



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

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

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

Usage guidelines

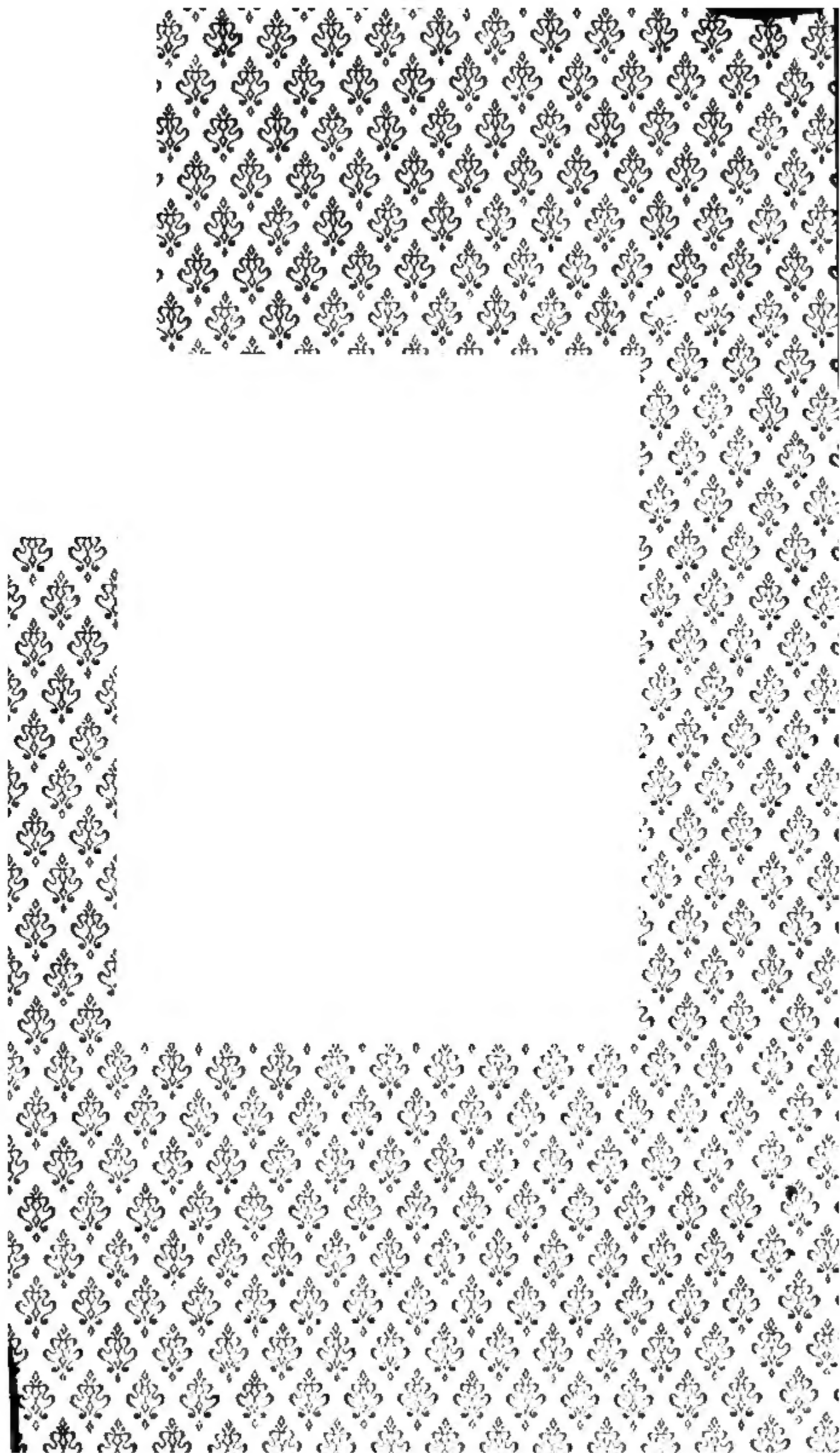
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent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

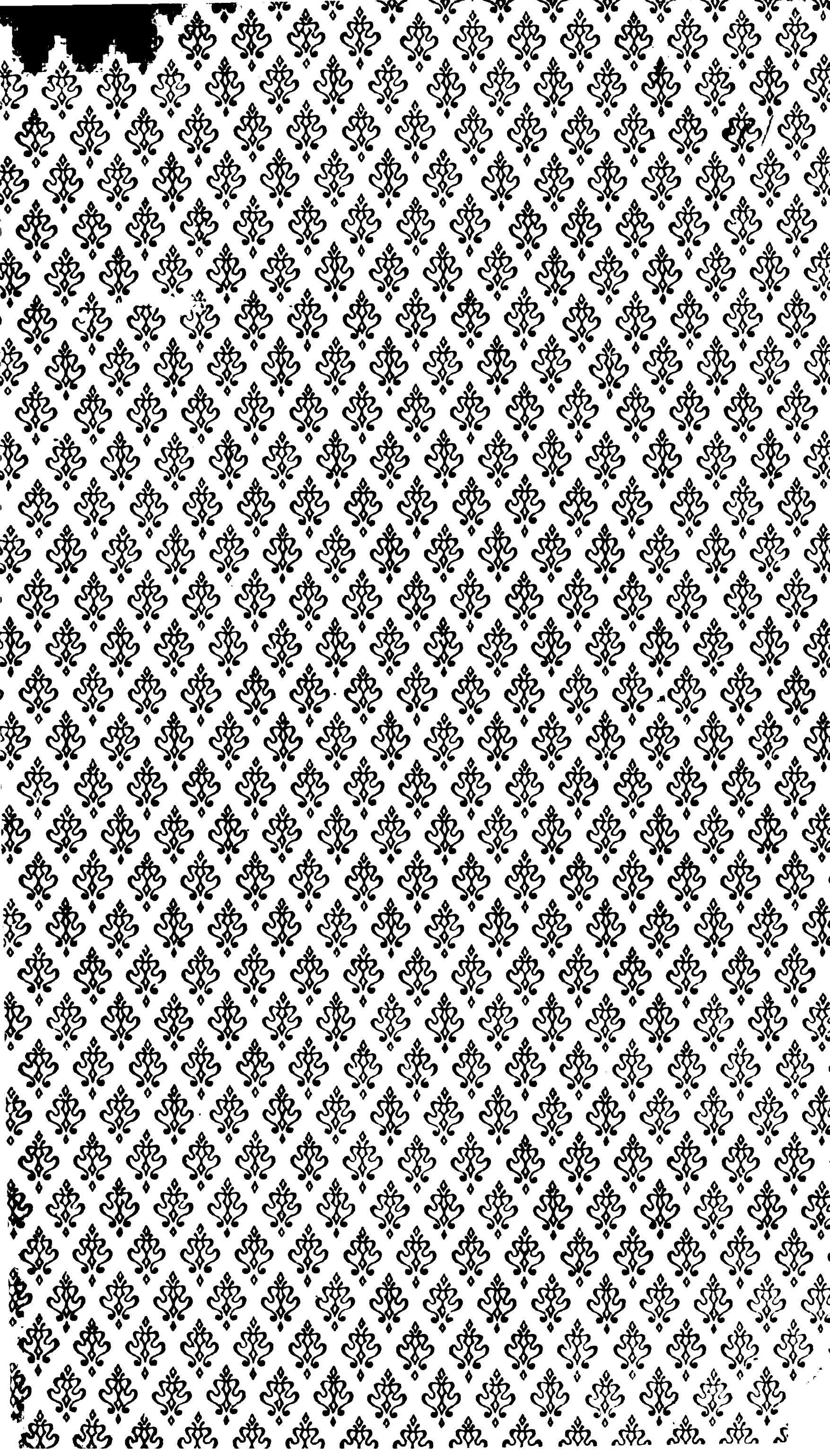
We also ask that you:

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

About Google Book Search

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





BR
83
S34

Friedrich Schleiermacher's

125757

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Zweiter Band.

Berlin,

bei G. Reimer.

1836.



Inhalt.

Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch.	
Vorrede.	S. XI
Einleitung.	— 1
Betrachtung des ersten Buches oder des Evan- geliums.	— 14
Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos.	— 221
Ueber Kolosser 1, 15—20.	— 321
Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien.	— 361
Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Apho- rismen.	— 393
Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität.	— 485
Ueber seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke.	
Erstes Sendschreiben.	— 575
Zweites Sendschreiben.	— 605



U e b e r
Die Schriften des Lukas,
ein kritischer Versuch.

E r s t e r T h e i l.

1817.



An Herrn Dr. De Wette.

Öffentlich werden Sie mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenosse es mir nicht verargen, daß ich Ihnen dieses Büchlein zuschreibe, ohne Sie deshalb um Erlaubniß gefragt zu haben. Theils ist ja doch die Ueberraschung etwas in solchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht schon einmal vorher sagen und dann jetzt wieder, daß es mich dränge eine öffentliche Bezeigung der insigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzustellen, einer Achtung die nicht nur Ihre gründliche und ausgesuchte Gelehrsamkeit zum Gegenstande hat oder Ihren musterhaften Eifer als Lehrer, sondern vornehmlich Ihren reinen herrlichen Wahrheitsinn und Ihren ernstern und strengen theologischen Charakter, einer Achtung welche weit entfernt ist den mindesten Abbruch zu leiden durch die wol von uns beiden selbst eben so gut als von andern anerkannte Verschiedenheit unserer Ansichten, auch über die wichtigsten Gegenstände unserer Wissenschaft und unseres Berufs. Wer

in dieser Erklärung eine sträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferentismus sieht, dem will ich seinen Eifer nicht beneiden. Es giebt eine allgemeine Wahrheit an der alle Menschen ihr Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen ist, und an der auch keiner dem andern seinen Antheil abspricht ohne ihn zugleich des Wahnsinns zu zeihen. Es giebt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtseins eingetauchte Menschen haben, und auch so lange sie sich in dieser Tiefe befinden gar wohl einsehen daß sie in allen unfehlbar dieselbe ist; nur wenn sie aus der Tiefe wieder austauschen, täuschen sie sich gar leicht, und meinen, ein anderer habe wol statt der Wahrheit den entgegengesetzten Irrthum. Und so giebt es noch eine besondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die in die Welt des Christenthums eingewachsen sind, oder es kann ihnen in derselben nicht wohl sein. Und von dieser haben wir auch alle, eben so gewiß als Gott kein mißgünstiger Schöpfer der Unglückseligkeit sein kann, unser Theil, und keiner sollte das dem andern absprechen, wenn er ihn nicht eben so des Wahnsinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch fast keiner sie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des andern, wenn fast jeder von vielen glaubt, sie ständen ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder selbst diese Wahrheit noch nicht entkleidet gestug angeschaut hat, oder weil er nicht so in Liebe zu den andern entbrennt, daß es ihn drängt sie sich ganz zu entkleiden. Wenn mir nun dieses menschliche mit jemanden begegnet, und mir, weil seine Art und Ein-

kleidung bestimmt und streng der einen Seite des Irrthums entgegensteht, dann vorkömmt, er möge wol die Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächsten liegt und am ähnlichsten steht, gar nicht sehen und haben: so schäme ich mich dessen, und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forschung, ernsten Wahrheitsjinn, reines sittliches Gefühl: so tröste ich mich, und denke, gesetzt auch er sieht jetzt diese Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für sie thun und wie sie vertheidigen, wenn das Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird gegen den entgegengesetzten Irrthum aufzutreten! Das ist mein Glaube; und zwar grade mein christlicher Glaube, daß ich fest überzeugt bin, ein reines und ernstes Bestreben vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend müsse mit dem glücklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daß ich in jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne auffuche und wirklich sehe, was sich in diesem Augenblicke auch nicht äußert und sich vielleicht noch nicht ganz entwickelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich sie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir diesen Erguß, der mehr für andere ist als für Sie.

Nächst dem nun, daß Sie diese Zueignung selbst günstig aufnehmen mögen, wünsche ich freilich auch, daß, was ich Ihnen zueigne, Ihnen nicht ganz gleichgültig sein möge. Und schon in dieser Hinsicht wäre es wol klüger gewesen, ich hätte Ihnen das Büchlein

vorher theilweise vorgelegt, um zu hören wie Sie darüber denken, noch mehr aber wol deshalb, damit ich nicht scheine einen gerechten Richter bestechen oder einen strengen Tadler zurückhalten zu wollen, indem ich es Ihnen besonders empfehle. Aber bestechen soll meine Zueignung Sie auf keine Weise; auch Ihr Tadel soll mir lieb sein und nützlich werden. Daher reut es mich auch nicht, daß ich mich über Ihren Beifall, ohne jene Probe zu machen, in guter Zuversicht erhalten habe. Und ganz wird diese doch nicht ein angenehmer Bahn gewesen sein; sondern ich denke, wenn Ihnen auch die Untersuchung im ganzen gar nicht oder wenigstens nicht gleich einleuchtet, wird es doch einzelnes geben was Ihnen gefällt.

Berlin, den 5ten April 1817.

F. Schleiermacher.

V o r r e d e .

Wenn ich diese Arbeit einen Versuch nenne: so wünsche ich nicht, daß dieses so gedeutet werde, als ob ich selbst etwa ungewiß wäre über die Richtigkeit der Voraussetzungen worauf das ganze gebaut ist, oder über die Zweckmäßigkeit der Methode welche ich befolgt habe. Vielmehr habe ich von beiden allerdings diejenige feste Ueberzeugung, welche jeder haben soll, der ohne gewissenlos zu handeln mit seiner Meinung öffentlich auftritt. Was die Anwendung im einzelnen betrifft: so habe ich es dem Leser auf alle Weise erleichtert zu unterscheiden, wo ich sie mehr und wo ich sie minder für sicher und fest begründet halte; und auch das ist unerläßlich für den welcher die Wahrheit sucht, und weit entfernt zu überreden nur will daß andere sachkundige sie mit ihm suchen. Da es aber schwer ist sich aus angewöhnten Vorstellungen herauszusetzen, und viele angesehene Männer, die sich ernsthaft mit diesen Dingen beschäftigen, nur angewöhnte Vorstellungen, eigene oder fremde, zu haben pflegen: so bin ich weit entfernt viel Glauben zu erwarten, noch weniger allge-

meinen zu fordern. Vielmehr soll es mir genügen, wenn die unbefangenen kritischen Geister unter den Theologen, welche sich keine Vorstellungen angewöhnen, sondern jede allgemeine Ansicht in jedem einzelnen Falle neu hervorbringen, und welche also das Gefühl von den Schwierigkeiten, die allen bis jetzt bekannten Ansichten ankleben, noch nicht verloren haben, der hier aufgestellten oder vielmehr nur weiter durchgeführten Erklärungsweise — denn für neu kann ich sie ja allen ihren Elementen nach nicht ausgeben wollen — einen Platz neben den übrigen Hypothesen anweisen, um sie allmählig weiter durchzuprüfen; da denn bei fortgesetztem Gebrauch das wahre sich allmählig ergeben wird. Was ich mir aber vorzüglich verbitten möchte, das sind die weiteren Schlüsse von dem hier aufgestellten auf anderes; ich meine vornehmlich auf meine Ansicht von den Büchern des Matthäus und Markus, von der natürlich hier, wo beide nur stellenweise mit dem Lukas verglichen werden, nur die eine Seite hervortreten kann, die ich eben vorläufig bitten möchte nicht für das ganze zu halten, welches ich, wenn es die Umstände vergönnen, nach Beendigung der gegenwärtigen Arbeit mittheilen werde. Weshalb ich diese aber nur einen Versuch nenne, das ist das unkünstlerische der Zusammensetzung und der Nachlässigkeit im Ausdruck. Beides hängt mit die Entstehungsart dieser Arbeit zusammen, und ich hatte nur die Wahl sie entweder so zu liefern, oder ihre Ausführung auf eine noch sehr unbestimmte Zeit auszusetzen; daher denn ihre Umarbeitung in eine vollkommnere und anmuthig-

gere Gestalt für die zweite Hand aufbehalten bleiben mag. Auch für den zweiten Theil, der sich auf ähnliche Art mit der Apostelgeschichte beschäftigen wird, weiß ich in dieser Hinsicht nichts Besseres zu versprechen. Eine andere Unbequemlichkeit aber, daß man nämlich dies Büchlein nicht anders als mit dem aufgeschlagenen Lukas zur Seite, und nachdem man sich den Abschnitt, von dem jedesmal die Rede ist, ganz zu eigen gemacht, lesen kann, diese konnte ich dem Leser auf keine Weise ersparen. Es ist mir auch um so lieber daß dies nicht anging, da es das beste Mittel ist die ungehörigen Leser abzuwehren, die mit der Ursprache und überhaupt mit theologischen Dingen nicht Bescheid wissend, doch meinen, es gehöre zu ihrer Frömmigkeit in solchen Werken herumzuschnuppern, ob sie etwa Kezerei darin finden können. Denn diese fangen an, besonders auch unter uns, sich sehr zu mehren, hohe und niedere, gelehrte und ungelehrte, und ohne Nutz und Frommen mancherlei Aergerniß anzurichten und die Gewissen zu verwirren. Abhalten kann man sie freilich nicht, aber es ist doch heilsam, wenn sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie reden; denn sie führen dann doch ihre Strafe in ihrem Gewissen mit sich, und so wird die Gerechtigkeit an ihnen geübt, die ich wenigstens nicht gern auf eine andere Weise an ihnen üben möchte. Da aber selbst Theologen jetzt anfangen die kritische Bearbeitung der heiligen Bücher in üblen Ruf zu bringen, als ob sie dem göttlichen Ansehen der Schrift schadete; und die einfache Wahrheit, die hier statt alles andern gelten sollte,

daß der reinste einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbe sind, weil doch niemand, der göttliches glauben will, Täuschungen, alte oder neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen, da diese immer noch von vielen nicht verstanden wird: so kann ich mich nicht enthalten ein Paar Worte über diese Sache für die einmal schon befangenen Gemüther zu sagen, natürlich nicht im allgemeinen, sondern nur in Beziehung auf den hier behandelten Schriftsteller. Wenn man die Thätigkeit des heiligen Geistes bei Abfassung der heiligen Schriften für eine specifische, von seinem Wirken in der Kirche überhaupt und von seiner allgemeinen Thätigkeit in den Jüngern Christi verschiedene hält: so ist man immer in besonderer Verlegenheit auf der einen Seite zu bestimmen, worin sie bei den historischen Schriften bestanden habe, auf der andern Seite, auf was für Subjekte man sie beschränken solle. Durch die hier aufgestellte Ansicht wird diese Einwirkung getheilt, und das ist der ganze Unterschied zwischen ihr und der gewöhnlichen in dieser Hinsicht. Es ist zuerst die Thätigkeit des göttlichen Geistes in denen welche Zeugen der Begebenheiten waren und die Reden Christi hörten und wiedergaben, durch welche sie nämlich alles aus dem richtigen Gesichtspunkt auffassen, und auf eine solche Art wiedergeben, daß die Wahrheit der Sache selbst nicht zu verfehlen ist, wenn man nur diejenige Aufmerksamkeit anwendet, die man vorzüglich auf alles was in einem höheren Sinne dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird, wenden soll. Von dieser Thätigkeit nun bin ich bemüht gewesen die Spuren aufzusuchen

und fleißiger nachzuweisen als gewöhnlich geschieht. Zweitens die Thätigkeit des Geistes in dem welcher sammelte und ordnete. Denn wenn ich auch das Resultat auf Rechnung menschlicher Forschung und Auswahl schreibe: so meine ich doch damit nicht ein kunstmäßiges kritisches Verfahren, welches jenen Zeiten und Menschen fremd war, sondern das leitende Princip dabei konnte immer kein anderes sein als der Geist des Christenthums, der sein eigenes Werk erkannte. Wenn nun aber der Sammler unseres Evangelii ein solcher ist, von welchem zweifelhaft scheinen kann, ob ihm, da er nicht in die Zahl der Zwölf gehört, eine außerordentliche Einwirkung des Geistes beigelegt werden darf: so ist ja auf jede Weise besser für ihn gesorgt, wenn er nur als Sammler und Ordner erscheint, nicht als Verfasser, und wenn wir die erste und größte Hälfte der außerordentlichen Thätigkeit nicht in ihm, sondern nur in denen suchen dürfen, welche in unmittelbarer Verbindung mit dem Erlöser standen, auf welche also von ihm immerfort Wirkungen des göttlichen Geistes ausgingen, und zwar zu einer Zeit wo das ordentliche und außerordentliche noch nicht kann geschieden werden, und welchen verheißen war daß der Geist, ihnen was Christi war verklären und sie in alle Wahrheit leiten werde. Und so scheint mir auf jede Weise das Ansehen unseres Schriftstellers nicht zu verlieren sondern zu gewinnen, wenn man sein Werk auf frühere Werke ursprünglicher und geistbegabter Augenzeugen des Geschehenen zurückführt.

Erst nachdem diese Arbeit ziemlich vollendet war, ist mir eine verständige und interessante Abhandlung ähnlichen Inhalts *) zu Gesicht gekommen. Sie trifft in manchen Voraussetzungen mit mir zusammen; über den einen von den Punkten, wo wir anfangen auseinander zu gehn, habe ich mich am Schluß beiläufig erklärt. Ein anderer ist der, daß der Verfasser zu früh dem Wort *εὐαγγέλιον* den Sinn beilegt, daß es geordnete Sammlung von Nachrichten aus dem Leben Jesu bedeutet; eine Verwirrung zu der freilich die alten kirchlichen Schriftsteller selbst viel Anlaß geben. In diesem Sinne aber hat Paulus niemals von seinem Evangelium reden können, und in diesem kann ich auch kein irgend unterschiedenes Evangelium der Beschneidung und der Borhaut anerkennen. Was nun weiter hieraus folgt, und wie auch übrigens sich diese Ansicht zu der meinigen verhält, überlasse ich dem aufmerksamen Leser selbst zu finden.

Geschrieben in den Ostertagen 1817.

*) Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien von Wieseler in Keil und Tischirner Analekten, III. Bd. 1. St.

E i n l e i t u n g.

Unter den vielen bereits aufgestellten Ansichten von dem Verhältniß unserer drei übereinstimmenden Evangelien zu einander sind neuerlich die beiden, daß jeder spätere Evangelist den früheren benutzt habe, und daß alle unabhängig von einander aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, jene von Hug diese von ihrem Erfinder Eichhorn mit dem meisten Aufwande von Fleiß und Genauigkeit vertheidiget worden. Beide gelehrte und scharfsinnige Männer bestreiten sich gegenseitig sehr glücklich und siegreich. Allerdings läßt sich manches mit Grund erinnern gegen die Eichhornischen Widerlegungen der Annahme, daß ein Evangelist den andern benutzt habe. Aber wenn man auch streicht, was zuviel beweiset oder zuviel unerweisliches voraussetzt, und das gilt von gar vielem, was Eichhorn zu sehr ins Einzelne ausführt: so wird doch immer einleuchtend genug, daß sich diese Annahme nicht folgerecht durch unsere Bücher durchführen läßt, und daß nicht nur jeder anderen Voraussetzung, welcher Evangelist den andern benutzt habe — wie denn jede mögliche ihre Vertheidiger gefunden hat — immer auch bedeutende Umstände im Wege stehn, sondern daß auch, wie Hug die Hypothese näher bestimmt hat, trotz aller scharfsinnigen Bemühungen des gelehrten Mannes kein wahrscheinliches Gesetz aufzufinden ist über

die Art, wie der spätere Evangelist den früheren an einigen Stellen wörtlich ohne Zusätze und Abkürzungen wiederholt, an andern abkürzt, und dann wieder manches ausläßt oder ihm widerspricht, ohne zur Beruhigung der Leser, die er doch anderwärts an seinen Vorgänger verweisen soll, irgend eine Andeutung über den Grund des Widerspruchs zu geben. — Eben so möchte ich nicht überall in alles einstimmen, was Hug der Eichhorn'schen Annahme eines Urevangeliums entgegenstellt; aber im ganzen sollte es ihm wol gelungen sein, allen noch Unbefangenen die Sache unwahrscheinlich zu machen. Gleich den Hauptpunkt faßt er gewiß sehr gut an, daß nämlich das Bedürfniß eines solchen Urevangeliums gar nicht da war, daß in den ersten Zeiten — und aus den ersten Zeiten müßte doch die Schrift sein, welche solches Ansehen erworben und so fruchtbar an Zusätzen und Uebearbeitungen und neuen Gestaltungen geworden war — bei der Verkündigung des Christenthums auf die einzelnen Umstände im Leben Christi wenig oder keine besondere Rücksicht genommen wurde, und noch weniger nöthig sein konnte sich zu einigen, welche Umstände man zum Grunde legen wollte und welche nicht, ja daß grade dasjenige worauf gewiß bei der Verkündigung des Christenthums zurückgegangen worden, daß nämlich Jesus der Sohn Davids und daß er auferstanden sei, im Urevangelium theils ganz fehlt, theils sehr dürftig behandelt ist. Manches andere gegen diese Annahme, was Hug nur sehr flüchtig berührt, wird bedeutender, wenn man es näher betrachtet und länger festhält. Eichhorn scheint zwar den eigentlichen Concipienten des Urevangeliums nur für einen Schüler der Apostel zu halten; allein da es den ersten Missionaren des Christenthums soll mitgegeben worden sein und zwar zur Beglaubigung ihres Unterrichts, so schreibt er ihm doch offenbar apostolische Autorität zu; es muß unter Anleitung der Apostel verfaßt und von ihnen gebilligt worden sein. Wie stimmt nun damit, daß der Verfasser unseres Matthäus, den Eichhorn für einen Augenzeugen und also wol für den Apostel dieses Namens hält, an der

Ordnung etwas auszufetzen gefunden? Warum hat er nicht seine Ausstellungen zur rechten Zeit gemacht vor der Ausgabe, und gesorgt, daß diese Schrift, auf deren Zusammenhang im Ganzen ein so großer Werth sollte gelegt werden, auch in den einzelnen Theilen in einer tadellosen Ordnung erschiene? Doch dieses will ich nicht festhalten, da ich den Hauptsatz selbst von dem Verfasser unseres Matthäus keineswegs unterschreiben möchte. Aber wenn das Urevangelium den ersten Missionaren zu ihrer Beglaubigung ist mitgegeben worden: so müssen diese und ihre ächten Nachfolger um so vorsichtiger für ächte eben so wenig vermehrte als verstümmelte Abschriften gesorgt haben, als wir sehr zeitig die Klagen über falsche Brüder und eingeschlichene unbefugte Verkündiger antreffen, von denen sie sich, wenn einmal ein solches Beglaubigungsmittel existirte, durch nichts sicherer unterscheiden konnten. Findet man hierin Schwierigkeit, da ja doch das Urevangelium um so leichter je kleiner es war fortgesetzt abgeschrieben werden: so fällt diese ganz auf die Voraussetzung zurück, daß es zur Beglaubigung mitgegeben ward. Daß also das ächte Urevangelium unter der Fülle von Uebersetzungen und Vermehrungen sich so zeitig hätte verloren haben, das läßt sich unter diesen Umständen schwerlich denken; indem auch viele einzelne den Sinn mußten gehabt haben, lieber das wenn gleich dürftigere Urevangelium zu besitzen, weil es von den Aposteln beglaubigt war, als die nicht so beglaubigten Vermehrungen. Wollen wir aber lieber dem Urevangelium die apostolische Autorität absprechen, und somit auch den Zweck daß es zum allgemeinen Leitfaden und zur Beglaubigung dienen sollte: so verwandelt sich es in ein bloßes Privatunternehmen eines apostolischen Schülers: und dann läßt sich weder denken, wie Ein solches so ausschließend Grundlage aller andern Arbeiten dieser Art geworden ist, da der Gedanke eine Nachricht von dem Leben Jesu zu verfassen sehr vielen in verschiedenen Gegenden fast zugleich kommen konnte und mußte, noch weniger wie grade eine so magere Erzählung den fast gleichzeitigen wenigstens zum Theil gewiß reicheren so

allgemein den Preis abgewonnen; — es müßte denn sein, daß jeder dasjenige, woran er am wenigsten hatte, vorgezogen habe, damit er desto mehr hinzuthun könne. Ueberhaupt aber, wenn einer nach den Eichhorn'schen Vorschriften zu Werke gehend sich das Urevangelium zusammensetzt, wird es ein ganz wunderliches und unverhältnißmäßiges Ding wegen großer Ausführlichkeit einiger und unbegreiflicher Magerkeit anderer Stellen. Will man um dem abzuhelfen alles Ausführliche erst späteren Bereicherungen zuschreiben: so bleibt fast nur eine tabellarische Uebersicht übrig, welche, wenn wir sie als eine apostolische Vorschrift für den Unterricht ansehen, nur die Absicht haben konnte andere Begebenheiten aus dem Leben Jesu als Basis des Unterrichtes gradehin auszuschließen; wozu sich kein Grund einsehen läßt. Sehn wir sie aus irgend einem andern Gesichtspunkt an: so konnte sie sich immer nur auf ausführlichere Nachrichten beziehen; und ihr Hauptzweck müßte dann die Anordnung und Folge der Begebenheiten gewesen sein. Aber theils wäre diese Sorgfalt um so weniger im Geiße jener Zeit gewesen, als weder für die Erbauung der Christen noch für die Verbreitung des Christenthums ein Werth hierauf gelegt werden konnte; theils soll ja nach Eichhorn selbst diese Ordnung und Folge im Urevangelium nicht einmal authentisch gewesen sein. Wenn man sich nun die Entstehungsart des Urevangeliums selbst, wie es nach dieser Annahme gewesen sein soll, nicht zur lebendigen Anschauung bringen kann: so findet man gewiß dieselbe Schwierigkeit bei der Ableitung unserer Evangelien aus dem Urevangelium.

Nicht nur wenn man annimmt, daß das Evangelium des Johannes später geschrieben sein soll als die andern drei und doch von dem Apostel, kann man kaum zusammendenken, daß so frühzeitig als nach dieser Voraussetzung unsere drei müßten geschrieben worden sein schon alle jene Uebersetzungen und bereicherten Exemplare sollten vorhanden und in Umlauf gewesen sein. Denn auch darauf will ich nicht bestehen, weil mir jenes Verhältniß des Johannes ebenfalls unwahrscheinlich ist. Sondern ich meines Theils

habe um die Eichhornische Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen schon vollkommen genug daran, daß ich mir denken soll unsere guten Evangelisten von vier fünf sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend. Denn ich meine mich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums; und wenn ich mich jener Ähnlichkeit wegen vielleicht wenigere wundere, daß sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben hat, so kann ich doch auch nur um so weniger glauben daß sich die Sache wirklich so verhalten habe.

Wenn ich nun frage, an welchem Punkte hat wol ein solcher Mann angefangen zu irren, daß er auf eine so wunderliche und, sobald man sie zu einer lebendigen Anschauung bringen will, so unhaltbare Vorstellung gekommen ist: so finde ich den Anfang in einem nicht gehörig begründeten Dilemma, und die Fortsetzung in einer für einen Kritiker meines Erachtens nicht genug vorsichtigen Formel. Zuerst nämlich — warum soll die Harmonie der drei Evangelisten nicht anders zu erklären sein, als daß sie entweder einander benutzt oder aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein; warum bleibt man nicht von vorn herein bei der Mehrheit stehen, wie angesehene Forscher, die man nicht zu bereitwillig verlassen sollte, dabei stehen geblieben sind? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts anderes als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des gemeinschaftlichen macht das zum Grunde liegen Einer über das ganze sich erstreckende Urchrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung grade die Hauptsache gewesen

sein müßte, unwahrscheinlich. Wie aber, wenn gleich nur Quellen über einzelnes ursprünglich vorhanden waren, dennoch so häufig auch die Anordnung übereinstimmen kann, darüber lassen sich wol vielfältige Erklärungen im voraus als möglich denken; und wer annimmt, daß unsere Evangelien zum Theil von Augenzeugen, die Jesum beständig begleitet, zum Theil von späteren verfaßt sind, zu denen aber noch unmittelbare Traditionen von solchen Augenzeugen kommen konnten, der bedarf keiner weitern Erklärung, und die Annahme eines Urevangeliums wird ihm völlig überflüssig. — Nimmt man aber auch ein solches an: so ist gewiß die nähere Ausmittelung desselben nach der Formel, daß allen drei Evangelien gemeinschaftliche und in dem gemeinschaftlichen wieder den kürzesten Ausdruck zusammenzustellen, eine wie mir scheint nicht sehr kritische Maaßregel. Denn wenn man an die frühere und größere Anzahl von Evangelienbüchern denkt und diese Maaßregel auf jede Trilogie derselben anwenden könnte: würde dann nicht gewiß jedesmal unser Urevangelium anders ausfallen? Denken wir uns aber den Fall, wir hätten noch alle diese Bücher und wollten mit allen zusammengenommen so zu Werke gehn: würden wir nicht ganz gewiß ein noch weit dürftigeres Urevangelium erhalten? Die ganze Wiederherstellung desselben beruht also bei diesem Verfahren lediglich darauf, daß uns grade diese drei Evangelienbücher übrig geblieben sind. Gewiß durch bloßes Auslöschen aus einigen andern abgeleiteten Schriften eine verloren gegangene, die jenen zum Grunde gelegen haben soll, unter solchen Verhältnissen ohne alle bestimmte Spur von Anführungen oder Verwebungen herstellen zu wollen, ist ein unausführbares Unternehmen, das also auch den Treflichsten, der sich daran wagen will, zu Schanden machen muß. Dies alles zusammengenommen muß, glaube ich, jeden allmählig von dieser Hypothese abwendig machen, die auf keine Weise zu einer in sich zusammenhängenden Anschauung zu bringen ist.

• Fragen wir nun aber weiter, was wir denn an die Stelle dieser beiden Erklärungen setzen wollen, und ob es einen sicherern

Bege gebe, auszufinden was wahrscheinlich vor unsern Evangelien ihnen zum Grunde liegendes vorhanden gewesen; so scheint mir der sicherere Weg der, daß man die Untersuchung zuerst nicht von dem einen Ende allein anfange, sondern von beiden. Nämlich man muß nicht nur die Evangelien darauf ansehen, was wol vor ihnen da gewesen sein könne und müsse, vermöge dessen sie so geworden sind wie wir sie haben: sondern man muß auch fragen, wie wol nach Lage der Sachen, nach Zeit und Umständen die christliche Geschichtschreibung sich entwickelt hat, und muß was diese Betrachtung ergiebt mit den Ergebnissen von jener vergleichen und eins durch das andere bewähren.

Gehn wir zunächst auf die Beantwortung dieser Frage aus: so ergiebt schon das bisher gesagte, daß wir ein Urevangelium in dem Eichhornischen Sinne nicht wahrscheinlich finden können. Nämlich nicht wahrscheinlich, daß die erste schriftliche Aufzeichnung vom Leben Jesu gewesen sei Eine in ihrer Art einzige und eben darum allem folgenden zum Grunde liegende höchst ungleichförmige oder durchaus dürftige aber über die Hauptbegebenheiten im öffentlichen Leben Jesu im Zusammenhange sich erstreckende Erzählung. Vielmehr stellen wir die Frage so, Was haben wir uns wahrscheinlich früher zu denken, Eine zusammenhängende aber magere Erzählung, oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? so können wir nicht anders als für das letzte entscheiden. Für die erste Verkündigung des Christenthums waren schriftliche Nachrichten vom Leben Christi kein Bedürfnis; und wenn Petrus fordert *) daß ein neu zu erwählender Apostel ein Begleiter Christi gewesen sein müsse von seiner Taufe an bis zu seiner Himmelfahrt: so ist das zuerst buchstäblich überhaupt nicht zu verstehen, dann aber auch nicht deshalb gefordert worden, damit er die Begebenheiten richtig erzählen möge, sondern weil man sicherer war, daß er den Geist Christi in sich genommen und seine Lehre richtig gefaßt habe.

*) In einer Rede die aber nach Eichhorn erst Lukas gemacht haben soll.

Denn auf die einzelnen auch wunderbaren Begebenheiten berief man sich nicht; das einzelne bewies nichts, im allgemeinen aber waren sie bekannt genug unter den Juden und Judengenossen. Eine Urchristologie hingegen, könnte man in einem ähnlichen Sinne sagen, habe es allerdings gegeben, nämlich einen gemeinschaftlichen Typus des Erweises der höheren Würde Jesu mit Bezug auf alttestamentische Stellen; nur schriftlich aufgezeichnet war freilich auch diese nicht. In Beziehung aber auf diese verwahrt sich Paulus dagegen, daß er sie nicht von den Aposteln oder irgend von Menschen empfangen habe. Wenn hingegen ein erster Verkündiger des Evangeliums von Erzählung des einzelnen im Leben Jesu ausgehen mußte: wie sollte es Paulus wol angefangen haben seine Gleichheit mit den andern Aposteln zu behaupten? Soll er vorgegeben haben, der Herr habe ihm in einer Erscheinung auch sein ganzes irdisches Leben offenbart? Auch dieser Umstand macht ein Urevangelium als nothwendigen Apparat der ersten Verkündiger und als Werk irgend einer Uebereinkunft sehr unwahrscheinlich. Wenn also zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums schriftliche Nachrichten dieser Art nicht nothwendig waren, also die Apostel und die ersten thätigen Jünger kein hierin gegründetes Bedürfniß hatten sich mit schriftlicher Aufzeichnung zu befassen: so ist auch, da wir in der That nicht glauben dürfen daß sie Muße und Neigung hatten zu dem überflüssigen, sondern wir sie reichlich beschäftigt denken müssen mit dem unmittelbar zu ihrem Beruf gehörigen, und im Dienste des Herrn immer ziemlich hart gedrängt von ungünstigen Umständen, auf keine Weise wahrscheinlich, daß die christliche Geschichtschreibung, in welcher Gestalt es auch sei, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen ist. Sondern wir müssen etwas tiefer hinabsteigend wol sagen, die erste Quelle derselben sei gewesen das billige und natürliche Verlangen solcher, die an Jesum gläubig geworden ohne ihn selbst gekannt zu haben. Diese gewiß wollten gern etwas näheres von seinem Leben erfahren, um doch so viel als möglich ihren älteren und glücklicheren Brüdern sich

gleich stellen zu können. In den öffentlichen Versammlungen der Christen wurde dies Verlangen aber wol nur sehr zufällig und sparsam gestillt, wenn sich etwa ein Lehrer auf allgemein denkwürdige Aussprüche Christi bezog; die nur mit ihrer Veranlassung konnten erzählt werden; reichlicheres und ausführlicheres konnten sie nur im vertrauten Umgang auf ausdrückliches Befragen erfahren. Und so wurde viel einzelnes erzählt und vernommen, das meiste wol ohne aufgeschrieben zu werden; aber gewiß wol wurde auch sehr bald manches aufgeschrieben, theils von den Erzählern selbst, wie etwa jeder in den Fall kam über eine einzelne Begebenheit, von der er vorzüglich gut Auskunft geben konnte, vielfach befragt zu werden; denn dann wurde das Schreiben eine Bequemlichkeit und Zeiterparung. Noch mehr aber wurde gewiß aufgeschrieben von den Forschenden, zumal von solchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern selbst wieder das Erforschte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen Augenzeugen benutzen konnten. So sind einzelne Begebenheiten aufgezeichnet worden und einzelne Reden. Schwerlich wol ist gegen diese wahrscheinliche Erzählung jetzt noch der Einwand zu besorgen, die ersten Verkündiger sowol als Liebhaber des Christenthums seien in einem solchen Abgrund von Unbildung versunken gewesen, daß man nur äußerst wenige solchen Aufschreibens fähige unter ihnen annehmen dürfe. Nicht einmal über das Behalten und Wiedergeben der Reden finde ich nöthig mich auf diesen Einwurf einzulassen. Denn wenn auch vielleicht diese Fertigkeit unter den Juden an sich geringer war als unter den Hellenen: so wurde auf der andern Seite die Sache durch die parabolische und gnomische Lehrart und durch die beständigen Anspielungen und Berufungen auf die allbekanntesten Theile der heiligen Schriften bedeutend erleichtert. Solche Aufzeichnungen sind gewiß anfänglich am sparsamsten gewesen unter den in Palästina angeessenen Christen und gleich mehr in die Ferne gegangen, wohin die lautere mündliche Ueberlieferung sparsamer floß. Häufiger aber sind sie überall entstanden und eifriger ge-

sucht worden, als die große Masse der ursprünglichen Begleiter und Freunde Christi durch Verfolgungen zerstreut wurde, und noch mehr als diese erste Generation des Christenthums anfang auszustorben. Schon früher indeß mußte es wunderbarlich zugegangen sein, wenn die forschenden Aufzeichner immer nur einzelnes abgefordert sollten besessen haben; vielmehr sind gewiß schon sie und noch mehr ihre nächsten schriftlichen Abnehmer auch Sammler geworden, jeder nach seiner besondern Neigung. Und so sammelte vielleicht wol der eine nur Wundergeschichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausschließlich die letzten Tage Christi wichtig oder auch die Auftritte der Auferstehung. Andere ohne so bestimmte Vorliebe sammelten alles was ihnen nur aus guter Quelle zu Theil werden konnte. Daß aber, sei es die ersten Aufzeichnungen oder die Sammlungen derselben, sollten darauf ausgegangen sein gewisse einzelne Tage im Leben Jesu vom Morgen bis Abend zu umfassen, ist mir an sich eben so unwahrscheinlich, als die dafür aufgezeigten Spuren mir unzulänglich erscheinen. Diese könnten aber weit mehr Gewicht haben, und die Sache würde mir immer sehr bedenklich bleiben wegen des ganz wunderlichen Ansehns, welches das Leben Jesu bekommt, wenn man einen so grellen Abstich annimmt zwischen einigen großen Tagen, in denen sich alles bis zur höchsten Unwahrscheinlichkeit häuft, und großen fast leeren Zwischenräumen zwischen diesen. Denn wenn man annimmt, diese in unserm Evangelien leeren Zeiträume wären jenen Tagen auch ähnlich gewesen, nur daß wir der Nachrichten entbehrten: so verpflanzt man nur dieselbe Unwahrscheinlichkeit aus dem Leben Jesu in die Schicksale der Tradition von demselben. — Solcher Sammlungen also konnten schon viel vorhanden sein, größere und kleinere, einfache und aus mehreren zusammengesetzte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Ansehn erlangte, ich meine, sei es auch nur in einzelnen Gemeinen gewesen, als heilige Schrift zum Grunde der öffentlichen Vorträge gelegt wurde, sondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch hätte vorstellen wollen mit Anfang

und Schluß. Denn nur wer eine frohe Ueberzeugung haben konnte durch fleißiges Forschen einen seltenen Reichthum einzelner Erzählungen aus allen Theilen wenigstens des öffentlichen Lebens Christi zusammengebracht zu haben, und dabei nicht hoffen dürfte ihn noch bedeutend vermehren zu können, wird seine Sammlung in ein solches Gewand gebracht und sie dadurch abgeschlossen haben. Niemand aber wird wol glauben, daß andere als so abgeschlossene Sammlungen ein öffentliches Ansehn erlangen konnten.

So weit kann man von diesem Punkt aus die wahrscheinliche Geschichte der christlichen Geschichtschreibung fortführen, und diese hat auch schon früheren Ansichten der drei Evangelienbücher (man sehe Paulus introductio, auf die er auch in seinem Commentar wieder verweist) im ganzen zum Grunde gelegen. Nachdem aber späterhin die Hypothese vom Urevangelium ausgebildet worden und Eingang gefunden, muß man freilich noch genauer zu Werke gehn und noch besonders die Frage aufwerfen, Wenn es auch Evangelienbücher, das heißt abgeschlossene Sammlungen kirchlichen Gebrauchs, gegeben hat, die bloß aus solchen Sammlungen unmittelbar entstanden sind: können auch unsere drei auf diese Art erklärt werden, oder nöthigt uns nicht ihre große Uebereinstimmung auch in der Anordnung dennoch zu einer von jenen Hypothesen zurückzukehren und anzunehmen entweder, daß einer dem andern nachgegangen sei, oder daß sie einer ihnen anderwärts gegebenen Anordnung gleichmäßig gefolgt sind, welcher Typus der Ordnung doch etwas schriftlich verfaßtes müßte gewesen sein, wenn er auch jünger wäre als jene Erzählungen und Sammlungen, und erst zwischen diese und die Evangelien fiel, wenn er auch vielleicht nur um die sehr verschiedenen Sammlungen auf einander zurückzuführen zu können, wenn und von wem es sei, richtig oder unrichtig aufgestellt worden, und also weder seines Alters noch seiner Bestimmung wegen den Namen eines Urevangeliums verdiente.

16 Um diese Frage zu entscheiden, ist aber gewiß nicht hinreichend, womit man sich in der letzten Zeit fast ausschließlich begnügt hat, die einzelnen Abschnitte der drei Evangelien, wie sie gemeinschaftlich sind oder eigenthümlich, mit einander zu vergleichen. Denn durch diese Vergleichung wird die Aufmerksamkeit mehr oder weniger abgezogen von der Art wie die einzelnen Erzählungen in jedem Evangelium selbst mit einander verbunden und an einander gereiht sind, und man verdeckt sich also vielleicht mehr als die Hälfte der Sache, vielleicht die besten und sichersten Anzeigen, woraus man die Entstehungsart dieser Bücher noch entwickeln könnte. Hat man nun bisher fast einseitig die comparative Ansicht verfolgt: so scheint es fast nothwendig zur Förderung der Sache, daß man fürs erste eben so einseitig die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden dieser drei Bücher für sich, indem man darauf achtet, wie und nach welcher Regel oder aus welchen Gesichtspunkten die einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden sind, und hiebei auf das wahrscheinlich frühere Vorhandensein einzelner Erzählungen und Sammlungen Rücksicht nimmt, so zuvörderst zu entscheiden suche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch was für eine Art von Bearbeitung aus solchen früheren Aufzeichnungen entstanden sein kann oder nicht. Die Ergebnisse dieser Bemühung aber darf man freilich für sich noch nicht als vollkommen entscheidend ansehen; sondern nachdem man alle drei

17 Evangelien auf diese Weise betrachtet hat, muß man dann noch zusehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander diesen Ergebnissen nicht widerspricht, muß feststellen, ob irgend Eine Voraussetzung um dieses Verhältniß zu begreifen nothwendig müsse gemacht werden, oder wie viele und was für welche möglich seien; und wenn mehrere möglich sind, muß man ein ausmerzendes und annäherndes Verfahren so leise als möglich fortschreitend und immer nur das mindest mögliche nachgebend so lange fortsetzen, bis Eine Voraussetzung allein stehen geblieben ist, und alle Bedenken, die auch von dieser aus noch entstehen und irgend auf:

genommen zu werden verdienen, möglichst beseitigt sind, und also ein in allen Beziehungen befriedigendes Resultat gefunden ist.

Diese ganze Arbeit haben diejenigen zu leisten, welche die Kritik unserer drei Bücher aufs reine bringen wollen frei von allen mehr aufs Gerathewohl erbachten als auf einem regelmäßigen Wege gefundenen Hypothesen. Zu dem ersten Theil dieser Untersuchung aber in Bezug auf das Evangelium des Lukas kann hoffentlich die folgende Betrachtung einen desto unbefangenern Beitrag geben, als sie gar nicht ein allgemeines Resultat über alle Evangelien im Auge hat, sondern nur diesem Schriftsteller auf die Spur zu kommen trachtet, mehr um das Verhältniß seines ersten Buches zu dem zweiten als um das seines Evangelii zu den andern beiden auszumitteln.

Allgemeine Betrachtung

Des ersten Buches oder des Evangeliums.

18 Wenn wir den Eingang, der sich als Zueignungsschrift allenfalls ganz absondern läßt, vorläufig bei Seite stellen, ob er gleich nicht als gemeinschaftlich für beide Bücher angesehen werden kann: so unterscheiden wir, mag man dies auch vorläufig für ganz willkürlich halten, vier verschiedene Hauptmassen, in welche das Ganze zerfällt. Die erste enthält die Nachrichten von dem Zeitraume vor dem öffentlichen Leben Jesu und umfaßt die ersten beiden Kapitel. Die zweite besteht aus vielen theils enger theils loser mit einander in Verbindung gesetzten Nachrichten von Thaten und Reden Jesu, mit Ausnahme dessen, was sich auf seine Taufe durch Johannes bezieht, ohne genaue Zeitbestimmungen, und mit derselben Ausnahme größtentheils aus Kapernaum oder der Umgegend oder wenigstens mit Beziehung auf den Aufenthalt Jesu an jenem Ort. Sie erstreckt sich bis IX, 49. Die dritte enthält ähnliche Erzählungen, die aber größtentheils in Beziehung stehn mit einer Reise Christi nach Jerusalem; ihr Ende wollen wir für jetzt noch nicht genauer bestimmen. Die letzte endlich beschäftigt sich auf eine größtentheils mehr zusammenhängende Art mit den letzten Tagen Christi, seinem Leiden

und Tode und seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Diese vorläufige Eintheilung wird vielleicht um so eher vorläufige Rücksicht finden, als sie auch mit den verschiedenen Verhältnissen unseres Evangeliums zu den andern beiden im Großen zusammentrifft. Denn die erste Masse hat wenigstens dem Inhalt nach Lukas mit Matthäus gemein, mit Markus aber nicht; die zweite mit wenigen Ausnahmen nicht nur dem Inhalt sondern größtentheils auch der Darstellung nach mit beiden. Die dritte Masse enthält mit unbedeutenden und zum Theil zweifelhaften Ausnahmen dem Lukas eigenthümliche Begebenheiten und Reden; wie denn auch dieser Theil, wenn ich ihn gleich nicht grade mit XVIII, 14. schließen möchte, schon von Andern für eine eigene Schrift ist gehalten worden, die Lukas vorgefunden und seinem Evangelium einverleibt habe. Die vierte ist wieder dem Inhalte nach, nicht aber in demselben Maaß als die zweite auch in der Darstellung, allen dreien gemein, mit Ausnahme jedoch des größten Theils der Auferstehungsgeschichten.

Wir betrachten nun diese Theile einzeln mit Rücksicht auf die verschiedenen möglichen Entstehungsarten des Ganzen.

Erste Masse. Kap. I. und II.

Unverkennbar ist von vorne herein die große Verschiedenheit des Stils zwischen dem Eingang und diesem Abschnitt, indem man aus einem ganz leidlichen und wohlgebauten ja zierlich sein wollenden Griechisch in die härtesten hebraisirenden Wendungen hineinplumpst, so daß man schwer daran geht beides derselben Hand zuzuschreiben, und schon hieraus geneigt werden möchte anzunehmen, dies sei eine Erzählung die Lukas schon vorgefunden und ungeändert an die Spitze seines Evangeliums gestellt, wie schon Viele zugeben daß er weiterhin auch unverändert jene einzelne Schrift eingerückt habe. Allein dies wäre mindestens unvorsichtig genug. Denn man kann denken, Lukas habe allenfalls eine mäßige Periode von wenig Inhalt in gutem Griechisch

schreiben können, wenn er aber fortlaufend erzählen sollte und mehr Athem brauchte, sei er doch genöthigt gewesen zu der geläufigeren hebraisirten Schreibart zurückzukehren. Ja man könnte sogar denken, wie wir solche Zueignungen wol einer zierlicheren Hand zu schreiben übergeben, habe er auch die seinige von einem Andern zierlicher abfassen lassen. Oder man könnte auch sagen, die bessere griechische Schreibart sei die des Lukas, aber er werde zum Hebraisiren verführt, wo er Aramäisches noch dazu mit alttestamentischen Anführungen durchspicktes wiedergeben solle, wobei er ohnedies zu der gewöhnlichen Uebersetzung seine Zuflucht nehmen mußte.

Dieses also möge nichts entscheiden. Mein wenn man das Ende des ersten Kapitels mit dem Anfange des zweiten vergleicht: so kann man kaum zweifelhaft bleiben, daß von B. 5. bis zu Ende des Kapitels ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes gewesen ist. Zuerst nämlich der 80ste Vers ist eine unverkennbare Schlußformel. Denn dies sei hier ein für allemal als **21** Grundsatz aufgestellt, der wol leicht, versteht sich mit der Befugniß Ausnahmen davon zuzugeben, wenn sie besonders begründet sind, von Jedem wird anerkannt werden, daß eine fortlaufende Erzählung vom einzelnen nicht ins allgemeine zurückgeht, außer wenn sie den Gegenstand ganz verläßt. Eine einzelne Begebenheit hingegen für sich erzählt bietet keinen befriedigenden Schluß dar, außer wo die Kunstform streng abschließt. Das fühlt jeder und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung im Volkston sich nicht begnügt mit der Heirath zu schließen, sondern dann noch hinzufügt, daß das Paar viele Jahre mit Nachkommenschaft gesegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von demselben Gegenstand weiter gehandelt und einzelnes an einzelnes gereiht wird, da ist ein solches Zurückgehn ins allgemeine völlig außer seiner Stelle und kann keinem nicht ganz unverständigen Erzähler in den Sinn kommen. In der Folge wird dieses bei vielen einzelnen Erzählungen von Christo, auf welche gleich wieder einzelnes folgt, anzuwenden sein. Und hier ist im wesentli-

chen derselbe Fall, und die Worte, Und das Kind wuchs und ward stark am Geist, bezeichnen ganz bestimmt das Ende einer Erzählung. Man könnte freilich sagen, es werde gleich im Verfolg nicht weiter von Johannes gehandelt, der Gegenstand werde also verlassen, und bei dieser Gelegenheit sei die Nachricht von seinem weiteren Ergehen nicht am unrechten Platz. Allein man muß bedenken, daß schon im vorigen die Geburt Christi mit der Geburt Johannes in Verbindung gebracht war, und daß der Zusammenhang durch diese Einschreibung nur gestört würde. Hierzu kommt noch zweitens, daß wenn im zweiten Kapitel derselbe Erzähler fortführe, auch manches anders sein müßte. Ich will darauf kein großes Gewicht legen, daß ja schon im vorigen die Geburt Christi nach ihrem Zeitverhältniß zu der des Johannes ganz genau bestimmt war, und daß also eine genauere Zeitbestimmung hier nicht an ihrem Platz war, sondern eher oben zur Ergänzung des unangenehm unbestimmten, In den Tagen Herodes. Da sollte der Verfasser, wenn er derselbe ist, hinzugefügt haben, Kurz vor der Schätzung. Dieses wie gesagt will ich nicht sehr fest halten, weil man sagen könnte, die Schätzung — möge nun die Angabe richtig sein oder unrichtig, denn darauf komme es hier nicht an — werde hier gar nicht als Zeitbestimmung erwähnt, wenn gleich beiläufig näher bestimmt werde, welche gemeint sei, sondern nur um die Reise des Joseph nach Bethlehem und Christi Geburt dort zu erklären. Allein das ist für mich in Verbindung mit dem vorigen Punkt entscheidend, daß hier noch einmal Josephs und Marias Wohnen in Nazaret und noch einmal Josephs Abstammung von David erzählt wird, gar nicht als ob wir das schon wüßten. Wer so wiederholt hätte, der hätte uns auch gewiß eine Hindeutung auf die Botschaft des Engels nicht geschenkt. Daß der Ausdruck *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* hiegegen nichts beweiset und keine bestimmte Beziehung auf das vorige in sich schließt, bedarf wol schwerlich einer besondern Ausführung, zumal unmittelbar hinter jener Schlussformel und dem Gesang des Za: 23

charias, und bei der genauen Bestimmtheit im vorigen, die eher erwarten ließ, Im sechsten Monat aber nach jenen Tagen.

So sondert sich uns demnach gleich das erste Kapitel ab als eine Schrift die ursprünglich für sich bestanden hat. Betrachten wir sie nun als solche etwas näher: so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß sie ursprünglich mehr ein kleines dichterisches Werk als eine eigentliche Geschichtserzählung gewesen sei. Im engsten Sinne wird das letztere ohnedies von niemand annehmen und behaupten wollen, der Engel Gabriel habe in so streng jüdischen Formeln und in größtentheils alttestamentischen Ausdrücken die Ankunft des Messias verkündigt, und der Wechselgesang zwischen Elisabeth und Maria sei wirklich so gehalten worden, und Zacharias habe wirklich in dem Augenblick, wo er die Sprache wieder erhalten, sie auch zu diesem Lobgesang benutzt, ohne durch die Freude und das Wundern der Versammlung gestört zu werden, wodurch doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läßt. Also das müßte man auf jeden Fall annehmen, daß der Verfasser von dem seinigen hinzugethan und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe. Aber auch in dem geschichtlichen selbst ist vieles, was sich weigert als buchstäbliche Erzählung verstanden zu werden. Zuerst hängt die ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gern anbringen wollte, daß das Kind unter dem Herzen der Elisabeth sich der eintretenden Maria freudig entgegen bewegt habe. Darum muß diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und um in dem ganzen ja keine Lücke zu lassen, kommt auch eben deswegen der Engel nicht eher zu ihr; aber gleich nach seiner Verkündigung macht sie sich auf, und bleibt, auch sehr unwahrscheinlich wegen ihrer bevorstehenden Heimführung, drei Monat bei der Ruhme, damit an ihre Rückkehr sich auch gleich die Geburt des Johannes anschließen könne. Aehnlich ist auch dieses, daß Zacharias des Unglaubens wegen bestraft wird mit der Stummheit, im Gegensatz gegen die Maria, welche die göttliche Kraft zu Lobgesängen begeistert, daß

er aber, obnerachtet sein Unglaube längst aufgehört haben mußte, die Sprache doch nicht eher wieder erhält als in dem Augenblick, wo er durch die Bestätigung des Namens auch die Aussage des Engels von der Bestimmung seines Sohnes feierlich anerkennt. Nimmt man hierzu noch die ganze Gruppierung, der Engel kommt zu Zacharias und verkündigt den letzten Propheten des alten Bundes im Tempel, derselbe hernach zu Maria und verkündigt die Ankunft des Messias in dem verachteten Nazareth, Maria und Elisabeth werden zusammengeführt, die Lösung des ganzen Knotens durch die Wiederherstellung des Zacharias und sein Lobgesang machen den Beschluß: so tritt ganz von selbst ein liebenswürdiges kleines Kunstwerk entgegen, das ganz in der Art und Weise mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter unsern apokryphischen Schriften finden, von einem Christen aus der veredelten judaisirenden Schule wol ursprünglich aramäisch verfaßt worden, und von dessen ganzem Stil die ältere strenge Kunstschule der christlichen Malerei ein getreues Abbild darstellt. Aber so poetisch es auch angelegt ist, mußte es doch erkannt werden, nachdem es späterhin mit dem folgenden in Verbindung kam und so immer weiter in das historische hineingezogen wurde. Will man nach der Absicht desselben oder vielmehr nach dem Gesichtspunkt fragen, den der Verfasser gehabt: so möchte ich sagen, es gehöre in die Zeit, wo es noch keine nicht zum Christenthum übergetretene Schüler des Johannes gab, und sollte diese herüberlocken, indem es auf Thatsachen und auf weit verbreiteter Tradition ruhend in der Beziehung des Johannes auf Christum seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber noch von der Wiederkunft Christi eine zugleich äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete. Denn so wenig ich hier buchstäbliche Geschichtserzählung sehen und mit Paulus alles aus Familienurkunden geschöpft halten kann, so wenig möchte ich auch alles für erfunden erklären, nur daß der Dichter, wie es ihm immer freisteht, das entferntere zusammengedrückt und das schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern bestimmt hat.

Ist es nun so: so ist nicht nur die immer vergebliche Arbeit das wunderbare erklären zu wollen hier noch vorzüglich unerfreulich und leer, wenn man die Erscheinungen aus Ekstasen, zu denen gar keine Veranlassung ist, zumal die Erzählung voraussetzt als
 26 ob es nicht unerhört und ungewöhnlich wäre im Tempel Erscheinungen zu haben, und das Stummwerden des Zacharias aus einem Anfall von Schlagfluß erklären will, mit dem er auf der Stelle frisch und übrigens gesund nach Hause geht; sondern auch manche andere Angaben möchte ich lieber aus dem Bedürfnis des Dichters erklären, und nicht wagen sie als geschichtlich aufzustellen. Dahin gehört zuerst, daß Johannes ein spätgeborener ~~ist~~, welches offenbar nur nach der Analogie mit mehreren Heroen des hebräischen Alterthums gedichtet ist. Dann auch das Altersverhältniß zwischen Johannes und Christus, und eben so die Verwandtschaft der Maria mit der Elisabet, welche ohnedies schwer zu vereinigen ist mit der anderweitigen Behauptung des Johannes, daß er Christum vor seiner Taufe nicht gekannt habe. Diese Verwandtschaft kann vielleicht der Dichter schon angenommen haben bloß um den Besuch der Maria bei der Elisabet zu begründen; vielleicht auch, da Elisabet aus den Töchtern Aaron war und Maria ihre Blutsfreundin also aus demselben Stamm zu denken ist, hatte auch er schon den Gedanken den hohepriesterlichen König des Volkes auch dadurch zu bezeichnen, daß er ihm die königliche Abstammung von der einen Seite und die priesterliche von der andern zutheilte, welche Ansicht man auch noch späterhin wiederfindet, nur daß sie in apokryphische Schriften und unter Häretiker zurückgetreten ist. Freilich steht wunderbarlich genug neben dieser Voraussetzung, die sich mit einer natürlichen Empfängniß begnügt, auch die Hindeutung auf die außernatür-
 27 liche Empfängniß Christi hier; aber doch ist letztere bei weitem nicht so bestimmt hingestellt, und wird es nur durch die Frage der Maria, welche die Verkündigung des Engels ohnedies etwas unnatürlich unterbricht, vielleicht nur um den Engel nicht zu lange reden zu lassen.

Gehn wir nun weiter, so scheint auch alles übrige zu dieser Masse gehörige in ähnliche einzelne Erzählungen zu zerfallen. Denn wir finden ähnliche Schlußformeln wie I, 80 auch nach der Erscheinung der Hirten II, 18 bis 20, nach der Darstellung im Tempel II, 40 und nach der Begebenheit in Jerusalem II, 52. Nur B. 21, der die Nachricht von der Beschneidung Jesu enthält, tritt dazwischen und scheint uns sogar zu nöthigen die gefasste Ansicht ganz aufzugeben und zu der zurückzukehren, daß alles in einem fortlaufenden Zusammenhang geschrieben worden. Denn er kann ursprünglich zu keiner von den beiden Erzählungen gehört haben, zwischen denen er steht; indem er weder ein Ende für die eine bildet noch einen Anfang für die andere. Dabei aber beruft er sich offenbar auf unsere erste Erzählung und will also auch diese in den fortlaufenden Zusammenhang hineinziehen. Allein wenn unser erster Verfasser hier forterzählte, der sich als Geschichtschreiber angesehen doch auf jeden Fall Erweiterungen für erlaubt gehalten haben muß: so würde schwerlich die Beschneidung Christi so ganz kurz abgekommen sein gegen die des Johannes, sondern er würde in Ermangelung einzelner Nachrichten wenigstens das gewisse und nothwendige etwas umständlicher vorgetragen haben. Von demselben hätte ich auch erwartet, daß er nach seiner genauen Art zu rechnen die Lücke ausgefüllt und nach B. 21 so würde geschrieben haben, Und Joseph und Maria blieben in Bethlehem bis die Tage ihrer Reinigung kamen. Auch hätte wol nicht leicht jemand in fortlaufender Erzählung griechisch schreibend so kurz hintereinander zweimal mit derselben Formel angefangen καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι. Daher bietet sich sehr leicht eine andere Ansicht dar, nämlich daß dieser Vers von demjenigen eingefügt worden, der zuerst diese einzelnen Stücke zu einem ganzen zusammenschrieb. Da er sie offenbar aus einem geschichtlichen Standpunkt aneinanderreihete, so fehlte ihm zwischen dem ersten Tage und dem drei und dreißigsten der achte, von dem er wissen konnte, daß nothwendig an ihm die Beschneidung mußte vollzogen worden

sein. Er schaltete also diese Begebenheit an der rechten Stelle ein; aber mit der größten Gewissenhaftigkeit begnügte er sich nur das nothwendige zu sagen, und ohne etwas von dem feineren hinzuzuthun nimmt er die Formel aus der vor ihm liegenden Erzählung, die gleich folgen sollte, und beruft sich nur auf die in dem vorigen von dem Engel gegebene Vorschrift, auch dies, sei es nun bewusst oder unbewußt, in sehr behutsamen Ausdrücken. So erklärt sich unstreitig am besten der eigenthümliche Charakter dieser Notiz und ihr Verhältniß zu allem vorigen und folgenden. Ob aber derjenige der vorzüglich hiedurch dieser Reihe einzelner Erzählungen den Charakter einer fortlaufenden Heraushebung der wichtigsten Punkte aus dem ersten Abschnitt des Lebens Jesu, und zum Theil gewiß gegen ihre ursprüngliche Bestimmung, gegeben, erst der Verfasser oder Anordner, wie man ihn lieber nennen will, unseres ganzen Evangeliums gewesen, oder ob dieser sie schon so verbunden vorfand, dies lassen wir für jetzt wenigstens lieber unentschieden, und können nur sagen daß wir die reine griechische Hand des Einganges in dieser Einschaltung nicht wieder finden, und daher lieber glauben möchten, diese erste Zusammenfassung habe einen andern früheren Urheber.

Betrachten wir nun zunächst die hier mitgetheilte Nachricht von der Geburt Jesu und was sich dabei ereignet II, 1-20: so kann sie sehr wohl eine für sich bestehende Erzählung gewesen sein. Denn die Hauptsache dabei ist offenbar die Erscheinung welche gleichzeitig mit der Geburt Jesu den bethlehemitischen Hirten wurde, und diese eignet sich gar sehr dazu für sich erzählt und aus der mündlichen Erzählung früher oder später auch schriftlich verzeichnet worden zu sein, wenn wir das ganze geschichtlich nehmen. Dasselbe gilt, wenn man es wie die erste Erzählung mehr für dichterisch ansehen will. Denn auch so steht die Darstellung eines göttlichen Zeichens bei der Geburt des Messias leicht für sich allein. Diese Ansicht möchte ich hier indes nicht wagen vorzuziehn, und am wenigsten behaupten, dies Stück sei eine Fortsetzung des vorigen. Denn es war hier eben

so viel Gelegenheit sich in lyrischen Ergießungen auszubreiten, sowol in der Person des Engel, als auch, wie nach B. 20 die 30 Hirten umkehren *δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν Θεόν*, in der Person dieser Hirten. Diese Gelegenheit ist aber unbenutzt geblieben, und so können wir weder denselben Verfasser erkennen noch auch überhaupt ein vorherrschendes dichterisches Gepräge, indem dieses nothwendig mehr lyrisches herbeigeführt hätte. Hier müssen wir also wenigstens die Hauptsache auf eine geschichtliche Ueberlieferung zurückführen. Dabei entsteht aber, wenn ein genaues Urtheil begründet werden soll, zuerst die Frage, aus welcher Quelle die Erzählung geschöpft sein mag. Denn zweie lassen sich deren denken, Joseph und Maria auf der einen Seite, die Hirten auf der andern. Von Joseph besonders ist nicht nothig etwas zu sagen; theils ist von ihm keine Spur mehr bei dem öffentlichen Leben Jesu, und es ist also ganz ungewiß wie bald er vom Schauplatz verschwunden ist, theils wäre es auch zur Sache ganz einerlei ob die Erzählung von ihm oder von Maria ausgegangen, und wir bleiben also nur bei der letzteren stehn. Von ihr wird zwar B. 19 gesagt, sie habe alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt, und dies könnte man leicht als eine Berufung auf sie verstehen. Allein diese Worte stehen schon in der Schlussformel. Man denke sich den mündlichen Erzähler oder den schriftlichen Verzeichner; hatte er zum Schluß von der Wirkung geredet, welche die Thatsache bei der Nachbarschaft hervorbrachte, der sie erzählt wurde: so lag es zu nahe und war fast nothwendig auch etwas von ihrer Wirkung auf die Maria zu sagen. Dies also ist von so gut als keiner Bedeutung. An 31 sich betrachtet aber sieht die Erzählung gar nicht aus als wäre sie von den Eltern des Erlösers gekommen. Denn eine solche würde nach B. 7 ohne die Scene zu verändern so fortgefahren sein, In der Nacht aber — oder am andern Morgen frühe — entstand plötzlich ein Getümmel von Hirten, welche in die Herberge kamen und fragten, ob etwa in diesem Hause am vorigen Tage ein Kind geboren worden und in der Krippe liege, und

man bejähete es und führte sie herein, und sie erzählten, wie ihnen Engel erschienen seien; und so fort. Und dann würde diese Erzählung ausführlicher mitgetheilt haben, wie nun die Hirten sich gegen das Kind und seine Eltern geäußert, und was die herzulauende Menge unter sich geredet. Denn dies war den Eltern Jesu das unmittelbar wahrgenommene also auch in der Erinnerung lebhafteste; und eben hiernach bestimmt sich, worüber jede nicht künstliche Erzählung sich ausführlich verbreitet, und was sie nur kurz berührt. Vielmehr wird nach eben diesem Maassstab überwiegend wahrscheinlich, daß die Erzählung wie wir sie hier haben auf die Hirten als ihre erste Quelle muß zurückgeführt werden. Denn was ihnen das wichtigste war und das unmittelbarste, nämlich die nächtliche Erscheinung auf dem Felde, dies allein ist ausführlich behandelt. Was sie in Bethlehem fanden und thaten, das war für sie nur die Bestätigung und die Verbreitung von jenem; und grade in diesem Licht und mit dieser Verkürzung tritt es auch hier auf in der Erzählung. Dieses also als das wahrscheinliche angenommen, geht freilich aus unserer Stelle selbst hervor, daß die Hirten damals was ihnen begegnet erzählt, und daß so die Sache in der Gegend von Bethlehem bekannt worden. Gewiß aber hat damals niemand etwas darüber aufgezeichnet, und schwerlich hat sich auch die Sache weit verbreitet oder in der Gegend selbst die Kunde davon sich lange erhalten. . Vorzeichen können ein großes Aufsehn machen und die Gemüther in eine starke Bewegung setzen für den Augenblick: je weiter aber das worauf sie deuten noch hinausgesetzt ist, um desto eher ermüdet die Geduld der Menschen daran, und sie verlassen sich bald auf das *αὐτὸ δεῖξαι*; und je weniger angesehen die ersten Urheber sind, je weniger in der allgemeinen Berührung die Dertlichkeit, um desto weniger Verbreitungskraft hat die Begebenheit im Raum. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Nachricht von dieser Erscheinung damals auch nur nach Jerusalem gelangt ist, und daß zu der Zeit als Christus öffentlich auftrat und Aufmerksamkeit erregte, diese sowol als die folgende ist

verbreitet gewesen. Sonst hätte der bethlehemitische Kindermord nicht erfolgen können, oder — wenn ihn jemand nicht als Thatsache annehmen will — auch nicht einmal erdichtet werden; und sonst wäre es fast wunderbar, daß man in unsern Evangelien gar keine Spur davon findet, daß der Ruf Jesu unter dem Volk, und das Gerücht daß er der Messias sei sich zum Theil auch auf seine Beglaubigung durch solche Vorzeichen gegründet habe. Also werden wir annehmen müssen, daß diese Geschichte erst seit 33 dem schon begründeten Ruf Jesu durch Erinnerungen einzelner aus dem Schutt der Vergessenheit ist hervorgezogen worden, und wahrscheinlich also erst nach seinem Tode sich weiter verbreitet hat. Daß sie aber weder eine aus nichts zusammengeballte Luftblase ist, noch ein absichtliches Nachwerk, um auch durch solche Vorzeichen Jesum zu heben: dafür bürgt eben die Leichtigkeit, welche die Christen der dortigen Gegend hatten, die Maria, die nothwendig darum wissen mußte, oder diejenigen Jünger mit denen sie am meisten gelebt hatte, über die Sache zu befragen. Zweierlei geht aus dieser Ansicht unmittelbar hervor. Zuerst, wenn wir uns die Thatsache wegen des wunderbaren, was darin liegt, als eine besondere Veranstaltung der göttlichen Vorsehung denken wollen: so dürfen wir den Zweck derselben nicht in der zweiten Wirkung suchen, welche sie, daß ich mich so ausdrücke, seit ihrer Auferstehung hervorbrachte — denn damals bedurfte es für den Glauben an Jesum solcher Reizmittel und solcher Stützen nicht mehr —, sondern nur in der unmittelbaren auf die Hirten selbst. Diese waren gewiß von den unstreitig in Bethlehem besonders lebhaften messianischen Erwartungen durchdrungen, und einer oder der andere besonders fromme hatte sich vielleicht eben wie Symeon ein Zeichen erbeten von der Ankunft des Messias. Dieses ward ihnen, wie die Geschichte lehrt; und in dieser in so großen Zeiten nicht seltenen Befriedigung auch einzelner Sehnsucht liegt das merkwürdige und göttliche. Aber es wäre wunderlich, wenn wir ausmitteln wollten, worin das Zeichen bestanden, und was besonders die *δόξα κυρίου* gewesen. Und noch

wunderlicher kommt es mir vor, wenn bei dieser Untersuchung mit besonderer Wichtigkeit das Zeugniß eines Reisenden beigebracht wird, der in Palästina wirklich Irrlichter gesehen hat, große Irrlichter, die sich bald theilten bald wieder in eins zusammenzogen. Denn je häufiger solche Erscheinungen dort vorkommen, um desto mehr mußten besonders die Hirten, gewohnt den ganzen Sommer im freien zu übernachten, mit ihnen befreundet sein, und konnten sie nicht leicht für ein himmlisches Zeichen auf einen einzelnen Fall gerichtet ansehen. Und eben so wunderbar, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, als Maria habe an einem fremden Ort unter einer Menge unbekannter nichts eiliger gehabt als mit der Entdeckung hervorzutreten, sie werde jetzt den Messias gebären; und dieses zwar habe ihr nicht einmal so viel eingetragen, daß sie nicht nöthig gehabt das Kind in den Stall oder in die Krippe zu legen, aber der Hirte des Hauses sei hievon so begeistert worden, daß er nun das Irrlicht getroffen auf den Messias gedeutet. Das ist mir, wie Sokrates sagt, eine unersreuliche Geschicklichkeit, die so genau erklären will, zumal bei einer Erzählung die wir offenbar nicht aus der ersten Hand haben. Es ist eben wie wenn einer auf der andern Seite behaupten wollte, wir hätten hier, wo kein Gedicht sein soll, doch gewiß buchstäblich die eigensten Worte der Engel. Wer könnte nicht im Gegentheil sehr leicht denken, diese eigensten Worte wären längst, ehe unsere Erzählung aufgeschrieben wurde, verloren gegangen, und man hätte sie auf die natürlichste Weise ersetzt durch solche, womit die Christen sich vorzüglich bei dem gemeinschaftlichen Andenken an die Geburt Jesu zu begrüßen pflegten. Wer in solchen Dingen alles glatt und rein deuten will, geht eben so fehl, als wer ängstlich am Buchstaben klebt. Mit Freiheit wollen sie behandelt werden, wie sie entstanden sind; das zufällige soll man vom wesentlichen scheiden, letzteres dann aber auch klar und fest halten. — Das zweite ist dieses. Wenn unser Aufsatz aus einer späteren mündlichen Erzählung dieser Hirtenerscheinung entstanden ist: so haben wir gar nicht Ursach

zu glauben daß auch das geschichtliche in den 7 ersten Versen aus dieser mündlichen Erzählung geflossen sei. Diese hat wahrscheinlich begonnen, In der Nacht, nachdem Jesus geboren war, wachten in jener Gegend die Hirten. Die jezige Einleitung in ihrer größeren Ausführlichkeit ist nur auf Rechnung des ersten Schreibers zu setzen, der von der Voraussetzung ausgehend, daß Joseph und Maria eigentlich in Nazaret wohnten, sich nun auch eine Erklärung entweder geben ließ oder vielleicht auch sich selbst gab, doch bleibt mir das erste wahrscheinlicher, wie es gekommen daß Jesus in Bethlehem geboren worden. Da ward ihm eine Verzeichnung genannt, und obgleich nur eine priesterliche gemeint war, verwechselte er, vielleicht kein palästnischer Jude, diese mit einer größeren bekannteren aber späteren Begebenheit, der Scha- 35 zung durch Quirinus. Eine frühere römische Verzeichnung anzunehmen, bleibt bei den Verhältnissen, in denen Herodes der große stand, ein wunderlicher und sehr unwahrscheinlicher Gedanke, und noch wunderlicher, daß mit einer solchen eine priesterliche Verzeichnung sollte verbunden worden sein. Denn wenn die letztere durchaus jeden an seinen Stammort reisen lassen mußte: so konnte verständigerweise jene nur in dem Hauptort jedes Distrikts für dessen Einwohner vollbracht werden; und beide mußten sich also häufig, wie auch mit Joseph der Fall gewesen wäre, durchkreuzen. Weil nun diese Einleitung nur so entstanden ist, kann sie uns auch über die Geburt Christi selbst nichts lehren, als was der Schreiber aus der eigentlichen Erzählung wußte. Aber gewiß dürfen wir uns auch weder anmaßen sie zu einer chronologischen Bestimmung zu gebrauchen, noch uns auflegen die chronologischen Schwierigkeiten darin zu lösen, was eben deshalb, weil es schon an den nothwendigsten Bedingungen dazu fehlt, auch noch niemand nur einigermaßen gelungen ist.

Was wir II, 22-40 von der Darstellung des Kindes im Tempel, die mit dem Reinigungsoffer der Mutter verbunden wurde, lesen, scheint auch ursprünglich ohne Zusammenhang mit dem vorigen erzählt und ausgezeichnet zu sein; denn am Ende

wird vom Umkehren nach Nazaret geredet, als ob die Eltern auch von dort her nach Jerusalem gekommen wären, ohne den 37 bisherigen Aufenthalt in Bethlehem auch nur mit einem Wort zu erwähnen, was doch so leicht und natürlich gewesen wäre. Diesen Aufenthalt also ignoriert unsere Erzählung. Nur möchte ich deshalb das Wundern der Maria über die Aeußerungen des Symeon nicht so verstehen, als ob die Erzählung voraussetze, sie selbst wisse noch gar nicht, wer ihr Sohn sei. Denn gewiß nicht als das einzige Zeichen, was ihr geworden, sondern nur als eines aus mehreren kann diese Begebenheit erzählt worden sein. Und sie trägt ohnerachtet des wunderbaren, das auch ihr nicht fehlt, ein rein geschichtliches Gepräge. Denn zu natürlich umgedichtet zu sein ist dieses, wie Symeon, der wahrscheinlich auch voll messianischer Erwartungen sich ein Zeichen erbeten hatte, als ihm ein solches wir wissen nicht wie geworden war, zuerst nur für sich selbst und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine begeisterte Rede ausbricht, und erst als er ihre Bewunderung merkt sich an sie wendet. Und wer sollte auch, wenn man annehmen wollte, auch dies sei ursprünglich eine dichterische und symbolische Darstellung gewesen, für diese neben dem Symeon die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichterisch benutzt ist? und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihrer Personalität, wogegen die Hauptperson weit nachlässiger bezeichnet ist. Diese Spur führt uns gleich weiter, und giebt nicht undeutlich zu erkennen, daß auch diese Erzählung nicht von Maria oder Joseph herzuleiten ist, denen Hanna und Symeon gleich fremd 38 waren, sondern von einem der sie mittelbar oder unmittelbar aus dem Munde der so genau beschriebenen Hanna hatte. Und auch von dieser Begebenheit gilt, wie von der vorigen, daß sie gewiß zwischen der Kindheit Jesu und seinem öffentlichen Auftreten ist vergessen worden, und erst später wieder hervorgezogen. Aufsehn mußte sie im ersten Augenblicke erregen, und zwar nicht wenig, da wir uns den Symeon, wollen wir auch bescheiden bleiben und nicht mehr wissen, doch als einen bekannten und angesehenen

Mann denken müssen. Aber die Aussicht auf das was ein eben geborenes Kind einst in der Reife seines Lebens sein und leisten sollte, war zu weit, um zumal in einer so unruhigen Zeit, wo ein Stoß auf den andern folgte, fortwährend Aufmerksamkeit zu finden. Daher auch Symeon, der von der ersten Erzählerin dieses Auftrittes nur genannt zu werden brauchte, in der Feder unseres Verfassers schon als ein unbekannter erscheint, den er nur durch die aus der Sache selbst hervorgehenden Eigenschaften bezeichnet. Ein absichtliches Verschweigen der unter sich verstandenen Messiasfreunde kann ich mir nicht denken. Davon würde sich hier wol in B. 38 eine leise Andeutung finden.

Daß das letzte Stück dieser Masse, der erste Tempelbesuch Jesu, mit dem vorigen auch nicht in Einem Zusammenhange ursprünglich hingeschrieben worden, geht aus mancherlei Zeichen hervor. B. 40, den einige ganz wunderlicherweise als den Anfang dieses letzten Stückes ansehen gegen alle Analogie mit I, 80 und II, 52, ist eine reine Schlussformel. Als Uebergang angesehen bindet er nicht genug; sondern es würde etwa heißen nach der Rückkehr nach Nazareth, Und hier blieb nun das Kind wachsend und zunehmend bis es 12 Jahr alt u. s. w. So etwas wäre wirklich ein Uebergang; das Ruhenbleiben im allgemeinen, was wir in unserm Verse finden, kann nur einen Schluß andeuten, eben wie I, 80 und II, 52. Auch zeichnet sich diese Erzählung aus durch eine mehr periodische und überhaupt mehr gräcisirende Structur, welcher Vorzug sich nur verliert in dem Dialog zwischen Maria und Jesus, wo der Concipient sich vielleicht verpflichtet hielt möglichst wörtlich zu referiren. Denn übrigens scheint ihrem Stile nach die Erzählung nicht aus dem aramäischen übersezt, sondern gleich griechisch abgefaßt worden zu sein. Sie kann aber offenbar nur auf Maria zurückgeführt werden. Denn von der Reisegesellschaft wird sonst niemand mit umgekehrt sein nach Jerusalem, und von der Versammlung in der Tempelschule kann die Erzählung aus denselben Gründen nicht herrühren, aus denen wir die Erzählung von der Erscheinung

der Hirten doch nicht von Joseph und Maria ableiten konnten. Und wie die Worte *πάντα τὰ ἡμέτερα ταῦτα* hier (V. 51) offenbar eine griechischere Bedeutung haben, als oben V. 19; denn hier heißen sie bestimmt die Worte, die zwischen ihr und dem Knaben gewechselt wurden: so soll hier verbürgt werden, daß diese genau wiedergegeben worden. In diesem Gespräch, das, wenn man es nicht recht genau faßt — wie sich nämlich Jesus zunächst nur außer Schuld setzen will wegen des langen Suchens, wie es aber mit seinem Zurückbleiben zugegangen wol hernach wird erzählt haben —, eine räthselhafte Gleichgültigkeit Jesu zu verrathen scheint, liegt auch eine sichere Bürgschaft, daß nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet ist, um auch etwas merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkt, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und des Gesetzes aufgeschlossen wurden. Aber eine Frage nach diesem Zeitpunkt kann allerdings die erste Veranlassung gegeben haben, daß Maria diese kleine Begebenheit erzählte, die ihr, wie man deutlich sieht, vorzüglich wegen des lernbegierigen Aufenthaltes Jesu im Tempel und wegen der Worte *ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με* eindrücklich geblieben war. Denselben Standpunkt hat auch unser schriftlicher Verfasser, der eben deshalb die einleitenden Umstände etwas sorglos zusammenfaßt, und sich auch hiedurch von dem Verfasser der vorigen Erzählung unterscheidet. Denn weit mehr hätte es hier zur Sache gehört, zu sagen daß es Sitte war den zwölfjährigen Knaben in den Tempel einzuführen, als dort Noth that die Opfer zu beschreiben, welche bei der Reinerklärung gebracht werden mußten. Nach allem diesem denke ich nicht, daß man dennoch aus dem *αὐτοῦ* V. 41 oder aus der Aehnlichkeit zwischen V. 51 und V. 19 oder V. 52 und V. 40 auf Einen ursprünglichen Verfasser alles bisherigen wird schließen wollen. Denn in jenes *αὐτοῦ* kann sich der Name sehr leicht verwandelt haben durch den, der diese Erzählung zu den vorigen hinzuschrieb; ja sogar dem ersten Concipienten eines solchen einzelnen Blattes kann es angehört haben. Bestimmter scheint freilich die Aehn-

lichkeit des B. 52 mit 40 und 1, 80 auf eine Kenntniß jener früheren Stellen hinzudeuten, und wahrscheinlich wird diese Schlussformel erst von dem herrührenden, der unsere Erzählung den vorhergehenden zugeschrieben hat. Zweifelhaft aber muß bleiben, ob dieser der Sammler des bisherigen gewesen ist, was die reinere Gracität, die wir in dem die übrige Sammlung bindenden B. 21 ganz vermissen, fast unwahrscheinlich macht. Da diese aber in der ganzen Erzählung der Hauptsache nach herrscht und mehr als irgend etwas bisher vorgekommenes an den Eingang erinnert: so könnte man vermuthen, der Sammler und Ordner des ganzen sei zugleich der erste schriftliche Concipient dieses letzten Stückes, das er nach Anleitung einer mittelbar oder unmittelbar von Maria herrührenden mündlichen Erzählung den früheren Nachrichten von der Kindheit Jesu, die er schon gesammelt vorfand, angehängt hat, so daß wir hier zum erstenmal seit den Eingangsworten seine eigne Hand wieder hätten. Doch dies bleibt eine nicht fester zu begründende Vermuthung.

So demnach, durch wahrscheinlich allmähliges Anreihen mehrerer einzeln unabhängig von einander aufgezeichneten Erzählungen an ein ursprünglich gar nicht als Geschichtserzählung sondern als Gedicht abgefaßtes Stück ist diesen Anzeigen zufolge die erste Masse unseres Evangeliums entstanden. Vergleichen wir sie nun ganz unbefangen mit der ähnlichen bei Matthäus: so haben wir zwei parallellaufende Reihen von Erzählungen, parallel laufend in dem engeren Sinne, daß sie keinen einzigen Punkt, das heißt hier keine ganze Thatsache, mit einander gemein haben, aber auch so, daß sie sich nicht etwa ergänzen, sondern vielmehr daß die zusammengehörigen Glieder beider Reihen einander fast vollkommen ausschließen: daher denn, wenn in irgend einem Punkt die Erzählung des einen Evangelisten richtig ist, die des andern, was denselben Zeitpunkt betrifft, nicht richtig sein kann. Nämlich zuerst, ist unsere Verkündigungsgeschichte wahr: so lassen sich des Josephs Zweifel und ihre Entscheidung bei Matthäus nicht denken. Denn wenn man sich auch das unwahrscheinliche ge-

fallen lassen will, Maria sei unmittelbar nach der Verkündigung zur Elisabet gereiset ohne dem Joseph vorher etwas zu sagen, und dieser habe unterdeß von ihrer Schwangerschaft und der Engelverkündigung aus der dritten Hand erfahren: so muß doch in Maria, ehe sie sich über diesen wichtigen Punkt mit Joseph verständiget, eine Unsicherheit gewesen sein, die man aber ihren Reden bei der Elisabet nicht nur nicht anmerkt, sondern bei der es ihr auch ohne die größte Gleichgültigkeit gegen ihren Verlobten unmöglich müßte gewesen sein drei Monate dort zuzubringen. Und was hatte Joseph für eine Nothwendigkeit diese Sache bei sich zu entscheiden, ehe er Maria gesprochen? zumal wenn, wie ⁴³ Paulus annimmt, Maria und also wol auch er schon vorher Nachricht gehabt von der Erscheinung des Zacharias. Erzählte ihm nun aber Maria von ihrer Aufnahme bei Elisabet und von der augenscheinlichen Verbindung beider Erscheinungen: so mußte er glauben, auch ohne daß ein Engel erschien. Nimmt man hingegen die Erzählung des Lukas weg, und betrachtet die bei Matthäus allein: so hat sie nichts unwahrscheinliches in sich. Jener Aufsatz also bei Lukas und dieser bei Matthäus, der aber unrichtig zum Unterschiede von jenem ein nazaretanischer genannt wird, da auch Maria nach Lukas in Nazaret wohnt, wollen nicht zusammenstimmen, wenn man die Sachen historisch und psychologisch betrachtet. Zweitens stimmen auch nicht recht die beiden Erzählungen bei Lukas von den bethlehemitischen Hirten und von der Darstellung im Tempel mit jenen beiden bei Matthäus von der Anbetung der Morgenländer und dem bethlehemitischen Kindermord. Denn die Morgenländer müssen vor der Darstellung Jesu in Bethlehem gewesen sein, weil Lukas nicht nur nach dieser unmittelbar die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurückkehren läßt, sondern auch, wie die ganze Sache bei ihm dargestellt wird, nicht der mindeste Grund sich denken läßt zu einem neuen verlängerten Aufenthalt in dem fremden Bethlehem. Weder ein Arbeiten in Bethlehem noch eine Absicht sich in Bethlehem niederzulassen ist in der Erzählung bei Lukas gegründet,

ja nicht einmal mit ihr verträglich, und man zerstört ihre ganze Anschaulichkeit, wenn man ihr andichtet, es sei nur ausgelassen daß Joseph noch einmal nach Bethlehem zurückgekehrt sei. An dem ist dies zu verzeihen; aber wer so pragmatifirt wie Paulus, der sollte so leicht hierüber nicht hinweggegangen sein. Die Sache ist wol sehr klar, wenn man zusammennimmt, wie Joseph bloß der Schatzung wegen nach Bethlehem gegangen, wie schlecht sich die Wöchnerin dort befand, und wie ungern sie sich die zwiefache Reisebeschwerde werden gemacht haben. Waren aber die Morgenländer vorher hingekommen: so war auch gewiß, nahe wie Bethlehem bei Jerusalem war, eine Kunde hingekommen, wie Herodes nach dem Geburtsort des Messias gefragt, und wie auf diese Anweisung die Morgenländer ihn gefunden. Ja noch mehr, die Morgenländer mußten auch in Bethlehem den Traum haben, der sie vor Jerusalem warnte, und es ist viel wahrscheinlicher daß sie ihn erzählt als daß sie ihn verheimlicht haben. Hätte nun nicht Joseph bei dem bekannten Charakter des Herodes aus diesen Umständen Verdacht schöpfen müssen, und die ganz unnütze Reise nach Jerusalem unterlassen? Die Flucht nach Egypten also hängt freilich sehr natürlich mit der Ankunft der Morgenländer zusammen und mit dem dadurch erregten Aufsehn, wie auch Paulus sehr gut auseinandersetzt: aber die Reise nach Jerusalem besteht damit nicht. Der bethlehemitische Kindermord ist aber auf jeden Fall eine in dieser Beziehung, auch die wildeste Grausamkeit bei Herodes vorausgesetzt, nicht recht begreifliche Begebenheit. Denn wieviel wohlfeiler konnte er seinen Zweck erreichen, und wie sehr mußte er besorgen ihn ohnerachtet des grausamen Befehls zur Zeit der Schatzung ohne genauere Nachforschung dennoch zu verfehlen; wie leicht mußte es ihm werden zu erfahren, wohin in dem kleinen Bethlehem die Fremden ihre kostbaren Geschenke gebracht, und also auch, daß das Kind nicht mehr da war. Eine ganz leere Wuth also sollte er zwar ausgelassen, dagegen aber gar nichts überlegtes gethan haben, um den gefährlichen Knaben selbst zu treffen, wovon er doch, selbst

wenn dieser nach Egypten geflohen war, sehr viel Hoffnung haben mußte, daß es gelingen werde. Endlich ruhen beide Reihen von Erzählungen jede auf einer ganz andern Ueberlieferung, wie niemand, der jede für sich unbefangen betrachtet, verkennen kann. Lukas nämlich setzt überall voraus, Joseph und Maria haben vor der Geburt Jesu, die nur zufällig in Bethlehem erfolgte, schon in Nazaret gewohnt. Matthäus hingegen weiß von einer zufälligen Ursache des Geborenwerdens in Bethlehem nichts, setzt aber ganz deutlich voraus, daß Joseph, wenn nicht besondere Umstände dazwischen getreten wären, nach der Flucht würde nach Judäa zurückgegangen sein, und nimmt also offenbar an, daß er dort und nicht in Galiläa wohnhaft gewesen. Alle Vereinigungen dieser beiden entgegengesetzten Angaben scheinen nur eine künstliche Quälerei, zu der man sich ohne Noth nicht herablassen, oder vielmehr überhaupt lieber nicht erklären muß als so. Wie also nun? Sollen wir im ganzen die eine von diesen beiden Reihen für wahr erklären und die andere für falsch, oder wie sollen wir uns helfen? Zu einer solchen Entscheidung mit einem Streich dürfen wir uns schon desfalls nicht mehr berechtigt halten, weil wir in unserer Reihe bei Lukas einiges gefunden haben, was, mehr dichterisch dargestellt als geschichtlich, im Streite gleich nachgibt, anderes aber auch, was deutliche Zeichen einer absichtslosen und unverfälschten Ueberlieferung an sich tragend nicht nachgeben will. Wir müssen daher theilen und jedes einzeln betrachten. Zuerst also werden wir sagen, unsere Verkündigungsgeschichte kann keinen Anspruch darauf machen, als Geschichte gegen die Erzählung des Matthäus von den Bedenklichkeiten des Joseph und wie sie gehoben worden aufzutreten; sondern wir werden nur mit der Erzählung des Matthäus zu vergleichen haben die traditionelle Grundlage unseres Gedichtes, nämlich daß bei Maria auf eine außerordentliche Weise noch vor der Geburt Jesu Erwartungen, daß sie den Sohn Gottes gebären werde, erregt worden sind. Dieses aber vereinigt sich mit der Erzählung des Matthäus sehr leicht. Maria konnte sogar, wie billig vorauszusetzen ist, dem

Joseph erzählt haben was ihre Erwartung begründete, und dieser, wie liebend und vertrauensvoll, wie fromm und auf den Messias hoffend wir ihn auch denken mögen, kann dennoch, wenn jene Erwartungen nur durch minder deutliche noch nicht in so bestimmte Verbindung mit wirklichen Begebenheiten getretene Zeichen begründet waren, bald mehr bald minder gläubig, je näher ihm aber die Nothwendigkeit trat sich völlig zu entscheiden, um desto mehr sich auf die zweifelnde Seite geneigt haben. Wir ⁴⁷ können dann um desto unbesorgter die Erzählung bei Matthäus in der weisen Unbestimmtheit lassen, in der sie sich hält; der traditionelle Grund unseres Verkündigungsgebichtes weist alle frevelnden Deutungen zurück, womit gemeine Hände den heiligen Schleiter beschmutzen wollen, den sie nicht lüften können. Und grade so weit sollen wir nur in diesen Untersuchungen kommen. Was nun weiter den zweiten Moment betrifft: so müssen wir darauf beharren, daß unsere Erzählungen von der Geburt Jesu und von seiner Darstellung im Tempel in der Hauptsache einreingeschichtliches Gepräge tragen; ist es aber wol mit denen des Matthäus eben so? Hat nicht die Erzählung von den Magiern in ihrem innersten Grunde einen ganz symbolischen Charakter, daß sie nämlich eben dadurch, daß Jesus sogleich auch von Heiden anerkannt worden, dem Christenthume sein Recht sich über das Judenthum hinaus zu erstrecken geltend machen, und dadurch, daß der König der Juden eben auf diese Veranlassung den neugebornen Messias verfolgt, die Verwerfung des besonders über den Antheil, der den Heiden gewährt wurde, erbitterten Volkes abnden lassen will? Daher auch die Verwebung dieser Erzählung mit herbeigezogenen alttestamentischen Stellen. Und so konnte mit dieser symbolischen Erzählung, deren Ursprung wol in den östlichen Grenzen von Palästina am besten zu suchen ist eine wirkliche Thatsache, denn rein erdichtet ist jener Kindermord wol schwerlich, in künstliche Verbindung gebracht sein. Hier also ⁴⁸ würde Matthäus, als dichterisches mit aufgenommen habend, zurücktreten, und Lukas das geschichtliche Feld behaupten. Kann

es die Glaubwürdigkeit beider Evangelisten etwa vermindern, daß jeder etwas nicht rein geschichtliches in sein Geschichtsbuch aufgenommen? Gewiß nicht bei dem billigen Beurtheiler, welcher bedenkt, theils daß alles dieses immer nur im Vorhofe des eigentlichen Gegenstandes liegt, denn der war nur das öffentliche Leben Jesu, theils wie Dichtung und Geschichte auch in den heiligen Büchern, die unsere Verfasser am meisten vor Augen hatten, und mit denen sie und die Zeitgenossen, von denen sie ihre Nachrichten nahmen und für die sie schrieben, am meisten genährt waren, nirgend ganz gesondert sind, und sie also den sonderbaren Sinn, der uns eigen ist, weder haben konnten noch bedurften, theils endlich, wie weit dennoch ihr reines Gefühl sie überall entfernt gehalten hat von der Abenteuerlichkeit und Fabelhaftigkeit verschollener Evangelien, deren Sammler oder Verfasser von dem verworrenen Geiste des rabbinischen Judenthums befeelt waren. Dieser Gegensatz erhält unsere kanonischen Evangelisten in ihrem gerechten Ansehn, und zeigt uns den Geist, in dem sie gehandelt haben, in seiner Würde und Heiligkeit. Und so kann die prüfende Untersuchung des einzelnen, wie sie uns geziemt, ungestört ihren Gang gehen. — Doch es ist übrig noch ein Wort zu sagen über die verschiedene zum Grunde liegende Vorstellung von dem Wohnort der Eltern Jesu, ein Punkt, über den es schwer bleiben wird auf's reine zu kommen. Die Aussage bei Lukas, daß Joseph und Maria eigentlich immer nur in Nazaret gewohnt, liegt theils in dem poetischen Stile theils in den Schlussformeln, in denen nie die Genauigkeit der Erzählung selbst ist; und man kann sie daher nur als eine sehr allgemeine Voraussetzung ansehen. Die Aussage des Matthäus, daß sie vorher in Judäa gewohnt, ist nur bestimmt vorhanden in Verbindung mit dem wahrscheinlich nicht geschichtlichen Theil der Erzählung, und also vielleicht nur entstanden aus der Voraussetzung, daß, da Christus in Bethlehern geboren worden, auch wahrscheinlich seine Eltern da gewohnt haben. Dem aber widerspricht die Hirtengeschichte bei Lukas, welche gradezu aussagt,

daß da, wo Jesus geboren worden, seine Eltern nicht gewohnt haben. Um den Lukas auf des Matthäus Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß diese Geschichte durch sehr viele Hände gegangen sei und mancherlei Zusätze erfahren habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist; um den Matthäus auf Lukas Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß seine Erzählung, die überhaupt schon etwas gelehrtes hat durch ihre Citationen, auch am Ende auf eine gelehrte Weise — denn es gehörte schon eine besondere Reflexion dazu, dieses zu finden, daß Joseph mit Recht vom Philippos weniger besorgen durfte, als vom Archelaos — die fälschlich vorausgesetzte späte Wanderung nach Galiläa erklären will. Die Wahl bleibe frei, denn ein drittes weiß ich für jetzt nicht aufzustellen.

Zweite Masse III, 1 — IX, 49.

Hier finden wir von vorne herein einen genauen Zusammenhang bis IV, 15. Dann aber auch eine Schlussformel so bestimmt als eine der bisherigen, und die sich gänzlich weigert als Uebergang von einem Gegenstande zum andern, wie dergleichen auch in fortlaufender Erzählung vorkommen müssen, angesehen zu werden. Wer das Leben Christi im Zusammenhang beschreiben und also soviel er konnte von solchen Begebenheiten erzählen wollte, auf welchen der Ruf Christi sich gründete: wie konnte der hier schon von seinem Rufe reden, und dadurch nur den falschen Gedanken veranlassen, als ob er wissentlich einen ganzen Zeitraum übersprungen hätte? Ja nicht einmal als Uebergang zu der unmittelbar folgenden Erzählung von dem Vorfall in der Synagoge zu Nazaret lassen sich V. 14 und 15 erklären. Bei diesem Vorfall erscheint freilich Jesus schon als berühmt; aber nicht nur das, sondern er beruft sich eben so deutlich auf Wander, die er verrichtet. Wären also V. 14 und 15 zugesetzt worden um die Lage anzudeuten, in der Jesus sich schon befand, als er in Nazaret auftrat: so würde nicht bloß von seinem Ruhm

als Lehrer, sondern auch von seinen Jüngern die Rede gewesen sein. Wie die Worte jetzt lauten, können sie nur von einem herühren, der hier seine Erzählung von dem Anfang des öffentlichen Lebens Jesu beschloß, ohne etwas weiteres hinzufügen zu wollen. Natürlich schließt der so, von dieser Zeit an habe Jesus in seinem Vaterlande öffentlich gelehrt und sei berühmt worden. In diesem von dem folgenden ganz abgeschnittenen Stücke nun sind auf eine wie es scheint nicht weiter trennbare Weise vereinigt die Nachricht von der Taufe Christi, sein Geschlechtsregister und die Versuchungsgeschichte. Auffallend aber ist, daß auch hier, wie bei Matthäus, ursprünglich die letzte mit der ersten zusammenhängt. Denn nicht nur das Umkehren vom Jordan, IV, 1, bezieht sich auf III, 3, sondern auch der Ausdruck, daß Jesus voll gewesen des heiligen Geistes, auf das Herabsteigen des Geistes auf ihn III, 22; und man kann IV, 1 unmittelbar an III, 22 anknüpfen, so daß die Genealogie zwischen beiden nur gleichsam mit Gewalt eingeklemmt zu sein scheint. Aus dieser Einklemmung erklärt sich auch am besten die beschwerliche und vieldeutige Kürze des B. 23, die den Auslegern so viel zu schaffen macht. Freilich läßt sich eine gewisse Verwandtschaft des Geschlechtsregisters mit den beiden andern Gegenständen nicht verkennen, so daß sie wol könnten ursprünglich zusammen verbunden gewesen sein. Denn die davidische Abstammung Christi war eben sowol ein Beweis seiner messianischen Würde, als das Zeugniß Johannis und das göttliche bei der Taufe, und als sein Sieg über den Teufel. Aber grade das beweisende in der Genealogie ist dadurch verdeckt, daß sie bis auf Adam hinaufgeführt ist, und auch die beiden andern Erzählungen scheinen nicht als Beweise für die höhere Würde Jesu mit einander verbunden gewesen zu sein, sondern als den Anfang des Lehramtes Jesu bezeichnend, wie man aus der Schlussformel ganz deutlich sieht, in welche Ansicht auch das ἀρχόμενος B. 23 nach der Meinung der besten Ausleger eingeht. Und das ist auch ganz natürlich. Daß die Taufe Jesu als Einweihung zu seinem öffentlichen Le-

ben allgemein angesehen ward, wissen wir auch aus der Apostelgeschichte; und wenn die Versuchung Jesu faktisch genommen wurde, so mußte man sie um so mehr in dieselbe Zeit setzen, als leicht auszumitteln war, daß seitdem Christus einige Jünger als beständige Begleiter um sich versammelt hatte, dergleichen nicht vorgefallen sei. Leicht verband sich mit dieser Notiz noch eine symbolische Vorstellung, wie etwa daß Christus sich durch diesen Sieg über den bösen Geist erst das Recht erworben ihn auch hernach überall zu verfolgen und zu vertreiben. Und so wäre leicht begreiflich, wie man diese beiden Momente als den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu bezeichnend mit einander verband, woher sie denn bei Matthäus und Markus eben sowol als hier unmittelbar auf einander folgen. Wie ist es nun mit dem Einklemmen des Geschlechtsregisters zugegangen, und wem ist dieses zuzuschreiben? Unbedenklich schreibe ich es Lukas, d. h. dem Ordner des ganzen zu, und nehme an, er habe diese Genealogie einzeln überkommen, habe früher nicht eine leichte Gelegenheit gefunden sie einzurücken, und ihr nun aus Noth, auch nicht auf die leichteste Weise, den einzigen Ort angewiesen, der noch übrig war. Denn vor die erste Masse konnte er sie nicht stellen, da er dann hätte rückwärts gehen müssen von Jesus zu Zacharias. Innerhalb derselben wäre die schicklichste Stelle sie einzuschieben gewesen nach II, 7 oder nach II, 20; allein er scheint ungern daran gegangen zu sein, auseinander zu sprengen was er schon gebunden fand. Hinter die erste Masse II, 40 konnte er sie freilich auch stellen; allein da diese mit der Rückkehr nach Nazaret schloß, und seine nächste Erzählung mit der Reise von Nazaret nach Jerusalem anfing: so ließ er natürlich diese folgen, und legte die Genealogie noch zurück. Hinter dieser Erzählung hätte sie aber ganz fremd und schlecht gestanden, und es blieb ihm also nichts übrig, als nun doch sie zwischen etwas schon verbundenem einzuschieben, wobei er daher lieber die Fuge etwas scharf durchblicken läßt, als daß er mehr als höchst nothwendig von seinem eigenen hinzugethan hätte. Was beiläufig gesagt die Ge-

nealogie selbst betrifft, so ist die leichteste Annahme offenbar die, daß Eli und Jakob Halbbrüder gewesen, und der Fall einer Beviratsche eingetreten sei. Nur muß man einen Schritt weiter gehend sagen, die eine Genealogie also sei die der jüngern Brüder Josephs, die ein minder kundiger, welcher diesen Umstand entweder nicht wußte oder nicht beherzigte, irgendwoher sich verschafft hatte, und nun glaubte die Genealogie Josephs selbst zu besitzen; ein Vorwurf, welchen wir immerhin auf unserm Evangelisten, der ja vielleicht gar kein geborner Jude war, noch lieber als auf einem seiner Vordermänner können ruhen lassen.

64 Ist also das Eintreten des Geschlechtsregisters an diesem Orte so erklärt, und vergleichen wir nun die Nachricht von der Taufe und die Versuchungsgeschichte, wie wir beides hier und wie wir es bei Matthäus finden: so zeigt sich freilich eine bedeutende Verschiedenheit beider Texte, die es fast unmöglich macht, beide für eine und dieselbe etwa nur verschieden übersezte Erzählung zu halten; und hierüber muß man sich allerdings wundern, eben weil doch beide Begebenheiten auf dieselbe Weise aneinandergereiht sind, und auch wieder in vielem so genau zusammenstimmen. Am leichtesten allerdings kann man sich das Verhältniß der Versuchungsgeschichte erklären. Die Sache anlangend, so kann ich sie weder als Ekstase ansehen, denn es fehlt an allen Beispielen ekstatischer Zustände in der Geschichte Christi, noch als eine äußere Darstellung dessen was innerlich in Christo vorgegangen. Denn wenn er auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken gehegt, so ist er nicht Christus mehr, und diese Erklärung erscheint mir als der ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden. Wenn man sie nun als eine Thatsache eben so wenig kann gelten lassen: so bleibt wol das natürlichste, sie, wie auch andere schon gethan, als eine Parabel anzusehn. Drei Hauptmaximen Christi für sich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein Reich fördern sollten, sind darin ausgedrückt: die erste, kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil selbst unter den dringendsten Umstän-

den; die andere, wie in Hoffnung auf den außerordentlichen göttlichen Beistand etwas zu unternehmen, was, wie das Herablassen von der Spitze des Tempels, weil es in dem natürlichen Gang der Dinge nicht liegt, nur abenteuerlich sein würde; endlich die dritte, niemals, auch nicht wenn der größte Vortheil unmittelbar dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit den bösen oder gar in eine Abhängigkeit von den bösen einzulassen; und stärker konnte Christus sich nicht gegen jede entgegengesetzte Handlungsweise erklären, als wenn er sie dem Satan zuschrieb. Daß wir hier ein solches Compendium messianischer und apostolischer Weisheit finden, und daß grade die Entwicklung der satanischen Gedanken am meisten herausgehoben ist, die Beantwortung derselben dagegen zurücktritt, macht diese Ansicht sehr wahrscheinlich. In einem solchen Sinn also hat Christus seinen Jüngern diese Parabel vorgetragen; denn daß einer der Apostel sie in demselben Sinne sollte erfunden haben, ist schon minder wahrscheinlich. Leicht aber konnte sie schon in der zweiten und dritten Hand geschichtlich verstanden werden, eben so leicht aber auch ohnerachtet dieser Umdeutung im wesentlichen übrigens unverändert durch sehr viele Hände gehen. Die Folge der Versuchungen, wie Matthäus sie angiebt, ist die richtigste, wenn man auf die Bedeutung der Parabel sieht; die Umstellung derselben im Lukas scheint mehr auf die Einkleidung berechnet; denn sie kann erklärt werden aus der Ueberlegung, wie unwahrscheinlich es sei, daß Christus mit dem Teufel erst solle aus der Wüste nach Jerusalem gegangen sein und von da wieder ins hohe Gebirge, da dieses und die Wüste eher nahe bei einander zu denken ist. Alle Abweichungen des Lukas vom Matthäus hängen mit dieser Umstellung zusammen; so wie der Kern aller Uebereinstimmungen der Dialog zwischen Christo und dem Teufel ist, der sich auch natürlich am meisten unverfälscht erhalten mußte. Wir haben also hier eine Umarbeitung, die man indeß nicht glücklich nennen kann, da sie auf etwas der ersten Erfindung ganz fremdes ausgeht. Im Markus nun ist der Kern ganz verschwunden, und nur die

Schale übrig geblieben, mit einem abenteuerlichen Zuge vermehrt, indem er, man sieht gar nicht ein warum, Christum in die Gesellschaft wilder Thiere bringt, die in den sogenannten Büßen Palästinas doch nicht können in Haufen einheimisch gewesen sein. Daß aber diese Parabel einmal geschichtlich verstanden immer in Verbindung mit der Taufe Christi erzählt wurde, geht recht aus Markus hervor, der grade nur deshalb scheint die Sache nicht ganz übergangen zu haben, und ist überhaupt, da Christus sie wahrscheinlich selbst in diesen Zeitpunkt gelegt hatte, sehr natürlich, auch ohne Urevangelium. Vielmehr ist nicht zu begreifen, wie, nach Eichhorn, grade das wenige, was Markus über diese Sache sagt, sollte ins Urevangelium aufgenommen worden sein, recht um der Willkühr ein höchst bedenkliches Spiel zu eröffnen in Ausmalung dieser Versuchungen Christi. — Wie nun die 57 Versuchungsgeschichte überarbeitet ist bei Lukas, so ist es auch wol die Nachricht von der Taufe Christi. Die Verschiedenheit der Person, in der die himmlische Stimme redet, ist zwar leicht zu erklären als verschiedene Uebersetzung aus dem aramäischen, worin keine Person ausgedrückt war, sondern wol nur stand, Siehe da mein geliebter Sohn! Aber der Zusatz *ἐν σωματι* *εἶδος* ist doch hineingearbeitet bei Lukas, wahrscheinlich um dieses Herabsteigen des Geistes zu unterscheiden von denjenigen Ereignissen, die öfter bei der Taufe der Christen vorkamen und als Zeichen der Befiznahme des Geistes angesehen wurden. Hier nämlich schloß man die Anwesenheit des Geistes grade aus den lauten und begeisterten Aeußerungen christlicher Gesinnung; dort aber betete Christus, auch ein Zusatz unserer Erzählung, und da dies wol nur in der Stille geschah, konnte auch das Herabsteigen des Geistes nur wahrgenommen worden sein durch das Gesicht. Dagegen fehlt in unserer Erzählung das bei Matthäus vor der Taufe hergehende Gespräch Johannis mit Jesu, und indem das göttliche Zeichen zur Hauptsache gemacht, das Getauftwerden Christi selbst nur in der indirecten Rede vorgetragen ist, zeigt das ganze einen sehr verschiedenen Charakter. Und man muß

gesehen, wie die Verbindung der Taufe und der Versuchung aus den angeführten Gründen uns gar nicht nöthiget ein Urevangelium anzunehmen: so werden vielmehr bei Voraussetzung eines solchen grade diese Abweichungen der einen Erzählung von der andern nur schwerer zu begreifen. Um nun auch hier, wiewol ^{es} nur beiläufig, etwas über die Sache selbst zu sagen: so kann auch wol dieses göttliche Zeichen nicht in der Gegenwart einer großen Volksmenge vorgefallen sein. Denn die Spuren von der großen Wirkung, die ein solches hervorgebracht haben müßte, fehlen ganz. Christus mußte schon getauft sein, als die Gesandtschaft des hohen Rathes an Johannes kam; das lehrt der Zusammenhang der johanneischen Erzählung so deutlich, daß ich mich nur wundern kann, wie man das Gegentheil annehmen konnte. Also hätte Johannes nicht den Messias als zwar schon vorhanden aber ganz unbekannt schildern können, wenn er auf eine so öffentliche Weise wäre proclamirt worden, und würde auch nicht am folgenden Tage zu seinen Schülern von diesem Zeichen haben reden können, als von etwas, das offenbar nur ihm begegnet war. War also Johannes bei der Taufe mit Jesu allein: so müssen auch alle Erzählungen hievon aus der seinigen hervorgegangen sein. Diese aber, wie sie sein Schüler Johannes Zebedäi mittheilt, weiß von keiner himmlischen Stimme; sondern nur das Herabsteigen des Geistes ward dem Käufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen Zeugniß, daß dieses der Messias sei. Auch kann er nicht vor diesem Zeichen Jesum haben abhalten wollen sich taufen zu lassen, da er versichert ihn vorher nicht gekannt zu haben. Woburch aber und auf welche Weise Johannes wahrgenommen daß der Geist auf Jesu ruhe, sagt er uns nicht; und da beide allein waren, können ihm gar wohl auch Neben Jesu hievon das Zeichen gewesen sein. Hier haben wir also in beiden Evangelien bei Matthäus und Lukas überarbeitete und von dem einzigen Bericht, der zum Grunde gelegen haben kann, etwas abweichende Erzählungen. Sowol das übereinstimmende als das abweichende

in beiden erklärt sich sehr leicht aus dem sinnlichen Bilde, das sich einprägen mußte, wenn man die johanneische Erzählung vereinzelt und vielleicht nicht immer ganz gleich vorgetragen hörte, ohne daß an eine eigentliche Verfälschung, die man wem es auch sei irgend zur Last legen könnte, auch nur zu denken wäre. Nur das Gespräch bei Matthäus verräth eine von der Einfalt abweichende vermeintlich verbessernde Willkür. Die strenge Ausmittelung der äußern Thatsache aus diesen verschiedenen Erzählungen war kein Bedürfniß jener Zeit und jener Hörer, sondern ziemt nur uns, dem kritischen Zeitalter, dem eben deshalb die ursprüngliche Erzählung neben den abgeleiteten übrig blieb. — Endlich ist uns von diesem Stück noch übrig der vor der eigentlichen Erzählung von der Taufe Jesu hergehende Bericht von Johannes dem Täufer selbst. Ueber diesen ergiebt sich aus der Vergleichung des Matthäus und Lukas auf das bestimmteste, daß beiden Berichten Ein Aufsatz zum Grunde liegt, der ohne besondere Rücksicht auf das Verhältniß des Johannes zu Jesu und ohne von der Taufe Christi Nachricht zu geben, also auch wahrscheinlich nicht von einem Christen verfaßt, Denkwürdigkeiten aus dem öffentlichen Leben des Johannes enthielt, und mit seinem öffentlichen Auftritt anhebend, mit seiner Gefangennehmung schließend, erst seine Person und Lebensweise beschreibend, dann den allgemeinen Typus seiner messianischen Lehre verzeichnend, dann deren Anwendung auf verschiedene Volksklassen gnomisch ausführend und zuletzt sein Verhältniß zur Priesterschaft und zum Herodes darstellend, ein wohlgeordnetes und abgeschlossenes geschichtliches Ganze war, desgleichen wir mit Ausnahme des johanneischen Evangeliums über Jesum keines haben, wie denn auch leichter war solche Denkwürdigkeiten über Johannes zu schreiben, dessen öffentliche Erscheinung sowol kürzer war als auch besonders weit einfacher. Dieser Aufsatz nun ist im Matthäus und Lukas auf verschiedene Weise epitomirt; aber, sehr glücklich für uns, so daß beide einander ergänzen, sogar aus dem Matthäus ein kleines Versehen bei Lukas sich berichtigen läßt, und aus beiden zusam-

men das ganze wenigstens seiner Anlage nach, wiewol es auch von sehr großem Umfange nicht füglich gewesen sein kann, so wie ich es eben beschrieben, leicht zu construiren ist. Daß in diesem Aufsatz der Taufe Jesu nicht erwähnt war, erhellt deutlich theils aus Lukas, in dem dann auch wol der Taufe vor der Gefangennehmung würde erwähnt worden sein, theils aus Matthäus, der offenbar auch einen ganz neuen Ansatz nimmt, wo er anfängt von der Taufe zu erzählen. Daß aber dieser ganz geschichtliche Aufsatz sollte ein ganzes ausgemacht haben mit jenem poetisirenden, der den Anfang unseres Evangeliums bildet, bloß wegen ἐν ταῖς αἰσθηματικαῖς I, 80 und ἐν τῇ ἐρημῳ III, 2, dies ist eine Ansicht, die ich mit Paulus nicht theilen kann; sondern jene Worte sind eben nur daraus zu erklären, daß allgemein bekannt war, Johannes sei zuerst in der Wüste öffentlich aufgetreten. Soll uns aber etwa diese Entdeckung nöthigen zu einem Urevangelium unsere Zuflucht zu nehmen? Will man sagen, daß bei Matthäus und Lukas Taufe und Versuchung verbunden worden, könne man sich gefallen lassen, denn das liege in der Sache; aber daß auch beide eine ausführliche Nachricht über Johannes den Täufer vorausschicken, weise deutlich auf eine solche gemeinschaftlich leitende Quelle hin? Ich denke nicht daß man das sagen wird, wenn man bedenkt, wie nothwendig eine Einleitung dieser Art war zu einer Zeit, wo das Andenken des Johannes im allgemeinen schon nicht mehr ganz hell war, und wo man überdies anfing Nachrichten von Jesu für solche seiner Verehrer zu sammeln, die über seinen Vorläufer sonst woher wenig oder nichts wissen konnten, wie erwünscht es daher sein mußte einen solchen Aufsatz über diesen zu finden, aus dem jeder nehmen konnte was ihm am meisten zusagte. Auf solche Weise also erhielt Lukas, als er Nachrichten suchte vom Anfang des Lehramtes Jesu, diese drei Abschnitte, den Auszug aus den Denkwürdigkeiten des Johannes, die Nachricht von der Taufe Christi und die Versuchungsgeschichte, zwar in einer etwas andern Abfassung wie Matthäus, aber doch in demselben Zusammenhang. — Wenn er nun aber diese drei

62 A. hnitte schon verbunden fand, wie ich vornemlich deshalb voraussetze, weil ich glauben muß daß die Genealogie, gezwungen wie sie dasteht, erst nachdem jene Erzählungen schon verbunden waren, dazwischen geschoben worden, und ich sie doch nicht für eine später als das ganze gebildet worden entstandene Interpolation halten kann: so kommt Lukas um den Ruhm der III, 1 enthaltenen chronologischen Bestimmung, den er so lange besessen, und den man ihm als Beweis eines besseren Begriffs von Geschichtschreibung so hoch anzurechnen pflegt. Ich glaube ihm aber einen Dienst zu thun, wenn ich ihn von diesem Ruhm vielmehr befreie. Denn wahrlich diese Zeitbestimmung war sehr verdienstlich und wol angebracht in einem Aufsatz über den Johannes; aber ist es eben sehr löblich in einer Lebensgeschichte Christi genauer anzugeben, wann Johannes öffentlich aufgetreten, als wann Christus angefangen zu lehren, oder wann er geboren worden? und soll es sehr gerühmt werden, daß Lukas seine Zeitbestimmungen unzusammenhängend und unzweckmäßig an drei verschiedene Orte vertheilt habe? Rührte diese Bestimmung von ihm her und wäre sein Verdienst: so würden wir sie bei der Genealogie finden, und er würde hinter seiner Nachricht von der Laufe Christi geschrieben haben, *Ταῦτα δὲ ἐγένετο ἐν ἔτει* u. s. w. *ὄντος τοῦ Ἰησοῦ ὡσεὶ ἐτῶν* u. s. w., wobei wir freilich um vieles besser gefahren wären. Nun aber ist er es eben nicht, von dem diese Bestimmung herrührt, sondern ein früherer, der von jenen andern

63 Angaben nichts wußte; und darum kann sie hier nicht genauer sein und sich nicht besser gestellt finden.

Die unmittelbar IV, 16–30 folgende Erzählung hat unfehlbar dieselbe Begebenheit zum Gegenstand, welche Matthäus XIII, 54–58 etwas anders berichtet. Denn wäre die unsrige früher: so konnten die Nazaretaner bei einer zweiten Erscheinung Christi wol nicht mehr fragen, *πόθεν τοῦτω ἡ σοφία αὐτῆς*, worauf doch eigentlich alles bei Matthäus beruht. Ist die bei Matthäus die frühere: so konnte Jesus bei seinem zweiten Auftreten nicht mehr sagen, Heute ist diese Schrift erfüllt, ohne hiebei und in

seiner weiteren Verantwortung auf seine frühere Anwesenheit sich so zu beziehen, daß unsere Erzählung bei ihrer großen Lebendigkeit die Spuren davon an sich tragen müßte. Auch hier also sind zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Thatsache; aber ein ganz wunderliches haltungsloses Ding würde eine dritte urevangelische werden, die nur das gemeinschaftliche von beiden enthielte, denn sie müßte ganz ohne Schluß einhergehen. Zu vereinigen sind übrigens beide wol nur dadurch, wenn man annimmt, die des Matthäus gehe zurück auf eine unvollständige nur gelegentliche Erwähnung der Sache, und der Schluß sei ein Zusatz einer späteren Hand, welche erst aus jener Erwähnung eine eigene Erzählung machte, und den tumultuarischen Ausgang, bei dem es jedoch auf das Leben Jesu gar nicht abgesehen gewesen zu sein scheint, nicht erwähnt findend, einen sehr natürlichen aber unbestimmten hinzufügte. Für unsere Erzählung hingegen ist ⁶⁴ gerade dieser Ausgang, und wie es sich aus dem anfänglichen Beifall und Erstaunen so wendete, die Hauptsache. Sie ist höchst lebendig, zugleich aber sehr frei vorgetragen, und Hebräern sind darin fast nur auf die Rede Christi beschränkt, so daß ich nicht glauben kann, daß sie aus dem aramäischen übersezt, sondern nur etwa, daß sie nach einer aramäischen mündlichen Erzählung eines Augenzeugen griechisch niedergeschrieben worden. Ob von Lukas selbst mag ich nicht entscheiden. Daß er aber die Erzählung hieher gestellt, ist gewiß, wie auch sonst schon bemerkt worden, deshalb geschehen, weil er diese Begebenheit für den Grund hielt, warum Jesus seinen Aufenthalt nicht in Nazaret sondern in Kapernaum genommen. Mit Unrecht offenbar. Denn die Erzählung setzt grade einen längern Aufenthalt in Kapernaum voraus und nicht etwa nur einige Tage, und eine längere Abwesenheit von Nazaret auch. Das muß jeder fühlen, der sich dem Eindruck der Erzählung unbefangen hingiebt; es nicht gefühlt zu haben kann man aber dem Lukas verzeihen, der grade nach einem solchen Grunde suchte; und daß er dieses that, muß man loben, so daß selbst dieses Versehen im ganzen mehr für:

ihn spricht als wider ihn. Doch läßt sich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieses bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie sich ihm das folgende darböt, veranlaßt worden ist ^{es} dieser einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzudeuten, als verbundenen zu trennen, oder sie zu spät anzubringen.

Es folgen nemlich jetzt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigstens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31-44; V, 1-11, 12-16, 17-26, 27-39; VI, 1-11, VI, 12-13-VII, 10. Als ursprünglich einzelne Erzählungen geben sie sich zu erkennen theils durch ihre Schlussformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüssige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem sich ausbreitenden Ruf Christi, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anspruch machenden Anfänge. Es unterscheiden sich aber die ersten von den letzten ganz auffallend dadurch, daß die ersten lediglich Berichte von Wunderthaten Jesu enthalten, und alles Reden und Lehren Jesu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlassung erwähnt wird; in den letzten hingegen sind Reden Christi, entweder zusammenhängende Reden oder Gespräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptsache, und das wunderthätige, wo es vorkommt, wird nur als Veranlassung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterschied zusammen, daß nemlich bei den letzteren fast gar nicht jene ins allgemeine zurückkehrenden Schlussformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in sich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben so ist ein Gespräch mit einer schlagenden Antwort völlig abgeschlossen. Diese Bemerkung ^{es} über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zusammenhang, führt ganz von selbst auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend sich Nachrichten über Jesum aus der Gegend seines gewöhnlichen Wohnortes verschafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der an-

er nach merkwürdigen Reden Jesu gesucht hat; sei es nun, daß sie sich selbst dorthin begaben, oder daß sie anderwärts Gelegenheit hatten dortige Einwohner aus jener Zeit zu befragen. Die Sammlungen sind dem Lukas zu Handen gekommen, und hält sie unmittelbar hinter einander mit; vielleicht auch waren sie früher durch Vermittlung der Erzählung von dem geschehen, die ziemlich das Gleichgewicht hält zwischen beiden Theilen, in Eine verbunden worden: denn dergleichen wird sich niemand anmaßen wollen bestimmt zu entscheiden. Gehen wir nun den einzelnen: so wird freilich manche Schwierigkeit entstehen, die sich auch heben lassen, und manche Bestätigung wird sich finden.

Der Anfang der ersten Erzählung IV, 31 ist so beschaffen, daß man ihn durch ein bloßes Komma an das Ende der vorigen anfügen kann. Denn man liest ohne Anstoß *αὐτὸς δὲ διελάμβανεν τὴν μίσην αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατήλθεν εἰς Καπερναεὺν* und kann nach *Γαλιλαίας* ein Punkt setzen; ja man muß fast annehmen, weil *ἐπορεύετο* für sich allein einen gar schlechten Schluß giebt. Dies mag Lukas selbst bewirkt haben, es sei nun, daß er die vorige Erzählung schriftlich verfaßt und so den Anhang der folgenden hineinverschmolzen hat, oder daß er sich nur in der Uebersetzung, eben weil er aus bestimmten Gründen der Verbindung der Erzählung grade diesen Platz anweist, erlaubt habe Ende der einen und Anfang der andern ein wenig umzuändern, oder wenigstens B. 31 und 32 noch Schluß der vorigen Erzählung zu lassen. B. 37 sieht allerdings auch einer Schlußformel ähnlich, wenn man könnte Lust haben das folgende abzusondern, wenn es auf eine zu bestimmte Weise angeknüpft wäre, so daß man die Heilung im Hause des Petrus mit dieser auf einen Tag anknüpfen könnte. Das wenigstens annehmen muß, daß der Erzähler es so gemacht hat, worin aber freilich einer, der sabbathlich Jesum in der Synagoge hörte, und sich nur bestimmt erinnerte, diese Heilung sei nach dem Ausgang aus der Synagoge geschehen, leicht zu thun hätte. Daß nun aber noch an demselben Abend eine

Menge Kranker vor Jesum gebracht worden, das muß Wunder nehmen, wenn er damals in Kapernaum wohnte und also täglich zugänglich war. Es erklärt sich nur aus seiner am nächsten Morgen erfolgten Abreise, welche also bestimmt und bekannt sein gewesen sein, ohne welche Voraussetzung man auch den 42sten Vers nicht begreift. Denn daß Christus des Morgens in eine einsame Gegend spaziret, konnte für sich kein Nachströmen und Zurückhalten veranlassen. Bei Markus I, 36. 37 scheint auch Simon mit den andern Vertrauten Jesum zu suchen, allein das ist nur Unbeutlichkeit oder Mißverständnis. Jesus war vorangegangen, die Jünger gehn nach, wohl wissend wo er war — wie wol des Markus Referent sich dieses Verhältniß vielleicht nicht deutlich gedacht hat —, und Simon unterrichtet nur Jesum von dem Andrängen und den Wünschen des Volkes. Matthäus, VI, 14–17, verschweigt die Abreise ganz, wodurch die gehäuften Heilungen, die er auch erwähnt, völlig unverständlich werden. Wenn er hingegen diese Begebenheit unmittelbar an eine andere anknüpfen scheint, von welcher er bestimmt erzählt, daß sie bei Eintritt in Kapernaum vorgefallen: so ist das wol höchst unwahrscheinlich, und man muß lieber, wie das so oft bei ihm auch mit *τότε* und ähnlichen Formeln der Fall ist, die Worte *ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρον* als einen ganz abgebrochenen Anfang ansehen, der keinen Zusammenhang mit den vorigen beweiset. Uebrigens bringt zwar jeder von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus irgend einen einzelnen Umstand bei, die sich auch alle sehr wohl vereinigen lassen, und alle drei Erzählungen scheinen also auf Augenzeugen zurückgeführt werden zu müssen, doch aber darf man nicht schließen, daß diese gar zur Hausgesellschaft Christi gehört haben, sondern sich nur erinnern, daß Jesus gewiß jedesmal aus der Synagoge von da angesehensten unter seinen beifallgebenden Zuhörern ist nach Hause begleitet worden. Aber wenn in Gegenwart dieser Begleiter, die es eben erzählt haben müssen, die Heilung vorgefallen ist: so wird gar sehr unwahrscheinlich, daß der rasche Mann Petrus da

Schwiegermutter, die ja wol eben im Paroxysmus lag, weil man sonst die Heilung nicht hätte bemerken können, vorher sollte erzählt haben, was sich in der Synagoge so eben begeben. Auch war das um so weniger nöthig, als Jesus damals schon länger in Kapernaum gelehrt und also auch schon manchen geheilt hatte. Denn mitten aus einem solchen Leben heraus erzählen Markus und Lukas die Sache. Ich bemerke nur noch, wenn wir uns in diesem Theile seines Buches den Lukas als eigentlichen Schriftsteller denken, wie wunderbarlich und fast unverzeihlich wäre es dann, einen Mann wie Simon, der im ganzen Leben Jesu eine solche Rolle spielt, so wie es hier geschieht, gleichsam ganz ohne Sang und Klang zum ersten male in das Buch einzuführen! wie viel besser sind dann Matthäus und Markus, welche die folgende Geschichte voranstellen. Und wie wäre es möglich, daß Lukas sie beide sollte vor sich gehabt, und doch selbst so geschrieben haben! Eher sollte man umgekehrt glauben, er habe jenen zum warnenden Beispiele gedient! Dasselbe gilt, wenn Lukas ein Urevangelium als zusammenhängende Grundlage vor sich gehabt. Ganz anders aber, wenn er auch hier nur ein vorgefundenes mittheilt. Denn wer einzeln diese Geschichte einem erzählte oder aufschrieb, der sonsther wissen mußte wer Petrus war, konnte keinen Beruf haben ihn ordentlich einzuführen und vorzustellen.

Was die zweite Erzählung V, 1-11 berichtet, kann unmöglich nach jener Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorgegangen sein, sondern nothwendig früher; auch kann diese Erzählung nicht ursprünglich mit der vorigen zusammengehangen haben. Letzteres nicht, weil mit dem allgemeinen, daß Jesus nun in andern Synagogen Galiläas gepredigt habe, sein Kommen an den See gar nicht in Verbindung gesetzt, und weil von Petrus gar nicht geredet wird wie von einem von dem schon eben vorher die Rede war. Auch ist es an sich schon sehr wunderbarlich was Paulus thut, daß *ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ* — *καὶ αὐτὸς ἦν ἕως παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ* mit dem vorigen *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας*

in Verbindung zu bringen, und hieraus Schlüsse über die Folge der Begebenheiten zu ziehen. Gingen diese beiden Stellen zusammen: so fehlte offenbar ein mit wenigen Worten herzustellen- des Zwischenglied, das also nicht leicht jemand würde ausgelassen haben, daß nemlich Jesus nicht nur in den Synagogen gelehrt, sondern daß das Volk ihm auch, wenn er von einem Ort zum andern ging, nachgeströmt sei um sich belehren zu lassen. Ueberhaupt aber wird dieses Nachströmen und Sammeln des Volkes in der Darstellung von Paulus gleichsam etwas beständiges gar nicht an besondere Veranlassungen gebundenes ganz wunderbar und dem unbefangenen Beobachter höchst unwahrscheinlich. — Ersteres, daß nemlich die Begebenheit am See früher muß erfolgt sein als die im Hause des Petrus, sollte eigentlich keines Beweises bedürfen: aber auch angesehene Männer haben sich die Sache so gedacht. Wie? wenn unser Erzähler voraussetzte, damals habe schon ein näheres Verhältniß zwischen Jesus und Petrus bestanden, konnte er so schreiben, εἶδε δύο πλοῖα — — καὶ οἱ ἄλιεῖς — — ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν ὃ ἦν τοῦ Σίμωνος? · Hätte er nicht sagen müssen, Da Jesus vom Volk gedrängt war, freute er sich gerade des Petrus Schiff zu sehen, und stieg hinein, und rief dem Petrus, der eben die Netze wusch, er solle abstoßen? Klingt nicht was unsre Erzählung giebt völlig fremd? Nicht so zwar, daß nicht Petrus sollte Jesum gekannt haben, wenn auch nur von der Synagoge aus; aber so doch, daß er ihn gewiß damals noch nicht näher angegangen ist. Doch man könnte sagen, dies komme lediglich auf Rechnung unseres Erzählers, der vielleicht, der Menge angehörnd die Christus eben lehrte, von seinem längst bestehenden Verhältniß zu diesen Fischern 'nichts gewußt. Aber Petrus selbst, wie erscheint uns der unter dieser Voraussetzung? Nachdem Jesus einem prophetischen Dämon geboten, nimmt Simon den Wunderthäter ganz ruhig mit nach Hause, und auch die Heilung der Schwiegermutter bringt ihn nicht aus seiner Gemüthsruhe; nun aber die vielen Fische kommen nach langer vergeblicher Mühe, und wo er sie am wenig-

sten erwartet hatte, nun glaubt er auf einmal die Nähe des heiligen Mannes nicht aushalten zu können? Dieser Simon wäre wol nie der rechte Petrus geworden um die Kirche auf ihn zu bauen! Sondern gewiß ist diese Begebenheit älter; nur der Sammler, dessen Werk uns Lukas hier wieder unverändert giebt, und der, auf das wunderbare allein bedacht, um die natürliche 72 Anordnung der Nachrichten, die er sammelt, weniger bekümmert ist, hat dieses später erfahren, und wie er es erfahren dem andern angereicht. Matth. IV, 18-22 und Markus I, 16-20 erzählen dasselbe. Beide offenbar vorzüglich von dem Gesichtspunkt aus, daß dieses die Art gewesen, wie Petrus und seine Genossen Jesu Jünger geworden. Ob dieses eine verbreitete Ueberlieferung war, oder ob sie es aus dem *δεῦτε ὀπίσω μου* und dem *ἠκολούθησαν αὐτῷ* geschlossen, und ob mit Recht, ist eine um so schwierigere Untersuchung, als sich das genauere Verhältniß doch erst allmählig gebildet. Daß Petrus hier einen Eindruck bekommt, den er nur bekommen konnte, wenn dies das erste Zeichen war was er von Jesu sah, und daß sich von diesem aus ein neues Band zwischen beiden knüpft, scheint klar. Dabei besteht aber sehr wohl, daß Petrus schon früher kann aufmerksam auf Jesum gewesen sein, ihn auch schon gesprochen haben, wie aus Johannes allerdings hervorgeht. Nur muß man auch in Joh. I, 40-42 nicht mehr hineinlegen als darin liegt, und nicht vergessen, daß unsere, die umständlichste und genaueste unter diesen drei Erzählungen, des Andreas, der in Judäa Jesu näher gestanden zu haben scheint als Petrus, bei dieser Gelegenheit gar nicht erwähnt. Und ich möchte ihn nicht als einen willkommenen Zusatz aus Matthäus und Markus aufnehmen; sondern eher glauben, daß sie aus ihrem Gesichtspunkt gemeint haben, es müsse so sein daß auch jene beiden apostolischen Brüder zugleich berufen worden, wie Johannes und Jakobus. Denn daß 73 die Erzählungen des Matthäus und Markus entweder ursprünglich flüchtiger aufgenommen waren, oder im Durchgang durch mehrere Hände verdunkelt worden sind, sieht man auch daraus,

Gegen den hergekommenen Pharisäer übergeht. Diese konnten aber
 76 wol von einer kurzen Abwesenheit Christi außer der gewöhnlichen
 Zeit der Reisen nichts wissend dennoch da sein. Aber die unge-
 wöhnliche und fast tumultuarische Bemühung um einen einhei-
 mischen Kranken, bei dessen Uebel der Verzug keine Gefahr haben
 konnte, erklärt sich doch fast nur, wenn man annimmt, wovon
 keine Nachricht etwas sagt, man habe Ursache gehabt zu glauben,
 Christus werde sich diesesmal bald wieder entfernen, das heißt,
 wenn eine Festreise nahe bevorstand. Ohne einen solchen trifti-
 gen Grund würde sich wol niemand den zerstörenden Rumor in
 seinem Hause haben gefallen lassen. Mit beiden Voraussetzungen
 stimmt aber das folgende große und also offenbar vorherbereite
 Gastmahl schlecht zusammen, und auch dies bestätigt die Annahme,
 daß diese Erzählung mit der folgenden nicht ursprünglich zusam-
 mengehangen hat; sondern nur durch den unverkennbaren Ge-
 sichtspunkt des Sammlers sind beide verbunden worden, ihre Ord-
 nung aber an sich völlig zufällig. Eben dies bestätigt auch die
 folgende Erzählung selbst.

Denn was diese Geschichte mit dem Zöllner, V, 27-39, be-
 trifft, so sind offenbar die Gespräche Christi mit den Pharisäern
 die Hauptsache; diese waren aber nicht verständlich ohne die That-
 sache, daß Jesus mit seinen Jüngern bei dem Zöllner gespeist
 hatte. Da nun aber die Schriftgelehrten, um diesen Streit an-
 zufangen, schwerlich werden draußen gewartet haben, bis das
 glänzende Gastmahl zu Ende war; denn Christus und seine Jün-
 77 ger blieben ihnen ja sicher genug zur gewöhnlichen Zeit öffent-
 licher Verhandlungen am folgenden Tage: so sind auch diese Ge-
 spräche schwerlich unmittelbar auf das Gastmahl gefolgt. Würde
 also dennoch diese Geschichte im fortlaufenden Faden mit jener
 erzählt: so würden wir entweder so angetnüpft finden, Dennoch
 wollten sie gleich nach diesem wieder seine Jünger darüber zur
 Rede stellen, daß er am vorigen Tage mit ihnen bei einem Zöll-
 ner mit vielen andern Zöllnern und Sündern gespeiset, oder so,
 Von hier aber ging er zu einem großen Gastmahl, das ihm ein

Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit. Unseres aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umstände, die nothwendig bekannt sein müssen, voranschickt ohne sich um einen sonstigen Zusammenhang zu bekümmern. Das *καὶ μετὰ ταῦτα* ist eine viel zu unbestimmte Formel, als daß man die Absicht irgend einer festen Beziehung auf das vorige darin suchen könnte. Markus II, 13 eben so ordnend constituirt doch eigentlich auch keine Verbindung mit dem vorigen; nur sein wunderbar oft wiederholtes *πάλιν* erzwingt den Schein davon, und er kann sich nicht enthalten die Geschichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er sich an die Notiz, daß die Zollstätte draußen am See lag, und läßt nun Christum dort hinausgehn und lehren, was an sich un- wahrscheinlich ist, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir schon gesehen haben auch Privathäuser Gelegenheit genug darboten. Am wenigsten aber war wol die Nähe einer großen Zollstätte, wo ein ganz verschiedenes und störendes Treiben sich immerfort bewegte, ein schicklicher Lehrplatz. Diese Verbindung ist also nur der zusammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und so hat auch des Matthäus *παράγων ἐκεῖθεν* keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, ist die einfache Art, wie bei ihnen das *ἀκολουθεῖ μοι* auf das unmittelbar folgende *ἀναχεῖσθαι* bezogen werden kann, ohne jenes *καταλιπὼν πάντα*, welches der Sache in unsrer Erzählung ein gar auffallendes Ansehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatsache, das große Gastmahl, gar nicht sinnlich klar heraustritt, sondern die Gäste wie ungeladen sich zusammenfinden. Und so müssen wir doch wieder unserm Erzähler den Vorzug der un-

*) Wenn *μετῆν ἐκεῖθεν* gewöhnlich von Reisen in die Ferne gebraucht würde, was für einen bestimmtern Sinn soll dann wol unser *παράγων ἐκεῖθεν* haben? Ich glaube schwerlich, daß man einen finden wird.

ihn spricht als wider ihn. Doch läßt sich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieses bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie sich ihm das folgende darböt, veranlaßt worden ist es dieser einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweisen, als verbundenes zu trennen, oder sie zu spät anzubringen.

Es folgen nemlich jetzt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigstens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31-44; V, 1-11, 12-16, 17-26, 27-39; VI, 1-11, VI, 12-13-VII, 10. Als ursprünglich einzelne Erzählungen geben sie sich zu erkennen theils durch ihre Schlussformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüssige und kaum zu begreifende Wiederlehren der Formeln von dem sich ausbreitenden Ruf Christi, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anspruch machenden Anfänge. Es unterscheiden sich aber die ersten von den letzten ganz auffallend dadurch, daß die ersten lediglich Berichte von Wunderthaten Jesu enthalten, und alles Reden und Lehren Jesu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlassung erwähnt wird; in den letzten hingegen sind Reden Christi, entweder zusammenhängende Reden oder Gespräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptsache, und das wunderthätige, wo es vorkommt, wird nur als Veranlassung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterschied zusammen, daß nemlich bei den letzteren fast gar nicht jene ins allgemeine zurückkehrenden Schlussformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in sich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben so ist ein Gespräch mit einer schlagenden Antwort völlig abgeschlossen. Diese Bemerkung über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zusammenhang, führt ganz von selbst auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend sich Nachrichten über Jesum aus der Gegend seines gewöhnlichen Wohnortes verschafft haben; deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der an-

Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit. Unseres aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umstände, die nothwendig bekannt sein müssen, voranschickt ohne sich um einen sonstigen Zusammenhang zu bekümmern. Das *καὶ μετὰ ταῦτα* ist eine viel zu unbestimmte Formel, als daß man die Absicht irgend einer festen Beziehung auf das vorige darin suchen könnte. Markus II, 13 eben so ordnend constituirt doch eigentlich auch keine Verbindung mit dem vorigen; nur sein wunderbar oft wiederholtes *πάλιν* erzwingt den Schein davon, und er kann sich nicht enthalten die Geschichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er sich an die Notiz, daß die Zollstätte draußen am See lag, und läßt nun Christus dort hinausgehen und lehren, was an sich un- wahrscheinlich ist, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir schon gesehen haben auch Privathäuser Gelegenheit genug darboten. Am wenigsten aber war wol die Nähe einer großen Zollstätte, wo ein ganz verschiedenes und störendes Treiben sich immerfort bewegte, ein schicklicher Lehrplatz. Diese Verbindung ist also nur der zusammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und so hat auch des Matthäus *παράγων ἐκείθεν* keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, ist die einfache Art, wie bei ihnen das *ἀκολουθεῖ μοι* auf das unmittelbar folgende *ἀναχθῆσθαι* bezogen werden kann, ohne jenes *καταλιπὼν πάντα*, welches der Sache in unsrer Erzählung ein gar auffallendes Ansehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatsache, das große Gastmahl, gar nicht sinnlich klar heraustritt, sondern die Gäste wie ungeladen sich zusammenfinden. Und so müssen wir doch wieder unserm Erzähler den Vorzug der un-

*) Wenn *μετῆν ἐκεῖθεν* gewöhnlich von Reisen in die Ferne gebraucht würde, was für einen bestimmtern Sinn soll dann wol unser *παράγων ἐκείθεν* haben? Ich glaube schwerlich, daß man einen finden wird.

mittelbaren Anschaulichkeit eines Augenzeugen zu erkennen, und haben nur die Wahl, ob wir das ἀκολουθεῖ μοι von der Berufung zur Jüngerschaft verstehen, das καταλιπὼν πάντα als kurze Zusammenfassung weniger buchstäblich nehmen, und das Mahl als später aus Freude über diese Berufung veranstaltet ansehen, oder ob wir annehmen wollen, Christus habe nur auf dem Rückwege nach der Stadt seinen Gastgeber abgerufen, der ⁷⁰ dahn natürlich schon bereit gewesen nun mitzugehn. Schwerlich kann man sich dann bedenken das erste zu wählen; denn das letzte würde kaum mit erwähnt worden sein, sondern unser Erzähler unmittelbar angefangen haben, Καὶ μετὰ ταῦτα τελώνης τις ὀνόματι Λευῆς ἐποίησεν αὐτῷ δοχὴν μεγάλην ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Auch darin zeigt sich die Erzählung des Matthäus als minder unmittelbar, daß er die ganze Begebenheit zerstückelt, indem er uns Johannes Jünger neben den Pharisäern herbeiführt. Hierin erkennt gewiß jeder unbefangene im Vergleich mit unserer Erzählung die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand, die sich nicht recht zu erklären wußte, wie doch die Pharisäer dazu gekommen sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Sie hielten es aber offenbar für einen guten Fund, daß sie einige äußere Ähnlichkeiten dieser mit sich selbst aufgreifen und sie so gleichsam sich aneignen konnten, und glaubten sich berechtigt Jesu dies Beispiel vorzuhalten, da wol bekannt genug war, daß er selbst die Taufe Johannis angenommen hatte, und daß mehrere von den vertrautesten Schülern des Täufers zu ihm übergegangen waren. Von Johannes Schülern selbst aber wäre die Frage fast einfältig aufgestellt gewesen. Markus aber scheint auch hier beide Erzählungen vor sich gehabt und sich zweifelhaft zwischen ihnen durchgewunden zu haben. Noch möchte ich unsere Erzählung rechtfertigen über den letzten Zusatz B. 39, daß er nicht braucht anderwärts hergenommen und nur von einer ungeschickten zweiten Hand hier ongefugt zu sein. Denn er streitet ⁸⁰ nicht so sehr mit der Art, wie die vorigen ähnlichen Bilder angewendet werden, um alle Vermischung des neuen Geistes mit

dem alten und mit den alten Formen zu verbiten. Der alte Wein nämlich wird zwar überall vorgezogen, eben wie die alten bekannten Gewohnheiten; indeß dürfen wir doch hier, wo von gemeinem Tischwein, der doch immer nur wenige Jahre alt wird, und in einem nicht sonderlichen Weinlande, die Rede ist, nicht an unsere hohe Schätzung alter köstlicher Weine im Vergleich mit jungen und rohen denken. Sondern vorgezogen wird zwar der alte Wein, das hindert aber nicht, daß ein jüngerer Jahrgang nicht doch könnte edler und von größerer Kraft sein; und das eben meinte Jesus von seiner Lehre und seinem Geist. Und so ist es ein mildernder Zusatz, gleichsam er wolle es ihnen nicht verdenken, daß sie diesen jungen Wein noch nicht möchten, sondern wie gewöhnlich den alten für besser hielten; der Werth des jungen wolle herausgeschmeckt sein, und das werde sich bei ihnen erst allmählig finden.

Die beiden Streitigkeiten mit Pharisäern V, 1-11 über die ausgerauften Aehren und über die geheilte Hand sind in der ursprünglichen hier zum Grunde liegenden Erzählung schon mit einander verbunden gewesen, wie man aus dem offenbar auf B. 1-sich beziehenden *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* sieht, der Gleichheit des Inhaltes, wegen, mit ausdrücklicher Bemerkung, daß nicht beides an demselben Tage geschehen. Und das ist auch überwiegend wahrscheinlich. Denn wie könnten dieselben Pharisäer noch in der frischen Erinnerung, wie er seine Jünger wegen des Aehrenessens gerechtfertigt, auch nur im mindesten gezweifelt haben, ob er auch heilen würde am Sabbath! Doch scheint Matthäus diese Gleichzeitigkeit anzunehmen, indem er XII, 9 sagt, *Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν*. Allein dieses *μεταβὰς ἐκεῖθεν* bezieht sich auch schlecht genug auf *ἐπορεύθη διὰ τῶν σπορίμων*, wie denn überhaupt auch hier seine Erzählung weniger den unmittelbaren Augenzeugen verräth. Man vergleiche nur bei uns B. 8, wie Jesus den Kranken, der wahrscheinlich am Eingang der Synagoge bettelnd saß, aufstehen und mitten vorgehen heißt, und B. 10 das mimische *περιβλεψάμενος*

πάντας αὐτοὺς, dergleichen Matthäus nichts aufzuweisen hat. Auch unser Schluß, der nur die leidenschaftliche Rathlosigkeit der Pharisäer beschreibt, hat etwas ansprechenderes, als der des Matthäus, welcher mehr auf einen bestimmten Anschlag deutet. Denn schwerlich war die pharisäische Partei in Kapernaum für sich im Stande einen solchen zu fassen und zu verfolgen. Noch unwahrscheinlicher ist der Zusatz bei Markus III, 6, daß sie sich bei dieser Gelegenheit mit der herodianischen Partei gegen Jesum verbunden. So überladet er auch wieder B. 5 was unser Augenzeuge sehr einfach hinstellt. — Das Gespräch in den Feldern giebt unser Referent nicht vollständig, bezeichnet aber auch durch die Formel *καὶ ἔλεγε αὐτοῖς* B. 5 deutlich genug, daß er nach dem Hauptargument nur den Schluß beibringe.

Endlich ist das letzte in dieser Sammlung eine in dieselbe ⁶² aufgenommene Nachschrift der auch vor Kapernaum gehaltenen unter dem Namen der Bergpredigt bekannten großen Rede. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes in Kapernaum ist dieser Aufzeichnung wol ursprünglich angehängt gewesen, da sie sich fast unmittelbar darauf, wie wir aus Matthäus diesmal deutlich genug sehen, zugetragen hat, und der Zuhörer, welcher hernach die Rede aufgezeichnet, auch den Verlauf dieser Sache beobachtet zu haben scheint. Auch die Schlußlosigkeit dieser Erzählung spricht dafür, daß sie nicht für sich ursprünglich bestanden, sondern nur einem größeren ganzen als unbedeutender Anhang hinzugefügt worden. — Ueber den Hergang bei dieser Rede sagt uns unsere Erzählung mehr als Matthäus, der sie ohne alle Einleitung einführt; allein die Art, wie man dieses mehrere fast durchgehends ausgelegt hat, scheint mir nicht die richtige. Zuerst, daß Jesus die Nacht auf dem Berge zugebracht im Gebet, was jedoch buchstäblich auch niemand gewußt haben kann, ist mit der Begebenheit selbst wol unmittelbar in keine Verbindung zu setzen. Das sehr auffallende daran verliert sich, wenn man den Fingerzeig bei Matthäus nicht übersieht, daß Christus erst nach der Rede nach Kapernaum hineinging, wahrscheinlich also nicht

von dort sonderu. anderwärts hergetommen war. Und am leichtesten offenbar denkt man sich den Vorgang bei der Rückkehr von einer Festreise, wo eine zwiefache Menge ihn umgab, auf der einen Seite die Karavane mit welcher er gereist war; der sich manches auch unterwegs wol zugesellt hatte, und die er nun so um den gelegentlichen Unterhaltungen auf der Reise die Krone aufzusetzen, im Begriff sich nach seinem Wohnort zurückzugeben, noch mit einem ausführlicheren Abschiedsvortrag entlassen wollte. Diese zahlreiche Gesellschaft hatte vielleicht die Herbergen so angefüllt, daß sie Jesu zu geräuschvoll geworden waren, und er vorzog bei der guten Jahreszeit und in der bekannten Gegend die letzte Nacht im freien zuzubringen, und so bestieg er den Berg. Seine Ankunft aber ward überall, wo die Gesellschaft übernachtete, bekannt; und wenn einige eilfertige vielleicht noch am späten Abend bis Kapernaum hineingegangen waren, auch dort, und daher fand sich denn auf der andern Seite eine zweite Menge zusammen, theils hülfbedürftige, die nun schon lange seiner geharrt hatten, theils Anhänger und Bewunderer, die ihm aus Kapernaum entgegen kamen. Auf diese Weise erklärt sich ein mehr als gewöhnlicher Zulauf, der eben unsern Erzähler veranlaßte, was auch er vielleicht bei einer andern Rede nicht würde gethan haben, uns das ganze sinnliche Bild vor Augen zu stellen, wie Christus im Begriff vom Berge herabzusteigen, als er das unerwartet große Gedränge ansichtig ward, sich erst die Jünger heranrief, und als auch von diesen schon eine große Menge entgegenströmte, die zwölf zu seiner näheren Umgebung zusammenholt, so mit ihnen bis an den sanfteren Abhang heruntersteigt, nun zuerst die zahlreichen Kranken und Leidenden behandelt und entläßt, und dann seine den Festreisenden, die bisher seine Zuhörer gewesen waren, zuge dachte Abschiedsrede beginnt. Dieses sinnliche Bild recht zu vergegenwärtigen ist offenbar die Absicht der ganzen Einleitung. Wie kommt man dazu sie ganz gegen diese Absicht anzusehen als die Nachricht von einem Ereigniß, welches an sich für die Lebensgeschichte Christi viel wichtiger ist

als diese oder jede andere einzelne Rede, nemlich von der Auswahl und Einsetzung der Zwölf in ihr specifisch bestimmtes Verhältniß zu Christo? Die Worte *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε* berechtigen dazu wol gar nicht. *ἐκλέξασθαι* muß seine nähere Bestimmung erst aus dem Zusammenhang erhalten. Aber der ist dieser Meinung gar nicht günstig, denn durch ihn wird offenbar das *ἐκλεξάμενος* von dem *ὠνόμασε* getrennt, und letzteres in einen ganz andern Moment gesetzt, sei es nun, daß man übersetze, die er auch vorher schon Apostel genannt hatte, oder die er auch nachher Apostel nannte. Sollte beides verbunden gedacht werden, so müßte es heißen, *ἐκλεξάμενος δώδεκα καὶ ὀνομάσας αὐτοὺς ἀποστόλους*. Statt dessen steht das *ἐκλεξάμενος* mit dem *καταβὰς* so genau verbunden zwischen das *προσεφώνησε* und das *ἔση* eingeklemmt, daß es unmöglich einen großen feierlichen und sehr bedeutenden Akt ausdrücken kann. Würde der hier in einer freigebigen Beschreibung, wo die Kürze nicht regiert, in eine Participialwendung sein verwiesen worden? Standen die Heilungen, denen dieses nicht widerfährt, in einer soviel näheren Verbindung mit der Rede? Dies wird niemand behaupten, auch wer, wie ich es gern von mir gestehe, nicht finden kann, daß die Rede eine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer hat, sondern daß sie an eine große Gesellschaft gerichtet scheint, denen das sonst schon gehörte zusammengefaßt und ans Herz gelegt wird, um sie völlig zu entscheiden. Kurz soviel scheint, wenn man jene Worte in ihrem richtigen Verhältniß unter sich und zu der ganzen Beschreibung, in welche sie verflochten sind, betrachtet, ganz unverkennbar, daß, gesetzt auch Christus habe damals wirklich die Zwölfe ausgewählt und eingesetzt, unser Erzähler davon nichts gewußt und es uns mit diesen Worten nicht hat kund thun gewollt. Aber aus Markus wissen wir etwa, daß Christus wirklich bei dieser Gelegenheit die Zwölf ernannt? Denn was er III, 13 berichtet, ist doch wol dasselbe was unsere Einleitung erzählt? Ganz gewiß! nur daß es auch aus unserer Erzählung genommen ist,

und daß wir nur sagen müssen, Markus sei also wahrscheinlich der erste, der sie so mißverstanden. Man betrachte nur, wie wenig Haltung sein ganzer Bericht von III, 7 — nach unserer Erzählung von der verdorrten Hand — bis III, 20 überhaupt hat. Christus zieht sich zurück, man weiß nicht warum, und da ihm dennoch eine große Menge Volkes folgt, man kann in diesem Zusammenhange durchaus nicht errathen weshalb doch so zudringlich und eilig: so ergreift er nicht etwa, da ihm auf diese Weise doch nicht gelang sich vor den Anschlägen der Pharisäer und Herodianer zu schützen, nun das natürlichste Mittel sich wegzubeggeben oder nach Hause zu gehn, da denn jeder auch allmählig so nach Hause würde gegangen sein, oder das Volk von sich zu lassen; sondern er läßt sich ein Schiff bereit halten *ἵνα μὴ ῥιψῶσιν αὐτόν*, was man kaum anders verstehen kann, als damit er in jedem Augenblick wegfahren könne, wenn es ihm zu arg würde, um also durch diese Drohung das Volk einigermaßen im Zaum zu halten. So heilt er eine große Menge, und dann steigt er auf den Berg, ruft da zu sich welche er wollte, so daß man glauben muß, er habe auch viele gerufen und ohne weiteres wieder zurückgeschickt, und sondert sich so zwölf aus zu seiner beständigen Gesellschaft und seinem besondern Dienst. Dann geht er ruhig nach Hause, hat, man weiß auch nicht weshalb, Ungelegenheit mit den seinigen, und wird, auch ohne alle Veranlassung, von den Schriftgelehrten beschuldigt, er habe den Teufel. Dieser Faden ~~an~~ Ereignissen ist durchaus unverständlich, und so kann es mit einer Auswahl und Einsetzung der Zwölf, wenn eine solche je stattgehabt hat, gewiß nicht zugegangen sein. Wie es aber mit der Erzählung des Markus zugegangen ist, was unsern Punkt betrifft, denn das spätere gehört nicht hieher, das ist leicht zu sehn. Er war bis hieher dem Lukas gefolgt, nicht daß ich behaupten wollte mit Griesbach, er habe unsern ganzen Lukas vor sich gehabt, aber diese Sammlung hatte er höchst wahrscheinlich vor sich. Nun kommt er an die Rede; solche Reden mitzutheilen war jetzt, worin ich ganz mit Griesbach übereinstimme,

noch nicht in seinem Plan, wahrscheinlich weil er noch nicht übersehen konnte, wie viel Raum ihm die Begebenheiten übrig lassen würden. Aber die Einleitung zu unserer Rede war ihm sehr willkommen; er wünschte natürlich, wie er denn besonders nach einem geschichtlichen Zusammenhange strebt, eine Nachricht von der Berufung der Zwölf, und verstand unsere Einleitung so. Allein indeß kam ihm nun dieses nach dem Anschlag der Pharisäer und Herodianer, den er eingeleitet hat, zu schnell; er legte also erst die allgemeine Notiz, die bei Matthäus auf jene Geschichte folgt XII, 15, zum Grunde mit Weglassung der alttestamentischen Citation, erweitert sie dagegen, und verpflanzt das Schiff hieher, ob vielleicht aus dem, was er bei Matthäus vor der Bergpredigt fand und selbst schon früher beigebracht hat, oder von anderwärts, mag ich nicht entscheiden; aber aus irgend einer ursprünglichen Nachricht rührt dieses gewiß nicht her^{*)}. Wenn übrigens die Worte unserer Erzählung οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε genau zu nehmen sind, so daß Christus selbst sich dieser Benennung bedient hat, was ich jedoch nicht verfechten möchte, so glaube ich wenigstens nicht, daß sie von ihm zuerst ausgegangen ist, sondern daß sie sich unter seinen Freunden allmählig festgestellt hat. Denn sonst würde dieser Name wol schwerlich hernach auf andere ausgedehnt worden sein, und außer Paulus, dem seine außerordentliche Berufung ein Recht darauf geben konnte, auch Barnabas ihn offenbar ganz in demselben Sinne geführt haben. Oder um es kurz zu sagen, da uns alle bestimmten Nachrichten darüber fehlen: so glaube ich auch gar nicht, daß es je eine feierliche Berufung und Einsetzung aller zwölf Apostel gegeben hat, und ein späterer Nachrichtensammler, der an Ort und Stelle hiernach gefragt hätte, würde also schwerlich irgendwo eine andere Antwort erhalten haben, als daß so etwas niemals vorgefallen, sondern daß sich das besondere Verhältniß der Zwölf allmählig von selbst so gestaltet habe. Und diese Antwort geben

^{*)} Fast eben so erklärt Griesbach das Verfahren des Markus.

uns bis auf Markus alle Evangelien durch ihr Schweigen. Ist die Sache nicht aber auch an sich so am wahrscheinlichsten? Denn hing es nicht gar sehr auch von äußern Umständen ab, ob jemand in dieses Verhältniß eingeht konnte? Und wenn Christus durch einen Akt seiner Willkühr diese Zwölf berufen, wird man je eine Christodicee darüber befriedigend zu Stande bringen, daß doch zu bald nach seinem Tode, als daß sie nicht auch schon seine unmittelbaren Schüler sollten gewesen sein, ausgezeichnetere Männer aufgestanden, als offenbar manche unter den Zwölf gewesen sind? und darüber, wie denn doch Christus den Judas habe selbst wählen und auf die Weise über seine Seele schalten können, eine Schwierigkeit, welche sich weit leichter löset, wenn keine besondere Berufung von seiner Seite grade nöthig war? Unter diesen Umständen sehe ich auch gar nicht, warum man sich abmühen soll, alles mögliche und einiges höchst unwahrscheinliche versuchend, um so nur nachzuweisen, wie Judas Jakobi und Lebbaios genannt Thad-daios eine Person sein können. Wenn weder Lukas noch Matthäus von der Berufung der Apostel reden, sondern nur jeder bei einer andern Gelegenheit die Zwölf aufzählt, also von einem andern Zeitpunkt redet: kann denn nicht eine Veränderung vorgefallen, der eine von beiden gestorben oder durch unabänderliche Verhältnisse abgerufen worden sein, und der andere seine Stelle eingenommen haben? Dürfen wir, wie unsere Evangelien beschaffen sind, dennoch sagen, wenn so etwas geschehen wäre, müßten wir es nothwendig in ihnen finden? Oder müßte etwa nothwendig Petrus dies um seinen Antrag zu begründen erwähnt haben, als er zur Wahl eines Nachfolgers an die Stelle des Judas einlub? Gewiß wird auch das niemand behaupten wollen. — Was die Rede selbst betrifft, so ist offenbar und eingestanden, daß hier ein anderes ἀπομνημόνευμα von derselben zum Grunde liegt als bei Matthäus. Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hier und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen sein, als ihm schon manches

entfallen war; theils mag er seine Aufzeichnung zunächst für eine gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverständlich und unbedeutend sein, wie einem Heidenchristen wo die Polemik gegen die Pharisäer. Theils kann auch ihm begegnet sein, manches analoge unwissentlich aus andern Reden Christi einzuschalten; ja einiges, und namentlich glaube ich dieses von den Wehe, hat er wol vom eigenen zugesetzt, um eine Lücke, die er fühlte und nicht mehr zu ergänzen mußte, auszufüllen. Das unschuldigste dem unsicheren sich ganz von selbst anbietende Einschub, den man wegen der genauen Beziehung jedes *οὐαι* an einen *μακαρισμός* nicht einmal eine Verfälschung nennen kann. Daß sie eingeschoben sind, zeigt eben diese genaue Entsprechung und noch besonders das letzte Wehe, welches eine ganz unerwartliche Thatsache voraussetzt. Das unmittelbar folgende *ἀλλ' ἰπὶ λέγω* weist, wie auch andere schon bemerkt haben, deutlich genug auf den unterbrochenen Zusammenhang hin. Weiter ins einzelne zu gehen gehört nicht hieher. Im ganzen sind offenbar die mit Matthäus zusammentreffenden Theile nicht verworfen, sondern in gleicher Folge, welches mit der Identität des Anfangs und des Schlusses zusammengenommen die Identität der aufzeichneten Rede selbst unwidersprechlich beweiset. Auch kann die Vergleichung sehr gute Dienste leisten, um zu bestimmen, was in Matthäus Aufzeichnung von anderwärts her eingeschoben, und wie weit vom Schlusse rückwärts wieder in die Rede selbst eingeleitet ist. Der Gedanke aber, daß Lukas seinen Auszug aus dieser Rede aus einer *Gnomologie*, das heißt doch aus einer vermischten Sammlung von Sprüchen und Reden Christi genommen, scheint mir ganz unstatthaft, wenigstens durch gar nichts unterstützt. Denn wenn, ich will nicht sagen jede, sondern nur die etwas ausführlicheren Reden in einer solchen Sammlung einen so sinnlich darstellenden Eingang hatten: so konnte der Sammlung der Name einer Blumenlese von Sprüchen nicht mehr zukommen. Sondern entweder Lukas hat diesen Aufsatz einzeln gefunden, aber dann würde er ihn, eben weil er die erste nament-

liche Erwähnung aller Apostel enthält, wol früher gestellt haben; oder, was also das wahrscheinlichste bleibt, der Aussatz hat schon vor Lukas zu unserer zweiten karnaitischen Sammlung gehört. — Die Erzählung von dem Knecht des Centurio war ihm wahrscheinlich angehängt, weil die Sache sich unmittelbar nach der Rede zutrug. Durch das ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, was man ohne die größte Unwahrscheinlichkeit nicht ganz allgemein verstehen kann, was also auf das vorige εἰσῆλθεν εἰς Καπερναοῦμ bezogen werden muß, welches dem Erzähler, wie ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe, als Rückkehr von einer Reise vorschwebte, giebt sich dieser ursprüngliche Zusammenhang genugsam zu erkennen. Matthäus stellt freilich auf eine nicht abzuweisende Art zwischen die Rede und diese Heilung noch die des Aussätzigen, welche bei uns bereits in der ersten Sammlung mitgetheilt ist. Mein eben deshalb kann ja diese Geschichte nicht etwa grade Lukas, sondern schon wer beide Sammlungen zuerst zusammenschrieb, in der zweiten ausgelassen haben, wenn auch unser ursprünglicher Referent ihrer hier erwähnt hatte. Doch da sich von einer solchen Auslassung in VII, 1 und 2 gar keine Spur findet, und die Stelle also besser überarbeitet sein mußte⁹² als sich vermuthen läßt: so wird mir wahrscheinlich, daß unser ursprünglicher Referent ihrer gar nicht erwähnt hat. Wie leicht konnte auch beim Hineingehn nach Kapernaum diese in wenig Augenblicken abgemachte Sache einem unter der Menge entgehn, der dennoch, wie ein solcher Haufe ja beweglich ist, die zweite Begebenheit genauer erzählen konnte. Nämlich wenn wir auch hier Matthäus und Lukas vergleichen: so finde wenigstens ich in der Erzählung bei Lukas wiederum mehr die Kennzeichen eines wohlunterrichteten Augenzeugen. Die Hauptdifferenzen sind doch die, daß bei Lukas der Knecht sterbend ist, bei Matthäus nur ein übelgeplagter Nervenkranker, und daß bei Matthäus der Centurio selbst erscheint, der bei Lukas Abgesandte und zwar zu zwei verschiedenen Malen an Jesum schickt. Denn daß sich bei Matthäus Jesus in Bewunderung des Glaubens dieses Mannes aus-

fürlicher vergleichend und drohend ausläßt, konnte der Referent bei Lukas nur übergangen haben. Nun ist aber gewiß, daß bei einem παραλυτικός, wie sehr er auch δεινῶς βασιανίζομενος möge gewesen sein, doch keine Gefahr beim Berzugen war, und also auch eine solche Eilfertigkeit, welche Christum, der eben wenigstens von einer ermüdenden Rede zurückkam, gleich beim Eingang in die Stadt aufhält und gleichsam in Beschlag nimmt weniger zu erklären ist. Denn aufgehalten wurde er doch immer und mußte das Gesuch anhören, wozu der Augenblick in der Gedränge einer großen Volksbegleitung keinesweges günstig war, wenn auch die Sache selbst mit einem Wort abgemacht werden konnte. War also der Kranke nur ein gelähmter oder gichtbrüchiger: so würde eben dieser bescheidene Mann wol gewartet haben, bis Jesus ruhig in seiner Wohnung gewesen wäre. Die zwiefache Gesandtschaft aber ist etwas, was nicht leicht erdacht wird, wie auch die meisten Ausleger gefühlt haben. Nur möchte ich die Aenderung bei Matthäus nicht grade dem Bestreben abzukürzen zuschreiben: denn er theilt ja die Reden ausführlich genug mit: sondern ich möchte eher sagen, wie der Referent bei Lukas den Ausfägigen versäumt, so habe Matthäus dieses versäumt und erzählte nur aus der zweiten Hand, und das Abweichende sei nicht Abkürzung, sondern ein sehr leicht begreiflicher Mißverstand. Die große in den Hauptstellen fast wörtliche Uebereinstimmung in den Reden ist demohnerachtet nicht zu verwundern, zumal die Rede des Hauptmanns etwas sehr charakteristisches hat, und das kurze Wort Christi οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἴσθαι scharf und eindringlich ist.

Indem wir nun am Ende dieser beiden Sammlungen, den so nenne ich sie getrost, angekommen sind, wird es wohl gethe sein einen Augenblick still zu halten, und noch einmal im ganzen unser Evangelium mit dem des Matthäus und Markus vergleichen, um zu sehen, ob wol in diesem ganzen Abschnitt die Uebereinstimmung so groß sei, und von solcher Art, daß wir um sie zu erklären entweder ein Urevangelium voraussetzen oder

eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern annehmen müssen. Sehen wir hiebei zuerst auf Matthäus, so kann wol keines von beiden nöthig scheinen. Denn wenn Lukas den Matthäus vor sich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: so würde er die Geschichte vom Aussätzigen anders gestellt haben, und nicht über den Ort ungewiß gewesen sein, welches Eine, mir wenigstens, hier statt alles andern gilt. Eben so wenn Matthäus den Lukas vor sich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die vielen unmittelbar darauf folgenden Heilungen mit einer Abreise Jesu aus Kapernaum in Verbindung zu bringen. Denn welcher Geschichtschreiber eine Nachricht vor sich hat, wodurch eine Thatsache näher bestimmt und mehr aufgehellert wird, der wird nicht das unvollkommnere mittheilen, wobei sie dunkel bleibt. Solche Umstände entscheiden hier, was Abweichung oder Uebereinstimmung in einzelnen Ausdrücken niemals entscheiden kann. Matthäus hat aus demselben Grunde auch nicht die erste unserer beiden Sammlungen gekannt. Aber auch die zweite kann er wol so nicht gekannt haben, theils weil er seine Relation von der Bergrede durch den Eingang derselben bei Lukas, der auch ihm sehr willkommen hätte sein müssen, nicht ergänzt hat, theils weil er nichts in derselben Ordnung vorträgt, ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2 - 17 der Zöllner und sein Gastmahl auf die Heilung des Sichtbrüchigen folgen, und auch bei ihm das Lehrenlesen und die Heilung der trocknen Hand XII, 1 - 14 verbunden werden. Letzteres, da wir auch bei Lukas beides als Eine ursprüngliche Erzählung ansehen mußten, beweiset nichts in Ansehung der Sammlung, wohl aber, wie auch die große Uebereinstimmung im einzelnen, daß bei Matthäus dieselbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Verbindungsformeln auch innerhalb einer und derselben mehrere Begebenheiten umfassenden Erzählung frei umgeht, und das ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ in das μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν verwandelt hat. Denn schwerlich hat man, das oben schon bemerkte abgerechnet, vor der Synagogenzeit einen Spaziergang

maßen durch Stellen, welche sich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für sich bestandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 ist ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmasse an. Ich bemerke hier über nur im allgemeinen, daß ich nicht begreife, wie diese Anfänge zum Theil haben so verkannt werden können, daß einige scharfsinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkschrift bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß gesagt worden wäre, Jesus sei hiernächst auf Reisen gegangen, wie wäre wol in einer solche Schlußbemerkung die genaue Bezeichnung der Reisegesellschaft gekommen? und geht nicht das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν* B. 4 offenbar auf das *καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην* B. 1 zurück? und wie hat man übersehen können, daß grade auf diese damals Jesum unmittelbar umgebende Gesellschaft die Worte *οὗτοί εἰσιν μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου* bezogen werden sollen, wodurch erst der ganze Aufsatz seine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar sieht, B. 22 ist nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier schreibt *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, der weiß von der vorher beschriebenen Reisegesellschaft nichts; sonst hätte er entweder im allgemeinen gesagt *οἱ μετ' αὐτοῦ*, oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieser Wasserreise die Frauen zurückgelassen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1-3 ein Schluß sei, ist wol nur aus der Formel *ἐν τῷ καθ' ἑξῆς* entstanden, welche ohnedies der vorigen Denkschrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil diese selbst das Gastmahl ohne alle Zeitbestimmung an die Nachricht von der Gesandtschaft des Johannes anknüpft. Sondern diese Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuschreiben, welcher wahrscheinlich nur fand *καὶ ἐγένετο ὅτε αὐτὸς διώδευε*, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, sei es nach seiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

ngigkeit des einen Evangelisten vom andern annehmen
 Sehen wir hiebei zuerst auf Matthäus, so kann wol
 beiden nöthig scheinen. Denn wenn Lukas den Mat-
 thäus gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: so würde
 er die vom Ausfägigen anders gestellt haben, und nicht
 an dem Ort ungewiß gewesen sein, welches Eine, mit wenig-
 stens statt alles andern gilt. Eben so wenn Matthäus den
 Lukas gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung
 der egermutter des Petrus und die vielen unmittelbar dar-
 auf folgenden Heilungen mit einer Abreise Jesu aus Kapernaum
 zu bringen. Denn welcher Geschichtschreiber eine
 Thatsache vor sich hat, wodurch eine Thatsache näher bestimmt
 und aufgeheilt wird, der wird nicht das unvollkommnere
 dabei sie dunkel bleibt. Solche Umstände entscheiden
 die Abweichung oder Uebereinstimmung in einzelnen Aus-
 sagen entscheiden kann. Matthäus hat aus demselben
 Evangelium nicht die erste unserer beiden Sammlungen gekannt.
 Die zweite kann er wol so nicht gekannt haben, theils
 weil die Relation von der Bergrede durch den Eingang der-
 selben, Lukas, der auch ihm sehr willkommen hätte sein müs-
 ste, ergänzt hat, theils weil er nichts in derselben Ordnung
 ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2-17 der Zöll-
 ners Gastmahl auf die Heilung des Sichtbrüchigen fol-

durch das Feld gemacht, auf dem man so hungrig geworden, wie er doch sagt. Was aber die erste Uebereinstimmung betrifft: so ist sie bei den mancherlei Abweichungen in der Erzählung von Zöllner um so merkwürdiger, als das *παράγων ἐκεῖθεν* diese Geschichte mit der vorigen auf eine so schwankende Weise verbindet, daß man kaum zu schließen wagt, beides sei unmittelbar nach einander vorgefallen. Matthäus läßt bei der Geschichte mit dem Sichtbrüchigen die Vertlichkeit ganz unbestimmt, und scheint sie nicht zu kennen, und nur auf diese unbestimmte Lokalität kam sich das *παράγων ἐκεῖθεν* beziehen, welches wunderbarlich wird, wenn man jene Geschichte mit Lukas in die Synagoge versetzt. Wer nun aber nicht weiß wo eines vorgefallen, woher sollte es wissen daß etwas anderes an einem bestimmten Ort sich unmittelbar nach jenem ereignet habe? Da aber beide Erzählungen bei Matthäus ungenauer sind, und also einen Durchgang durch mehrere Hände verrathen: so können sie dennoch mittelbar aus unserer Sammlung abstammen, vielleicht als diese nur erst die beiden Erzählungen, denn es sind ja ihre ersten, enthielt. In keinem Fall ist ein Grund vorhanden wegen dieser einzelnen Uebereinstimmungen ein Urevangelium anzunehmen, da Matthäus als andere, was in unsern Sammlungen enthalten ist, weit genug auseinanderlegt, und in ganz andern Verbindungen erzählt. Was hingegen den Markus betrifft: so würde selbst die Annahme eines Urevangeliums für sich noch nicht hinreichen, und es bleibt als die natürlichste Annahme, daß er unsere beiden Sammlungen schon verbunden vor Augen gehabt, indem er mit der einzigen Ausnahme des Fischzuges Petri alles in derselbigen Folge stellt, und das abweichende sowohl in den Verbindungsformeln als in der Erzählung selbst sich theils aus dem eigenthümlichen Charakter seiner Art die Materialien zu verarbeiten, theils daraus erklärt, daß er bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten — um nicht gradezu zu sagen, unser Matthäus selbst — vor Augen hatte. Aus diesem oder diesem hatte er hinter seiner kurzen Erwähnung der Versuchung I, 14 — 20

nach seiner Weise überarbeitet eingerückt was wir etwas anders Matth. IV, 12 - 22 lesen. Da er nun aber auf die große Rede stieß, welche einzurücken außer seinem Plane lag: so schiebt er nun die beiden Sammlungen auch nach seiner Weise, über welche schon beim einzelnen das nöthige gesagt worden, überarbeitet ein; wieviel historische Sicherheit er aber darüber gehabt, daß diese Sammlungen ganz oder größtentheils Begebenheiten enthalten, die früher vorgefallen als das was er später beibringt, das möchte ich keinesweges entscheiden, sondern glauben daß darin viel Gutdünken vorgewaltet. Den Fischzug indeß mußte er auslassen, weil er deutlich sah, daß er diese Begebenheit schon theilweise aus der andern Quelle beigebracht, und die große Rede am Schluß ließ er ebenfalls aus *), nahm nur den willkommenen Eingang mit, und übersah wahrscheinlich, sie hinter der Rede nicht vermuthend, die Erzählung von der Heilung des Knechtes, die er sonst wohl würde benutzt haben. Sind nun diese Voraussetzungen gegründet: so erhellt von selbst, daß in diesem ganzen Abschnitt Lukas und Markus durchaus keine chronologische Sicherheit für das einzelne geben, sondern es können einzelne Begebenheiten aus der ersten Sammlung später vorgefallen sein als einzelne aus der zweiten; es können ferner in jeder Sammlung Ereignisse aus ganz verschiedenen Aufenthaltszeiten Jesu in Kapernaum verbunden, und daher vielleicht sogar einzelne Begebenheiten dieser Sammlungen spätere sein, als manches was erst im folgenden erzählt wird. Ob aber für die gleichen Vorfälle, welche Matthäus anders stellt und verbindet, in ihm mehr chronologische Sicherheit liegt, darüber kann hier nichts allgemeines gesagt werden.

Das noch übrige dieser zweiten Hauptmasse, welche im ganzen den drei Evangelien gemein ist, theilt sich uns nun folgender-

*) Nämlich ich glaube nicht, daß er sie deswegen ausgelassen, weil er sonst seinen Lesern zuviel jüdisches hätte erklären müssen, sondern weil er überhaupt in dieser ersten Hälfte seiner Schrift keine ausführlichen Neben aufnehmen wollte.

maßen durch Stellen, welche sich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für sich bestandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 ist ein kleiner Anhang und mit 51 geht die dritte Hauptmasse an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daß ich nicht begreife, wie diese Anfänge zum Theil haben so verkannt werden können, daß einige scharfsinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkschrift bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß gesagt worden wäre, Jesus sei hiernächst auf Reisen gegangen, wie wäre wol in einer solche Schlußbemerkung die genaue Bezeichnung der Reisegesellschaft gekommen? und geht nicht das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐκπορευομένων πρὸς αὐτὸν* B. 4 offenbar auf das *καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην* B. 1 zurück? und wie hat man übersehen können, daß grade auf diese damals Jesum unmittelbar umgebende Gesellschaft die Worte *οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου* bezogen werden sollen, wodurch erst der ganze Aufsatz seine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar sieht, B. 22 ist nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier schreibt *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, der weiß von der vorher beschriebenen Reisegesellschaft nichts; sonst hätte er entweder im allgemeinen gesagt *οἱ μετ' αὐτοῦ*, oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieser Wasserreise die Frauen zurückgelassen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1-3 ein Schluß sei, ist wol nur aus der Formel *ἐν τῷ καθ' ἑξῆς* entstanden, welche ohnedies der vorigen Denkschrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil diese selbst das Gastmahl ohne alle Zeitbestimmung an die Nachricht von der Gesandtschaft des Johannes anknüpft. Sondern diese Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuschreiben, welcher wahrscheinlich nur fand *καὶ ἐγένετο ὅτι αὐτὸς διώδευε*, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, sei es nach seiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

darüber daß diese Reise später erfolgt sei als die Sendung des Johannes, nun, um dieses sein Urtheil auch auszudrücken, jene Formel einschob.

Dasselbe urtheile ich auch von derselben Formel ἐν τῷ ἐξῆς, mit welcher VII, 11 das erste Stück, welches wir nun näher betrachten wollen, beginnt. Denn ich lese hier ἐν τῷ ἐξῆς, wiewol Griesbach auch in seiner letzten Ausgabe der gemeinen Lesart treu geblieben ist. Schon die Zeugen scheinen mir ein bedeutendes Uebergewicht zu geben, welches jedoch hier der Ort nicht ist auseinander zu setzen; hiezu aber kommt noch die Ähnlichkeit mit VIII, 1, wogegen wir IX, 37 bei der Formel ἐν τῇ ἐξῆς auch ἡμέρα einstimmig ausgedrückt finden. Ein vorzügliches Uebergewicht indeß giebt die Sache selbst. Denn da wir aus Matthäus wissen, daß die unmittelbar vorhergehende Geschichte, die Heilung des Knechtes, bei einem neuen Eintritt in Kaper-¹⁰⁰naum erfolgt ist: so wird es höchst unwahrscheinlich, daß Christus seinen und mehrerer Apostel Wohnort, wo es mancherlei mußte zu beschaffen geben, schon am folgenden Tage wieder sollte verlassen haben, und auf dem Wege nach Jerusalem begriffen sein. Also diesen Ausdruck ἐν τῷ ἐξῆς, mit welchem die einzelne Erzählung nicht beginnen konnte, schreiben wir dem Ordner zu, der hier dieser ihre Stelle anwies. Das ganze Stück enthält drei Abschnitte, die Erweckung des Jünglings, die Gesandtschaft des Johannes und das Gastmahl des Pharisäers, deren Verbindung zu einem ganzen räthselhaft scheinen kann. Zwar zwischen den ersten beiden könnte man einen Zusammenhang angegeben glauben, indem die Gesandtschaft gegründet zu sein scheint auf das was Johannes von Jesu hörte, welches denn mehrere Ausleger besonders auf diese Auferweckungsgeschichte beziehen, die bis in Judäa hinein, an dessen Grenzen Johannes gefangen gefessen, verbreitet wurde. Allein dies ist sehr unwahrscheinlich. Die erste Erzählung hat ganz den Charakter von einem Augenzeugen herzurühren; wenn dieser nun auch Jesum noch weiter begleitete, und auch noch Augenzeuge der folgenden Begebenheit

zählung etwas einschaltet und hernach wo sie abbricht, daß zwei so ganz übereinstimmende Abfassungen höchst unwahrscheinlich sind. Ist dieses, so ist unsere Erzählung offenbar eine Uebersetzung der bei Matthäus reiner gebliebenen ursprünglichen. Indem unser Autor die ganze Begebenheit recht sinnlich vortragen will, fügt er hinzu V. 20, wie die Abgesandten ankommen und ihren Auftrag ausrichten. Dann um die Worte Christi zu begründen erzählt er V. 21, wie dieser eben im Heilen wäre begriffen gewesen, und man muß schließen, daß ihm aus eigener Kenntniß oder aus andern Erzählungen nicht viel bekannt worden, daß Jesus auch sonst Blinde sehend gemacht, weil er diesen Punkt besonders heraushebt. Eben so um die letzten Worte Christi von V. 31 an deutlich zu machen, erzählt er V. 29–30, wie die verschiedenen Klassen des Volkes sich gegen Johannes und seine Lehre gestellt. Denn diese beiden Verse auch als Rede Christi anzusehen, da sie so ganz im Tone vom vorigen und folgenden abweichen, kann ich mich nicht entschließen. Die entgegengesetzte Ansicht, daß unsere Erzählung die ursprüngliche sei, die bei Matthäus hingegen in der Darstellung abgekürzt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dann unser Erzähler gewiß mit V. 21 angefangen haben würde. Ein unmittelbarer Augenzeuge wird nicht leicht die ganze Scene, die den Grund bildet, auf welchem die einzelne Begebenheit sich heraushebt, nur parenthetisch vortragen. Da nun das Motiv der Darstellungsweise in unserer Erzählung und das der Verknüpfung der vorigen Geschichte mit dieser ganz dasselbe ist: so ist wol auch beides überhaupt eines und dasselbe gewesen, nämlich wer die Geschichte so umgearbeitet, hat uns auch die vorige vorangestellt und die folgende angeknüpft. Aber der Ordner des ganzen ist es nicht gewesen; denn er hätte sich statt V. 29 und 30 so zu schreiben, als ob er uns von den Verhältnissen des Johannes noch gar nichts gesagt hätte, auf den früheren Aufsatz berufen. Nun aber kann man weiter fragen, Wenn V. 21 nur zu der Erweiterung unseres Referenten gehört, der die Worte Jesu *α' εἶδετε καὶ ἠκούσατε* auf die Augenblick:

liche Gegenwart bezog: ist dann Jesus damals wirklich im Heilen begriffen gewesen? oder ist dies gar nicht nöthig, wie denn Matthäus nichts davon sagt, und hat sich Jesus nur auf das berufen, was sie jederzeit sehen und wovon sie überall in seiner Nähe hören konnten? Hieran knüpft sich aber noch eine andere Frage, nämlich wenn auch nur dieses gemeint ist, konnte doch 108 Jesus ohne eine ihm gar nicht angemessene und ganz fremde Ruhmredigkeit dies νεκροὶ ἐγείρονται aussprechen, wenn es im eigentlichen Sinne soll verstanden werden, und wenn wir nicht annehmen wollen, sehr viele Auferweckungsgeschichten seien vorgefallen, von denen uns gar nichts bekannt worden? Das letztere ist um so unwahrscheinlicher, da auch in den bei Matthäus und Markus so häufigen allgemein zusammenfassenden Relationen, worin sie allerlei Arten von Krankheiten und dämonischen Uebeln namhaft machen, das Todtenerwecken nirgend mit aufgeführt ist. Daraus wird allerdings wahrscheinlich, daß diese Worte im uneigentlichen Sinne vom geistigen Tode zu nehmen sind, wie Jesus sie unstreitig oft gebraucht hat, um so mehr als die in den Worten τυφλοὶ ἀναβλέπουσι und πτωχοὶ εὐαγγελίζονται von andern schon bemerkte unserm Referenten aber entgangene Anspielung auf Jes. 61, 1 auch diesen Worten einen uneigentlichen Sinn zuschreibt. Nicht als ob πτωχοὶ grade die armen am Geist sein müßten: sondern diejenigen, welche nicht im Stande sind in dem gesetzlichen Sinne zu glänzen, die πτωχοὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ παράδοσιν. Diese nehmen die Botschaft an von der ein anderes Maasß des geistigen Werthes einführenden βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Soll Christus aber fast unerträglich häufend auch das χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται und κωφοὶ ἀκούουσι im uneigentlichen Sinne gesagt haben? Das gewiß nicht, sondern entweder sind dieses erweiternde Zusätze schon des ursprünglichen Erzählers, vielleicht auch an die Stelle eines vergessenen von ihm gesetzt; oder Christus hat mit dem eigent- 109 lichen angefangen auf seine äußere Wirksamkeit hinweisend, und ist hernach übergegangen auf die auch schon erfolgte Wirkung in

den Gemüthern, welches beides sich aber dem Erzähler in einander geschoben. Eben so mögen auch die Worte der Abgesandten durch Abkürzung in ein etwas falsches Licht gerückt sein. Denn Johannes selbst kann unmöglich an der Messianität Jesu gezweifelt haben, und konnte auch sein oft wiederholtes Zeugniß nicht dadurch compromittiren, daß er zweifelnden Schülern auftrug ihre Zweifel in seinem Namen vorzutragen. Doch ist hier noch ein anderes Bedenken. Wenn nämlich die Sache vorging, als Johannes im Gefängniß war: so ist kaum zu glauben, daß die beiden Jünger im strengsten Sinne von Johannes können abgesendet gewesen sein. Denn die Erzählung des Josephus läßt keinen Zweifel, daß Furcht vor Unruhen entweder die wahre Ursach war, warum Herodes den Johannes gefangen setzen ließ, oder wenigstens der Vorwand dazu, dem er also doch gemäß handeln mußte, und unter diesen Umständen ist nicht zu glauben, daß seine Schüler freien Zutritt zu ihm gehabt haben wär. Allein da dies leicht von Matthäus eingerückt sein kann kann sein ersten gewiß zu frühen Erwähnung von Johannes Gefangenschaft zu Liebe, und da Christus den Jüngern eine Antwort für ihren Meister gradezu mitgiebt: so will ich lieber glauben, sie seien wirklich von ihm abgesandt gewesen, und er damals noch frei.

110 Wie denn auch die Art wie Jesus hernach zum Volke über Johannes redet nicht wahrscheinlich macht, daß dieser damals schon gefangen gewesen. Wenn wir dann dem gemäß das ἢ ἄλλοι προσδοκῶμεν etwas umdeuten, und sie vielleicht gesagt haben, Du bist doch der da kommen soll, und da du ohnehin so große Dinge thust, worauf sollen wir noch warten, und soll nicht gleich Johannes mit seiner ganzen Autorität allen, die sich von ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als dem Messias zu gehorchen und deiner Winke gewärtig zu sein? so verschwindet der wunderliche Schein, als ob grade die wunderbaren Thaten Jesu bei Johannes und den Seinigen Zweifel erregt hätten; und offenbar wird dann auch derjenige Theil in der Rede Jesu, welcher bildlich ist, die Hauptsache. Denn in

diesem erklärt er, der bisherige Gang der Sache sei der rechte, und sie solle ohne eine andere Einmischung so fortgehen. Ob aber die bei Matthäus sich noch anknüpfenden Reden XI, 20 bis 24 oder gar bis 30 hierher gehören, will ich nicht entscheiden. Daß sie in unserer Uebersetzung fehlen, beweiset nichts dagegen, aber das *τότε* B. 20 und das *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* B. 25 auch gewiß nichts dafür, und andere Umstände machen wahrscheinlicher, daß dies spätere der Ähnlichkeit des Inhaltes wegen, wie so häufig bei Matthäus, hierher gestellte Reden sind.

Das dritte Stück unseres Abschnittes, die Erzählung von dem pharisäischen Gastmahl, lohnt es doch wol noch einmal darauf anzusehn, ob die Begebenheit dieselbe ist oder eine andere,¹¹¹ als welche Matth. XXVI, 6–13, Marc. XIV, 3–9 und Joh. XII, 1–8 erzählt wird. Soll bei einer Erzählung wie die unsrige, die sich um die Localität gar nicht kümmert, der ganz beiläufige Ausdruck *ἐν τῇ πόλει*, der eben nur wie alles hier einen Erzähler verräth, der die Sache aus der zweiten Hand und nur beiläufig erfahren hat, nun gleich beweisen, dies könne nicht in Bethanien geschehen sein? Ist es an sich wahrscheinlich, daß Christus zu zwei verschiedenen Malen, beides auf einem Gastmahl, wo der Wirth Simon hieß, von einer Frau soll gesalbt worden sein, und zwar da keine verschiedene Angabe von Ort und Zeit zur Annahme einer solchen Wiederholung nöthigt? Ist es wahrscheinlich, wenn Christus bei einer früheren Gelegenheit die Handlung so entschieden vertheidigt hat, daß die Jünger sie zum zweiten Mal so entschieden sollten getabelt haben? Ist es nicht viel natürlicher anzunehmen, daß unsere Erzählung nur aus einem andern Gesichtspunkt gefaßt ist, weshalb denn hier die Reden Christi mit dem Pharisäer mitgetheilt sind, der Tadel aber, den die Jünger gleichzeitig mögen ausgestoßen haben, nicht? Matthäus hingegen bringt die Sache offenbar in Verbindung mit der Verrätherei des Judas, und übergeht deshalb jene Gespräche. Johannes scheint fast beide Erzählungen vor sich gehabt zu haben; indem er sie aber nur berichtigen will, hat er

auch keine Ursache die Rede Christi an die Pharisäer anzuführen er vertheidigt nur die andern Jünger, daß sie an dem Tadel be-
 112 Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß sie keine Sün-
 derin in dem gemeinen Sinne des Wortes gewesen. Und in
 der That hat das auch Simon nicht gesagt, der Referent hat es
 nur geschlossen aus der Art wie Jesus die unausgesprochenen Ge-
 danken seines Gastfreundes berücksichtigt, und wie er hernach ge-
 gen die Frau selbst in eine Verkündung der Vergebung ihrer
 Sünden endigt. Denken wir uns nun bei Lesung unserer Er-
 zählung das hinweg, was nur Urtheil des Erzählers ist: wir
 können wir eben so leicht denken, Simon habe nur Aergerniß
 genommen an der ausnehmenden Verehrung, welche seinem Ge-
 bewiesen wurde, da er selbst ihn nur, weil er es Anstands hat-
 ter nicht gut vermeiden konnte, scheint geladen zu haben. Und
 eben so folgt aus den Worten Christi gar nicht, daß die Frau
 eine Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gewesen; denn
 Jesus sagt ja nur, ihre Handlung entspringe aus einer Fülle
 wahrer verehrungsvoller Anhänglichkeit. War sie nun, wie Jo-
 hannes uns lehrt, die Schwester des Lazarus, eine schon seit la-
 gerer Zeit mit Christo verbundene: so konnte sehr wohl Christus
 in einer uns ganz unbekanntem besondern Beziehung die Wort
ἀφείωνται σοι αἱ ἀμαρτίαι zu ihr sagen, die unverständlich,
 aber auch für die meisten Anwesenden, denen Maria bekannt ge-
 nug war, ganz unverdächtig, doch hernach zu diesem Mißverstän-
 dnis Anlaß geben konnten, wenn einer die Geschichte einem erzählte,
 von dem er glaubte, es könne ihm nicht bedeutend sein zu wis-
 sen wer diese Frau gewesen. Und grade ein solcher scheint es
 113 uns hier mit dieser natürlichen, freilich aber doch nicht ganz rich-
 tigen Ergänzung wieder gegeben zu haben. Da aber dies nur
 grade dieselbe Auslegungs- und Ergänzungsweise ist, welche auch
 die vorige Geschichte von der Gesandtschaft des Johannes hier
 erfahren: so bestätigt sich auch dadurch, daß beide in ihrer jetz-
 igen Gestalt aus derselben Feder geflossen, und höchst wahrschein-
 lich auf Veranlassung des *φιλος ἀμαρτωλῶν* an einander ge-

reicht worden sind. Eine auffallende Aehnlichkeit der Manier zeigt sich auch darin, daß hier B. 38 eben so aus den Worten Jesu in B. 44 gemacht ist, wie oben B. 21 aus B. 22, und eben so hat der Referent sich aus B. 47 und 48 die Gedanken des Simon B. 39 gemacht. Und ist wol wahrscheinlich, daß ein angesehenener Pharisäer bei einem großen Gastmahl sollte einer am ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Person den Zutritt in das Speisezimmer verstattet haben? Ist nun dieses, daß die Frau in unserer Erzählung eine solche Sünderin gewesen, nur eine falsche Annahme eines späteren Referenten*): so hindert auch nichts mehr, daß sie die Schwester des Lazarus gewesen sein kann. Wir bedürfen vielmehr für das ganze Factum grade einer solchen Annahme, daß die Person, die so etwas unternehmen und aus-¹¹⁴führen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewiesen und entfernt zu werden, noch auch ganz abenteuerlich und lächerlich zu erscheinen, auf der einen Seite ein Recht haben mußte da und in der Nähe der Gäste zu sein, auf der andern aber auch in einem schon bekannten Verhältniß mit Christo stehen. Und um so unwahrscheinlicher wird noch, daß eine ähnliche Geschichte sich zweimal habe zutragen können. Eine Erzählung aus der zweiten Hand scheint übrigens die bei Matthäus auch zu sein, wenn man nicht annehmen will, es sei eine Art von allgemeiner Verabredung gewesen, bis auf einen gewissen Zeitpunkt von dem, was die Familie des Lazarus betraf, zu schweigen. Und so wird uns zugleich dieses eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Beispiele von der Art, wie wirklich bei Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen; nur folgt für unsern schon nicht, daß Johannes deshalb den ganzen Lukas müßte

*) Eine nicht besser begründete Schlussfolge aus den Worten Christi $\delta\ \delta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\phi\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$, $\delta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}$ scheint mir die Vermuthung von Paulus, daß Jesus diesen Pharisäer von einem geringeren körperlichen Uebel geheilt; wiewol man von unserer Annahme aus noch mit vieler Wahrscheinlichkeit hinzufügen könnte, es sei eine leichtere Art des Aussages gewesen, weil in den andern Erzählungen der *Birrh* $\acute{\epsilon}\lambda\mu\omicron\nu\ \delta\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\varsigma$ heißt.

vor sich gehabt haben, sondern nur diesen kleinen Aufsatz braucht er gekannt zu haben. — Endlich möchte ich aus unserer Erzählung auch noch den Beweis führen, daß wenn es ein Urevangelium gegeben hat, dieses dem Ordner unseres Buches wenigstens als solches unbekannt geblieben ist, wodurch denn doch, um nicht mehr zu sagen, die eichhornische Construction desselben unzulässig würde. Nämlich gesetzt auch, die Erzählung bei Matthäus ist auch aus der zweiten Hand, so sind doch die Worte Christi bei ihm XXVI, 13 gewiß ächt. Schon würde sie keine aus erdichtet haben, als etwa ein Freund der bethanischen Familie, und der hätte dann gewiß den Namen der Frau nicht verschwiegen; aber gewiß hätte auch niemand aus der ächten apostolischen Schule gewagt, solche Worte zu erdichten. Hat nun Christus diese gesprochen: so enthalten sie die bestimmteste Anweisung, diesen Zug aus der Geschichte Christi vor allen andern in eine solche Schrift aufzunehmen. Im Urevangelium also muß diese Geschichte gestanden haben: und kann man sich denken, die Worte Christi hätten gefehlt, welche ihr eben diesen Platz sicherten? Wo würde dann Lukas wol angestanden haben, hielt er auch die Geschichte, wie sie hier dargestellt ist, mit jener für dieselbige, noch diese auffallenden Worte Christi mit aufzunehmen, die er ohnehin viel zu ändern eben so leicht an dem Schluß der Rede Christi an den Pharisäer oder auch am Schluß der ganzen Erzählung hinter dem *πορεύου εις ειρήνην* anknüpfen konnte? Ich halte dies für einen so guten Beweis, als er sich in solchen Sachen nur führen läßt, davon daß unser Lukas weder das Urevangelium noch auch unsern Matthäus oder unsern Markus gekannt und vor sich gehabt hat.

Weshalb die folgende Erzählung VIII, 1-21 als ein eigenes Ganze angesehen werden muß, mit dem das nächstherige nicht mehr kann ursprünglich zusammengehangen haben, ist bereits auseinander gesetzt; sie bietet aber ebenfalls noch einiges merkwürdiges dar. Ohnstreitig war von dieser Reise mehr zu erzählen, wie denn auch das *συνιόντων δε ὄχλων πολλῶν* ohne Zeitbestim-

mung angeknüpft wird und nur so gefaßt werden kann, Als nun ¹¹⁶
 einmal auf dieser Reise viel Volk zusammengeströmt war. Man
 sieht also schon hieraus, daß die anfänglichen einzelnen Erzählun-
 gen nicht immer gewisse Tage zum Gegenstande hatten oder sonst
 bestimmte Zeiträume, sondern daß oft aus einer Menge auch merk-
 würdiger Begebenheiten einzelnes in irgend einer Absicht heraus-
 genommen und aufgezeichnet ward ohne des andern zu erwäh-
 nen. Die Absicht unserer Erzählung kann, wenn man Anfang
 und Schluß gegen einander hält, nicht zweifelhaft bleiben; es
 ist die Verherrlichung jener Jesum begleitenden und ihm dienen-
 den Gesellschaft und gewiß auch der namentlich erwähnten Frauen,
 theils in der Vergleichung mit seinen leiblichen Verwandten, de-
 nen er sie als geistige Verwandte vorzog, theils in der Anwen-
 dung des Gleichnisses vom Säemann, der an ihnen das gute
 Sand gefunden, welches das gehörte Wort behält und Frucht
 bringt. Da dieses die einzige Abzweckung ist: so werden natür-
 lich auch allerlei einzelne Umstände, die Lokalität und dergleichen
 übergangen; und manches könnte sogar zwischen das Gleichniß
 und seine Erklärung getreten sein, ohne daß unser Erzähler Ver-
 anlassung gehabt haben würde es zu erwähnen. Dies bestätigt
 sich, wenn wir hier Matthäus und Markus vergleichen. Beide
 nämlich, Matthäus XII, 46-50, Markus III, 31-35, erzählen die
 Jesu Verwandten betreffende Antwort unmittelbar nach jener bei
 Lukas später erzählten Heilung eines dämonischen, wobei Jesus
 von einigen beschuldigt ward, er vertreibe die Teufel durch den
 Teufel, von andern aber um ein Zeichen gebeten; bei beiden ¹¹⁷
 Evangelisten aber folgt unmittelbar hierauf das Gleichniß vom
 Säemann, und Matthäus fügt es mit der bestimmten Formel
 an, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Nimmt man nun hinzu, daß eben
 dieser Erzähler, welchem Markus wiewol mit Weglassung der
 Tagesbestimmung hier lediglich folgt, das Gleichniß am See
 erzählen läßt, dort aber Jesus gewiß keine so besondere Unter-
 haltung mit seinen Jüngern haben konnte, wie die worin er
 ihnen das Gleichniß erklärt, und daß Matthäus die Verwandten

Jesu mit den Worten anmelden läßt, ἐστὶν αὐτῷ ἐξω, woraus man schließen muß, daß er sich damals im Hause befunden: so muß man wol um beide Erzählungen zu vereinigen von den beiden Punkten ausgehn, daß unsere Erzählung gar dem nicht widerspricht, es könne die Heilung des dämonischen mit den dadurch veranlaßten Reden an demselben Tage vorgefallen sein; daß aber zugleich jene Antwort Jesu ihre rechte Klarheit und Würde erst erhält durch die Beziehung auf das Gleichniß, in welche sie in unserer Erzählung offenbar gestellt ist. Matthäus Erzählung also trägt wahrscheinlich die Parabel zu spät vor, weil ihm jene Heilungsgeschichte und die damit verbundenen Reden zunächst im Sinne lagen. Daß ihm demohnerachtet die Parabel noch einfällt und er sie nachträgt, erklärt sich wol am leichtesten, wenn man annimmt, daß erst auf jene Antwort Jesu, und als das Volk, zu dem er damals noch redete, sich verloren hatte, die Erklärung der Parabel gefolgt ist. Unser Erzähler hingegen, 118 muß man annehmen, habe nicht nur die Begebenheiten, die seinem Zweck fremd waren, ausgelassen, und die Veränderung der Lokalität als etwas unwesentliches um so mehr übergangen, als er überhaupt den Ort nicht angegeben, sondern er habe auch die Erklärung des Gleichnisses vorweggenommen, damit er mit der Antwort Jesu schließen könnte, und diese doch jedem Leser völlig verständlich wäre, welches man seiner Absicht höchst angemessen finden muß. Wir denken uns also am besten Jesum in den Morgenstunden an den Seeshinausgehend und dort — unter andern natürlich und im Verlauf einer größeren Rede — das Gleichniß vom Säemann vortragend. Hineingehend in den uns ganz unbekanntem Ort, denn auf einer Reise und nicht in Kapernaum muß sich die Sache nothwendig zugetragen haben, wird ihm der blinde, wenn wir dies nach Matthäus annehmen wollen, und stumme dämonische gebracht; er heilt ihn, und nun steht unter der begleitenden Menge auf der einen Seite der Wunsch nach einem himmlischen Zeichen, auf der andern die Vermuthung einer höllischen Kraft, die Jesus besitze, woraus man

fast schließen möchte, es sei ein Ort gewesen, der zum ersten Mal die Erfahrung von seiner wunderthätigen Kraft gemacht. Jesus redet hierüber, theils seinen Weg in der Stadt fortsetzend, theils schon in dem zu seiner Aufnahme bestimmten Hause. Indem er noch redet, werden ihm seine Verwandten gemeldet, und er ertheilt, noch erfüllt von der Rede, die er am See gehalten, die Antwort, welche die Spitze unserer Erzählung ist, und welche auch unser Erzähler allein ganz richtig aufgefaßt hat. Dem-¹¹⁹nächst nun verläuft sich das Volk, vielleicht noch schneller durch eben diese Nachricht bewogen; Jesus findet sich mit seinen Jüngern allein, und deutet ihnen auf ihr Befragen die Parabel. Auf diese Art stimmt alles sehr gut zusammen; und ich glaube nicht, daß man bei Erwägung aller Umstände anstehen kann, diesen Zusammenhang natürlicher zu finden als den welchen Paulus aufstellt. Aber offenbar erklärt sich das Verhältniß beider Erzählungen weder aus einem Urevangelium, noch daraus daß Lukas den Matthäus vor sich gehabt oder umgekehrt. Der Vortrag sowol als die Deutung des Gleichnisses haben in Lukas und Matthäus nicht mehr Uebereinstimmung, als bei einem sich so leicht und sinnlich einprägenden Bilde auch zwei von einander ganz unabhängige Referenten leicht geben konnten; und die verschiedene Anordnung der einzelnen Begebenheiten deutet auch keinesweges auf eine ursprünglich gemeinschaftliche Quelle. Vielmehr muß jedem einleuchten, daß wir unsere Erzählung mit ihrer merkwürdigen Notiz von den dienenden Frauen irgend einem nicht auszumittelnden Privatverhältniß verdanken. Auch bei Matthäus möchte ich die Absicht die Begebenheiten eines Tages zusammenzustellen läugnen; sondern die Absicht war auf den Theil des Tages gerichtet, der grade in unserer Erzählung nicht berücksichtigt ist. Das Gleichniß fiel ihm erst hernach ein, und an dasselbe schließen sich nach seiner Weise mehrere an, die gewiß nicht zugleich sind vorgetragen worden. Dies scheint mir ganz deutlich aus XIII, 31 hervorzugehn, wo Jesus nun erst das Volk¹²⁰ entläßt und ins Haus geht. Aber gewiß konnte Jesus, was

auch Paulus sagt, nicht in Gegenwart des Volkes den Jünger die Parabel vom Säemann auf die Weise erklären; also war dies gewiß ein anderes Entlassen nach einer andern Versammlung des Volkes. Wie denn auch sowol das *χωρίς παραβολῆ οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς*, welches Paulus ziemlich gekünstelt erklärt mit der damit verbundenen Citation einen Mißverstand der vorher mitgetheilten Worte Christi und eine zweite Hand, sei es nun die des Ordners oder eine frühere, unverkennbar verräth, als auch der Schluß dieser ganzen Gleichnißsammlung B. 51–52 sehr fremd klingt. Daher kann ich auch der Formel Matth. XIII, 53 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆγεν ἐκεῖθεν* nicht soviel Autorität zugestehen, daß ich glaube, das dort folgende stände noch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bisherigen. Vielmehr ist dieser gewiß schon bei B. 24 aufgehoben. Sonst wäre es ganz bequem zu sagen, Jesus habe keinesweges seine Verwandten damals so vernachlässiget, wie für Antwort vermuthen ließ, sondern er sei wirklich fast unmittelbar darauf nach Nazaret gegangen, wo sich aber bald zugetragen, was uns Lukas schon früher berichtet hat. Dieses, wie gesagt, wäre für den Augenblick bequem genug; allein es könnte sich leicht in der Folge strafen, und ich möchte daher nicht wagen auf einen so schwachen Grund etwas zu bauen, zumal im vorigen bei Matthäus kein Ort bezeichnet war, und also das *ἐκεῖθεν* ¹²¹ nichts bestimmtes hat, worauf es sich bezöge. Ginge aber die Erzählung genau zusammen: so mußte dieser Erzähler auch wissen wo das vorige sich zugetragen, und würde es, da er hier den Ort angiebt, entweder oben oder an dieser Stelle ebenfalls erwähnt haben. Wie sollten wir uns auch durchfinden zwischen Matthäus und Markus, wenn letzterer gleiche Ansprüche macht, und noch an demselben Tage IV, 35 die Schiffahrt folgen läßt? In dem wunderlichen Zusatz des Markus aber III, 21 — dem wunderbarlich bleibt er immer, man verstehe ihn und mildere ihn wie man wolle — möchte ich gar keinen Aufschluß suchen über das Verhältniß, welches zu der Zeit statt gehabt zwischen Jesu

und seinen Verwandten. Auch möchte ich dabei keine petrinische Mittheilung voraussetzen, die wol etwas bestimmter würde ausgefallen sein, oder gar nicht stattgefunden haben, wenn wirklich auch die Mutter Jesu sich hätte brauchen lassen von seinen Feinden. Sondern gewiß gehört dieser Zusatz zu jenen Häufungen und Uebertreibungen, die dem Markus sowol in den Eingängen einzelner Begebenheiten als in den allgemeinen Darstellungen, die er bisweilen als Lückenbüßer einflicht, so sehr gewöhnlich sind. Und vielleicht wird dieses erst recht deutlich, wenn man versucht sich zu erklären, wie Markus dazu gekommen hier die Heilung des dämonischen auszulassen, welche übereinstimmend nach Matthäus und Lukas die erste Veranlassung gab zu der Rede, daß Jesus selbst den Teufel habe. Doch dies würde uns hier zu weit abführen.

Daß B. 22 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen¹²² werden muß, und nicht im Zusammenhang mit dem vorigen Larn niedergeschrieben worden sein, ist bereits angezeigt. Selbst die Formel *ἐν μὲν τῶν ἡμερῶν* beweiset dieses. Nothwendig nämlich müßte eine gestanden haben, welche, ob dieses noch während jener Reise mit der so bestimmt beschriebenen Gesellschaft geschehen sei, entweder bestimmt bejahte oder bestimmt verneinte. Vielleicht aber bedarf die Bestimmung des andern Endpunktes noch näher gerechtfertigt zu werden. Man könnte nämlich fragen, da hier drei Begebenheiten erzählt werden, wovon noch dazu die beiden ersten eine bestimmtere Schlußformel haben als die letzte, warum sieht man nicht entweder den Rest dieses Capitels an als drei ursprünglich verschiedene Erzählungen, oder schließt auch den Anfang des folgenden noch mit in denselben Zusammenhang ein? Dieser mögliche Einwurf giebt mir eine erwünschte Gelegenheit genauer auseinander zu setzen, wie ich es mit den Schlußformeln meine, und in welchen Fällen sie das Ende eines ursprünglich einzelnen Aufsatzes bezeichnen, in welchen aber wieder nicht. Die Beschreibung des Eindrucks B. 25, den die Beschwichtigung des Ungewitters machte, ist allerdings ein Zurückgehn ins allgemeine

aus dem einzelnen, und bezeichnet auch in sofern das Ende dieser einzelnen Begebenheit. Allein da im folgenden das vorige offenbar wieder aufgenommen und das Anlanden am gabarenischen Ufer als Fortsetzung derselben Fahrt beschrieben wird, indem das ἀντιπέραν Β. 26 sich unläugbar auf das εἰς τὸ πέ-
 123 ραν Β. 22 bezieht: so ist jene Beschreibung nur eine partielle Schlußformel, nach welcher derselbe Aufsatz zu einer neuen Begebenheit übergeht. Dasselbe gilt von dem Ende der zweiten Geschichte; denn daß der geheilte den Befehl Jesu befolgte, ist eine den unmittelbaren Zusammenhang unterbrechende Beschreibung eines späteren Erfolgs, womit ohne Zweifel die Erzählung, wenn diese Begebenheit allein wäre erzählt worden, auch abschließen würde. Allein im folgenden wird das vorige wieder aufgenommen; denn das ἐν τῷ ὑποστρέψαι Β. 40 bezieht sich offenbar auf das αὐτὸς δὲ - - ὑπέστρεψεν Β. 37. Also diese drei Geschichten sind in einer und derselben Erzählung ursprünglich verknüpft gewesen; und es kann sich zwar noch manches auf derselben Fahrt zugegetragen haben, aber gewiß nichts was unser Referent, der ganz als Augenzeuge zu reden scheint, mit belebt, und was ihm geschehen hätte einen Platz neben dem hier erzählten zu verdienen. Ich kann daher beiläufig gesagt auch nicht glauben, daß nach der Rückkunft auf die galiläische Seite irgend eine andere Heilung oder sonst eine wichtige Begebenheit, wie das Gastmahl bei dem Zöllner, der Wiederbelebung des zwölfjährigen Mädchens vorangegangen sei; denn die Worte ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν· καὶ ἰδοὺ κ. τ. λ. verrathen zu deutlich, daß dieses das erste bemerkenswerthe gewesen. Mir wenigstens scheint dieses ein festerer Stützpunkt als die dem Anscheine nach freilich sehr bestimmte Formel ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος
 124 αὐτοῖς bei Matth. IX, 18, der indeß auch die bestimmtesten dieser Art nicht selten mißbraucht. Und einen solchen Mißbrauch hier ebenfalls anzunehmen bin ich um so geneigter, da das ἐγερθεὶς Β. 19 die ganz unzulässige Vorstellung in sich zu schließen scheint, daß die Reden mit den Pharisäern, die auch Lukas oben

V, 30 – 39 erzählt hat, auf dem Gastmahl selbst wären gehalten worden. — Daß aber die ursprüngliche Erzählung, mit der wir es hier zu thun haben, nicht weiter reicht als bis zu Ende unseres Capitels, schließe ich am meisten daraus, weil in der folgenden Erzählung eben wie in der vorigen alles auf das genaueste verbunden ist, theils durch innere Beziehungen, theils wo diese fehlen durch genaue Zeitbestimmung, wie IX, 28 und 37. Wären also beide Erzählungen ein ursprüngliches ganze: so würde unstreitig nach demselben Gesetz auch das *Συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα* entweder durch eine bestimmte Beziehung auf das vorhergehende, wie in dem bisherigen der Fall war, oder durch eine Zeitangabe, wie im folgenden geschieht, besser gebunden sein; das ungebundene Eintreten verräth unter diesen Umständen ganz deutlich eine Fuge.

Was nun die Erzählung selbst von VIII, 22 – 56 betrifft: so verräth sie von Anfang bis zu Ende durch ungezwungene Ausführlichkeit und unmittelbare Anschaulichkeit den Augenzeugen: aber doch setzt sie uns über die Absicht dieser Fahrt Jesu mit den seinigen auf das östliche Ufer des Sees nicht ins Klare. Nur einer, der bloß die Ereignisse auf dieser Fahrt ohne allen weiteren Zusammenhang erzählen wollte, konnte das ganz un-¹²⁸gehn; ein Lebensbeschreiber und so auch ein Bereicherer eines schon vorhandenen Urevangeliums, durch welches ein Faden durchging, der also auch festgehalten werden muß, würde es wenn auch nur ganz leicht angedeutet haben. Schließen sollte man indeß aus unserer Erzählung fast, Jesus habe diesmal keine besondere Absicht gehabt. Wollte er eine Verkündigungsreise anstellen, und war dazu einmal mit den seinigen gerüstet: warum sollte er sich durch die abweisenden Bitten der Leute aus der Umgegend von Gadara — denn nur von diesen redet unsere Erzählung, und auch nur diese konnten in so kurzer Zeit zusammenkommen, wenn Christus, wie höchst wahrscheinlich ist, fast in der Mitte des Sees an der nördlichen Gränze des gadarenischen Gebietes gelandet war — warum sollte er sich durch diese von

allen weiteren Versuchen auf dem östlichen Ufer haben abwendig machen lassen, da er nicht einmal von ihrer Aufnahme auf die in der Stadt selbst schließen durfte, und ihm außerdem der Weg sowol nördlich als südlich offen stand? Denn daß er einem schlimmen Zeichen soviel Gewalt sollte eingeräumt haben, dürfen wir wol auf keine Weise glauben. Auch die Absicht sich vor dem Volk zu retten, welche ihm Matthäus VIII, 18 unterlegt, ist nicht wahrscheinlich; denn er würde dann wol nicht an derselben Stelle, wie doch offenbar scheint daß er von Kapernaum ausgefahren und auch dorthin wieder zurückgekehrt ist, gelandet sein, sondern um sich auf länger dem Volk zu entziehen sich anders wohin gewendet haben. Am leichtesten begreift sich vielmehr die ganze Sache, wenn man sich vorstellt, die Jünger seien eigentlich im Fahrzeug auf das Fischen ausgegangen, Jesus habe sie begleitet — denn warum sollte er auch immer diese Zeit verloren haben für ihre Belehrung und für seine ganze Wirkung auf sie? — und erst auf der Fahrt, was sich mit unserer Erzählung sehr leicht vereinigt, sei ihm der Gedanke gekommen das jenseitige Ufer zu begrüßen. So versteht man, warum ohne alle weitere Ueberlegung, fast als ob es in der Natur der Sache läge und sich von selbst verstände, der Rückweg sogleich angetreten wird, als etwa das Fahrzeug nach überstandnem Sturme dazu im Stande war. Daß das Volk auf die Anzeige anderer vorangeeilter Fahrzeuge sich versammelte und wartete um Christum zu empfangen, ist wol daher zu erklären, daß es vom Ufer her Zeuge der Gefahr gewesen war, in welcher sich das Schiff befunden hatte. — Ist nun die Reise so absichtslos gewesen: so stehen auch die beiden Geschichten, die Matthäus VIII, 19 - 22 bei der Abfahrt erzählt, nicht an ihrer Stelle. Und es ist auch wol an sich selbst wahrscheinlich, daß sie nicht hierher gehören. Denn wenn Jesus so dringend mehrere nicht zu seiner gewöhnlichen Begleitung gehörige Personen zum Mitreisen aufgefordert hätte: so würde er um so weniger seinen Vorsatz leicht aufgegeben haben, und wol nicht ohne einen ernsthafteren Versuch zurückge-

fehrt sein. Allerdings bedarf indeß unsere Erzählung auch fremder Personen auf dem Schiffe. Denn wenn auch den Jüngern¹²⁷ die Gewalt, welche Jesus auf die Elemente ausübte, etwas ganz neues war, und ihnen noch wunderbarer erschien als sein heilendes Vermögen: so können sie doch nicht mehr gefragt haben *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν*; sondern höchstens nur *τί ἄρα τοῦτο, ὅτι κ. τ. λ.* Fremde aber haben wir schon von selbst auf dem Schiff, wenn wir glauben daß es auf den Fischfang ausgegangen ist, an allerlei dazu nothwendigen helfenden und dienenden Personen, die ja wol nicht immer dieselbigen bleiben, sondern häufig wechseln. Denn daß die Begebenheit von so früh her sein sollte, aus einer Zeit, wo auch der vertrauteren Jünger Begriffe von Jesu noch nicht fest und unwandelbar bestimmt waren, wird niemand glauben. Vielmehr daß der wüthende dämonische, der so wenig unter Menschen war und so selten lange zu Hause aushielt, Jesum, wenn er ihn auch von der Gesellschaft hatte nehmen hören, gleich *ὡς Θεοῦ τοῦ ὑψίστου* anredet, beweiset deutlich, daß auch auf dem rechten Ufer die Meinung, Jesus sei der Messias, schon häufig mußte gehört worden sein. Gar wunderbarlich aber ist es, daß Paulus diese Begebenheit um deswillen gern so früh als möglich ansetzen will, weil Jesus hier noch viel Umstände mit dem dämonischen machte, und also gleichsam die unreinen Geister noch nicht so daran gewöhnt sein mußten von ihm vertrieben zu werden. Denn eine nähere Betrachtung zeigt vielmehr ganz das Gegentheil. Nach der Erzählung des Matthäus setzt ja, ehe Jesus irgend etwas gesagt, der dämonische voraus, daß Jesus die¹²⁸ Geister austreiben will, die ihn bewohnen, und bietet im Namen derselben Bedingungen an. Und betrachten wir unsere Erzählung genauer: so sagt sie im Grunde dasselbe. Oder wie sollte es zugegangen sein, daß erst die Anrede des dämonischen dasteht, und daß Christus den Teufeln schon befohlen auszufahren nur erzählend nachgetragen wird, wenn unser Berichtstatter einen jener Anrede vorangegangenen Befehl Jesu selbst mit angehört? Sollen wir auch glauben, wenn Jesus wirklich vorher schon ein

Gebot gegeben, daß die Geister sich noch werden lange befornen, und wie Kinder, die nicht Lust haben zu gehorchen, noch Beschlüsse gemacht haben? Wol gewiß nicht! Sondern mir ist ganz deutlich, daß der Satz *παρήγγειλε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* eine sehr wahrscheinliche freilich aber doch dieses Mal nicht richtige Ergänzung unseres Berichterstatters ist, der vielleicht beim Schiff beschäftigt und etwas zurückgeblieben eben bei dieser Anrede hinzukam, und nun glaubte, der Befehl Jesu müsse schon vorangegangen sein. — Haben wir nun, um von unserer Abschweifung zurückzukehren, bei dieser Fahrt auf jeden Fall außer den näheren Jüngern noch andere Leute auf dem Schiffe: so entsteht uns sehr natürlich die Frage, zu welcher von beiden Klassen unser Zeuge gehört habe. Das eben angeführte beweiset wol keinesweges, daß es keiner von den Jüngern könne gewesen sein. Denn sie waren ja Eigener des Schiffes, und einer mußte also das nöthige für dasselbe anordnen. Vielmehr wenn wir die Beschreibung von dem nun zu den Füßen Jesu liegenden geheilten betrachten: so erkennen wir wol einen, der ebenfalls da saß und an der Sache einen sehr nahen Antheil nahm, also einen von der unmittelbaren Umgebung Jesu. Und gehen wir erst zu der letzten Begebenheit, der Wiederbelebung des Mädchens, und bemerken, mit welcher unverkürzten Genauigkeit und unverändertem Tone hier auch die Umstände erzählt werden, die, vorausgesetzt nämlich was wie ich hoffe jeder bei reiflicher Ueberlegung zugeben wird, daß das *εἰσελεῖν* B. 51 — welches Markus V, 37 nicht recht verstanden zu haben scheint, denn auf der Straße konnte ein solches Verbot wol von keiner Wirksamkeit sein, auch von keinem Nutzen, da doch immer von allen Seiten das Volk einem Hause zuströmt, worin es ein Gepränge giebt — und das *ἐκβαλῶν* B. 54 beides von dem Gemach worin die Kranke lag zu verstehen ist, und daß unter den *πάντας* diejenigen nicht mit begriffen sein können, welche Jesus selbst mit hinein genommen hatte, die, sage ich, unter dieser Voraussetzung nur Petrus, Johannes oder Jak-

bus unmittelbar wissen konnten: so können wir wol kaum an-
 ders als unsern ganzen Bericht entweder geradezu auf einen von
 diesen dreien zurückzuführen, oder wenigstens anzunehmen, die
 Erzählung sei, wenn auch von einem andern, doch auch aus der
 unmittelbaren Umgebung, der eben deshalb Jesum auch bis an
 das Haus des Jairus begleitet, und die genaueren Umstände,
 die ihm von nun an entgehen mußten, sich von einem von jenen
 dreien habe erzählen lassen. Doch bleibt mir jenes wahrschein- 130
 licher; wiewol ich nicht behaupten will, daß einer von ihnen ge-
 schrieben hat, sondern nur erzählt, daß aber die Erzählung sehr
 unmittelbar, als noch alles frisch und lebendig war, ist schriftlich
 aufgefaßt worden. Sehen wir uns hingegen auf dieselbe Frage,
 von welcher Klasse der Zeuge gewesen, die Erzählung bei Mat-
 thäus an: so werden wir geneigt sein sie einem von der andern
 Klasse zuzuschreiben. Denn schon dieses, daß der Sturm verhält-
 nißmäßig viel ausführlicher erzählt ist als die Begebenheit am
 Ufer, daß hier die Beschreibung des wüthenden nach seiner Hei-
 lung, sein Wunsch und Jesu Antwort ganz fehlt, schon dieses
 sieht sehr aus nach einem, der gar nicht in die Nähe Jesu kam,
 sondern beim Schiff zu bleiben angewiesen war. Die an sich
 schon unwahrscheinliche Abänderung, daß hier von zwei Dämoni-
 schen geredet wird, da wüthende doch nicht leicht genaue Freund-
 schaft und Gesellschaft unter sich errichten, könnte man freilich
 auch anders erklären wollen, da noch andere Fälle solcher Ver-
 doppelung bei Matthäus vorkommen; allein sie läßt sich doch
 auch hinreichend hieraus erklären. Es fehlt nämlich bei Mat-
 thäus ganz der Umstand, daß der wüthende seine Teufel Region
 nennt; wenn dieser dem Berichterstatter nicht war erzählt wor-
 den, so konnte er auch nicht wissen, daß der Kranke glaubte
 mehrere Teufel zu beherbergen; wenn nun aber doch dessen übrige
 im Namen der Geister gegebene Antworten und geäußerte Wünsche
 ihm buchstäblich wiedergegeben wurden: so konnte er leicht her- 131
 nach im Wiedererzählen oder Aufschreiben bei der mehrfachen Zahl
 anstoßen, und sich daraus die Vermuthung bilden, es seien dort

mehrere solcher Kranken beisammen gewesen. Hat nun die Erzählung bei Matthäus einen solchen ersten Urheber: so blieb der auch, als man bei Kapernaum landete, beim Schiffe, und konnte also nichts weiter hierhergehöriges berichten als, da die Rückfahrt ganz günstig und leicht war, *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Die Erzählung aber von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus hat Matthäus von einer andern Hand, aber wie man an den Abkürzungen am Ende sieht, und an der Ungenauigkeit am Anfang, auch nicht aus einer so unmittelbaren als die unsrige. Nämlich das ἀπέθνησκε B. 42 kann nicht heißen, sie war gestorben, sondern nur, sie war sterbend, lag in den letzten Zügen, und so will der Vater, vielleicht als ἀρχισυνάγωγος im Ganzen Christo nicht geneigt, noch das letzte versuchen, diesen zu Hülfe zu rufen. Und dieses allein halte ich für das richtige. Das ἐτελεύτησε aber bei Matthäus, welches freilich heißen mußte, sie war gestorben, ist entweder Mißverständnis oder Abkürzung, indem die Nachricht von dem nun wirklich erfolgten Tode, welche erst einer von den Leuten des Jairus nach der Begebenheit mit dem blutflüssigen Weibe bringt, auch bei Matthäus weggelassen ist. Die Art wie Paulus diese zweite Botschaft damit vereinigen will, daß dennoch, schon als Jairus Jesum aussuchte, das Mädchen für todt ¹⁵² sei gehalten worden, ist ungenügend und unnatürlich. Hatte Jairus die Zuversicht, und hatte er diese zu Hause geäußert, Jesus könne auch das todte Kind wol auferwecken: so war es gewiß sehr überflüssig und unangemessen ihm die Nachricht entgegen zu senden, die Todtenproben seien nun auch alle vergeblich gewesen, und er möge also Jesum nicht bemühen. Aber war denn zu diesem Glauben, daß Jesus durch Handauslegen auch Todte erwecken könne, ein hinreichender Grund, da die Geschichte von Nain, gesetzt auch sie sei älter, im übrigen Galiläa gar nicht sehr bekannt scheint geworden zu sein, und von einem andern früheren Beispiele sich nirgends Spuren finden? Würde nicht eben deshalb Jairus wol irgend etwas gesagt haben um seinen

Glauben und seine Zustimmung zu rechtfertigen? und gesetzt auch, dies sei uns verschwiegen worden, weil vielleicht Christus kein besonderes Beifall gebendes Wort darüber verloren, würde dann Jesus nöthig gehabt haben nach der zweiten Botschaft den Glauben des Jairus zu bestärken? Vielmehr stimmt alles damit zusammen, daß Jairus das Mädchen nur als sterbend angeht, und daß Jesus in den näheren Angaben des Mannes einen Grund gefunden auch der zweiten Botschaft nicht sogleich zu glauben. Eine solche Aenderung nun, wie diese bei Matthäus, würde sich ein Augenzeuge schwerlich erlaubt haben; sondern sie verräth deutlich genug einen späteren Nacherzähler, welcher die allgemeine Ueberzeugung theilend, das Kind sei todt gewesen, als es Jesus zum Leben zurückgerufen, das frühere für minder wichtig hielt, und also den Unterschied zwischen jenen beiden Momenten übersah, oder auch der Kürze wegen wegließ, was ein unmittelbarer Berichterstatter nicht leicht würde gethan haben, weil das daraus entstehende Bild eines Mannes, der eine Tobtenerweckung forderte, ihm viel zu fremd sein mußte. V. 56 ist Schlussformel, und das Verbot Christi wol nur ganz allgemein zu verstehen von seinen Aeußerungen bei dem Dank der Eltern. Denn das Bekanntwerden der Begebenheit war doch gewiß unmöglich zu verhindern, da der Mann selbst bekannt und angesehen war, und er Jesus in einer so großen Umgebung gefunden hatte.

Daß und warum IX, 1 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen werden muß, ist bereits gesagt. Gegen den ununterbrochenen ursprünglichen Zusammenhang derselben bis wenigstens V. 45 könnte man wol nur in der ersten Hälfte einige Zweifel erheben, welche aber leicht genug zu beseitigen sind. Das *ὑποσέψαυτες* V. 10 bezieht sich offenbar auf das *ἐξερχόμενοι δὲ ἀπέχοντο* in V. 6; und mag nun Jesus einen besonderen Grund gehabt haben, mit ihnen sich in die Einsamkeit zu begeben, oder mag er es gethan haben um desto ruhiger sich ihre Berichte vervollständigen zu lassen und über ihre Sendung weiter mit

ihnen zu reden: in beiden Fällen müssen wir das *ἀνεξήγητος* κατ' ἰδίαν unmittelbar an ihre Rückkehr anknüpfen. Denn auch im ersten Fall, wenn eine dringende Ursache vorhanden war, warum sollte er seine Entfernung aussetzen, und dadurch nur die gründliche Besprechung mit seinen Jüngern, die so sehr fruchtbar sein mußte, abkürzen und übereilen? Also ist das *ἀνεξήγητος* nur der Jünger allgemeiner vorläufiger Bericht, und die Frage B. 18 *τίνα μὲ λέγουσιν εἶπας* gehört mit zu Christi auf diesen vorläufigen Bericht an sie ergangenen weiteren Erkundigungen. Dadurch wird klar, daß die Geschichte von der Speisung des gegen die Erwartung Jesu dennoch zugeströmten Volkes nicht eine selbstständige Erzählung ist, sondern nur die nothwendige Erwähnung eines unwillkommen dazwischen getretenen Umstandes. Und hieraus erklärt sich dann weiter auch das B. 7-10 wie es auf den ersten Anblick scheint ganz los und den Zusammenhang zerstörend eingeschobene. Nämlich die Nachricht, welche die Jünger unterwegs erhalten von der rege gewordenen Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum, und von seinem gewiß nicht erfreulichen Wunsch ihn zu sehen, scheint sie vorzüglich zu einer vielleicht schnelleren Rückkehr bewogen zu haben, und ist dann auch gewiß das erste gewesen, womit sie Jesu entgegenkamen, so daß es eine gar nicht unwahrscheinliche Vermuthung wäre, daß dieser Bericht Jesum bewogen sich auf einige Zeit und zwar so wenig als möglich beobachtet in ein anderes Gebiet zu begeben, wenn nicht jene Speisung eine Handlung wäre, welche die Aufmerksamkeit der Beamten des Herodes ganz besonders rege machen und sie zu besorglichen Berichten veranlassen mußte, und wenn wir Ursache hätten einen längeren Aufenthalt Jesu in den nördlichen und östlichen Gegenden um diese Zeit anzunehmen. Daher es doch wahrscheinlicher bleibt, daß das Zurückziehen nur ein ungestörtes längeres Zusammensein mit den längere Zeit vermischten vertrauteren Freunden zur Absicht hatte. Wie dem aber auch sei, so schließt offenbar diese Frage Jesu, für wen die Leute ihn hielten, jetzt

vorkäufigen Erzählung an, daß das Gerücht von ihm bis zu Herodes erschollen sei, und dieser sich über die von Jesu ausgehenden Meinungen bedenklich geäußert habe. Dies erhellt noch mehr aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Antwort, welche die Jünger ihrem Meister ertheilen, mit den Urtheilen, welche dem Herodes zu Ohren gekommen, so daß die ähnlichen Ausbrüche K. 7 u. 8 nur eine Anticipation von diesen sind. Dies alles erhellen bleibt mir wenigstens kein Zweifel übrig gegen den Zusammenhang dieser Frage Jesu mit der Rückkehr der ausgesandt gewesenen Jünger. Was hätte denn auch diese Frage für einen Sinn, wenn sie sich nicht bezieht auf ein länger fortgesetztes und weiter ausgebreitetes geselliges Verkehr der Jünger mit allerlei Menschen, welches Jesus nicht getheilt hatte, und worüber sie auch nicht täglich mit ihm hatten reden können? Eben weil dieser Zusammenhang bei Matthäus ganz aufgehoben ist, steht die Frage bei ihm so wunderbar und unverständlich da. Man könnte zwar auf den ersten Anblick durch den Ausdruck *oi ἄλλοι* verleitet werden die Frage auf den gespeisten Volksheerden zu beziehen, indem auch nur der jedesmal zusammengetragene Volksheerde, nicht *oi ἀνθρώποι* die Leute überhaupt, genannt werden können. Aber was die Apostel auf ihrer ¹³⁶ ~~Wanderung~~ vor sich hatten, waren auch jedesmal sich um sie versammelnde Volksheerden; und somit ist unser Ausdruck hier viel mehr die richtigere Uebersetzung oder Ausrufung der eigentlichen Frage ~~als~~ als der unbestimmtere Ausdruck *oi ἀνθρώποι* bei Matthäus XVI, 18. Auch verräth die Antwort der Jünger nicht, daß sie Jesu Frage auf den gespeisten Volksheerden bezogen hätten. Dieser müßte ihnen denn ganz anders erschienen sein, als dem Johannes, welcher seiner Erzählung zu Folge von der Stimmung desselben den Eindruck bekommen hatte, daß bei weitem die Mehrheit bereit gewesen sei, Jesum, was ja den Stunden an seine Messianische Würde in dem Augenblick wenigstens voraussetzt, zum Könige auszurufen, wie denn Johannes dies auch für den Grund seiner schleunigen Zurückziehung hält.

Dennoch muß diese Beziehung der Frage Christi auf die Speisungen, so sehr sie auch dem Johannes widerspricht, doch wohl zum Grunde liegen bei der Lugschen Hypothese, daß hier in allen unsern Handschriften des Lukas mehreres andere und zuletzt die zweite Speisungsgeschichte eben wegen ihrer Ähnlichkeit mit der ersten ausgefallen sei. Das heißt freilich die Gültigkeit des kritischen Kanons vom ὁμοιότελευτον weit über ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, indem eine Abirrung des Auges in dieser Ausdehnung nicht statt finden kann, als durch den wunderbarsten Zufall im Umschlagen eines oder mehrerer Blätter; und auch sonst glaube ich nicht leicht, daß jemand dieser sehr wenig begründeten Voraussetzung des scharfsinnigen Mannes beitreten werde. Nur weil auch bei Matthäus die Frage Christi dem Zusammenhang mit der Aussendung der Jünger weit entrißt an die zweite Speisung angeknüpft wird, und man von hier aus die Integrität unserer Erzählung könnte bestreiten wollen, muß ich beiläufig sagen, daß ich mich nicht entschließen kann an die zweite Speisung zu glauben, sondern der Meinung bin, sie sei nur in den Matthäus und aus ihm in den Markus gekommen, weil jenem von derselben Thatsache zwei verschiedene Erzählungen vorlagen. Dieses aus den Stellen im Matthäus selbst nachzuweisen, gehört nicht hieher. *) Ich bemerke nur das Folgende. Welche von den Geschichten man auch voranstelle: so ist nicht zu begreifen, wie zum zweitenmal bei ähnlicher Gelegenheit, wenn vom Speisen des Volkes die Rede gewesen, die Jünger ihres geringen Vorrathes willen verlegen sein konnten, und wie sie nicht gleich Jesu zugerufen haben, Mache es doch eben so wie damals. Muß man nun schon hiedurch geneigt gemacht sein zur Einnahme einer solchen Speisung anzunehmen, und hat demnach Matthäus zwei Erzählungen von dieser gehabt, eine kürzere und eine aus-

*) Ein ehemaliges Mitglied des theologischen Seminars an unserer Universität hat dieses in einer bei demselben handschriftlich befindlichen Abhandlung auf eine Weise gethan, die gar wohl die Grundlage einer weiteren Bearbeitung dieses Gegenstandes werden könnte.

fühllicher: so war, wie wir deutlich sehen, die erste anknüpfung
 an eine Fortsetzung Jesu wegen der Aufmerksamkeit Herod
 auf ihn, wobei dann die Nachricht eingeschaltet war von der
 Enthauptung des Johannes; an die zweite aber war anknüpfung
 die Frage Jesu nach der Meinung der Leute, nur daß noch
 keines auf die Speisung sich beziehendes Mißverständnis ein-
 Kenntnis Jesu dazwischen erzählt ist, und auf diese Frage folgt
 dann mit einer fast gleichen Zeitbestimmung die Geschichte von
 der sogenannten Verkündung auf dem Berge. So daß wir bei
 völligem Zusammenhange beim Matthäus antreffen und
 bei andern Evangelisten, und also die Verbindung, in welcher
 unsere Erzählung die Sachen aufstellt, gegen die scheinbare Ver-
 schiedenheit bei Matthäus völlig gerettet werden kann. Bei
 auch die Angabe der Vertheilung ist genauer betrachtet nur schein-
 bar verschieden. Bei Matthäus erster Nachricht von der Spei-
 sung ist gar kein Ort bezeichnet; wir sehen höchstens, ehe er
 ἤρως ἑόνου κατ' ἰδίαν sich zurückzog, war er in der Gegend
 des Sees, indem gesagt wird ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ
 was doch nicht mehr auf Nazaret, den letzten bestimmt genann-
 ten Ort, gehen kann. Die zweite Nachricht setzt die Speisung
 ebenfalls gar unbestimmt; indem Jesus aus der Gegend von
 Tyros und Sidon kommend vorgestellt wird, an den galiläischen
 See, und sagt er sei hernach übergeschifft in die Gegend von
 Magdala; die Frage aber, für wen die Leute Jesum hielten
 wird bei Matthäus in die Gegend von Caesarea Philippi
 gesetzt. Dies alles vereinigt sich sehr gut, indem das unbestimmte
 bei Matthäus ohne Zwang in das bestimmte unserer
 Erzählung hineinpaßt, und das unbestimmte der unsrigen
 sich sehr gut in das bestimmte bei Matthäus fügt. Denn
 unsere Erzählung, die von ihrem ersten Anfangspunkt an
 aufnimmt was in ihren Gesichtskreis hineingehört, kann viel
 in der Zwischenzeit vorgefallene auslassen, und so behauptet
 auch gar nicht, daß die Frage Jesu noch an demselben Ort
 gegangen sei, wo die Speisung vorgefallen. Vielmehr kann, nach

dem einmal diese Störung vorgekommen, mancher Tag vergan-
 gen sein, ehe Jesus so *καταμόνας* mit seinen Bekannten ge-
 wesen, um die gewünschten Gespräche über ihre Sendung mit
 Ruhe fortsetzen zu können. Daher kann dies eben auch in der
 Nähe von Cäsarea geschehen sein, wenn anders dieser Ausdruck
εἰς τὰ μέρη Καισαρείας bei Matthäus genau zu nehmen ist,
 und nicht etwa nur von dem Standpunkt seines Referenten aus
 sehr im allgemeinen die Richtung bezeichnen soll, in der Jesus
 sich eben befand. Von der Berklärungsgeschichte aber bezeich-
 net Matthäus eben so wenig den Ort als unser Erzähler. Nicht
 schwerer einigt sich unsere Erzählung mit Johannes, der die
 Speisungsgeschichte nur durch ein unbestimmtes *μετὰ ταῦτα*
 VI, 1 an eine Rückkehr Christi aus Jerusalem nach Galiläa an-
 knüpft, ohne einen Ort zu bestimmen. Vielmehr kommt seine
 Nachricht uns darin sehr zu Hülfe, daß sie ziemlich anschaulich
 macht, wie Jesus an diesem Tage nicht mehr so lange unruhig-
 ges Gespräch zu pflegen mit seinen Jüngern kann, allein gewes-
 sen sein, und auch am folgenden nicht, wo er mit ihnen, viel-
 140 leicht mehr durch Wind und Wetter gezwungen als absichtlich,
 in Kapernaum war, und nichts hindert uns gleich nach dieser
 Behrrede an diesem Sabbat Jesum wenn es sein muß in die
 Gegend von Cäsarea aufbrechend zu denken. Denn das *καὶ κα-
 ταμύναται ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* läßt vollkom-
 men Raum zu dieser und mancher andern Reise in andere Ge-
 genden. — Wenn wir also nicht Urfach haben, den Zusammen-
 hang, in welchem sich die Theile unserer Erzählung darstellen,
 in Zweifel zu ziehen: so entsteht die Frage, welches ist denn der
 Gesichtspunkt, aus welchem die verschiedenen durch mehrere Tage
 und viel zwischen eintretendes sowohl während der Reise der Apo-
 stel als auch hernach nicht minder merkwürdiges getrennten Be-
 gebenheiten in dieser Erzählung zusammengestellt sind? Ich glaube,
 es wird kein anderer zu finden sein, als die ersten aber nun auch
 von mehreren Seiten schnell hinter einander folgenden Andeutun-
 gen des Endes, welches Jesum erwartete. Zuerst deutete darauf

die ungewöhnliche Aufmerksamkeit des Herodes, welche nun auch
 in Galiläa, wo Christus sonst ziemlich ungestört gewesen war,
 die rechte Ruhe mehr erwarten ließ. Dachten sich die Jünger
 nicht geräuschlos hinüberziehen auf das östliche Ufer in Verbin-
 dung hiemit: so konnte ihnen auch die Speisung des aus Galiläa
 zum Erlöser nachgefolgten Volkes als ein Abschiedsmahl er-
 scheinen. Stärker tritt nun Christi eigene Erklärung hervor, die
 Matthäus aus einer andern Erzählung fast mit denselben
 Worten und mit der ausdrücklichen Bemerkung mittheilt, damals¹⁴¹
 hat Christus zuerst von seinen bevorstehenden Leiden geredet.
 Die Erklärungsgeschichte hat dieselbe Abzweckung; denn das
 was die Jünger von dem Gespräch Christi mit den an-
 wesenden bestimmt gehört zu haben versichern, war eben, daß
 die Rede war von der Art wie Jesus in Jerusalem seinen
 Tod erfüllen würde. So auch von der Heilungsgeschichte am
 nämlichen Tage ist das die Spitze, daß Christus, was noch bei
 einer ähnlichen Gelegenheit gemeldet ist, ohnerachtet er auch sonst
 nicht immer sonderlich zufrieden war mit ähnlichen Bei-
 bringungen der Menge, diesmal ausdrücklich sagt, daß ohn-
 acht dieser Bewunderungen und Lobpreisungen sie ihn doch
 nicht lassen würden. Daß aber von diesen einzelnen Bege-
 benheiten auch das mit erzählt ist, was hiemit nicht grade in
 unmittelbarer Verbindung steht, wird wol niemand als Einwurf
 gegen diese ganze Ansicht geltend machen wollen. Denn alle ein-
 zelnen Begebenheiten wurden ja auch an sich um so merkwürdi-
 ger, als das Ende Jesu näher trat, und als sie selbst irgendwie
 die Annäherung bezeichneten. Man könnte daher sagen, die
 Erzählung sei ursprünglich eine ausführliche Antwort ge-
 geben auf die Frage, wann und auf welche Art wol die Jün-
 ger die erste Ahnung bekommen hätten von dem traurigen Aus-
 gange den die Sache Jesu in Jerusalem nehmen würde. Fra-
 gen konnte man freilich hiernach wol nur einen von den zwölf
 Aposteln, oder von den wenigen, welche etwa noch außer ihnen da-
 zu schon zur beständigen Begleitung Christi gehörten; und

einer von diesen; meine ich eben auch, könnte wol mit dieser Erzählung geantwortet haben. Nur möchte ich nicht etwa behaupten, es müßte grade einer von denen gewesen sein, welche dem wunderbar gehaltenen und unerklärlichen Ereigniß auf dem Berge beigewohnt haben. Unser Bericht von diesem Auftritt klingt zwar sehr authentisch, manche bedeutende Umstände sind darin noch gar nicht verwißt, welche bei Matthäus schon ganz fehlen, und ich möchte behaupten, er sei ganz so wie einer von den dreien, sobald sie es für erlaubt hielten, die Sache erzählt habe. Nur das eine will ich mir freigestellt haben, ob der erzählende selbst es als gewisses aufgestellt, daß die beiden gesehenen Männer Moses und Elias wären, und ob er also in den wie es scheint noch halb träumenden Gedanken des Petrus eingegangen, oder ob nur unser Referent dies aus der erzählten Aeußerung des Petrus geschlossen. Wahrscheinlicher bleibt mir wenigstens das letzte. Haben die drei späterhin diese Begebenheit ihren nächsten Genossen erzählt: so mußten diese sich wol sehr leicht erinnern, wann Jesus mit den dreien sie verlassen und auf dem Berge übernachtet, wenn ihnen auch nur die Heilung ins Gedächtniß gerufen wurde, die damit so unmittelbar zusammenhing; und so ist es sehr natürlich, daß eine Begebenheit, welcher unser Referent nicht selbst beiwohnte, doch gleich andern in dieser Erzählung in ihrem Zeitverhältniß zu den übrigen genau bestimmt ist, zumal sich auch jedem gewiß sehr genau eingeprägt haben wird, wann Jesus sich zuerst über sein Leiden geäußert hatte. — Und so dürfen wir daraus, daß alles dies nur von einem der nächsten Begleiter Jesu in diesem Zusammenhang kann dargestellt worden sein; wol folgern, daß auch über diese Dinge unser Evangelist sich einen vorzüglich guten Bericht hat zu verschaffen gewußt, welches auch die Vergleichung mit Matthäus überall bestätigt. Daß die Anweisung an die ausgesendeten Jünger hier nur sehr ins kurze gezogen sein konnte; und nicht so ausführlich als sie uns Matth. X mitgetheilt wird, ist in der ganz andern Abzweckung unserer Erzählung begründet.

Aber dieses enthält jene ausführlichere nicht nur, sondern, was wol bei dieser Gelegenheit nicht ist gesagt worden, sondern wir würden auch ohne unsre Erzählung gar nicht wissen was wir daraus machen sollten, indem zwar bei Matthäus gesagt wird, Jesus sei, nachdem er diese Anweisung ertheilt, umher gegangen und habe gelehrt, was ganz ohne seine gewöhnliche Begleitung nicht einmal wahrscheinlich ist; was aber die Ausgesandeten gethan, und was aus ihnen geworden, und wann sie wieder zu Jesu gekommen, darüber läßt uns Matthäus ganz in Unwissenheit, so daß alles folgende dadurch dunkel und unbestimmt wird, weil man das öftere *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* am leichtesten auch XII, 1 noch auf die Abwesenheit der zwölf bezieht, und also weiß man nicht, ob nicht die Gesandtschaft Johannes Jesum ohne seine Jünger gefunden hat, und möchte glauben, sie wären es gar nicht gewesen, die er wegen des Nehenessens vertheidigen mußte. Eben so kommt die Notiz von Herodes Neussertungen über Jesum, man weiß nicht woher, ohne allen Zusammenhang, der durch die eingeschaltete Nachricht von des Johannes Enthauptung nur noch mehr unterbrochen wird, so daß man sich kaum besinnt, daß die Worte XIV, 13 *καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς* nicht füglich auf diese Parenthese gehen können, sondern nur auf jene erste Notiz, wodurch sie veranlaßt worden war. Die erste Speisungsgeschichte XIV, 15-21 hat mit der unsrigen unläugbar eine große Verwandtschaft; doch aber sind die Abweichungen zu viele, als daß man sie etwa nur auf das Uebersetzen schieben möchte; sondern ich würde eher glauben, daß diese Nachricht und die vorangehende Notiz von Herodes mittelbar aus der von Lukas aufgenommenen Erzählung abstamme. Durch Herausstreichen aus dem ursprünglichen Zusammenhang und durch Einschleiben der Nachricht von Johannes Enthauptung könnte ohngefähr so die erste gelitten haben, durch Abkürzung die zweite, wie sich auch ein auf das wunderbare darin gelegter stärkerer Nachdruck bei Matthäus zeigt als bei Lukas. Allein die offenbar noch mit dieser Erzählung zusammenhängende Nach-

nicht von dem, was sich auf dem Hüftele ereignet, zeigt daß auch die Speisungsgeschichte auf eine andere ursprüngliche Erzählung zurückzuführen ist; und man sieht auch hieraus, wie groß, auch ohne gemeinschaftliche Quelle, die Uebereinstimmung zweier einfachen Erzählungen von einem einfachen Vorgange sein kann. Dort also war das von Herodes — wobei wol erst eine spätere Hand die Nachricht von Johannes Tode ganz parenthetisch eingefügt hat — nur vorangeschickt als Veranlassung zu der Zurückziehung Christi in die Wüste, und also auch zu der Speisung des Volkes dort, und mit der Ankunft im Lande Genesareth schloß die Erzählung. Die zweite Erzählung von der Speisung bei Matthäus XV, 29 scheint aber auf jeden Fall durch mehrere Hände gegangen, und dabei mannichfaltig verunstaltet zu sein, wenn man auch zugeben wollte daß die Thatsache eine andere sei. Denn daß Christus sich auf den Berg hinfest, gleichsam damit dort die Kranken sollen zu ihm gebracht werden, und auch die Krumpfüßigen sich hinausschleppen, das klingt nicht wie die Erzählung eines Augenzeugen. Eben so wenig kann man sich zurechtlegen, daß das Volk drei Tage lang bei Jesu in der Wüste geblieben, besonders auch da von Lehren gar nicht die Rede ist, sondern nur von Heilen. Christus nämlich konnte wol, zumal wenn eine Vermuthung da war, er werde sich aus der Gegend ganz oder auf lange Zeit weggeben, so reichlich von Kranken heimgesucht werden, daß er drei Tage den Ort nicht verlassen konnte, aber jeder Geheilte dagegen wird sich doch bald möglichst nach Hause begeben haben, und es werden nur immer andere gekommen sein. Auch die zwölf Körbe unserer Erzählung sind weit natürlicher als die sieben hier. Denn wenn auch die Apostel nicht sämmtlich sich mit Sammeln beschäftigten, so sammelte man doch natürlich in alle vorhandenen Körbe, um das Geschäft, da es sehr spät war, zu beschleunigen, und so wurde höchst wahrscheinlich in zwölf Körbe gesammelt; hier aber richtet sich die Zahl der Körbe sehr geschickt nach der Zahl der Brothe. Die Erzählung bei Matthäus

XVI, 13—28, wie Christus seine Jünger fragt, was die Leute von ihm sagten, unterscheidet sich von der unfrühen ebenfalls merklich genug durch die eingeflochtenen besonderen Gespräche Christi mit Petrus. Aber sollte Christus so gleichsam in einem Athem erst dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, und dann ihn einen Satzen genannt haben, dem das göttliche Wort nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht glauben, aber auch wol nicht deshalb bei $\alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \eta\epsilon\gamma\alpha\tau\omicron$ R. 21 den Zusammenhang mit dem vorigen aufheben wollen, indem sich nicht ansehen läßt, wie Matthäus von dieser Zeit an die Erhebungen Christi von seinem Leiden datiren können, wenn Christus nicht damals gleich davon geredet. Sondern durch die Vergleichung mit unserer Erzählung wird wol überwiegend wahrscheinlich, daß jene feierliche Erhebung des Petrus bei dieser Gelegenheit nicht gesprochen worden, wohl aber bleibt Raum für den Tadel Christi; denn wo unsere Erzählung R. 23, ohneachtet Jesus auch vorher zu allen Jüngern gesprochen, doch gleichsam von neuem anhebt, $\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\omicron\varsigma\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$, da schalte man dieses einzelne Gespräch mit Petrus zuvor ein, welches unser Referent, theils weil es in seinen Zusammenhang nicht gehörte, theils aus andern Gründen oder auch zufällig, kann aus-¹⁴⁷ gelassen haben. Offenbar aber hat durch die Einschlebung des ersten der ganze Auftritt bei Matthäus an Zusammenhang und Haltung verloren. Daß nun auch Matthäus an diesem Auftritte die Verklärungsgeschichte knüpft, und zwar ganz mit derselben Zeitbestimmung — denn Sechs Tage und Acht Tage kann ganz dasselbe bedeuten, wenn man die Grenztage verschieden zählt, und das $\omega\gamma\epsilon\lambda$ bei Lukas drückt grade die Unsicherheit der Bestimmung aus — beweiset freilich, daß auch seine Erzählung ursprünglich auf einen der beständigen Begleiter Christi zurückzuführen ist, und dann kann beides, jene Frage Christi und diese Begebenheit, fast auch nur aus demselben Gesichtspunkt wie bei Lukas zu einer Erzählung verbunden worden sein. Und wer wollte sich auch darüber wundern, daß jene so höchst natürliche

Frage öfter und öfter mehreren ist vorgelegt worden, und daß dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft, eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieser Gesichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht so klar heraustritt, sondern mehr verflüchtigt ist, bringt schon auf den Gedanken, daß der Bericht in seinem Evangelium bereits durch mehrere Hände gegangen war. Dasselbe bestätigt auch die Art, wie bei ihm die Erklärungsgeschichte vorgetragen wird. Denn wenn man auch sagen wollte, schon einer von den beständigen Begleitern Christi, der sie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehört hätte, könnte sie sich wol ins wunderbare hineingespielt und so man-
 148 ches wem auch unabsichtlich verändert haben: so stand ein solcher den dreien, die, wie wir sehen, auch hier höchst offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um sich ihren Berichtigungen entziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier sind also höchst wahrscheinlich nur einer zweiten Hand zuzuschreiben. Nämlich zuerst scheint es bei Matthäus, wo von dem *ἠγορεύεον τὰς* auf dem Berge gar nicht die Rede ist, als ob Jesus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieses wunderbaren Austritts zu sein. Ferner ist der schlaftrunkene Zustand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man sie also ganz besonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber hört dem Inhalt der Gespräche jener beiden erschienenen mit Jesu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausschließende Richtung des Berichterstatters auf das wunderbare. Darum erscheint auch die Behauptung, die beiden seien Moses und Elias gewesen, hier weit zuverlässlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerksame Leser leicht sieht, sie habe ihren Grund nur in den halb-schlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem setzt noch die Krone auf, daß hier von dem *διὰ τὸ πνεῦμα* der Männer, ehe die Wolke sich erhebt, gar nicht die Rede ist, und sie also wol zu verschwinden scheinen; und daß Jesus den Jüngern verbietet nichts von dem Gesicht zu sagen. Wäre dieses die getreue und unverfälschte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

jene Umstände, die bei Lukas die Sache dem natürlichen und begreiflichen so viel näher bringen, hineindichten können; das offenbar wäre ganz gegen den Geist jener Zeiten. Daher halte ich auch das Verbot Christi nur für eine falsche Auslegung des sehr natürlichen freiwilligen Stillschweigens der Jünger. Denn dem reinen Gefühl scheint ganz nothwendig, daß wenn Christus ein solches Verbot gab, er ohne deshalb ihnen alles sagen zu müssen, was er ihnen vielleicht nicht sagen sollte, doch den Petrus über die von ihm geäußerte Vermuthung, wenn sie falsch war, enttäuschen mußte, indem er sonst die Verbreitung dieser falschen Darstellung der Sache für eine spätere Zeit geradezu genehmigt hätte. War aber seine Vermuthung richtig, waren Moses und Elias erschienen, was doch nicht um Jesu sondern nur um der Jünger willen zur Befestigung ihres Glaubens hätte veranstaltet werden können: wozu das Verbot? Brauchten die andern Jünger minder als diese einer solchen Bestätigung? War hingegen ihr Stillschweigen freiwillig aus Ehrfurcht vor dem ihnen dunkeln Ereigniß, worüber sich Jesus nicht weiter schien einlassen zu wollen: so werden sie am wenigsten ihn selbst mit einer solchen Frage über den Elias ange-
redet haben, die noch dazu, um hierher zu gehören, ganz anders mußte gefaßt sein. Auch dieses ist also wahrscheinlich nur wegen der Ähnlichkeit hier angebracht worden. Eben so ist auch in der Heilung des epileptischen Kranken bei Matthäus eine Umgestaltung ins abentheuerliche zu bemerken. In der Erzählung des Lukas nämlich bleibt es zweifelhaft, ob die Jünger einen Versuch gemacht den Geist auszutreiben, oder ob sie nur, weil sie jetzt nicht mit einem besondern Auftrage von Jesu ausgesandt waren, und er selbst ganz in der Nähe glaubten zu einem solchen Unternehmen nicht befugt zu sein, wie wir denn nirgends erwähnt finden daß sie mit ihm zugleich geheilt und Geister ausgetrieben. Bei Matthäus hingegen wird aus ihrer Frage an Jesum ganz klar, daß sie es versucht und nicht vermocht haben, und dann stimmt doch wieder nicht recht in sich zusammen die Antwort Christi. Denn gehörte hierzu besonders Fasten

und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäß gefasst, und waren die Jünger in dem Augenblick nicht in dem Fall, aber wußten auch nicht daß dieses besonders dazu gehöre: Sie konnten sie nicht verdienen, daß er ihnen den Vorwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie was nicht zusammengehört verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulässig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die früher harte Anrede Christi *ὡς γεναὶ ἀπιστοῦ καὶ διεσπασμένην* eigentlich geht, und deshalb der Zusatz bei Matthäus wegen des Wortes *ἀπιστία* leicht dahin führen könnte, auch jene Anrede auf die Apostel zu beziehen, was gewiß unrichtig ist. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufschluß giebt. Der nennt uns unter dem *ὄχλος* auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem *ὄχλος* sich auf ihre Seite schlug, sind die *γεναὶ ἀπιστοῦ καὶ διεσπασμένην*, eben weil sie nur auf solche Diskussionen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverlässigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verunkelt.

Was unser Evangelist IX, 46-50 anfügt, gehört wol nicht mehr der vorigen Erzählung an, da es in den Gesichtspunkt derselben nicht zu fassen ist. Man müßte denn annehmen, es habe sich ziemlich unmittelbar nach der letzten Heilung zugetragen, und sei eben so anhangsweise hier erzählt wie die Heilung des centurionischen Knechtes als Anhang zur Bergpredigt. Matthäus erzählt dasselbe XVIII, 1 figd.; aber die Unterschiede sind auch hier sehr bedeutend. Die Frage klingt zuerst bei Matthäus gar nicht wie Rangstreit oder Wettseifer, sondern wie eine Frage nach dem Maße, wonach in dem Reiche Gottes der Werth jedes einzelnen Gliedes bestimmt werden solle. Dagegen bei Lukas die Jünger gar keine Frage an Christum richten, sie streiten sich auch nicht, wie bei Markus IX, 33 figd. und verstummen aus Schrecken als Christus sie fragt worüber, sondern sie hegen nur Gedanken, die Jesus merkt, aber diese Gedanken sind Wettseifer. Ueber die Einerleiheit der Thatsache kann man demohinachtet keinen Zweifel erheben; denn eine solche Handlung, wie das symbolische Hinstellen eines Kindes, wiederholt sich nicht leicht. Aber schwerlich, wenn die Apostel nur eine Frage von so ganz allgemeinem Inhalt an Jesum gerichtet hätten, würde späterhin jemand etwas den Aposteln minder zur Ehre reichendes daraus gemacht haben. Sehr leicht aber ist zu denken, daß ein Erzähler eben dieses schonender und eben deshalb unbestimmter ausgedrückt habe, wie dies bei Matthäus wirklich der Fall ist. Warum er dann nicht lieber die Sache ganz verschwiegen, ist offenbar, nämlich um die Antworten Jesu nicht verloren gehen zu lassen. Aber freilich haben auch diese durch die unbestimmte Haltung des ganzen Stundes an Kraft und Schärfe sehr verloren. Unserer Erzählung sieht man offenbar an, Jesus will alle Gedanken eines solchen Vorzuges mit der Wurzel ausrotten, indem er lehrt, es könne einer vielleicht nur Gelegenheit finden das Kleinste und unbedeutendste zu thun, und könne dennoch das größte haben und eben so groß sein wie jeder andere, wenn dabei nur die gleiche Lebendigkeit des Glaubens und der gleiche

Eifer für seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keinesweges deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anklänge den Matthäus abgehalten, den letzten Theil unserer Erzählung, nämlich die Anekdote des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, diese beiden letzten Verse hängen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich, wegen des *επιπροσθεως* *) aber eigentlich unmöglich ist: so muß auch die Anekdote des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen, und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man in die Beziehung deutlich genug in den Worten *ἐν τῷ ὀνόματι σου*, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die große Hauptsache gehalten, daß sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagt worden beigefügt ist, und daß Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannes Aeußerung nicht genauer einläßt. Und ist es nicht auch natürlicher und mensch-

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so steht es doch gewiß nie abgelesen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebene.

der, daß er nicht grade das unwillkommene und störende
 im Schenken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht
 auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Ver-
 gung ausgeführter Reden sich gereichen ließ, sondern kurz
 will darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also,
 gibt uns nur die einfache und unvermischte Erzäh-
 lung unserm Evangelisten das rechte Bild.

Wir aber diesen letzten Theil unserer zweiten Masse ver-
 zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fra-
 genn beantwortet. Die erste legt uns unsere eigene Voraus-
 setzung Bann nämlich auch dieses Stück nicht ursprünglich
 abgefaßt ist, sondern aus mehreren von einan-
 der wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas
 schon auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er ¹⁵⁵
 vorfand, nach welchem Gesetz ist er bei der Anordnung
 der Worte gegangen? Daß er sie schon verbunden vor-
 fand wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läßt
 sich kein Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas
 bestimmter gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar
 die ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung
 gehören: denn Reden Christi sind bei weitem die Haupt-
 sache. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils
 unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem
 steht der ersten jene Auferweckungsgeschichte voran, von der
 zu glauben ist daß bei seiner übrigen Verfahrensweise
 der des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stücke einer
 zusammengehörenden Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht
 Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß
 es sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen
 müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn,
 die dem Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur
 übrig bleibt, ob wir das Gesetz finden können, wonach er
 ordnet hat. Wenn wir nun einen Blick auf das folgende
 werfen, und bemerken daß dieses von der letzten Reise Christi

aus Galiläa nach Jerusalem handelt: so müssen wir getrost annehmen, daß der Ordner unseres Ganzen gegründete Ursache gehabt hat, in dem nächsten Stück seine Stelle so anzuweisen, so mußte er auch wol unsere letzte Erzählung, wo Christus anfängt von seinem ¹⁶⁶Leiden zu reden, jener voranstellen, weil dort überall deutlich genug die Ueberzeugung von seinem bevorstehenden Ende in seinen Reden, in seinen Anweisungen an die Jünger, in seiner Erwünschung der nun für immer von ihm verlassenen galiläischen Städte durchblickt. Die ersten beiden Erzählungen scheint er denn soviel ist wol der Formel ἐξῆς und κατ'ἐξῆς zu trauen, nach Zeitbestimmungen, die er erkundiget, eingetragen zu haben, und so findet die Stelle von der Schiffahrt ihre Stelle ganz von selbst. Was für Erkundigungen aber eigentlich bei Anordnung jener ersten Stücke ihn geleitet, darüber könnte man zweifeln sein. Indes da er offenbar die einzelnen Schriften, die er fand, wenn sie auch mehrere Begebenheiten ohne Bestimmung ihres Zeitverhältnisses zusammenfaßten, jede als ein ungetrenntes Ganzes betrachtet hat: so ist wol das natürlichste anzunehmen, daß er sich nach dem Anfang einer jeden gerichtet. Er wird also gefragt haben, ob jene Reise mit den Frauen später erfolgt als die Auferweckung zu Nain, und hat deshalb jenes ganze Stück vorangeschickt. Wahrscheinlich ist dies, weil so häufig auch ganze Bücher nach dem Anfang benannt wurden; und vielleicht würde seine Ordnung ganz entgegengesetzt ausgefallen sein, wenn er sich nach dem Ende gerichtet, oder, wie Ende der einen und Anfang der andern sich gegen einander verhielt, erkundet hätte. Auf jeden Fall aber, denke ich, haben wir nun schon Anleitung genug um zu beurtheilen, wie er die Aufgabe, welche er sich im Eingang gestellt, κατ'ἐξῆς γράψας eigentlich verstanden ¹⁶⁷Nämlich wie er an seinen Materialien nichts geändert, mehr so braisirendes und reiner griechisches gelassen wie es war, End- und Anfangsformeln in der Regel nicht verschmolzen: so hat er auch nur so weit, als es ohne sie zu zerstückeln geschehn konnte, eine der Zeitfolge angemessene Anordnung beobachtet. — Die

andere Frage ist die, ob etwa in diesen Begebenheiten eine solche Uebereinstimmung in der Anordnung unter den drei Evangelisten statt fände, daß wir entweder auf ein Urevangelium oder auf eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern zurückgeführt würden. Das Urevangelium wird wol wegen großer Verschiedenheit zwischen Lukas und Matthäus wenig Schutz auch in diesem Theile finden, sowol in dem Inhalt der Erzählungen, als, wie z. B. Matthäus Erzählung von den Besessenen bei den Sadarenern, und andere, von denen es bereits bemerkt ist, schwerlich auf eine Quelle mit denen des Lukas zu bringen sind. Noch mehr aber in der Anordnung, indem hier offenbare Widersprüche vorkommen, welche nicht möglich gewesen wären, wenn die Verfasser unserer Evangelien ein von den Aposteln auch nur gebilligtes Urevangelium anerkannt hätten. Das einzige auffallende ist die gleiche Folge der — bei Matthäus freilich zweiten — Speisung, der Frage für wen Christus gehalten werde, der Berührung und damit zusammenhängenden Heilung. Allein dies ist nach dem obigen nur für Eins zu rechnen, und kann zumal bei Erwägung der oben angegebenen Umstände als Eines gegen Wir schwerlich das Verhältniß der Wage umkehren. Eben so wenig könnte auch wol hier Lukas den Matthäus oder umgekehrt benutzt haben, ohne daß die Widersprüche sowol in den Sachen, wie bei dem Besessenen und beim Jairus, als in der Anordnung, wie, um nur Ein Beispiel anzuführen, in der Geschichte mit den Verwandten Jesu, hätten zur Sprache kommen müssen. So scheint auch Markus nicht unsern ganzen Lukas vor sich gehabt zu haben, sondern ich muß glauben, die erste und zweite von unsern vier Erzählungen haben ihm gefehlt, und nur die dritte und vierte hat er gehabt; und zwar von der vierten glaube ich es auch nur, weil er wie Lukas die Aussendung der zwölf ebenfalls der Erwähnung von der Kenntniß, die Herodes von Jesu genommen, voranschickt; hier aber verläßt er gleich den Lukas und kehrt zum Matthäus zurück.

Dritte Klasse IX, 51 — XIX, 48.

Die meisten neueren Kritiker, welche mit IX, 51 eine eigene Denkschrift angehn lassen, die Lukas, wie sie war, seinem Buch einverleibt habe, nennen diese eine Synomologie und nennen sie mit XVIII, 14. Beides scheint mir nicht ganz richtig. Denn für eine Synomologie enthält sie zu viel faktisches und fast zu wenig das ähnliche zusammen, sondern scheint doch, was innerhalb eines bestimmten Zeitraums sich zugetragen hat und geschehen worden ist, also auch wol wie es auf einander gefolgt ist, zu enthalten. Eben so wenig kann ich XVIII, 14 eine Spur eines Schlußes oder unmittelbar darauf eines neuen Anfanges entdecken. Das
 159 Lukas, nachdem er von IX, 51 an fast nur mitgetheilt was wir sonst nirgends finden, hier zuerst wieder mit den andern Evangelisten zusammentrifft, kann wol nichts entscheiden. Denn Lukas ist zu abhängig und untergeordnet, um in dieser Hinsicht besonders in Betracht zu kommen; was aber den Matthäus betrifft, so steht theils auch vor dieser Stelle manches was sich bei ihm findet, theils fehlt ihm auch von dem bald folgenden manches nicht unbedeutende. Geht man nun diesen ungründeten Grenzpunkt vorbei, und sieht sich weiterhin nach etwas um, was wie ein Schluß aussieht: so findet man nicht eher als am Ende des neunzehnten Kapitels, da aber auch eine ganz bestimmte Schlußformel. Denn das letzte dort ist der Einzug Jesu in Jerusalem; unmittelbar darauf wird einzelnes aus seinem dortigen Aufenthalt erzählt, und zwischen beides tritt B. 47 u. 48 die allgemeine Schilderung dieser Zeit, wie er täglich im Tempel gelehrt, wie das Volk ihm angehangen, und wie die Priester ihn zu verderben gesucht. Vergleicht man nun diesen Endpunkt mit dem Anfang: so scheinen beide einander auf das genaueste zu entsprechen. Der Anfang ist der Ausbruch nach Jerusalem zum Leiden und Tode, das Ende ist der letzte Einzug daselbst vor dem Pascha; und so ist der erste natürliche Gedanke, der sich darbietet, daß der ganze Aufsatz ein Bericht ist von einem

er Jesum auf dieser letzten Reise begleitet, über alles was sich in merkwürdiges auf denselben zugetragen. Vieles bestätigt auch offenbar diese Vermuthung. Der Bericht bezeichnet zwar von da herein nicht so wie gegen das Ende die Fortschritte der Reise von Ort zu Ort, er ist überhaupt zum größten Theil nicht zusammenhängend, sondern hebt nur einzelnes heraus; aber eben dem von einer einzelnen Begebenheit zur andern in den leichtesten Anknüpfungsformeln *εἰς δὲ, ἀλλὰ δὲ καὶ, ἐρωτηθεὶς δὲ* *ἀκριβῶς* und ähnlichen fortgeschritten wird, und fast keine einzelne Begebenheit gleich den früheren Erzählungen einen ins allgemeine zurückgehenden Schluß hat: so fehlt alle Veranlassung zu glauben, daß einzelne habe ursprünglich für sich bestanden. Und da die meisten Begebenheiten theils offenbar als unterwegs vorgefallen erzählt werden, theils durch ihren Inhalt eben dieses sehr wahrscheinlich wird: so bekommt man statt dessen die Vorstellung eines fragmentarischen vielleicht erst später aufgezeichneten und deshalb auch wahrscheinlich in der Zeitfolge nicht überall gleich genauen Reisetagebuchs. Nur tritt dieser Vorstellung gleich der Umstand in den Weg, daß der Anfang offenbar ihren Ausbruch aus Galiläa erzählt. Denn wenn Christus damals aus Judäa oder von jenseit des Jordans aufgebrochen wäre: so könnten seine Boten nicht in einem samaritanischen Flecken ihm haben Herberge bereiten wollen, und es war weder Zeit noch Raum, siebenzig Jünger voranzuschicken; auch finden wir ihn offenbar XIII, 31 in Galiläa und XVII, 11 an der Grenze von Galiläa und Samarien. Aus Galiläa ist aber, wie wir durch Johannes wissen, Christus nicht gekommen, als er seinen letzten Einzug in Jerusalem hielt; er war nach seinem vorletzten Aufenthalt in der Hauptstadt nicht wieder nach Galiläa zurückgekehrt, sondern hatte sich theils in Peräa theils in Judäa aufgehalten, und so kam er zum letzten Paschafest. Es ist aber eben dieser letzte Einzug, den das neunzehnte Kapitel erzählt. Anfang und Ende reden also nicht von derselben Reise; also ist auch das Ganze nicht Ein ursprünglich zusammenhängender Reise-

Stücke öfter und öfter mehreren ist vorgelegt worden, und daß dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft, eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieser Gesichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht so klar heraustritt, sondern mehr verflucht ist, bringt schon auf den Gedanken, daß der Bericht in seinem Evangelium bereits durch mehrere Hände gegangen war. Dasselbe bestätigt auch die Art, wie bei ihm die Berklärungsgeschichte vorgetragen wird: Denn wenn man auch sagen wollte, schon einer von den beständigen Begleitern Christi, der sie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehabt hätte, könnte sie sich wol als wunderbare hineingespielt und so manches wenn auch unabsichtlich verändert haben: so stand ein solcher den dreien, die, wie wir sehen, auch hier höchst offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um sich ihren Berichtigungen anzuziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier sind also höchst wahrscheinlich nur einer zweiten Hand zuzuschreiben. Nämlich zuerst scheint es bei Matthäus, wo von dem *ἠπορεύεσθαι* auf dem Berge gar nicht die Rede ist; als ob Jesus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieses wunderbaren Auftritts zu sein. Ferner ist der schlaftrunkene Zustand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man sie also ganz besonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber von dem Inhalt der Gespräche jener beiden erschienenen mit Jesu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausschließende Richtung des Berichterstatters auf das wunderbare. Darum erscheint auch die Behauptung, die beiden seien Moses und Elias gewesen, hier weit zuverlässlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerksame Leser leicht sieht, sie habe ihren Grund nur in den halb-schlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem setzt noch die Krone auf, daß hier von dem *διαλογίζεσθαι* der Männer, ehe die Wolke sich erhebt, gar nicht die Rede ist, und sie also wol zu verschwinden scheinen; und daß Jesus den Jüngern verbietet nichts von dem Gesicht zu sagen. Wäre dieses die getreue und unverfälschte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

Kette zu setzen, dazwischen geschoben haben, wenn er sich erlaubt hat ihnen ausführlichere Anfangs- und Schlussformeln abzuschneiden. Nun könnte aber gleich einer sagen, wenn dem so ist, warum soll diese Masse als eine eigene Schrift angesehen werden? warum soll nicht der Ordner unseres ganzen, der nicht ein palästinensischer Jude sehr leicht von jenem Aufenthalt Jesu zur Tempelweihe nichts gewußt haben kann, diese Zusammenziehung einzelner Reiseberichte und Erzählungen selbst gemacht haben? Dieses aber möchte ich verneinen; denn gesetzt auch der erste Bericht hat nicht bestimmt mit einer Ankunft in Jerusalem geschlossen, und der Anfang des zweiten nicht bestimmt den Ort¹⁶³ des Aufbruchs genannt: so muß doch etwas weggeschnitten sein bei der Zusammensetzung; und dies streitet ganz mit dem Verfahren, welches wir den Lukas bisher mit seinen Materialien haben beobachten sehen, und welches er selbst unläugbar auch hier beobachtet, indem er den Schluß des zweiten Berichts stehen läßt, den er eben so gut hätte wegschneiden müssen, um auf dieselbe Weise auch diesen Bericht mit den folgenden Erzählungen aus Jerusalem zusammenzufügen. Und noch öfter hätte er seine gewohnte Art und Weise verletzen müssen, in dem Falle daß mehr als zwei ursprüngliche Reiseerzählungen hier in Ein Ganzes gearbeitet sind. Also auf jeden Fall müssen wir diese Bearbeitung einer früheren Hand zuschreiben und annehmen, der Ordner unseres ganzen habe diese Masse bereits als Eines gefunden und dann hat er ihr auch natürlich keinen andern als diesen Ort in seinem Buch anweisen können. Dieses als das wahrscheinlichste vorausgesetzt liegt uns die Aufgabe ob zu versuchen, ob wir die von diesem Sammler künstlicher als von den früheren versteckten Fugen dennoch auffinden können. Die Stelle XVIII, 31-34 kann sehr wahrscheinlich als die Anrede angesehen werden, womit Jesus die Jünger an seinem letzten Aufenthaltsort, sei es nun die Gegend von Ephrem gewesen oder ein anderer, zum Aufbruch nach Jerusalem um sich versammelte, und dann könnte hier, so daß der Sammler nur wenig wegge-

und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäß gefastet, und waren die Jünger in dem Augenblick nicht in dem Fall, aber wußten auch nicht daß dieses besonders dazu gehöre: So konnten sie nicht verdienen, daß er ihnen den Vorwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie was nicht zusammengehört verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt; werden wol viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulässig. Und die Bewirkung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Christi *ὡς γεναὶ ἀπιστος καὶ διεσραμμένη* eigentlich geht, und deshalb der Zusatz bei Matthäus wegen des Wortes *ἀπιστία* leicht dahin führen könnte, auch jene Anrede auf die Apostel zu beziehen, was gewiß unrecht wäre. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufschluß giebt. Der nennt uns unter dem *ὄχλος* auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem *ὄχλος* sich auf ihre Seite schlug, sind die *γεναὶ ἀπιστος καὶ διεσραμμένη*, eben weil sie nur auf solche Bindungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverlässigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verbunkelt.

zählung kann diese Worte wol niemand ansehen wollen. Kurz vorher B. 17 hat auch einen ähnlichen Charakter, und man könnte beide als zusammengehörig ansehen, und daß nur schon im Begriff zu schließen dem Erzähler noch etwas damals gesagtes einfiel, was er zwischen einschob, wie denn die sehr ins kurze gefaßten Gleichnisse B. 18-21 wol zu wenig sind für eine eigene Denkschrift. Sehen nun nicht diese Worte *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ* genau aus wie die letzten Worte eines Erzählers, der bis zu einem gewissen Punkt in Jesu Gesellschaft gereiset war, und was sich bis dahin merkwürdiges ereignet berichtet hat, nun aber in seinen eigenen Angelegenheiten Veranlassung findet entweder zurückzubleiben, oder, denn dies kann ebenfalls in den Worten liegen, voranzueilen, weil Christi gemächliches durch Städte und Flecken Hin- und Herziehen, um die Erfolge der vorangesendeten Jünger zu beobachten und zu benutzen, ihn später, als er für sich wünschen mußte, das Ziel der Reise hätte erreichen lassen, der also nun mit den Worten abbricht, Und auf dieselbe Art setzte nun Jesus immer lehrend in 168 Städten und Flecken unterwegs verweilend seine Reise nach Jerusalem fort. Könnten wir nun dieses mit Gewißheit annehmen: so hätten wir eine Bürgschaft, daß alles zwischen IX, 51 und XIII, 22 erzählt wirklich auf dieser Reise und dann auch wol ziemlich in derselben Ordnung vorgefallen wäre. Hiegegen aber erhebt sich ein mächtiger Zweifel schon viel weiter vorne aus X, 38-42. Jeder nämlich wird sich mit Recht sträuben diese Martha und Maria für andere Personen zu halten als für die uns aus Joh. XI unter denselben Namen bekannten Schwestern des Lazarus. Sind sie nun dieselben: so kann wol ein Begleiter Jesu schwerlich einen solchen Gedächtnißfehler begangen haben, etwas, was sich in Bethanien ereignet, so zu erzählen als ob es bald am Anfang der Reise von Galiläa nach Jerusalem geschehen wäre. Man könnte wol nur helfen durch die Annahme, eine spätere Hand habe dieses hinzugefügt; allein

Eifer für seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keinesweges deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anhänge den Matthäus abgehalten, den letzten Theil unserer Erzählung, nämlich die Anekdote des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, diese beiden letzten Verse hängen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich, wegen des *ἀναρπιδεῖς* *) aber eigentlich unmöglich ist: so muß auch die Anekdote des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen, und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten ἐπὶ τῷ ὀνόματι σου, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die große Hauptsache gehalten, daß sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagt beigesügt ist, und daß Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannes Aeußerung nicht genauer einläßt. Und ist es nicht auch natürlicher und mensch-

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so steht es doch gewiß nie abgerissen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebnes.

lich edler, daß er nicht grade das unwillkommene und störende in den Gedanken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht war, auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Veranlassung ausgeführter Reden sich reichen ließ, sondern kurz und schnell darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also, scheint es, giebt uns nur die einfache und unvermischte Erzählung bei unserm Evangelisten das rechte Bild.

Ehe wir aber diesen letzten Theil unserer zweiten Masse verlassen und zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fragen zu beantworten. Die erste legt uns unsere eigene Voraussetzung auf. Wenn nämlich auch dieses Stück nicht ursprünglich als ein Ganzes abgefaßt ist, sondern aus mehreren von einander nichts wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas nicht diese etwan auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er sie einzeln vorfand, nach welchem Gesetze ist er bei der Anordnung derselben zu Werke gegangen? Daß er sie schon verbunden vorfand, haben wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läßt sich kein Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas bestimmtes gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar könnten die ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung gehört haben: denn Reden Christi sind bei weitem die Hauptsache darin. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils haben sie unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem steht noch der ersten jene Auferweckungsgeschichte voran, von der nicht zu glauben ist daß bei seiner übrigen Verfahrensweise der Ordner des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stücke einer schon verbundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht denselben Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß auch dieses sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen bleiben müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn, welche dem Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur der Versuch bleibt, ob wir das Gesetz finden können, wonach er sie geordnet hat. Wenn wir nun einen Blick auf das folgende werfen, und bemerken daß dieses von der letzten Reise Christi

bezieht man wol am natürlichsten auf die verschiedenen Straßen die Jesus reisen konnte; denn nicht jedem konnte das unter allen Umständen gleich gelten. Natürlich muß man sich unter diesen aufgeforderten nicht fremde oder gleichgültige denken, sondern fleißige und dafür bekannte, nur nicht seiner beständigen Gesellschaft gehörige Zuhörer Jesu. — Das *Metà δὲ ταῦτα* X, 1 möchte ich dem gemäß nicht sowol übersetzen, Nach diesem, denn es wäre eine wunderliche Maaßregel gewesen, erst weiterhin auf dieser Reise die Siebzig zu versenden; sondern ich überseze es, Außerdem, nämlich zugleich mit dieser Aufforderung und jener ersten Aussendung. Auch die Bemüschung über Bethsaida und Kapernaum, wohin Christus nun nicht wieder zurückkehren wollte, und wo er verhältnißmäßig so wenig ausgerichtet hatte, stieß er wol am natürlichsten aus, als er zum letztenmal seinen bisherigen Wohnsitz in Galiläa verließ, nicht bei Gelegenheit der Botschaft des Johannes — s. Matth. XI, 20-24, — wo sie auf jeden Fall nur sehr bedingt hätte können ausgesprochen werden. Auch die Aeußerung Christi B. 31 - 34 steht in der unmittelbarsten Beziehung auf den Bericht der Siebzig, die natürlich erzählten von der Anhänglichkeit der Seringen und von der widrigen Stimmung der Angesehenen; so daß das ganze sehr wol in sich zusammenhängt, und durch diesen Zusammenhang vollkommen beglaubigt ist.

Das *Kai ἰδοὺ* B.25 giebt freilich dem folgenden das Ansehn, als habe es sich eben ereignet, als Christus die Siebzig wieder bei sich empfing. Allein da dies sehr unwahrscheinlich ist, wenn wir nicht das ganz unglaubliche annehmen wollen, daß sie so zeitig wären ausgesandt worden, daß sie bald nach dem Ausbruch Christi wieder zurück sein konnten: so müssen wir entweder annehmen, dies knüpfe unabhängig von der anticipirten Rückkunft der Siebzig an den Ausbruch selbst an, und habe sich unmittelbar nach demselben ereignet, oder wir müssen hier nun das erste Beispiel erkennen, wie rein und vorsichtig der Sammler um alles besser zu verbinden die eigentliche Anfangsformel

weggeschnitten hat. Uebrigens aber schickt sich die Frage des *πομπῶς* sehr gut auf eine Reise, wo Christus ausdrücklich vor sich hergeschickt hatte, um mit deutlicher Beziehung auf sich selbst die Annäherung des Reiches Gottes zu verkündigen. Und zu viel wäre es gefolgert, wenn man sagen wollte, da Jesus die Scene seiner Parabel auf die Straße von Jerusalem nach Jericho verlege, so müsse er sie auch in dieser Gegend erzählt haben. Sondern gesetzt auch Christus wäre eben dieses Weges gereiset, 171 so hätte er doch, wenn man in dieser Gegend etwa seit Menschengedenken nichts von Räubern gehört hätte, die Geschichte anderwärts hin verlegen müssen. Und so könnte er auch in *Σαμαρία* oder Samaria reisend sie doch von jener Gegend erzählt haben, wenn sie etwa wegen Räubereien vorzüglich berüchtigt war. Wunderlich aber ist es, wenn man nicht allgemein anerkennt, wie genau sich die Parabel auf die eigentliche Frage des *πομπῶς* bezieht; wie deutlich sie ausspricht, daß jeder in dem Maasse Nächster sei, als die Gefinnungen in ihm sind, welche die Bande der Liebe unter den Menschen knüpfen, und in dem Maasse nicht, als die entgegengesetzten, und wie das *ποιεῖ ὁμοίως* B. 37 sich auf das *τοῦτο ποιεῖ* B. 28 bezieht und sagen will, In diesem Sinne also gehe hin und liebe deinen Nächsten.

Von der folgenden kleinen Begebenheit X, 38-42 hat der Sammler nicht nöthig gehabt die Anfangsformel, die gewiß nicht ausführlicher und bestimmter lautete, zu löschen; und da sie auf einer Reise sich ereignet hat, so sieht man, wie sehr er gereizt sein konnte sie seiner Sammlung einzuverleiben. Daß sie nicht hierher gehöre, ist ihm gewiß unbekannt gewesen, wie denn diese Geschichte ihres gefälligen parabolischen Inhaltes wegen gewiß vielfach ohne nähere Bestimmung von Zeit von Ort und Personen ist weiter erzählt worden.

Was wir XI, 1-13 lesen, giebt sich nicht so bestimmt dafür aus unterweges vorgefallen zu sein, wenn nicht der Sammler uns dieser Notiz beraubt hat. Allein sehr wahrscheinlich ist 172 es wol an sich selbst, wenn wir das *ὡς ἐπαύσατο* genau neh-

men, und dabei, welches doch wol das natürlichste ist, an die gewöhnlichen Gebetszeiten denken. Wir haben keinen Grund zu glauben daß Jesus diese versäumt habe, da unter den Vorwürfen seiner Gegner dies niemals vorkommt; aber gewiß wird er dann auch in Kapernaum, oder wo er sich sonst aufhielt, das Gebet an dem gemeinschaftlich dazu bestimmten Ort verrichtet haben. Dann fand er sich also in zahlreicher Umgebung, und die Jünger konnten nicht leicht gleich wenn er aufhörte Gelegenheit nehmen ihn um eine Formel zu bitten, die sie zugleich wol als einen kurzen Inbegriff seiner religiösen Ansichten, dann aber auch als etwas seiner Schule eigenthümliches und außer derselben unbekanntes wünschten. Auf der Reise hingegen mußte es sich sehr leicht treffen, daß sie ihn zur Gebetszeit für sich allein haben konnten. Nur wird man sich diese Bitte nicht gern so spät erst auf der letzten Reise von Galiläa aus denken wollen. Aber die Art, wie Paulus unsern Bericht über die Entstehung des Gebetes Jesu mit dem Vorkommen desselben bei Matthäus in der Bergrede zu vereinigen sucht, will mir, und ich hoffe den meisten, nicht zusagen. Unter solchen Umständen, wie damals die Jünger Christo auf den Berg entgegen gingen, das Gedränge des Christum erwartenden Volks hinter sich, und zunächst die vielen Kranken die geheilt sein wollten, wird eine solche Bitte ihnen schwerlich eingefallen sein: und noch viel weniger, wenn damals erst die Wahl der Zwölf bevorstand. Was für eine andre Antwort konnten sie da wol erwarten, als daß ihr Meister sie auf eine günstigere Gelegenheit vertrösten würde? Und wie wenig hätte er wol ihre Wünsche erfüllt, wenn er hernach diese Formel der großen höchst gemischten Menge vortrug? Ja wie wenig natürlich und angemessen erscheint dies überhaupt näher betrachtet; so daß ich nicht zweifle, auch dies Gebet sei in die Bergrede nur eingeschoben worden von einem der die bloße Formel besaß, ohne die Nachricht wo und wann sie zuerst mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlassung ist aber sehr natürlich, und daher auch wohl unsere kürzere Redaction des Gebets selbst für

die ursprüngliche zu halten; welche Einsicht natürlich dem kirchlichen Gebrauch der längeren keinen Eintrag thun soll. — Auch kann ich mich nicht überzeugen, daß die fernere Rede Christi XI, 5 - 13 nicht hieher gehöre, sondern anderwärts gesprochen sei. Was davon bei Matthäus VII, 7-11 gefunden wird, ist dort offenbar von allem Zusammenhang entblößt. Auch hier deutet freilich das $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ B. 9 auf eine Lücke, und auch die Formel $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\ \pi\acute{\rho}\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ B. 5 verbürgt keinesweges, daß die folgenden Worte Christi sich unmittelbar an das Unser Vater anschlossen; vielmehr ist wohl zu glauben, daß Jesus vorher manche nähere Erläuterung über das aufgestellte Gebet gegeben, welche nicht aufgezeichnet worden, bis er auf diese leicht im Gedächtniß zu behaltende Parabel kam, und eben so hernach wieder. Dem ohnerachtet aber ist die Beziehung beider Stellen auf das Gebet des Herrn seinem Hauptinhalt nach nicht zu verkennen. Wen das anthropopathische nicht in der reinen Auffassung des Gedankens stört, dem enthält die Parabel B. 5 - 8 gewiß eine herrliche Aufmunterung zur Beharrlichkeit und zur Zuversicht im Gebet und in allen thätigen Bestrebungen für das Reich Gottes, wie jeder sie im einzelnen nach besserer Ueberzeugung verfolgen kann. Eben so die zweite Stelle B. 9 - 13, so vieler Erklärung sie aus dem Zusammenhange wie bei Matthäus herausgerissen bedarf, wenn sie nicht soll mißverstanden werden, so gern und leicht nimmt man, wenn an keine andere Gegenstände des Forderns und Bittens gedacht wird als an die im Gebet des Herrn aufgestellten, die Versicherung hin, daß Gott gewiß in Beziehung auf sein Reich statt des wirklich unentbehrlichen nicht das unbrauchbare und vergebliche, und statt des wünschenswerthen das verderbliche versügen werde. Und wieviel Sicherheit für das Allgemeine, eben soviel Anleitung liegt auch darin zur Beschränkung allzu zuversichtlicher Erwartungen für mehr ins einzelne gehende Wünsche. Daher auch auf das einige nothwendige, das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$, auf welches auch alle Bitten im Unser Vater deuten, alles zurückgeht. Diese Hinweisung aber mußte, weil die Rede aus

ihrem Zusammenhang herausgerissen war, bei Matthäus verloren gehen, und ein vieldeutiger Ausdruck an die Stelle treten.

Die folgende Erzählung von XI, 14 an ist so gar nicht bestimmt an das vorige geknüpft und zugleich so wenig eingeleitet, daß von ihr zuerst sehr anschaulich wird, wie der Sammler um den Schein eines Zusammenhanges hervorzubringen die Anfangsformeln der einzelnen Erzählungen abgeschnitten. Vergleichen wir aber unsere Erzählung mit der von derselben Begebenheit bei Matthäus XII, 22-45: so ist bei den bedeutenden Verschiedenheiten der Vorzug wieder auf Seiten unserer Erzählung. Zuerst tritt bei uns durch B. 15 u. 16 gleich ganz bestimmt hervor, daß auf Veranlassung dieser Heilung auf der einen Seite die Beschuldigung gemacht wurde, sie geschähe selbst durch dämonische Kraft, auf der andern das Verlangen geäußert ein himmlisches Zeichen zu sehen, d. h. etwas wunderbares freilich, aber was Jesus nicht selbst verrichtete, und was also ein reines Zeugniß für ihn ablegen konnte, indem man nur einem solchen Zeichen, nicht aber Handlungen, von denen Jesus selbst hernach zugiebt daß auch Andere sie verrichten können, seine messianische Würde glauben könne. Bei Matthäus wird nur jene Beschuldigung gleich mit erzählt, und die Bitte um ein Zeichen B. 38 tritt ohne bestimmten Zusammenhang mit dem vorigen auf und deshalb auch unverständlich genug. Ferner von dem Spruch an, Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, irrt Matthäus auf Gegenstände ab, welche der Veranlassung ganz fremd sind. Denn schon die ὁμολογία von der Lästerung des πνεύμα im Gegensatz gegen die Lästerung des Sohnes ist aus diesem Zusammenhang nicht leicht begreiflich, noch weniger aber was bei ihm B. 33 bis 37 folgt. Dagegen bringt er das hier aus der Acht gelassene von der Rückkehr des ausgetriebenen bösen Geistes erst später hinter der Antwort an die, welche ein Zeichen begehrten, bei, wo es ebenfalls keinen rechten Platz hat, und ihm fehlen dafür die Bilder von Licht und Auge ganz, welche bei uns die zweite Rede beschließen, und von denen ich nicht sagen möchte, daß sie

nicht hieher gehörten. Die Veranlassung ist eine ähnliche, als bei der wir ähnliches VIII, 16 fanden, hier ist es aber anders gewendet; und daß ähnliche Bilder öfters, aber eben mit andern Wendungen, von Christo sind gebraucht worden, steht wol aus mehreren Beispielen fest. Eben so ist in unserer Erzählung auch der Zusammenhang der ersten Rede Christi so vollkommen deutlich, daß ich mich nicht einmal gern dazu verstehen möchte zu glauben, unser Referent habe die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist ausgelassen, weil ihm etwa die Sache unbedeutlich geblieben. Vielmehr erhält der allgemeine Ausspruch *Ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ ἐστίν* einen rechten bestimmten Sinn erst durch die Art, wie er zwischen die beiden Bilder 21. 22 und 24-26 gestellt ist, daß nämlich nur aus einer vollkommen geistigen Besiegung des Satans auch eine sichere und bleibende Austreibung desselben aus seinen einzelnen Besitzungen hervorgehen könne; wer aber an jener keinen Theil nehme, wie die jüdischen Beschwörer dies denn nicht thaten, der schade auch in dieser Hinsicht mehr als er nuzt. Ferner in der zweiten Rede Christi ist die Art wie bei Matthäus B. 40 die Anführung des Jonas verstanden wird dem Zusammenhang und der Anwendung, die doch auch dort davon gemacht wird, gar nicht angemessen; und wenn man dies nicht für eine spätere Interpolation halten will, wozu keine gegründete Veranlassung gegeben wird: so muß man es für eine eigene und falsche Auslegung halten, die der Referent den Worten Christi beigemischt, natürlich ohne sich dessen bewußt zu sein; und das ist bei einer schon abgestumpften und verworrenen Erinnerung leicht möglich. Zu den bereits beigebrachten Zeichen davon, daß sich der Referent des Matthäus in einem solchen Zustande befunden, kommt auch noch dieses hinzu, daß ihm zwischen den beiden Reden Christi die kleine Zwischenhandlung fehlt, die Lukas erzählt, die bewundernde Ausrufung einer Frau aus dem Haufen und Jesu Antwort darauf. So etwas erdenkt sich nicht leicht jemand, und schiebt auch keiner anderwärts her in einen schon organisirten Zusammenhang

der Darstellung mitten ein. Dagegen gehört eine frische und lebendige Erinnerung dazu um solche kleine den größeren Zusammenhang eigentlich störende Umstände an Ort und Stelle mit zu erwähnen. Und so haben wir vielleicht oben auch dem Matthäus zu viel Ehre erwiesen, als wir uns bemühten die Art, wie er die Anmeldung der Anverwandten Jesu unmittelbar auf diese Erzählung folgen läßt, mit der Art, wie sie bei Lukas VIII, 19 - 21 gestellt ist, zu vereinbaren; denn vielleicht hat ihn auch hier sein Gedächtniß nur getäuscht. Ja die Veranlassung zu einem solchen Irrthum läßt sich sogar nachweisen. Nämlich in unserer 178 Erzählung folgt die Ausrufung der Frau *μακαρία ἡ κοιλία* u. s. w. nach dem Bilde von der Rückkehr des bösen Geistes am Ende der ersten Rede. Bei Matthäus beschließt dieses Bild auch schon durch eine Gedächtnißverirrung die zweite Rede an die Zeichenforderer. Und wie wäre es, wenn er nun die Ausrufung der Frau und die Anmeldung der Verwandten mit einander verwechselt hätte, weil ihm nämlich zunächst die Antwort Christi vorschwebte, die in beiden Fällen so sehr ähnlich ist? — Alsdann dürfen wir auch um so weniger Anstand nehmen, theils diese Begebenheit in die letzte Reise von Galiläa zu versetzen, ohne weder bejahen noch verneinen zu müssen, daß diese auch dieselbe gewesen, deren VIII, 1 Erwähnung geschieht, theils auch was von XI, 37 an folgt als zu einer und derselben ursprünglichen Erzählung gehörig und also in einem so unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorigen uns gefallen zu lassen, wie die Worte *ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι* ausdrücken. Und anders können wir auch aller Analogie nach nicht. Denn wenn unser Sammler Verbindungsformeln erdichtete: so würde er vor XI, 1 und XI, 14 wol auch welche erdichtet haben. Durch das bloße Abschneiden einer Anfangsformel kann aber dieser Schein nicht entstanden sein; er müßte sonst gerade eine Rede Christi weggelassen haben, was, da er mehrere Reden ohne alle Hinsicht auf einen bestimmten Inhalt mit aufgenommen hat, gar nicht wahrscheinlich ist. Wie nun von der vorigen Begebenheit die Aeusserungen 179 über die wunderbare Heilung Christi wahrscheinlich machen, daß

sie nicht an einem gewöhnlichen Aufenthaltsort Christi vorgefallen, sondern eher an einem Orte wo er dergleichen noch nicht verrichtet, also am liebsten unterwegs: so wird auch von dieser wahrscheinlich, daß es eine Reisebegebenheit ist, indem es an sich wol nicht gewöhnlich war, zum ἄριστον Fremde einzuladen, wenn aber Christus irgendwo nur durchging, die Sache sich sehr gut denken läßt. Denn daß ἄριστον auch wäre für die gewöhnliche spätere Hauptmahlzeit gebraucht worden, wird wol schwerlich auch für diesen Dialekt so nachzuweisen sein, daß man sich bei unserer Stelle darauf berufen könnte, in der gar nichts auf diesen unrichtigen Gebrauch hindeutet. Vielmehr wenn es eine ordentliche Abendmahlzeit gewesen wäre: so würde Christus schwerlich das Waschen vernachlässigt haben; denn das wäre ein absichtlicher Verstoß gegen die Sitte gewesen, der Christo gar nicht ähnlich sieht. Da nun unten B. 53 der gewöhnliche Text doch höchst wahrscheinlich vollkommen richtig ist, und der Zusatz καὶ ἐξελεθόντος αὐτοῦ ἐκείθεν nur von einem sehr aufmerksamen Zuhörer herrührt, dem nicht entging daß unmittelbar darauf XII, 1 Christus unter einer großen Menge Volks vorkommt, und doch seines Aufbruchs vom Mahle gar nicht gedacht ist: so entsteht um so mehr die Frage, gehört das folgende von XII, 1 auch noch derselben Erzählung an, oder schließt diese mit dem Ende des Capitels? Allerdings könnte man B. 53 und 54 als eine allgemeine Beschreibung der durch diese Reden Christi entstandenen oder verstärkten Stimmung und also als Schlußformel ansehen. Allein theils deutet doch der Ausdruck λέγοντος αὐτοῦ . . . ἤρξαντο auf etwas an Ort und Stelle unmittelbar erfolgtes, was nur, eben weil es verworren und hastig durch einander ging, unser Referent nicht anders als in den allgemeinsten Zügen wiedergeben konnte; theils auch bezieht sich die Rede Christi XII, 1-12 an die Jünger so sehr auf beides, auf die feindselige Stimmung der Pharisäer und Schriftgelehrten, und auf ihre durch die Einladung und gastfreie Behandlung Christi bewiesene Heuchelei, daß wirklich gar keine Veranlassung da ist, das ἐν οἷς

nur für eine erkünstelte Verbindung anzusehn; vielmehr verliert die folgende Rede an Verständlichkeit und Haltung, wenn wir sie aus diesem Zusammenhang herausreißen. Auf diese Art wird wol sehr deutlich, daß eben die Heftigkeit des Streites jenes große Gedränge veranlaßt habe, welches Jesum, wie es scheint, von den Zubringlichkeiten der Pharisäer für diesmal befreite, und ihn in Stand setzte, ruhig wieder mit seinen Jüngern zu reden. Nur sind wir dann sehr verlegen, wohin wir das Ende des Gastmahls setzen wollen, und müssen uns wundern, dessen mit keinem Wort erwähnt zu finden. Die natürlichste Lösung der Schwierigkeit ist hier wol die, daß alle diese gegen die Pharisäer und Gesezausleger gerichteten Reden Christi nicht auf sondern nach dem Frühstück sind gesprochen worden, als man sich schon
181 wieder draußen befand und vom Volk wieder konnte beobachtet werden. Ist dem aber so, so muß man sagen, das Gastmahl ist in unserer Erzählung gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhanges wegen erwähnt; und es wird wahrscheinlich, daß auf demselben alles still und friedlich hergegangen, und daß der Pharisäer auch mit seiner Bewunderung oder vielmehr seinem Vorwurf über das unterlassene Waschen erst nach aufgehobener Mahlzeit im Gespräch, und als schon verschiedene Meinungen sich zeigten, herausgerückt sei, und so Christum zu jenen Reden veranlaßt habe. Dies ist auch wol das natürlichste, wenn man die ganze Thatsache von Seiten der Gewohnheit und Sitte ansieht. Eben so wenig ist aber auch XII, 12 als das Ende der Erzählung anzusehen. Denn nachdem Christus zuerst auf die Bitte selbst geantwortet, und dann auf Veranlassung derselben zum versammelten Volke — denn nur auf ὄχλος kann das ἀντι-
τους bezogen werden — gesprochen, redet er hernach von B. 22 zu den Jüngern wieder auf eine solche Weise, daß zwar zunächst seine Ermahnungen sich auch an die Warnung vor der πλεονεξία anschließen, wie vorher an die vor der Heuchelei, hernach aber der herrschende Gedankengang wieder aufgenommen, Furchtlosigkeit im Beruf, und Furcht vor dem welcher Rechenschaft fordern kann, empfohlen wird. Wir können also alles von XI,

14 bis XII, 53 als ein zusammenhängendes Ganze ansehen, worin wir in mehreren einzelnen Zügen auch das Reisen erkennen. Denn auch die Bitte XII, 13, Jesus möge die Erbtheilung beschleunigen helfen, verräth eine solche Aehnlichkeit mit den ¹⁸² IX, 57—62 erzählten Zügen, daß man am leichtesten auch die ergangene Aufforderung sich an Jesus anzuschließen als die Veranlassung zu einer solchen sonst in der That nicht leicht zu erklärenden Bitte ansieht. Das Rückkehren von dieser Unterbrechung grade so ohne einzelnes fortzusetzen oder irgendwo genau wieder anzuknüpfen, recht wie man es sich denken muß, wenn im freien Gedankenerguß eine herrschende Richtung einmal genommen ist, dieses ist weder zu erkünsteln noch durch ein zufälliges Aneinanderreihen ähnlicher Reden und Vorgänge zu erreichen, und eine ziemlich sichere Bürgschaft für die Einheit und Treue dieser Überlieferung. Dieses bestätigt sich auch fast überall durch Vergleichung der ähnlichen Stellen bei Matthäus. Was wir bei uns XI, 39 lesen, war offenbar das nächste, was Jesus auf den Vorwurf wegen des unterlassenen Waschens erwidern konnte, paßt also genau in diesen Zusammenhang; wogegen in der großen antipharisäischen Rede bei Matth. XII, 25 es sich nicht nur nach so viel härtern Vorwürfen matt ausnimmt, sondern auch nur wie ein abhanden gekommener Zusatz zu B. 14 aussieht, und doch auch neben diesem nichts neueres oder größeres sagen würde. Auch der zweite Vorwurf bei uns XI, 42 ist von dem Mahle hergenommen, wo sich wol dergleichen Kräuter immer fanden, und steht hier offenbar natürlicher als dort, Matth. XXIII, 23. Besonders aber ist zu bemerken, daß im Matthäus auch bei diesen Beschuldigungen, obgleich die Schriftgelehrten auch von der sabbucäischen nicht so auf Klei-¹⁸³ nigkeiten erpichteten Sekte waren, doch überall *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* steht, hier aber sie nur gegen die Pharisäer gerichtet sind; und erst hernach als der *νομικός* — auf den übrigens, wenn er ein Sabbucäer gewesen wäre, als solchen B. 46 nicht gepaßt hätte — die letzte Beschuldigung wegen der Rangsucht

auch auf seine Genossenschaft zieht, werden 'besondere Berwund-
 schungen auch über die Gesetzausleger hinzugefügt. Dieses, und
 die ganze Art wie das Dazwischentreten eben dieses *νομιῶν* den
 Reden Christi eine neue Wendung giebt, verglichen mit der Art
 wie bei Matthäus Beschuldigungen, die mehr den Schriftgelehr-
 ten gelten, und solche die ausschließlich auf die Pharisäer sich
 passen, durch einander geworfen sind, dies zusammen entscheidet
 wol unwidersprechlich dafür, daß, was wir hier XI, 37-52 lesen,
 und was schwerlich zweimal auf eine so ganz übereinstimmende
 Weise kann vorgetragen worden sein, von Christus ursprünglich bei
 dieser Veranlassung und in dem hier aufgestellten Zusammenhang
 ist gesagt worden, und daß Matthäus, der von der Thatsache
 keine Kenntniß hatte, die einzelnen Aussprüche in eine andere
 gegen die Schriftgelehrten gehaltene Rede verwebt, und so aus
 beiden ein nicht eben wol und streng verständlich geordnetes
 ganze gemacht hat. Denn der ersten Beschuldigung von äußer-
 rer Reinlichkeit, durch welche innere Schlechtigkeit soll beseitigt
 werden, fehlt bei Matthäus die rechte Spitze, die ihr bei uns der
 184 wol nur ironisch zu verstehende B. 41 aufsetzt, wogegen Matth.
 XXIII, 26 nur klingt wie ein von anderer Hand hinzugefügter
 Schluß, ganz nach der Analogie des Endes von B. 23, bei uns
 XI, 42. Das Bild von den geschmückten Gräbern Matth.
 XXIII, 27 kann scheinen ein anderes zu sein als das unsrige
 von den verborgenen Gräbern XI, 44; aber eben so leicht kann
 man auch denken, es sei aus einer dunkeln Erinnerung an das
 unsrige entstanden, und zu einer biblischen Wiederholung des
 unmittelbar vorhergehenden umgearbeitet worden. Und das vom
 Bauen der Prophetengräber wird, indem es Matthäus unmittel-
 bar mit jenem verbindet, auch noch unverständlicher, da man es
 bei uns in unmittelbarer Beziehung auf das antiprophetische Ue-
 berschätzen der Aeußerlichkeiten des Gesetzes gar leicht versteht,
 wenn nur das Factum vorausgesetzt wird, daß die Gesetzausleger
 zu besonderer Sorgfalt für die Erhaltung prophetischer Denkmäler
 verbunden waren, und wenn man sich nur entschließt, wie es

eigentlich sein muß, B. 48 *Ἄρα* zu schreiben, welcher Frage
 die folgende Citation als Warnung hinzugefügt ist, daß
 eben so wie ihre Väter die von Gott gesendeten Prophe-
 tansfolgen würden. So hat auch XI, 52 bei uns eine weit
 andere Beziehung als derselbe Ausspruch bei Matth. XXIII,
 wo vorher gar nicht von der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* die
 Rede war. Vorzüglich aber bemerke man noch dieses, daß bei
 Christus von Anfang an als der angegriffene erscheint, bei
 uns hingegen, man beginne nun mit XXIII, 1 oder mit
 4, tritt er selbst völlig angreifend auf. Die zweite Rede 186
 1-12 entwickelt sich ganz aus dem vorigen, wie schon be-
 merkt, aufgereizt durch das zuletzt immer stärker im Gegensatz
 der gastliche Einladung und Behandlung feindselige Be-
 haupten der Pharisäer und Schriftgelehrten vergegenwärtigt sich
 die Heuchelei als der ihr ganzes Wesen und Leben durch-
 durchdrungen Sauer Teig, und daß davon gar nichts in dem Wesen
 der Weise seiner Jünger sein möge, ist der eine Punkt.
 Schon ehe das letzte aufdauernde und hämische Strei-
 53. 54 sich entwickelte, zu Andeutungen wenigstens, die
 ihnen nicht entgehen konnten, von den Uebeln, die den
 von eben diesen Segnern bevorständen, konnte er fürch-
 tet die Jünger möchten durch das eben vorgefallene nur be-
 gemacht werden, wie es wol ihnen gelingen werde sich
 den Segnern aus dem Handel zu ziehen; und sie hierüber
 klären und auch so zur freimüthigsten Zuversicht aufzufor-
 deren der andere Punkt. Aus diesen beiden erklärt sich alles,
 was man muß es hier natürlicher finden und in besserem Zu-
 sammenhange als in jener allgemeinen Anweisung an die Jünger
 Matth. X, 26 - 33, in der alles ziemlich durch einander ge-
 mischt zu sein scheint, und die sich zwar auf eine Aussendung
 beziehen will, aber ohne daß diese Behauptung durch
 irgend ausgeführte Thatsache unterstützt wird. Auch von
 dem ähnlich sehr schwierigen Ausspruch XII, 10 möchte ich be-
 merken, er gehöre noch eher in diese Verbindung als dahin wo 186

Matth. XII, 31. 32 ihn uns aufbewahrt hat. Denn dort war das πνεῦμα θεοῦ vorgekommen als die göttliche Kraft, durch welche Christus die unreinen Geister austrieb; und ich sehe nicht recht ein, wie man grade in dieser Bedeutung die Lästerung gegen den Sohn — wobei man dort eben auch an die Behauptung vorzüglich denken müßte, daß er selbst den Teufel habe — von der Lästerung gegen den Geist unterscheiden und beide gewissermaßen entgegensetzen könnte. Hier hingegen ist das πνεῦμα ἁγίου die göttliche Kraft, welche dereinst die Jünger in Verkündigung und Vertheidigung des Evangeliums begeistern und leiten soll; und der Gegensatz kann so aufgefaßt werden, Wenn jemand jetzt sich gegen den Sohn auflehnt, von dem können noch die Folgen seiner Sünde genommen werden; wer aber in Zukunft auch die schneller und gewaltiger wirkende Kraft des Geistes lästert, für den ist nichts übrig gelassen was ihn retten könnte. Und so war dies eine hieher sich sehr schickende und die Jünger ermutigende Rede. Dagegen in den Zusammenhang bei Matthäus kann zwar sein B. 31 passen, sein B. 32 aber niemals, sondern dieser scheint nur von hier dorthin gekommen zu sein. Uebrigens aber kann auch diese ganze Rede wol nur gehalten sein zu einer Zeit, wo Jesus sein Leiden schon verkündigt hatte, und wo ihm dasselbe nahe bevorstand. Von der letzten Rede an die Jünger XII, 22-53 ist bereits bemerkt, wie sie zunächst ebenfalls an die unmittelbare Veranlassung anknüpfend doch wieder in den aus der ganzen Stimmung Christi hervorgehenden Gedankengang zurückkehrt. Dieses Zurückkehren scheint sich am bestimmtesten in B. 32 auszusprechen, der daher auch, wiewol ohne einen scharfen Abschnitt zu machen, etwas abgebrochen eintritt. Es muß übrigens dem Gefühl des Lesers überlassen bleiben nach diesen Andeutungen die Einheit in diesem Abschnitt aufzufassen, und sich lebhaft vorzustellen, wie dieses in Einem Zuge kann gesprochen sein. Wobei ja allerdings sich von selbst versteht, daß wir keine wörtliche Nachschrift vor uns haben, sondern eine aus der Erinnerung, in der manches einzelne

ausfüllende verloren gegangen, manches, weiter ausführende auch wol wissentlich weggelassen, und nur der Hauptinhalt angegeben ist. Wenigstens wird wol nicht leicht jemand glauben, daß die Ermahnung 22-31, die hier die unmittelbarste Anwendung ist, welche Christus in Bezug auf das vorhergesagte von dem eben vorgegangenen auf die Jünger machen konnte, in unsere Stelle aus der Bergrede Matth. VI, 25-34 gekommen. Dort schließt sie sich dem vorhergehenden nicht recht an, und das folgende hängt gar nicht damit zusammen. Man kann der fast wörtlichen Uebereinstimmung nach nicht glauben daß Christus dieses bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, und es bleibt also nur übrig, daß ein ἀπομνημόνευμα von dieser Ermahnung in die Bergrede bei Matthäus gerathen, nur daß was wir bei Lukas XII, 33. 34. lesen, dort schon 19-22, denn schwerlich ist auch dies bei der großen Ähnlichkeit als eine andere Rede anzusehen, vorangestellt, und 22-24 etwas ähnliches anderwärts her zwischen geschoben, und daß vielleicht in 33 und 34 noch etwas bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhang gesagtes mit verwebt ist. Auch was wir bei Lukas XII, 35-48 lesen und bei Matthäus XXIV, 42-50 finden, wiewol abgekürzt und unvollständig, ist bei uns aus dem Zusammenhang zu erklären, bei Matthäus ist es nur eingezwängt, so daß auch diese Vergleichung für die Ursprünglichkeit und Integrität unsers Berichtes sehr deutlich spricht. Denn das Gleichniß von den zehn Jungfrauen bei Matth. XXV, 1 flgd. schließt sich dem vorigen XXIV, 36-42 ganz enge an, die Ermahnung zur Wachsamkeit aber an die Jünger steht ganz fremd dazwischen. Und besonders unerklärlich noch kommt nach den allgemeinen Sprüchen 42 und 44 hier die Frage B. 45 τίς ἄρα ἐστίν κ. τ. λ. Diese wird bei uns Lukas XII, 42 aus der unmittelbar vorhergehenden Frage des Petrus B. 41, ob das Gleichniß von den Knechten nur zu ihnen den nächsten vertrautesten Schülern gesagt sei, und also auch nur ihnen die Belohnungen für die Wachsamkeit verheißen oder auch andern, vollkommen begreiflich. Christus näm-

lich antwortet hierauf nur ausweichend. Es gebe allerdings einen Unterschied zwischen bloßen Dienern und solchen welche über die andern gesetzt wären; aber nur vorzügliche Treue und Berständigkeit gebe darauf einen Anspruch. Und weil Christus dieses B. 45 und 46 auch durch den Gegensatz ausführt, was nämlich erfolge, wenn der Hausherr sich in einer solchen Wahl geirrt, und sein Vertrauen übel ausgeschlagen: so veranlaßt ihn dieses auch zu dem vorher B. 36-38 vorgetragenen Gleichniß noch in B. 47 und 48 den Gegensatz hinzuzufügen. Denn offenbar ist *ἐκεῖνος ὁ δοῦλος* und *ὁ μὴ γνοῦς* B. 48 nicht der über die andern gesetzte Knecht, der freilich B. 45 auch *ὁ δοῦλος ἐκεῖνος* heißt, sondern es sind, wie der Zusammenhang deutlich ergibt, *οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι* B. 37, die alles nöthige für den zurückkehrenden Hausherrn in Bereitschaft halten und ihm aufmachen sollen. Und indem Christus sagt, daß unter diesen Knechten auch solche wären, die keine bestimmten Befehle von ihrem Herrn empfangen hätten — *ὁ μὴ γνοῦς*, — so giebt er sehr deutlich zu verstehen, daß jenes Gleichniß nicht auf die Zwölf allein, sondern in einem weiteren Umfang anzuwenden sei. Auch dies ist eine Art des Zusammenhanges, welche deutlich beweiset daß wir hier einen ursprünglichen und treuen Bericht vor uns haben; denn weder eine zufällige Aneinanderreihung noch eine kunstreichere Zusammenstellung ähnlicher Aussprüche könnte je solche Beziehungen hervorbringen. Nur B. 39 scheint allerdings in unserm Zusammenhang gar nicht hinein zu gehören; denn B. 40 hat mit diesem Bilde nichts zu schaffen, sondern schließt sich unmittelbar an B. 38 an; und ich kann nicht umhin anzunehmen, daß dieses Bild seiner bloß äußern Ähnlichkeit wegen hier eingeschoben ist, und seine Stelle einer spätern Hand verdankt.

¹⁹⁰ Doch bei dem gänzlichen Mangel eines Zeugnisses aus Handschriften wage ich nicht zu behaupten eine spätere als die Anordnung unsers ganzen Evangeliums, so daß es aus Matthäus könnte übertragen sein, sondern nur eine spätere als die des ursprünglichen Referenten, so daß der Ordner des ganzen diesen

Zufaz schon gefunden habe. Merkwürdig aber bleibt immer, daß die Uebereinstimmung des Matthäus mit unserer Stelle gerade bei diesem fremden Zufaz, Matth. XXIV, 43, anfängt, und daß das Bild sich eher auf das bei Matthäus früher 36-41 vorgetragene beziehen läßt, nur daß dann die γενεὰ der οἰκοδεσπότης würde, und Gott der κλέπτης. Doch hierüber zu uttheilen, wäre immer nicht dieses Ortes. Was wir endlich Lukas XII, 49-53 lesen, hat abgekürzt, so freilich daß das feinste fehlt, übrigens aber wenig verändert Matthäus in der Instruction an die Zwölf X, 34. 35. Aber auch dieses scheint dort den Zusammenhang mehr zu stören als hinein zu gehören; denn V. 37 schließt sich, ohne des vorigen zu bedürfen, ganz leicht an V. 33 an. Und das zarieste aus dieser Stelle mußte bei Matthäus fehlen; denn in so früher Zeit konnte Christus nicht sagen, daß Feuer sei wirklich schon entzündet, und sich nicht äußern über seine Beklemmung bis zur eintretenden Entscheidung. — Wie wol sich nun der Zusammenhang nur bis hierher unmittelbar nachweisen läßt: so ist doch sehr wahrscheinlich, daß auch das folgende noch unter denselben Umständen gesprochen ist. Denn es ist gerade die natürlichste Entschuldigung, welche die Menschen hintennach für einen solchen διαμερισμός anzubringen pflegen, daß sie eben nicht alle die Zeichen der Zeit gleich gut verstanden hätten. Diese nun benimmt ihnen Christus im voraus, indem er zeigt, die Zeichen der Zeit seien eben so deutlich wie die unverkennbarsten Naturzeichen. Und dann fügt er noch hinzu, daß in Beziehung auf seine Person auch ohne alle Zeichen das innere Gefühl ihnen noch in dem letzten Augenblick der Entscheidung sagen müsse, was sie ihm schuldig wären. So daß ich auf keine Weise diese letzten Verse als etwas von anderwärts her verirrtes ansehen möchte, wie denn auch das ἀφ' ἐαυτῶν κρίνειν V. 57 sich ganz bestimmt auf das τὸν καιρὸν δοκιμάζειν V. 56 bezieht und den Gegensatz dazu bildet. — Auch das nächste noch XIII, 1-9 ist keine gegründete Ursach von dem bisherigen ursprünglich getrennt zu denken. Auch mußte das ἐν αὐτῷ τῷ

καίρω eine rein gemachte Verknüpfung sein, wozu wir doch noch kein Beispiel gefunden haben. Auch schließt sich die Art wie Christus den Vorfall behandelt, seinem ganzen Tone nach sehr genau dem bisherigen an, und doch nicht auf eine so äußerliche Weise, daß man glauben könnte, es hätte nur der Ähnlichkeit wegen seinen Platz hier gefunden.

Ein anderes ist es mit der folgenden Erzählung XIII, 10-22, die einen ähnlichen Anfang hat wie XI, 14, vielleicht auch einen von dem Sammler verkürzten, der ausdrücklich ausfragt, Christus sei auf der Reise gewesen, wie der Schluß ihn uns weiter reisend darstellt. Dann heißt ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν offenbar nur eben so viel als ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ἐν τῇ συναγωγῇ, und nöthigt uns gar nicht die Geschichte in einen Ort zu verlegen, wo mehrere Synagogen waren, so wenig als ἐν τοῖς σάββασι auf einen längern Aufenthalt deutet. Auch die Worte des Archisynagogen B. 14 beweisen dieses keinesweges, da er scheinen wollte auf Jesum keine Rücksicht zu nehmen, und seine eigentliche Absicht auch so verständlich war, daß er die Erwähnung, an den andern Tagen würde Jesus nicht da sein, nicht besorgen durfte. Wie er denn diese ganze artig sein sollende Form aus der Luft griff, da niemand gekommen war um sich heilen zu lassen, sondern Christus die absichtslos da stehende Frau selbst zu sich gerufen hatte. Ich sehe aber B. 10-22 als ein ursprüngliches ganze an, ohne mich durch die Schlussformel B. 17 irre machen zu lassen. Diese sollte vielleicht den kleinen Aufsatz beschließen, aber der Referent fügte noch 18-21 einige kurze Erinnerungen von dem, was Jesus in der Synagoge gelehrt hatte, hinzu, und schließt dann mit Christi Abreise. Denn daß diese Gleichnisse so mit der Erzählung zusammenhängen, wollen wir Storrn, der freilich sonst in dergleichen Dingen wol keine große Autorität ist, um so mehr glauben, als wir von einem so kleinen ursprünglichen ganzen, als dieses B. 18-21 sein würde, in unserm Evangelium noch keine sichere Spur gefunden haben. So ist also die früher schon bemerkte Schlussfor-

nel B. 22. wahrscheinlich nur das Ende der B. 10. angefangenen einzelnen Erzählung, und die ganze auf den letzten Aufbruch Jesu aus Galiläa begründete Sammlung bestände demnach¹⁹³ von IX, 51 bis hieher aus sechs einzelnen Erzählungen IX, 51 — X, 24; X, 25 — 37; X, 38 — 42; XI, 1 — 13; XI, 14 — XIII, 9 und XIII, 10 — 22.

Daß hier XIII, 23 eine neue und ursprünglich mit dem vorigen nicht zusammenhängige Erzählung angeht, muß wol jedem einleuchten; denn als Uebergang zu einem neuen Gegenstande in einem und demselben Bericht kann man B. 22 wol nicht leicht ansehen, weil doch gar kein Bestimmungspunkt für das folgende darin enthalten ist. Besonders aber der, welcher B. 18 entweder etwas ganz neues so stillschweigend anknüpfte, oder doch die Beziehung desselben mit dem vorigen so gar nicht heraus hob, der kann nicht unmittelbar darauf und zu etwas ganz ähnlichem einen verhältnißmäßig so weitläufigen Uebergang gemacht haben; sondern nur Schluß kann diese Formel bei ihm gewesen sein. Der Anfang wird auch hier von unserm Sammler weggeschnitten sein, wenn man nicht annehmen will daß viele solche Denkschriften ἀκέφαλα gewesen, was man aber wol nur von kürzern, oder von solchen die gleich beim Aufzeichnen für eine größere Sammlung bestimmt wurden, kann wahrscheinlich finden. Die Frage des unbekanntes, wenn sie nicht eine unmittelbare bestimmte Veranlassung hatte, die uns nicht mit überliefert ist, wird schon ihrem Inhalt nach am leichtesten in diese Reise gesetzt, wo Jesus verkündigende und auffordernde Boten vor sich her sandte, und jeder den geringen Erfolg derselben wahrnehmen konnte. Und auch nur in Bezug auf die angekündigte¹⁹⁴ baldige Entscheidung konnte Christus ohne weiteres antworten, Jeder dränge sich nur aus aller Macht durch den engen Eingang hindurch, so lange er noch offen ist. Für den Gegensatz des großen immer offen zum Verderben führenden Thores, mit dem in der Bergrede bei Matth. VII, 13. 14 dieser Spruch ausgesprochen ist, war hier nicht recht der Ort; daher möchte ich,

obachtet dieses bei Matthäus auch weder mit dem vorigen noch folgenden recht zusammenzuhängen scheint, doch nicht glauben, es sei aus dieser Rede dorthin gekommen, sondern eher daß Jesus sich bei anderer Gelegenheit desselben Bildes etwas anders gewendet bedient habe. Denn hier scheint er doch besonders andeuten zu wollen, nur den palästinenfischen Juden sei es vorzüglich schwer diesen engen Eingang zu finden; sonst würden eben nicht wenige, sondern viele von allen Orten und Enden in das Reich Gottes kommen. Uebrigens deuten die Ausdrücke in B. 26 ziemlich bestimmt darauf, daß dies in Galiläa geredet worden. Denn da waren die meisten, welche sich rühmen konnten, daß sie in gastlichen Verhältnissen mit Jesu gestanden, und daß er auf ihren Straßen und Plätzen gelehrt habe. Dagegen sehe ich gar keinen Grund, diese Rede mit der Matth. XX, 1 — 16 in Verbindung zu bringen. Denn wenn auch diese mit derselben Formel anhebt, womit die unsrige schließt: so ist doch der Sinn der Formel, die sich übrigens eben wie die, Wer Ohren hat zu hören der höre, und ähnliche gar oft wiederholen konnte, auch dort ein anderer. — Hat nun, wie gesagt, Jesus dieses in Galiläa geredet: so haben wir um so weniger Ursache Verdacht zu hegen gegen die Formel *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ* oder *ἡμέρᾳ* gleichviel, welche das nächste, was nothwendig in Galiläa muß vorgegangen sein, mit dem bisherigen verbindet, so daß unsere Erzählung sicher bis an das Ende des Kapitels geht. Nur ob B. 34 derselben ursprünglich angehöre, und nicht vielmehr eben wie XII, 39 später eingerückt sei, möchte ich nicht entscheiden. Denn eine solche Personification von Jerusalem, während Christus noch in Galiläa reiste, hat etwas unwahrscheinliches, und der Spruch, der schwerlich zweimal grade so gesagt sein kann, steht allerdings Matth. XXIII, 37, in den Tagen wo Jesu öffentliches Lehren in Jerusalem zu Ende ging, besser an seiner Stelle. Aber soll der bloße Ausdruck *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* jemanden verleitet haben diese *ῥῆσις* hier einzuschieben, zumal doch jeder

leicht bedenken konnte, daß B. 35 im Zusammenhang mit 34 in Galiläa unmöglich konnte gesagt werden? Oder soll uns nicht eben dieß ein Wink sein anzunehmen, B. 35 gehöre wenigstens hieher zu der Antwort, die Jesus den Pharisäern für den Herodes giebt. Er müsse noch ein Paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein Paar Tage ruhig reisen durch des Herodes Gebiet, dann aber überlasse er ihnen Galiläa gänzlich — so daß ich mir gern gefallen lasse, daß ἔρημος hier gestrichen wird — und werde sie für ihre Person nicht anders wiedersehen als zum Fest in Jerusalem. Auf diese Art konnte, wenn man annimmt, 190 daß εὐλογημένος κ. τ. λ. sei ein gewöhnlicher Festgruß gewesen, sehr leicht eine große und doch nur zufällige Ähnlichkeit mit Matth. XXIII, 38. 39. entstehen, und diese dann vorzüglich die Veranlassung gegeben haben, auch B. 37 hieher zu verpflanzen; so wie vielleicht nur von hier der Ausdruck ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν mit dem Zusatz ἔρημος dorthin gekommen ist. — Der Abschnitt XIV, 1–24 kann auch noch zu derselben ursprünglichen Erzählung gehört haben, jedoch nur wenn man, wie wir auch vermuthet, annimmt, sie habe vor XIII, 23 einen Eingang gehabt, den wir nicht mehr lesen, und der sie bestimmter als eine solche bezeichnete, welche mehrere in sich nicht zusammenhängende Gegenstände vereinigen will. Und man gewinnt wol nichts, wenn man sich dieß nicht will gefallen lassen; denn als eigne Erzählung für sich angesehen, vermißt man doch auch am Anfang dieses Abschnittes eine nähere Bestimmung, wenn man nicht annimmt, der Sammler habe sie auch selbst aus einer mündlichen Erzählung gleich für seine Sammlung so aufgesetzt. Uebrigens haben wir hier in B. 5 wieder einmal einen für ein Gefühl wie das meinige sehr schlagenden Beweis, daß unser Evangelium nicht von Einem hinter einander geschrieben worden. Oder könnte wirklich irgend jemand so kurz nach XIII, 15 etwas so ganz ähnliches erzählt haben, ohne die Wiederholung wenigstens durch rückweisendes Eingeständniß zu entschuldigen? ich glaube, keiner. Dafür aber klingt das ganze auch wie-

¹⁰⁷ der recht wie der unmittelbare Bericht eines mitanwesenden, der die ausführlicheren Tischreden Christi auf diesem Gastmahl mit ihrer Veranlassung erzählt oder aufzeichnet. Und wie anmuthig ist es, daß er auch die erste dem Anschein nach nur auf kleine Aeußerlichkeiten sich beziehende und auch diese nur von Seiten der Lebensklugheit behandelnde Rede mitzutheilen nicht verschmäht hat. Denn meisterhaft ist sie eben darin, daß sie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den sie rügt, verborgene Gesinnung so klar ins Licht setzt. Der Spruch B. 11 kann aber freilich in diesem Zusammenhang keinen andern unmittelbaren Sinn haben als zu erinnern, es sei ein sehr gewöhnlicher Fall, daß wer sich auf solche Weise hervorbränge, auch so gedemüthigt werde. Anders freilich Matth. XXIII, 12; aber ein solcher Spruch kann auch, eben weil er in gar verschiedenem Umfange angewendet werden kann, gar oftmal wiederholt worden sein. Von dem zweiten Spruch B. 12-14 hat uns freilich unser Referent die Veranlassung nicht mitberichtet, wahrscheinlich weil sie weniger in früheren Reden lag als in unbestimmten Aeußerungen und in dem ganzen Bezeigen des Wirthes. Aus der Verlegenheit indessen, die uns dadurch entsteht mit dieser dem Anschein nach harten Rede, ziehn sich die meisten Ausleger wunderbarlich genug. Sollte aber nicht jeden aus den Ausdrücken *μήποτε καὶ αὐτοί σε ἀντικάλωσι* B. 12, und *ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι σοι* eine leise Ironie ansprechen, die selbst in der Art, wie Christus sich in den letzten Worten *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀνα-*

¹⁰⁸ *στάσει τῶν δικαίων* an die gewöhnliche Vorstellung ohne etwas daran zu bessern ganz genau anschließt, noch durchschimmert. Und so gewinnt es das Ansehn, als habe der Wirth sich aus seiner Gastfreiheit ein Verdienst machen wollen; welches um so wahrscheinlicher ist, wenn Christi Gesellschaft und mehrere jener Festreisenden geladen waren, und er nur zu diesen noch seine übrigen Freunde geladen hatte. Endlich in dem Gleichniß B. 16-24 liegt offenbar der ganze Nachdruck in der besondern

Art der Entschuldigungen, daß es nämlich Geschäfte waren, die sie, wenn sie an das Gastmahl gedacht hätten, auf eine andere Zeit sollten verlegt haben, falls ihnen an dem Gastmahl gelegen war. Und so will er dem, welcher sich B. 15 anstellt, als freue er sich sehr auf die βασιλεία τοῦ Θεοῦ, zu Gemüthe führen, er hänge auch an solchen Dingen, über denen er diese große Angelegenheit immer wieder vergesse, und über denen er sie denn auch versäumen werde. Matth. XXII, 1 lesen wir ein Gleichniß, dessen Grund zwar ähnlich ist, aber nicht nur ist es weit zusammengesetzter, sondern auch der erste mit dem unsrigen übereinstimmende Theil desselben ist auch schon ganz anders geordnet, indem die geladenen sich in offener Geringschätzung ohne auch nur scheinbare Entschuldigung von dem König abwenden, bis seine wiederholten Erinnerungen sie zur Gewaltthätigkeit reizen. Dies ist also ein Beispiel, deren wir wenige haben. Unsere Bearbeitung des Gleichnisses ist offenbar die ursprüngliche, Christus hat es aber hernach vielleicht mit anderen zu einem größeren beziehungsreicheren ganzen verarbeitet. 199

Da aber diese Reden offenbar auf dem Gastmahl selbst gesprochen worden, und uns hier die Auskunft, deren wir uns oben einmal bedienten, nicht offen steht: so reicht auch unsere Erzählung offenbar nur bis B. 24. Denn das συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί könnte nicht im Zusammenhang mit dem vorigen geschrieben sein, ohne daß das Ende des Mahles und die weitere Reise wenn auch nur durch eine kurze Formel wie ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐντεῦθεν oder dergleichen angedeutet worden wäre; und dieß würde gelten, selbst wenn wir auf einen frühem gemeinschaftlichen Anfang dieser Erzählungen, der alles als auf der Reise geschehen darstellte, zurückgehen könnten. Also beginnt hier eine neue ursprüngliche Erzählung, deren ersten Anfang aber, auf welchen sich das συνεπορεύοντο bezieht — und auch dem σραφείσ scheint eine solche Beziehung zu fehlen, — der Sammler uns wahrscheinlich auch weggeschnitten hat. Das erste B. 26. 27. kommt zwar auch bei Matth. X, 37 in der An-

weisung an die Jüdf vor. Allein so früh und ehe er noch von seinen eigenen Leiden geredet hatte, war wol Christus nicht veranlaßt seinen Jüngern zu sagen, sie müßten beständig auf die Todesstrafe gefaßt sein, und indem sie ihn in Beharrlichkeit und Treue nachahmten sie sogar selbst herbeiführen helfen; sie hätten das damals weder verstanden noch ertragen. Hier ist der Spruch, indem er hohe Forderungen aufstellt, abathend an die leichtsinnigere Menge gerichtet, und so hängen die folgenden Gleichnisse damit aufs innigste zusammen. Das zweite unter diesen ist auch nicht bedeutungslos hinzugefügt, indem es den Beruf der Jüngerschaft nicht nur wie das vorige als ein gewagtes Unternehmen, sondern bestimmter, nämlich als Streit aufstellt, und auf die nur durch geistige Kräfte zu überwindende physische Uebermacht der Gegner aufmerksam macht. Der Schluß B. 34. 35 wird von vielen als nicht hieher gehörig angesehen, weil dasselbe sich auch Matth. V, 13 findet. Mit Unrecht, wie ich glaube, denn die Worte passen sehr gut hieher. Wer damals schon Jesu Jünger wurde, der sollte die ganze Masse bearbeiten und erheben helfen; fehlte ihm dazu die eben näher bestimmte eigenthümliche Kraft, so mußte er ganz unbrauchbar sein für das ganze und auch selbst in Verwirrung verloren gehen, und dies ist in dem Bilde vom Salz sehr zweckmäßig ausgedrückt und auch sehr genau, wenn man es näher betrachtet. Auch ist sehr wenig wahrscheinlich, wenn diese einzelne *ῥῆσις* von anderwärts her wie beigeschrieben worden, daß die Schlussformel *ὁ ἔχων ἄρα κ. τ. λ.* sich auch sollte dazu gefunden haben. Daß aber dieser Formel Christus sich sehr oft kann bedient haben, bedarf wol keiner Erörterung.

Ob das folgende von XV, 1 noch zu derselben Erzählung gehört, können wir freilich, wenn dieser der Anfang fehlt, nicht mit Sicherheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist wohl, daß hier eine neue Erzählung angeht, von der unser Sammler entweder ²⁰¹ gewußt hat, ihr Inhalt sei eine Reisebegebenheit, oder er hat die Formel am Eingang, die dies aussagte, unterdrückt, oder er hat

sie ganz willkürlich seiner Sammlung, die doch auf einen Red-
 bericht angelegt war, einverleibt. Dieses aber ist schwer zu
 denken, und das zweite bleibt das wahrscheinlichste, da eine
 einzelne Erzählung weit weniger mit Ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες an-
 fangen kann, als etwa, wie wir das schon öfter gehabt ha-
 ben, mit καὶ ἐγένετο ὅτε oder ähnlichem. Soviel ist aber ge-
 wis, daß das abgebrochene εἶπε δὲ XV, 11 und das ähnliche
 λέγει δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς XVI, 1 keine neuen An-
 fänge sind. Denn nicht nur sind alle diese Gleichnisse nur recht
 verständlich, wenn man sie auf das Murren der Pharisäer über
 Jesu Verhältniß zu den Röllnern bezieht, sondern auch die Worte
 Ἦσαν δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι beziehen sich offenbar
 auf XV, 2 zurück, so daß wir von XV, 1 ein ursprüngliches ganze
 bis wenigstens XVI, 31 rechnen können. Von den beiden kürzeren
 Gleichnissen, durch welche Christus sich zunächst gegen die Pha-
 risäer rechtfertigt, finden wir das erste auch bei Matth. XVIII,
 12-14, aber dort anders gewendet und in einer ganz andern
 Beziehung, so daß sehr füglich beide Stellen von einander ganz
 unabhängig sein können. Das zweite dieser Gleichnisse ist frei-
 lich ganz von derselben Bedeutung und nur eine Instanz mehr;
 allein die wiewol abgekürzte Wiederholung derselben Schlußfor-
 mel, wodurch ohnfreitig die ganze Rede nicht wenig verstärkt
 wird, leistet wohl Gewähr genug dafür, daß auch dies Gleich-
 niß nicht etwa der Ähnlichkeit wegen von anderwärts her an-
 gefügt worden, sondern daß es so mit dem ersten zugleich von
 Christo ist gesprochen worden. Das dritte Gleichniß ist nun in
 so fern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vori-
 gen Christus den Pharisäern die äußere Gerechtigkeit, auf die sie
 Anspruch machten, zugab, und von ihnen weiter nichts sagte;
 hier aber zeigt er, wie mit dieser Gerechtigkeit die liebloseste Härte
 verbunden sein könne, und stellt dies in einem ganz ähnlichen
 Fall dar, dessen Anwendung auf sich ihnen unter den gegebenen
 Umständen gar nicht entgehen konnte. So wird ihnen auch nicht
 entgangen sein, daß die übertriebenen und unbegründeten Vor-

würfe, die der ältere Bruder gegen den jüngern vorbringt, ist auf ihre übertriebene Geringschätzung der Zöllner bezogen. Denn das ἀσώτως ἦν, was die Erzählung selbst von dem jüngern aussagt, braucht gar nicht etwas so niedriges und verworfenes zu sein als das καταπαγεῖν τὸν βίον μετὰ πορνῶν, dessen der Bruder ihn beschuldigt. — Und so führt schon die Sache selbst dahin, in dem vierten Gleichniß eine Vertheidigung der Zöllner selbst zu suchen, und als eine solche kann es auch am natürlichsten das ἐκμυκτηριῶν bei den Pharisäern hervorgelockt haben. Aber freilich wird die rechte Ansicht sehr verschoben, wenn man den Haushalter, der doch für sich selbst nichts veruntreuet hatte, auch dessen nicht war beschuldigt worden, durchaus den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας nennen und sich nicht entschließen will den οἰκονόμος ohne Beiwort zu lassen, und dies ἀδικίας B. 8 auf ²⁰³ἐπῆνεσεν zu beziehen, und wenn man den Herrn, der doch so willkürlich mit seinem Diener umgeht, und ihn ohne Untersuchung auf eine heimliche Angabe hin entläßt, und auch selbst keinen höhern Maafstab zeigt, nach dem er menschliche Handlungen beurtheilt, als die Klugheit, wenn man diesen immer als einen untadeligen Mann ansieht. Dann läßt sich freilich nicht zeigen, wie und wem Christus eine solche Handlungsweise empfehlen kann; und man kann der Anwendung B. 9 immer nur eine solche Auslegung geben, daß die Hauptumstände der Parabel als bloßer Schmuck erscheinen, und sie gar nicht so eng als die vorigen sich an die Lehre anschließt, die Christus geben will; und dies wäre grade unmittelbar nach jenen Gleichnissen ein zu starker methodologischer Antiklimax, als daß ich es leicht annehmen könnte. Wenn man aber jene fast allgemein übersehenen Umstände mehr in Rechnung zieht, und also den Haushalter einigermaßen rechtfertigt, der vielleicht seinem Herrn viel Vortheil verschafft hat, und nun auf eine weit edlere Art, als wenn er unmittelbar etwas unterschlüge, mit einem Theil von dem, worüber der Herr doch keine strenge Rechenschaft fordern konnte, sich Freunde machen will unter denen, die ihm näher stehn, und die

der Herr vielleicht eben so willkürlich und hart behandeln könnte: so läßt sich dann auch in dieser Parabel eine genaue Beziehung nachweisen. Der Herr stellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdische Volk; und Christus will sagen, wenn die Zöllner in ihrem Beruf und mit dem was sie in-201
 demselben, immer also durch ein aufgedrungenes und unrecht-
 mäßiges Verhältniß, und mit Recht *μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας* ge-
 nannt, erwerben, sich milde erleichternd und wohlthätig gegen
 ihr Volk beweisen: so werden die Römer, die Feinde des Volkes,
 selbst sie in ihrem Herzen loben; und so habt auch ihr alle Ur-
 sache ihnen im voraus schon für die Zeit, wo dies Verhältniß
 aufhört, *ὅταν ἐκλίπῃ, ὁ μᾶμμωνᾶς τῆς ἀδικίας*, und wo der
 allgemeinen Erwartung gemäß mit dem Ende der Römerherr-
 schaft die *βασίλεια τοῦ Θεοῦ* beginnt, das Bürgerrecht in der-
 selben zuzugestehen und sie also in die *αἰωνίους ἀκτῆς* aufzu-
 nehmen. So rechtfertigt Christus diejenigen Zöllner, welche seine
 Sinner waren, und welche handelten wie Zachaius, setzt aber
 auch hinzu, daß solche Ansprüche freilich diejenigen nicht zu ma-
 chen hätten, die sich mit dem irdischen Gut und in dem frem-
 den Dienst nicht zuverlässig und treu gegen ihr Volk bewiesen.
 Denn so ist wol allein das *πιστοὶ ἐγένεσθε* zu verstehn, da von
 der Treue gegen den Herrn in der Parabel nicht die Rede sein
 kann. Und so steht denn auch B. 13 sehr natürlich hier, und
 giebt in diesem Zusammenhang einen viel bestimmteren Sinn als
 Matth. VI, 24, wo man schwer einsieht, warum der *μαμμωνᾶς*
 grade als *κύριος* bezeichnet wird; so daß ich bei der großen buch-
 stäblichen Uebereinstimmung beider Stellen eher glauben möchte,
 der Vers sei als eine eigne Gnome auch einzeln behalten und auf-
 geschrieben worden, und auf diesem Wege an jenen Ort im Mat-
 thäus gekommen, wo mehrere dunkle und bildliche Stellen ähn-205
 lichen Inhalts sich an einander gereiht finden. — Eben deshalb
 ist mir aber auch höchst unwahrscheinlich, daß der größte Theil
 von dem was Christus auf das Spotten der Pharisäer antwor-
 tet nicht hieher gehören soll. Wie sollte denn derselbe Referent,

der uns bisher alles auf das treueste überliefert hat, sich auf einmal so verläugnen? Denn V. 15 allein kann die Antwort Christi nicht gewesen sein. Und wenn gleich an die letzten Worte dieses Verses die Parabel sich leidlich anschließt, so hängen diese Worte selbst mit dem vorigen ohne weitere Erläuterung nicht gut zusammen. Wenn man also auch zugeben wollte, V. 16—18 sei von einer fremden Hand eingeschoben worden: so müßte auch so dem Referenten hier irgend etwas wesentliches entgangen sein. Aber wie sollte nur, wenn man es genauer betrachtet, eine spätere Hand dazu gekommen sein diesen Einschub hier zu machen? Denn es ist immer unkritisch dergleichen anzunehmen, wenn man nicht eine Veranlassung mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen kann; liegt aber wol in V. 15 die geringste Ursache, um V. 16 aus Matth. XI, 12. 13 herbeizurufen? und in diesem Vers um den V. 17 aus Matth. V, 18 anzusetzen, noch dazu ohne das unmittelbar vorhergehende mitzunehmen, das eher eine Verbindung würde hergestellt haben? Und was für ein Grund war denn vorhanden um aus den vielen Beispielen pharisäischer Gesetzverdrehung und Beschränkung, die in der Bergrede 206 angeführt werden, grade das V. 18 beigebrachte, wo die nachtheilige Verdrehung weit minder in die Augen fällt, aus Matth. V, 31 anzuführen? Ehe man sich auf eine so unfeine und das kritische Gefühl verletzende Weise der Mühe der Erklärung überhebt, lohnt es ja wol zu versuchen, ob man nicht in der schwierigen und auf jeden Fall nicht ohne Absicht versteckten Rede einen Faden findet, der glücklich hindurch führt. Wenn man nun bedenkt, daß Christus nicht leicht zu dem allgemeinen Satz V. 17 grade dieses Beispiel in V. 18 anführen konnte, wenn er nicht einen bestimmten einzelnen Fall im Auge hatte, und wie genau eben dieses auf die Geschichte des Herodes Antipas zutrifft; wenn man sich nicht bergen kann, daß etwas verdecktes in dieser Rede ist, weshalb auch der Referent selbst sie vielleicht treuer berichtet als genau verstanden hat, und daß dies am leichtesten zu erklären ist, wenn sie Anspielungen auf diese bestimmte Thatsache ent-

Matth., ohnerachtet nicht grade deshalb, weil Jesus über diesen Gegenstand nur verbeißt und mit halben Worten redet, diese Gespräche brauchen in Galiläa oder Peräa gehalten zu sein; wenn man ferner das *ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν* B. 15, was von den Pharisäern viel zu hoch klingt, lieber auf die Menschen, vor denen sie gern Recht behalten mögen, bezieht, und schon hiebei auch an den Herodes denkt: so wird es leicht den Zusammenhang der Rede in sich selbst und mit dem vorigen zu finden. Christus sagt nemlich den Pharisäern, welche spotteten daß er die den Römern dienenden Zöllner rechtfertigen wollte, sie selbst dienten dem Herodes, dessen Herrschaft der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* nicht weniger fremd und entgegen sei als die der Römer, und zwar indem sie gesetzwidrige Handlungen beschönigten. Früher sei die strenge Herrschaft des Gesetzes und der Propheten allgemein anerkannt gewesen — denn ein ähnliches Zeitwort wie *ἐκυρίευσας, ἵσχυσε* muß man als Gegensatz zu *εὐαγγελίζεται* in dem vorigen Satz-ergänzen —; seitdem aber die Verkündigung des Gottesreichs laut geworden, und die Hoffnung auf eine neue und bessere Ordnung der Dinge allgemein, glaubten sie auch auf Kosten der Autorität des Gesetzes alles — wozu denn nach der Ansicht vieler auch die Macht des Hauses Herodes gehörte — halten und stützen zu müssen, was diese Veränderung, so wie sie sich dieselbe dachten, erleichtern könnte; jeder erste beste handle nun gewaltthätig, das heißt gesetzwidrig in Beziehung auf das Gottesreich — oder wird nicht so das *βιάζεται εἰς αὐτήν* am besten erklärt? — aber auf diesem Wege werde es nicht befördert, sondern nur das gerechtfertigt, was vor Gott ein Gräuel sei. Wenn man nun hiermit vergleicht, wie übel eigentlich was wir B. 17 lesen bei Matth. V, 18 zwischen 17 und 19 eingeschoben ist, so daß die ganze dort dargelegte Ansicht dadurch schwankend und zweideutig wird, und hingegen alles sehr genau sich zusammen schickt und sehr verständlich ist, wenn man bei Matth. B. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbindet; und wie wenig was wir B. 16 lesen bei Matth. XI, 12 und 13 umgestellt und an-

ders gewendet einen bestimmten Sinn geben will: so muß man sowohl ganz die Meinung aufgeben, daß aus der Bergrede und aus der Rede über den Johannes diese Stellen hieher übertragen wären; sondern wenn Christus nicht ähnliches bei zwei verschiedenen Veranlassungen gesagt haben soll, muß man wohl eher das umgekehrte annehmen. Da nun die hier versuchte Auslegung von 16-18 einen befriedigenden Zusammenhang im allgemeinen nachweist: so beruhige ich mich über die einzelnen Schwierigkeiten die auch sie noch übrig läßt eben damit, daß Christus nur andeuten wollte was den unmittelbaren Hörern auch aufs halbe Wort verständlicher sein mußte als uns, und überzeuge mich nur desto lebhafter von der Zuverlässigkeit und treuen Selbstverläugnung unsers Berichterstatters. — Und in Verbindung mit diesen Reden scheint auch die nächste Abzweckung der folgenden Geschichte zu sehn, die man unmöglich von dem bisherigen trennen kann, da sie weder besonders eingeleitet ist noch einen die Anwendung näher bestimmenden oder weiter ausführenden Epilog hat. Auch will es nicht recht gelingen ihr eine allgemeine Deutung, wodurch sie mehr frei für sich zu stehen käme, befriedigend anzupassen. Denn sowohl als Erläuterung der Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit unterliegt sie großen Schwierigkeiten; als auch, wenn man sie als Ablehnung geforderter Zeichen und Wunder ansehen wollte, würde doch die rechte Haltung gar sehr fehlen. Wenn man aber gelten läßt, daß die ganze Darstellung auf einen fürstlichen Mann hinweist, und den reichen als den Repräsentanten des herodischen Hauses ansieht, dann aber wie natürlich den letzten Ausspruch des Abraham als die eigentliche Spitze des ganzen betrachtet: so liegt die Anwendung sehr nahe. Auch Abraham würde solche Menschen, die ohnedies in Gefahr sind in der irdischen Herrlichkeit sich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts anderes hinzuweisen wissen als auf Mosen und die Propheten. Wenn ihr ihnen also durch leichtsinnige Deutungen die Ehrfurcht vor diesen selbst benehmt: so seid ihr Schuld, daß sie immer tiefer in eine gänzliche Unfähigkeit versinken, und die göttliche Milde

selbst kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg einer gefährlichen Handlungsweise das Gegengewicht halten thut. Manches in der Parabel hat unstreitig die Tendenz, diese sehr spezielle Beziehung mehr herauszuheben; anderes bleibt inne, und es ist dessen mehr als anderwärts, ohne bestimmte Anwendung, und kann nur dem Worte selbst als Bervollständigung und Schmuck angehören. Und daß Christus so durch einen Reichtum sinnlicher Schilderungen die Aufmerksamkeit von dem Streitpunkt einigermaßen ablenken wollte, und die Einbildungskraft zur Ruhe bringen, damit der Streit sich nicht aufs neue entzündete und wie sonst schon von Seiten seiner Gegner in unerwünschte Heftigkeit ausartete, dies ist wol sehr begreiflich; und sehr natürlich erkenne ich eben darin auch die Ursache, warum hier das parabolische so ungewöhnlich vorherrscht, und direkte allgemeine Behauptungen, die am leichtesten den Streit entzünden konnten, nur sparsam dazwischen gestreut sind. Im ruhigen Belehren seiner Jünger und des herannahenden Volkes wird Christus schwerlich eben so Gleichniß auf Gleichniß gehäuft haben. Wollte aber jemand einwenden, bei dieser ganzen Ansicht der Sache komme heraus, daß Christus sich mehr des Gesetzes annehme als die nachherige Handlungsweise seiner Jünger uns vermuthen läßt: so möchte ich zuerst sagen, daß grade wo Christus als Vertheidiger der Zöllner auftritt ein stärkerer hierauf gelegter Accent ganz an seiner Stelle war; dann aber auch, daß Christus gewiß das Gesetz in seiner ganzen Strenge, wie ja überhaupt seine ganze Handlungsweise desselben in antipharisäischen Reden und auch andere hiemit nicht zusammenhängende Aussprüche bezeugen, zum Grunde hat legen wollen bei der ersten Stiftung seiner Kirche, sofern eine bedeutende Masse des jüdischen Volkes den ersten Stamm derselben ausmachen würde; und gerade auch in diesem Sinne haben hernach die palästinischen Christen gehandelt. — Die unmittelbar folgenden Reden XVII, 1 - 10 werden ziemlich allgemein dafür angesehen nicht mehr in diesen Zusammenhang zu gehören, sondern zu andern Zeiten gesprochen worden zu sein,

und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwiesen. Allein ganz unbedingt kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Auf der einen Seite ist die Formel *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς* in Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als daß man schon in Voraus ein Recht haben sollte sie anders anzusehn; sondern dieses erwirbt sich erst, wenn man nachweist, daß XVII, 1-4 gefagte sei wirklich anders woher und passe gar nicht in den Zusammenhang. Anderntheils sehe ich nicht ein, warum nicht, wenn das ganze XVII, 1 - 10 aus solchen angefügten Stücken besteht, von der Veranlassung der ersten Sprüche B. 1-4 wenigstens eben so viel gesagt worden als von der der letzten B. 5-10. Nun ist es aber auch gar nicht schwierig eine Verbindung dieser ersten Sprüche mit dem bisherigen zu finden. Das Murren der Pharisäer über Christi Verhältniß mit Söllnern und Sündern war doch offenbar um die Menschen von ihm abwendig zu machen, besonders *τοὺς μικροὺς τούτους*, was von den *νηπιοῖς*, den einfältigen im Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu folgen, in diesem Zusammenhang zu verstehn ist. Und so ist auch das *ἀμαρτάνειν τὸν ἀδελφὸν εἰς σέ* B. 3 dem gemäß vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurtheilungen, die auch wol freundlich und gleich gesinnte machen könnten, gemeint. Beides setzt Jesus, um nicht mißverstanden zu werden, entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes ungerechtes Tadeln die Menschen von euch abwendig machen, und also die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weise zu hindern suchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äußerlich ähnliche Weise sich gegen euch zu vergehen, die weiset auf andre Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7 stimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unsern B. 1 und 2 fast wörtlich überein, so daß man kaum glauben kann, so ähnliches sei von demselben zu demselben zu zwei verschiedenen Malen gesprochen. Allein wiewol sich bei Matthäus an diese Stelle noch mehreres die *σκάνδαλα* betreffendes anschließt, will sich

Doch das ganze nicht recht zu der Frage schiffen, wer der größte im Himmereich ist, und erst B. 10 schließt sich wieder näher an B. 5. So daß man eher glauben möchte, der Ausdruck *ἔτι τῶν μικρῶν τούτων*, den einer fälschlich von Kindern verstand, habe die Veranlassung gegeben, dort wo Christus ein Kind vorgestellt hatte diese Warnung anzubringen, und so habe unsere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach sich gezogen. Die Aehnlichkeit hingegen zwischen unserm B. 3. 4 und Matth. XVII, 15 und 21. 22 ist nicht so groß, daß nicht beides könnte ganz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Auszug aus jener Rede wäre unsere Stelle theils zu dürftig, theils zu künstlich zusammengezogen. Was aber unsern zweiten Spruch B. 5-10 betrifft: so hängt er wol in sich genau zusammen, und ich bin keinesweges der Meinung B. 7-10 von 5 und 6 zu trennen. Vielmehr nachdem Christus den Jüngern gesagt, daß rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf die Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde sie in Stand setzen, jedesmal im Augenblick das nothwendige, wie außerordentlich es auch sei, zu unternehmen und auszurichten; denn mehr darf man wol in die wie es scheint solenn hyperbolische Redensart nicht füglich hineinlegen: so war es sehr natürlich, daß er ihnen zugleich einschränkte, deshalb ja keine äußerlichen Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob Christus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptischen, der auf ihn wartete, als er von der Verkürzung auf dem Berge zurückkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger etwas so ähnliches gesagt, wie Matth. XVII, 20 steht, will ich gern dahin gestellt sein lassen, und beziehe mich nur auf das oben darüber gesagte; aber unsere Stelle ist gewiß nicht von dorthier, denn sie läßt sich an jene Veranlassung gar nicht anknüpfen. Eben so wenig aber möchte ich behaupten, daß diese Sprüche noch mit unserm bisherigen in Verbindung stehn. Zu viel Zwischenreden müßten ausgefallen sein, und mehr als wir nach der bisher bewährten Weise unseres Referenten erwarten

dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte *πρόσθετε ἡμῖν πῆγιν* kommen sollten. Auch ist der Ausdruck *καὶ εἶπον οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ* verdächtig; denn diese Benennungen sind den ursprünglichen Berichten, die wir in unserm Evangelium bis jetzt angetroffen haben, fast durchaus fremd, und bringen also sehr natürlich auf den Gedanken, daß dieses am Ende einer einzelnen Erzählung von einer spätern Hand hinzugefügt sei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen sein mag, daß die folgende Erzählung XVII, 11 - 19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unsers Sammlers ihren ursprünglichen Anfang behalten, ist schon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Voraussetzung, sie gehöre ²¹⁴in diese nämliche Reihe, ihren Platz nicht anweisen; denn noch XIII, 31 *ἔσθι* war Jesus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf diesem Gebiet zu bleiben. Ob die Voraussetzung selbst aber richtig gewesen, dürfen wir uns wol nicht anmaßen zu entscheiden, und sollten ja eher glauben, daß unser Sammler, oder vielleicht auch der Ordner unseres ganzen als er auch diese Sammlung prüfte, sich dessen vergewissert habe. Unwahrscheinlich indes können wir sie nicht finden, indem das Reisen zwischen Samaria und Galiläa hindurch, das heißt längs der Grenze beider Landschaften hin — denn nur so kann ich *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, wie schon oben bemerkt, verstehen — sich am besten in eine so wenig eilige zu beiden Seiten des Weges sich ausbreitende Reise schickt, wie diese, wo Jesus die Siebzig vorausschickt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiset. Es ist aber etwas eigenes an dieser Erzählung, daß sie uns genau betrachtet in einiger Ungewissheit läßt, ob die Aussätzigen sich bald nach ihrer Entfernung von Jesu geheilt fanden, und also der umkehrende Jesum noch fast an demselben Orte wiederfand, oder ob sie dem Befehl Jesu folgend zu den Priestern gingen, und auch der Samariter erst nach dieser gesetzlichen Erklärung Jesu nachging, um sich ihm dankbar darzustellen. Das letztere ist, da ein Aussätziger

in den wenigsten Fällen im Stande war selbst zu beurtheilen ob er rein sei, das natürlichste; auch klingt Jesu Frage B. 17 wol etwas hiernach; aber man muß befremdet davon sein, daß dieser Umstand nicht in der Erzählung deutlicher sollte herausgetreten sein. Und dies führt auf den Gedanken, daß die Geschichte, die sich auch hiezu sehr eignet, mehr ihres lehrreichen Inhaltes wegen also in anderer Hinsicht etwas nachlässig sei erzählt worden. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daß die Erzählung sich weiter als auf diese einzelne Geschichte erstreckt. Die Rede Christi B. 17. und 18 ist die Spitze derselben, und sie bedarf daher keiner eigentlichen Schlussformel, doch ließe sich B. 19 so ansehen. Denn diese Formel kehrt zu oft wieder, als daß man sie immer Christo selbst zuschreiben könnte, und zu natürlich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen ihren Bericht damit zu schließen.

Eine neue Erzählung ebenso anfangslos als die meisten bisheriger, und wol auch aus demselben Grunde, hebt also höchst wahrscheinlich an bei XVII, 20. Ob unsre Sammler einen Ueberlieferungsgrund gehabt ihr diesen Platz anzuweisen, können wir nicht entscheiden; es fehlt hier so ganz an einer sinnlich auffallenden Begebenheit, daß es ein rechtes Glück gewesen, wenn jemand noch dem forschenden hat angeben können, wann und wo diese Gespräche sich zugetragen. Aber am meisten mit Fug und Recht konnte diese sonst ziemlich zudringliche Frage von einem fremden an Jesum gerichtet werden auf eben der Reise, wo er die Siebzig vorangeschickt hatte um nochmals das Reich Gottes zu verkündigen. Auch in diesem Bericht spricht übrigens manches dafür, daß er von einem unmittelbaren Jünger höchst treu aufgefaßt ist, wenn auch nicht vollständig. Die Antwort Christi an den Pharisäer ist zu sehr in sich gerundet um ein willkürlicher Auszug zu sein; sie ist vielmehr schwerlich viel ausführlicher gewesen, als wir sie hier lesen. Und wie bedeutend ist diese Kürze und die ganze Richtung der Antwort im Vergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede.

Gegen den Pharisäer läßt sich Christus so nicht auf Abflutungen, auf verschiedene Momente im Kommen des Reiches Gottes ein, sondern sagt ihm nur, So wie du darauf zu lauern scheinst, daß es nämlich mit äußerlich auffallenden Begebenheiten eintreten soll, wird es dir nie kommen; du brauchst gar nicht in die Weite zu sehn, denn es bildet sich in demselben Kreise, in dem du auch lebst, in dem der Lehre und Mittheilung, und ist wirklich schon da. Den Jüngern aber sagt er, es stehe allerdings noch eine Offenbarung des Menschensohnes bevor, welcher aber so schwere Zeiten vorangehn würden, daß sie sehnlich wünschen würden den Anfang jener Erscheinung nur erst eintreten zu sehn. Auf das Auslegen des einzelnen mich hier einzulassen, liegt ganz außer den Grenzen meines Vorsatzes; aber ich denke, auch ohne dies wird jeder fühlen, daß wir über diesen Reden die Frage des Pharisäers und die Antwort Christi an ihn gewiß würden verloren haben, wenn wir nur einen Bericht aus der zweiten und dritten Hand hier hätten. Nur wenn aus diesen Punkten unserm Berichterstatter ein günstiges Vorurtheil entstehen soll, darf das ungünstige nicht auf ihm ruhen bleiben, daß er manches hieher nicht gehörige aus andern Reden Christi eingemischt habe. Es fragt sich also zuerst, wie die Uebereinstimmung mancher Stellen mit Stellen aus der großen Rede bei Matth. XXIV zu erklären ist. Wenn wir nicht B. 22-37 ganz aus dem Zusammenhang mit B. 21 u. 22 losreißen wollen, was doch sehr willkürlich und gewaltsam wäre: so können wir nicht beide Reden nur für verschiedene Redactionen von einer und derselben halten. Denn wenn wir uns auch wollten gefallen lassen von der unsrigen anzunehmen, sie sei nicht auf der Reise, sondern in Jerusalem gehalten, wohin Matthäus die seinige offenbar setzt: so giebt auch Matthäus eine ganz andere Veranlassung an, und hält dem gemäß auch im wesentlichen einen ganz andern Gang. Dennoch sind einzelne Stellen so ähnlich, daß man nicht leicht glauben kann, sie seien zweimal eben so gesprochen, sondern Christus würde sich, zu denselben Menschen redend, entweder beim

zweiten Mal auf das erste bezogen, oder andere einzelne Sätze, die ihm eben sowohl zu Gebote stehen mußten, an die Stelle gesetzt haben. Meiner Meinung nach findet nun auch hier wieder dasselbe statt, was wir schon öfter gefunden haben. Denn man betrachte nur, wie bei Matth. XXIV, V. 42 sich unmittelbar vortrefflich an V. 36 anschließt, und wie wenig eigentlich zu diesen beiden Sätzen das Beispiel von den Tagen Noah, so wie es hier ausgeführt ist, paßt. Denn da Gott zur rechten Zeit dem Noah den Rath zu bauen befahl, so war es ja eben so gut als ob er ihm Zeit und Stunde offenbart hätte, und so auch verkündigte Noah den übrigen weiter. Wenn nun eben diesen Beruf auch die Jünger hatten, so paßt dann in diesen Zusammenhang nicht mehr die Ermahnung an sie hinein, daß sie wachen sollten, weil sie die Stunde nicht wüßten. In unserer Rede dagegen steht das Beispiel im Zusammenhang mit der unmittelbar vorher erwähnten, damals beginnenden und von da an immer trotz aller Warnungen und Vorherverkündigungen fortgesetzten Verwerfung Christi, und paßt vortrefflich. Eben so auch weiter vorn bei Matth. XXIV, V. 27 gehört diese Darstellung von der Schnelligkeit und gleichsam Allgegenwärtigkeit seiner *παρουσία* gar nicht auf V. 26. Denn dort ist das *Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ.* auf Pseudomesiasse sichtlich bezogen. Wenn man aber gewarnt wird zu diesen nicht hinauszugehn, so kann der Grund hiezu nicht der sein, daß des Menschen Sohn schnell und überall zugleich kommt, sondern, daß er gewiß noch gar nicht da ist, wenn noch viele sich für ihn ausgeben. Und wie ganz unpassend steht wieder hinter diesem Bilde das andere V. 28! Am deutlichsten aber erkennt man dies ungehörige V. 29, der durch diesen Einschub das Ansehen gewinnt, als ob das *ἀγασίον τοῦ υἱοῦ* und er selbst darauf folgend nach jener *παρουσία*, die dem Blitz gleich wäre, kommen sollte, und als ob also hier offenbar zwar aber höchst verworren und so wenig geschieden, wie auch ein Prophet nicht sprechen würde, von einer zwiefachen *παρουσία* die Rede wäre, zwischen denen Christus eben nur die ganze neutestamentische

219 Geschichte verschwiegen hätte, ohne nur mit einem Wörtchen darauf hinzudeuten. Wogegen sich B. 29 sehr schön an B. 24 fügt, der nebst B. 23 selbst nur parenthetisch ist, weshalb auch am Schluß der Zusammenhang mit B. 22 und 21 wieder aufgenommen wird. Es scheint also fast, als ob B. 26 nur eine Wiederholung von B. 22 wäre, eben um B. 27 anzubringen, der bei uns an einem ähnlich klingenden aber ganz anders gemeinten Spruch hängt. Denn bei uns ist von keinen falschen Messiasen auch nur entfernt die Rede. So daß eigentlich nichts übrig bleibt aus unserer Rede, was in den Zusammenhang bei Matthäus wirklich paßt, als unser B. 31, bei ihm B. 17 und 18; allein mitten unter den viel stärkeren und bestimmteren Zügen B. 15. 16. 19. 20 sind diese kleineren auch von weniger Wirkung und werden fast erdrückt, so daß man sie auch leicht missen könnte. Und wo weiter unten unser Evangelium unstreitig die in Matth. XXIV enthaltene Rede mittheilt, setzt es auch andere Züge an die Stelle, und gewiß wird da niemand eine Fuge oder eine künstliche Veränderung entdecken. Daß das Gleichniß XVIII, 1 - 8 noch in eben diesem Zusammenhang gehört, ist wol nicht zu bezweifeln. Zwischenreden, wahrscheinlich Gespräche, fehlen unstreitig, und man sieht, von dem bisher gesagten sehr stark ergriffen hat der Berichtstatter nur noch für das so leicht in den Sinn und in das Gedächtniß fallende parabolische volle Empfänglichkeit gehabt. Die Art aber, wie sich die Veranlassung zu dem

220 Gleichniß, welche er angiebt, an das vorige anschließt, liegt genug zu Tage. Wenn die Tage der Entscheidung einmal gekommen waren, so konnte keiner etwas anderes thun als auf das schnellste fliehen, wie Jesus B. 31 deutlich genug ausgesprochen hatte. Aber er hatte B. 22 harte Zeiten, allerdings dieselben Verfolgungen, von denen in der späteren Rede deutlicher gesprochen wird, geweissagt, und da mögen wol einige Jünger muthlos gefragt haben, wie sie es wol machen sollten um diese Zeit glücklich und vorwurfsfrei zu überstehen. Diese wies denn der Erlöser auf unverdroffene Berufsthätigkeit *μὴ ἐκκένειν* und an-

haltendes Gebet πάντοτε προσεύχεσθαι, und fügte um die Ermahnung zu erheitern die Parabel hinzu, von der man nur wiederum zu leicht den rechten Nerv verfehlt, wenn man übersieht, daß die Ungerechtigkeit des Richters nur in der Härte und Willkürlichkeit besteht, mit welcher er den Richterspruch hinaus schiebt. — Dem zweiten Gleichniß aber B. 9-14 haben viele nicht zugestehen wollen noch in diesem Zusammenhang gesprochen zu sein. Allein die Erzählungsweise ist so gleich, und es ist so leicht auch hier die Verbindung zu entdecken, daß ich diesen Zweifeln keinen Raum geben kann, die wol nur daher entstanden sind, weil man die Parabel fälschlich für antipharisäisch angesehen hat. Wenn einige Jünger sich zaghaft über jene schweren Zeiten, die der Zerstörung des feindseligen Judenthums vorangehen sollten, geäußert hatten, können nicht, sei es nun gleichzeitig oder nach der Belehrung Christi, andere sich zuversichtlich und übermüthig geäußert haben, daß wenn es nur darauf an- 221 käme, es ihnen gewiß nicht fehlen sollte? Kennen wir nicht an dem Petrus ähnliche Vorschneelligkeit? und wissen wir nicht von andern, daß sie sich werth hielten die ersten zu sein im Reiche Gottes? Gegen solche πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, weil sie sich für gerecht hielten, ist die Parabel gerichtet, um zu zeigen, daß derjenige, dem lebhafter im Bewußtsein ist was ihm fehlt als was er hat, bei Gott besser angeschrieben steht. Treffend ist die Lehre, und doch die Form schonend: aber erst auf einen solchen bestimmten und von dem unmittelbaren Inhalt etwas verschiedenen Fall bezogen; wird die Geschichte eine wahre Parabel, und verliert alles schielende und unbestimmte. Und so kann ich nicht umhin von XVII, 20 bis XVIII, 14 zusammenhängende Reden und so auch Eine Erzählung anzuerkennen, die aber mit dem vorhergehenden aus den oben angeführten Gründen wol gewiß nicht zusammengehangen hat, und von der ich auch keine Ursach habe zu glauben, daß ihr das folgende ursprünglich angehört habe.

Diejenigen freilich, welche bei IX, 51 eine besondere Schrift anfangen lassen, welche Lukas seinem übrigens von ihm selbst

verfaßten Evangelium einverleibt habe, scheinen mir ohne hinreichenden Grund diese Schrift hier zu schließen und das folgende wieder dem Lukas zuzuschreiben. Denn das dieses folgende sich auch bei Matthäus und Markus findet, ist doch kein Grund. Oder warum soll eine solche Schrift, da sie doch unmöglich als eigentliches Supplement zum Matthäus und Markus entstanden²²² sein kann, nicht auch etwas haben enthalten können, was sich im Matthäus ebenfalls findet? Und wenn man sie einmal eine Synomologie nennen will, gehören dann die beiden Abschnitte XVIII, 15-17 und 18-30 nicht eben so gut in eine solche, als das meiste vorhergehende? Auch kann man sich schwerlich eine Schrift von diesem Umfange, die schon etwas für sich bestehendes sein wollte, ohne einen förmlichen Schluß denken, zumal sie doch einen solchen Anfang hat. Eben so wenig zeigt sich die mindeste Spur von dem Wiedereintreten des Schriftstellers, die doch schwerlich so ganz verwischt sein könnte. Nicht nur die Schreibart ist in den nächsten Stücken völlig dieselbe, sondern auch die Anknüpfungsweise unterscheidet sich durchaus nicht von dem unmittelbaren Anfügen ohne Beziehung oder Zeit und Ortsbestimmung, wie wir es hier fast überall gehabt haben. Deshalb also könnte sehr gut dies noch an dem vorigen hängen. Was mich aber für die entgegengesetzte Meinung bestimmt, ist folgendes. Hat die vorige Erzählung XVII, 20 ohne Zeit- und Ortsbestimmung angefangen, so hat sie sich auch höchst wahrscheinlich nicht weiter erstrecken wollen als auf in sich zusammenhängende Reden, welche hier geschlossen sind. Hat sie mit solcher Bestimmung angefangen, und ist uns diese nur aus Schuld des Sammlers verloren gegangen: so würde sie auch im Verlauf, wenn sich Ort und Zeit geändert, dies wenn auch mit wenigem bemerkt haben; und daß aus der Mitte heraus der Sammler eine solche Bestimmung sollte weggeschnitten haben, das ist wol höchst unwahrscheinlich²²³ und durch nichts zu belegen. Nun aber ist schwerlich das folgende mit dem vorigen in einem so unmittelbaren Zusammenhang, daß eine solche Bemerkung nicht natürlich gewesen wäre.

Nämlich diese Darstellung der Kinder auf einmal in Masse und Gedränge, denn sonst würden die Jünger nicht hindernd dazwischen getreten sein, kann man sich fast nur denken, wenn Christus im Begriff war von einem Ort abzureisen, wo er einige Zeit verweilt hatte, weil doch eine gewisse Vertraulichkeit dazu gehörte, wenn die Leute auf diesen Gedanken kommen sollten; und wo man nicht hoffte ihn wieder zu sehn, und eben deshalb wünschte den Kindern ein solches lebendiges und symbolisches Denkzeichen von ihm zu verschaffen. Damit stimmen auch Matthäus und Markus überein, wenn der erstere XIX, 15 sagt καὶ ἐκτείνετο αὐτοῖς τὰς χεῖρας ἐπορεύθη ἐκείθεν; καὶ ἰδοὺ und so das folgende anknüpft, der letztere aber, die Darstellung selbst buchstäblich wie Lukas erzählend, die folgende Begebenheit mit den Worten anknüpft καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, die offenbar auch einen Ausbruch andeuten. Ein solcher Ausbruchsmoment ist aber mit dem vorherigen ruhigen Gesprächsführen Christi mit den Jüngern nicht dasselbe, und würde also auch angedeutet worden sein. Also ist überwiegend wahrscheinlich, daß unsere Erzählung eine neue ist. Ob sie einen Anfang gehabt hat, der diesen Zustand des Ausbruchs bezeichnet, und den der Sammler auch wegschnitt, weil er eine theilweise Wiederholung seines allgemeinen Anfanges enthielt, oder ob sie auch ἀκέραιος war, weil sie sich auf nichts weiter einlassen wollte, als was in ²²⁴ diesem Moment des Ausbruchs vorfiel, das dürfen wir wol nicht entscheiden. Ueber Ort und Zeit dieser Begebenheit erheben sich aber mancherlei Zweifel, deren Beseitigung, wenn auch an sich ganz gleichgültig ist, wo dieses vorgefallen, für uns doch von Wichtigkeit ist, um zu bestimmen wo und wie die Berichte von der ersten und die von der zweiten Reise in unserer Sammlung zusammenstoßen. Die nächste Ortsbestimmung bei Matthäus ist XII, 1 die wunderliche μετῆγεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου; was Markus X, 1 durch διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου für διὰ τῆς περσῆς verbessert. Nehmen wir diese Verbesserung an, so bleibt

doch zweifelhaft, ob wir die Scene nach Peräa oder in die *ὄρια τῆς Ἰουδαίας* zu versetzen haben. Denn die letzteren freilich werden allein als Ziel hingestellt; aber auf der andern Seite, was wurde berichtet daß Christus durch Peräa gereiset wäre, wenn nichts von dort her erzählt werden soll? Nehmen wir sie nicht an, wie ich denn freilich nicht geneigt bin dem Markus hier *εἰς* einzuräumen, so müssen wir uns wol zuerst von der zweifachen Willkührlichkeit und Abenteuerlichkeit reinigen, als ob man die Worte *μετῆγεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* als Ende eines Partikularsätzen von denen *καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας* als dem Anfang eines andern trennen könne, und dann von der andern als ob *ὄρια τῆς Ἰουδαίας* einen Theil von Peräa bedeuten könne. Das letztere ist gegen den ganz constanten Gebrauch ²²⁶des Wortes *ὄρια* in unseren Büchern, indem es überall nur den Genitiv des ganzen bei sich führt, wovon die *ὄρια* ein Theil sind, so daß *ὄρια τῆς Ἰουδαίας* nur ein Theil von Judäa sein kann, nicht von Peräa, und es hilft nicht zu sagen, der Zusatz *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* habe den Ausdruck für jeden verständlich gemacht, indem jeder gewußt daß nichts von Judäa jenseit des Jordans läge; denn die Bezeichnung bleibt widersinnig, und konnte deshalb niemanden einfallen; andere Arten aber diese Gegend zu bezeichnen mußten sich jedem genug darbieten. Das erste wird auch wol niemand annehmen. Eher will ich mir gefallen lassen, daß ein so negativer Ausdruck wie *μετῆγεν ἐκεῖθεν* eine kleinere oder größere Erzählung schließt, wenn nur von der Abreise von einem einzelnen Ort die Rede ist, nicht aber aus einem Lande, welches der gewöhnliche Aufenthalt Christi war. Und doch versuche jeder sein philologisches Gefühl, ob er auch Matth. XIII, 53. 54 das *μετῆγεν ἐκεῖθεν* und das *καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν* so von einander zu reißen wagt. Wenn wir uns also dieser Hülfe entschlagen, was bleibt uns übrig, als daß wir *ἦλθεν εἰς* nicht übersetzen, er kam in die *ὄρια*, sondern er ging in die *ὄρια*, so daß es statt *ἐπορεύετο* steht, wie um nur bei demselben Matthäus stehen zu bleiben XV, 29 *ἦλθε παρὰ τὴν θά-*

ὁδοῦ τῆς Γαλιλαίας, und daß wir dann πέραν τοῦ Ἰορδάνου als nähere Bestimmung dieses Gehens annehmen, das heißt auf die Verbesserung des Markus zurückkommen, mithin auch auf den oben geäußerten Zweifel. Dieser betrifft aber nicht nur den Ort, sondern auch die Zeit. Denn ist diese Kindersegnung nach ²²⁸ Peräa zu setzen: so kann sie geschehen sein entweder auf der Reise zur Tempelweihe, wenn, was ohnedies wahrscheinlich ist, Jesus, nachdem er längst den Grenzen Samarias und Galiläas hinterlassen, etwa bei Bethabara über den Jordan ging, um nicht, da er keinesweges schnell reisen wollte, sich der Ungastfreiheit der Samariter auszusetzen; es kann aber auch geschehen sein, als er sich nach dem Tempelweihfest in Peräa aufhielt, und letzteres ist dann wahrscheinlicher, weil wol nur um diese Zeit Jesus mit den Seinigen sich länger an Einem Orte Peräas aufgehalten; der Ausbruch wäre dann der zur Auferweckung des Lazarus. Soll aber die Kindersegnung nach Judäa gesetzt werden: so kann sie ebenfalls geschehen sein, entweder auf dem Wege zur Tempelweihe, nachdem Jesus wahrscheinlich in der Nähe von Jericho über den Jordan zurückgegangen, oder als er sich nach der Auferweckung des Lazarus in Judäa nahe der Wüste aufhielt. Und auch für diesen Fall ist das letztere das wahrscheinlichere, theils aus demselben Grunde, theils auch weil doch wol das περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς Γαλιλαίας bei Matthäus ausdrücken soll, daß Jesus seitdem seinen Wohnsitz nicht mehr in Galiläa gehabt, und also auch Judäa als Ziel hingestellt wird, weil er dort zuletzt gewohnt. Halten wir uns also an das wahrscheinliche: so ist diese Begebenheit nicht mehr in die von Galiläa ausgehende Reise zu setzen; sondern entweder in die Zwischenzeit zwischen beiden Reisen, oder in den Anfang der letzten Reise. Welche aber von diesen beiden Annahmen den Vorzug verdiene, das kann wol nur ²²⁹ der weitere Verlauf der Erzählungen bei beiden Evangelisten entscheiden. Erklärt sich dieser mehr für Judäa: so werden wir uns dann müssen gefallen lassen anzunehmen, daß die Erwähnung des Weges durch Peräa bei Matthäus eine bloße Notiz ist, auf

die sich nichts weiter bezieht. Der weitere Verlauf aber ist dieser. Daß das Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling, und was dazu gehört, bei Lukas XVIII, 18-30, bei Matth. XIX, 16-XX, 16 oder wenigstens bis XIX, 29, bei Markus X, 17-31, noch in denselben Moment des Aufbruchs wie die Kindersegnung fällt, scheint aus allen Umständen hervorzugehen. Wir brauchen uns nicht etwa an des Markus προοδραμῶν καὶ γονυπετίσας allein zu halten, welches recht so klingt, als ob er im Augenblick, wo Jesu aufbrach, ihm noch eilig und fast gewaltsam in den Weg getreten wäre; aber nicht nur des Matthäus ἐπορεύθη ἐκείθεν καὶ ἰδοὺ — denn dazwischen zu interpungiren ist gar kein Grund — sagt ganz dasselbe, sondern es liegt auch in unserm ἐπηρώτησος B. 18, denn dies knüpft seine Frage an die Aeußerungen Christi über die Art die βασιλεία τοῦ Θεοῦ aufzunehmen, wovon unser B. 17 nur den fernhaftesten Spruch aufbewahrt hat. Ob, was Matthäus weiteres XIX, 30-XX, 16 einschließt, in diesen Zusammenhang gehöre, können wir unentschieden lassen. Dann aber lassen alle drei Evangelisten diejenige bestimmte Ankündigung des Christo bevorstehenden Leidens, und zwar als beim Aufbruch nach Jerusalem gesprochen, ²²⁸ folgen, welche Lukas XVIII, 31-34 enthalten ist; und es fragt sich nun, ist es wahrscheinlicher, daß diese auch noch in denselben Moment zu setzen ist, und also zu der vorigen Erzählung bei uns gehört, oder nicht. Sehr gut denken läßt es sich, daß Jesus, indem er von seinem bisherigen Aufenthaltsort aufbricht, erst von den Einwohnern mit ihren Kindern zum Abschied umlagert wird, dann noch der Pharisäer ihm in den Weg tritt, und erst, nachdem dieser beseitiget und der etwas unruhige Eindruck, den Christi Rede auf die Jünger gemacht hat, besänftiget ist, die Reise wirklich angetreten wird, wie auch Markus X, 32 mit dem vorigen verglichen anzudeuten scheint, und nun erst auf dem Wege Jesus die Zwölf um sich sammelt, um ihnen bestimmt zu sagen daß jetzt seine Stunde gekommen sei. Auch erklärt sich so am leichtesten, und ohne daß man nach einem be-

sonderen Grunde zu suchen braucht, die gleiche Anordnung bei allen drei Evangelisten. Wogegen, wenn diese Ankündigung in den Anfang der letzten Reise, die beiden andern Begebenheiten aber entweder vor die Tempelweihe oder doch vor die Auferweckung des Lazarus gehören, diese Anordnung sich, auch wenn man ein Urevangelium annimmt, nicht leicht erklärt. Daß sie in allen dieselbe ist ohne bedeutendes Dazwischentreten, schon das wird schwer begreiflich, da dieser Zwischenraum nicht ohne Merkwürdigkeiten gewesen sein kann. Aber noch weniger läßt sich einsehen, wie ein Urevangelium, besonders da wir uns so sehr dem letzten Theil der Geschichte nähern, nicht durch wenige Worte die Zeiten sollte mehr gesondert haben, oder wie grade diese sollten verloren gegangen sein, besonders bei unserm, wie man ihm von dieser Ansicht aus nachrühmt, auf Zeitbestimmungen aufmerksamen Evangelisten. Eben so wenig kann die gleiche Anordnung daraus erklärt werden, daß Markus den Matthäus, und Lukas auch noch den Markus vor Augen gehabt. Denn Lukas, eben wegen seiner Aufmerksamkeit auf Ort und Zeitbestimmungen, würde, wenn er auch Gründe hatte das Gespräch über die Ehescheidungen auszulassen, doch diese übereinstimmende Ortsbestimmung aufgenommen haben, zumal noch kurz vorher bei ihm eine andere angegeben ist. Die nähere Vergleichung wird vielmehr zeigen, daß von den ersten beiden Begebenheiten Matthäus und Lukas zwei verschiedene Relationen aufgenommen haben, und Markus entweder noch eine dritte gehabt, oder die seinige aus jenen beiden mit Zusätzen von seiner Art zusammengearbeitet hat. Nehmen wir also an, die drei Begebenheiten sind gleichzeitig: so müssen auch die ersten beiden vorgefallen sein, als Christus zum letztenmal, also höchst wahrscheinlich aus der Gegend von Ephrem, nach Jerusalem aufbrach. Denn als er die letzte Station auf der Reise zur Tempelweihe antrat, konnte er sein Leiden nicht auf diese Weise ankündigen, ohne falsch zu weissagen, man müßte denn annehmen, er habe die Absicht gehabt, zwischen der Tempelweihe und dem Pascha in Jerusalem, oder was in dieser Be-

230ziehung einerlei wäre in dem nahegelegenen Bethanien zu blei-
 ben, und habe nur hernach diesen Vorsatz aufgegeben; was aber
 sehr unwahrscheinlich ist. Eben so wenig kann Jesus diese An-
 kündigung gemacht haben, als er zur Auferweckung des Lazars
 aus Peräa aufbrach; denn damals dachte er gar nicht unmittel-
 bar nach Jerusalem zu gehen. Nehmen wir aber auch die Gleich-
 zeitigkeit aller drei Begebenheiten bei dem letzten Aufbruch nach
 Jerusalem an: so ist freilich wol das wahrscheinlichste überall
 getroffen, aber für die Beschaffenheit unserer Erzählungen noch
 nicht alles aufgeklärt. Es fragt sich nämlich, ob die demnach
 ursprünglich zusammenhängende Erzählung von XVIII, 15 - 34
 hier abgeschlossen ist, oder ob sie mit dem folgenden weiteren Be-
 richt von dieser Reise ursprünglich zusammengehungen hat. Das
 letztere wird man freilich sehr wahrscheinlich finden; denn wie
 natürlich ist es, daß was beim Aufbruch geschehen ist als Ein-
 leitung des ganzen Reiseberichts erzählt worden sei! Nur tritt
 wiederum die Unwahrscheinlichkeit ein, daß, da im folgenden die
 Orte so genau angegeben werden, dieses am Anfang gar nicht
 geschehen ist, wozu sich noch gesellt, daß, wie schon oben bemerkt
 ist, B. 31 - 34 sich schon allein recht gut als Einleitung zum
 weitem Reisebericht ausnehmen, in der man wegen des unmittel-
 bar folgenden Jericho die Angabe der Dertlichkeit weniger ver-
 mißt, so daß doch noch zweifelhaft bleibt, ob vor XVIII, 15 ein
 eintretender Anfang weggefallen ist, oder ob B. 15 - 30 nicht
 231 ohnerachtet der Gleichzeitigkeit mit 31 - 34 doch hier eine eigne
 Erzählung gewesen ist, eines Anfanges für sich weniger bedür-
 fend und von einem herrührend, der dasjenige nicht hören konnte,
 was Jesus den Zwölfen allein sagte, in welchem Falle denn B.
 31 - 34 die Einleitung zum folgenden wäre, wie denn auch Mat-
 thäus streng genommen nur dieses, nicht jenes, in genaue Ver-
 bindung mit der letzten Reise nach Jerusalem bringt. Doch kann
 mir diese Ungewißheit nicht als ein Grund erscheinen, um den
 Gesichtspunkt fahren zu lassen, aus welchem ich diese ganze Masse
 aufgefaßt habe, ja nicht einmal mich dahin bringen, die bei der

gleichen Anordnung der Evangelisten so höchst wahrscheinliche Gleichzeitigkeit dieser drei Begebenheiten aufzugeben. Sollte man indes wegen der Einrichtung unserer Erzählung lieber annehmen wollen, die Einsegnung der Kinder und das Gespräch seien früher vorgefallen: so erklärt sich die Gleichheit der Anordnung nur aus dem gemeinschaftlichen Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt auf dem Enkänien und in Peräa und Judäa, und auch dieser Mangel ist von unserer Ansicht aus sehr begreiflich. Manches nämlich, was sich auf der Tempelweihe begeben, ist gewiß, bei Johannes zwar nicht, denn der unterscheidet diesen Aufenthalt von dem folgenden, wohl aber bei Matthäus, in den letzten Aufenthalt verlegt. Es wäre auch sonst nicht möglich, was außer den johanneischen Reden er noch hier anführt in den engen Raum weniger Tage hineinzupressen. Der Aufenthalt aber in Peräa und Judäa war gewiß nicht allgemein bekannt, und diejenigen, welche zuerst auf einzelne Nachrichten ausgingen und schriftliche Aufzeichnungen veranlaßten, waren nicht durch das Gerücht angewiesen in jenen Gegenden Erkundigungen einzuziehen. Nachdem aber Matthäus das *μετῆρην ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* einmal und gewiß in dem angegebenen und bestimmteren Sinne ausgesprochen, konnte auch er nun nichts mehr zwischen diese kleine Begebenheit und die letzte Reise nach Jerusalem einschieben. — Einiges aber muß noch beigebracht werden zur Bestätigung des oben behaupteten, daß nämlich von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem Phariseer bei Matthäus ein anderer Bericht zum Grunde liege als bei Lukas. Bei der Kindersegnung übergeht Lukas, als nach der Aeußerung Jesu sich von selbst verstehend, die wirkliche Gewährung der Bitte. Dagegen fügt er B. 17 hinzu, was Christus gewiß erst nach vollzogener Handlung zu seinen Jüngern und wol ausführlicher sagte, und was also auch auf die Auslegung des *τοιοῦτων* B. 16 keinen Einfluß haben darf. Markus vereinigt beide Erzählungen, aber gewiß nicht auf die rechte Weise, und erscheint auch hier nicht als ursprünglich eigne Quelle. Matthäus spricht den Wunsch

der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äußern konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie die entfernteren wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein, wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Uebereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt ²³³ von dem folgenden Gespräch, nur daß hier auch in den Worten Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslassen der Frage ποίας ἐντολάς, theils in verschiedener Auffassung des aramäischen gegründet sind, so daß wol die Lesart bei Matthäus τὶ με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ die Worte Christi am richtigsten wiedergibt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erscheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Vergleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung, daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die βασιλεία τοῦ Θεοῦ nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und fügt eine Verheißung hinzu, die sich ausdrücklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und die ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt gewesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durch einander geworfen, und so das ganze nicht nur verdunkelt, sondern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Antiklimax dem Eindruck geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch unversehrt unter die Herzensverbindungen der irdische Besitz eingeschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden

²³⁴

bei Lukas entwickeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im wesentlichen dem Lukas so genau, daß man seine Erzählung wol nicht füglich als unabhängig ansehen kann. Er nimmt einiges von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt kann man keinesweges als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle betrachten. Die Zuversichtlichkeit des Jünglings konnte Jesu wol keine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdruck *γενωιδότες ἐπὶ τοῖς χρόμασι* ist ohne Zweifel eine Beschränkung von späterer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede so näher bestimmt, so mußte der erste Eindruck derselben ganz ausgelöscht werden, und weder das *περισσῶς ἐξεπλήσσοντο*, wodurch das frühere *ἐθαυμάσυντο* noch soll überboten werden, paßt nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die Frage *τίς δύναται σωθῆναι* erklären, denn alles war schon in einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöst. Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Matthäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich gehabt: so mußte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein dafür daß hier ein neues ursprüngliches ganze anfängt. Zu bestimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Markus keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Matthäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31-84 hat Lukas allein den Zusatz B. 34, der freilich mit der Unumwundenheit und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblick schlecht zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist um eben jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß alle Ausdrücke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jüngern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konnten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie

fie. nach seiner Auferstehung die Nothwendigkeit seiner Leiden und die Beziehung prophetischer Stellen auf ihn einsehen lernten. Und daß, wer von den Zwölf, die Jesus damals allein nahm und von denen also alle Berichte hierüber herrühren müssen, einem vielleicht mit anwesenden den Inhalt dieses Gesprächs erzählte, auch eine solche Aeußerung hinzufügte, ist so höchst natürlich, daß ich nur um so lieber glaube, unser Berichterstatte der wahrscheinlich selbst von der Gesellschaft war, habe dieses Stück aus dem Munde eines der Zwölf seinem Bericht einverleibt.

Ohne also bestimmt zu entscheiden, ob XVIII, 35 ein ganz neuer Anfang ist, oder ob es schon an XVIII, 15 oder erst an ¹³⁰XVIII, 31 hängt, fragen wir uns, wie weit wir nun von hier an einen ununterbrochenen Zusammenhang mit Sicherheit verfolgen können. Schon B. 43 klingt freilich ganz wie eine Schlußformel, so daß man glauben könnte, schon hier breche der Erzähler ab; allein das εἰσελθὼν διήρξατο XIX, 1 bezieht sich offenbar auf das ἐν τῷ ἐγγίζειν XVIII, 35, daß wir mit Sicherheit annehmen können, derselbe Erzähler fährt noch fort, bis wir XIX, 28 allerdings wieder eine Schlußformel antreffen, aus der man fast schließen möchte, der Erzähler bleibe hier, als Christus Jericho verläßt, zurück, und lasse ihn mit seiner Gesellschaft allein weiter hinaufziehen. Denn im folgenden wird das vorige nicht wieder eben so bestimmt aufgenommen. Nur daß es auch wieder mit der Ortsbestimmung und in einer sehr ähnlichen Formel wie XVIII, 35 beginnt, macht die Identität des Concipienten wahrscheinlich, und dann ginge dieselbe ursprüngliche Denkschrift wenigstens von XVIII, 35 bis XIX, 48. Denn hier, wie schon oben bemerkt worden, wird zu sehr die ganze folgende Geschichte im kurzen zusammengefaßt, als daß man glauben könnte, derselbe Erzähler wolle uns unmittelbar darauf noch einzelne Züge aus dieser Zeit vortragen. — In der ersten Geschichte von der Heilung des Blinden findet sich zwischen den drei Evangelisten ein doppelter Widerspruch. Matthäus XX, 29 und Mar-

Joh X, 46 seien die Begebenheit beim Auszug aus Jericho, Lu-
 kas beim Einzug; Matthäus nimmt zwei Blinde an, Markus
 und Lukas nur Einen. Der Verlauf ist übrigens so genau der-²³⁷
 selbe, daß an zwei oder drei Geschichten und an drei oder vier
 Blinde niemand denken kann. Da nun unser Referent in dem-
 selben Zusammenhang und mit gleicher Anschaulichkeit auch etwas
 in Jericho selbst vorgefallenes erzählt: so hat er unstreitig, was
 die Zeitbestimmung betrifft, den meisten Glauben; und ich möchte
 ungern seiner Rede Gewalt anthun, um herauszubringen, Chri-
 stus sei schon durch die Stadt durchgegangen gewesen, als er ihn
 heilt. Eben so da Markus den Blinden nennt und als eine
 bekannte Person aufführt: so muß man ihm wol vorzüglich darin
 glauben, daß es nur Einer gewesen, und nicht Zwei. Vielleicht
 daß der Blinde erst am folgenden Morgen, als Jesus aus Je-
 richo weiter zog, sich recht eigentlich Jesu anschloß, und erst da
 die Sache dem Referenten des Matthäus zur Kunde kam; viel-
 leicht daß der Referent des Markus, denn etwas eigenthümliches
 hat Markus hier unläugbar, ein Bewohner von Jericho war,
 welcher nur wußte oder sagte, es sei vor der Stadt geschehen,
 und daß Markus in der nähern Bestimmung dem Matthäus ge-
 folgt ist, die Zahl aber berichtigt hat. Wie aber Matthäus, der
 etwas ähnliches schon bei den gadarenischen Dämonischen ge-
 macht hat, zu zwei Blinden gekommen ist, ob mit dem Blinden
 zugleich noch ein Angehöriger desselben sich an Jesum angeschloß-
 sen hat, und die Geschichte aus Irrthum auf diesen auch über-
 tragen worden, oder wie es sonst zugegangen, wage ich nicht zu
 bestimmen. — An die zweite Begebenheit, das beim Oberzöllner
 Zachaius genommene Nachlager, reiht sich XIX, 11 die Parabel²³⁸
 durch die Formel ἀκούοντων δὲ αὐτῶν ταῦτα so unmittelbar an,
 und am Ende derselben V. 28 sagt die Formel καὶ εἰπὼν ταῦτα
 ἐπορεύετο ἔμπροσθεν so bestimmt, daß dieses gesprochen wor-
 den, ehe Christus vom Zachaius wieder aufgebrochen, daß man
 auch die früheren nur ihrem wesentlichen Inhalt nach angeführ-
 ten Reden und Gespräche V. 7 - 10 nicht anders als an dem

Morgen, als Christus ausbrechen wollte, denken kann, und da
 B. 6 die Worte *ἰσπεὶ ἔλατο αὐτὸν χαίρων* die ganze Aufnahme
 beim Zachariä in sich schließen. Es mußte zwar schon am
 Abend, wenn der Oberzöllner, wie man doch annehmen muß,
 wenn man nicht unser *διήχοιτο* mit Gewalt ins Plusquamper-
 fectum zwingen will, in der Stadt wohnte, und nicht schon we-
 ter ab am Wege, vielen bekannt werden und manchen aufgefa-
 len sein, daß Christus zu diesem Manne einging. Aber rech-
 um sie versammeln konnten sich doch die *διαγογγύζοντες* erst
 am Morgen, als Christus, wahrscheinlich nicht zeitig, weil für
 die Gesellschaft erst sammeln mußte und weil der Weg ohnehin
 nicht mehr groß war, wieder ausbrechen wollte. Da wurde von
 pharisäisch gesinnten gemurrt, da that der rebliche Zachariä aus
 Freude und Dankbarkeit wohlthätige Gelübde, da vertheidigte
 sich Jesus, wiewol mehr zum Zachariä Abschied nehmend ge-
 wendet als zu dessen Segnern, und da ließen sich die Stimmen
 hören, nun würde wol die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* der ganzen Welt
 offenbar werden, eine Erwartung, welche Jesus durch die Para-
 230 bel dämpfen und ihr eine andere Gestalt geben wollte. Was
 nun diese Parabel selbst betrifft: so ist sie ihrem einen Element
 nach, welches aber hier offenbar mehr Nebensache ist, mit der bei
 Matth. XXV, 14-30 verwandt: aber ich kann doch nicht die
 bei Matthäus vorgetragene nur für eine unvollkommene Auffas-
 sung von dem halten, was Christus hier gesprochen. Theils
 nämlich mußte ein jeder Hörer hier nach der Veranlassung, die
 uns Lukas mittheilt, eher die Hauptsache, nämlich von den feind-
 seligen Bürgern, die nicht wollten, daß der *εὐεργής* über sie
 herrschen solle, und desfalls bei seiner Rückkunft würden verderbt
 werden, im Gedächtniß behalten, und die Nebensache von den
 zehn Knechten vergessen. Theils wenn jemanden diese dennoch
 als das wichtigste für ihn wenigstens erschienen wäre, würde er
 sie ja nicht in der Aufzeichnung oder Wiedererzählung ganz um-
 gestaltet haben. Denn hier bei Lukas erhalten alle Diener glei-
 ches, und auch die treuen erwerben mit dem gleichen ungleiches;

hingegen bei Matthäus erhalten sie ungleiches, und erwerben damit verhältnißmäßig gleiches, wodurch die Anwendung dieses parabolischen Elementes eine ganz andre wird. Eben so wenig aber glaube ich, daß Christus bei einer späteren Veranlassung aus unserer zusammengesetzten Parabel den einen Theil für sich und so umgestaltet sollte vorgetragen haben; vielmehr ist der umgekehrte Gang offenbar der natürlichere. Auch paßt die Parabel bei Matthäus da, wo sie steht, sehr wenig in den Zusammenhang. Denn wenn sie als Belag zu der Ermahnung *γρηγορε οὖν* Matth. XXV, 12 wäre vorgetragen worden: so müßte wenigstens der faule Knecht sich damit entschuldigen, er hätte nun erst recht anfangen wollen zu erwerben, der Herr wäre ihm aber unerwartet über den Hals gekommen; hingegen schließt sich B. 31 sehr gut an B. 13 an. Da sie also doch an diese Stelle bei Matthäus nicht gehört: so glaube ich lieber, daß Christus sie in jener einfachen Gestalt bei einer uns unbekanntem Veranlassung, wobei aber wol die ungleiche Begabung der Menschen etwas wesentliches war, früher vorgetragen, und sie dann hier wieder aufgenommen, jedoch mit der bemerkten Veränderung, da es ihm hier auf jene Ungleichheit nicht ankam, vielmehr die Diener, wenn sie geprüft werden sollten, wie viel ihnen in der erweiterten Herrschaft könnte anvertraut werden, besser gleiches empfangen. — Die Beschreibung des letzten Theiles der Reise XIX, 29 - 48 ist also höchst wahrscheinlich noch von demselben Referenten, und selbst die Schlußformel B. 47 und 48 möchte ich nur ihm zuschreiben, und nicht dem angenommenen Sammler dieser Erzählungen, ohnerachtet die Worte zugleich das Ende dieser ganzen Sammlung sind. Ich möchte nur sagen, daß dieser Umstand, daß ein auf die Geschichte dieser Reise gestellter Sammler eine Erzählung mit einem so feierlichen Anfang wie IX, 51 und eine mit einem so bestimmten Schluß wie dieser hier vorband, gar sehr mitgewirkt haben kann zu dem Entschluß die einzelnen Erzählungen auf eine solche Weise zusammenzureihen. Aber als gänzlichen Schluß einer ursprünglichen Erzählung muß ich nach mei-

241 nem Gefühl diese Worte auf das bestimmteste ansehen, und nicht als Uebergang eines und desselben Schriftstellers von einem Gegenstande, der Reise Christi, zu einem andern, seinem Aufenthalt in Jerusalem. Man sehe nur, wie ganz ähnliche XXI, 37. 38. wiederkommen, da wo sie doch als Uebergang ganz unnütz wären, ja vielleicht an dieser Stelle sogar falsch. Auch müßte, wenn diese allgemeine Schilderung Uebergang sein sollte, das nächst folgende offenbar als Beispiel an dieses allgemeine angeknüpft sein; statt dessen aber fängt es so an, wie eine einzelne Erzählung für einen der von den letzten Tempeltagen Christi etwas erfahren wollte, und der also schon wußte, was er unter den *ἡμέραις ἐκείναις* zu verstehen habe. So daß der Gedanke diese Verse nur als ein Bindungsmittel anzusehen bei mir gar nicht Wurzel fassen will. Eben so wenig aber kann ich bergen, daß auch die nächst vorhergehenden Worte B. 45. 46 mir schon gewissermaßen in der Mitte zu stehen scheinen zwischen der Schlussformel und der bisherigen Erzählung. Sie nähern sich jener an Allgemeinheit, es fehlt ihnen schon ganz die bisherige Ausführlichkeit und sinnliche Anschaulichkeit; und ich möchte schließen, unser Berichterstatter habe Christum nur bis zum Eingang in die Stadt begleitet; von da an habe ihn sein Weg gleich von Christo abgeführt, und er habe deshalb auch nur bis hieher mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen gesprochen; was hingegen im Tempel, wohin er freilich sehen konnte daß Christus seinen Weg nahm, noch vorgefallen, das füge er nur vom Hörensagen

242 und also auch nur in den allgemeinsten Zügen hinzu. Dann aber kann er auch sehr leicht mit Unrecht das, was erst einen Tag später geschah, auf diesen Tag der ersten Ankunft übertragen haben; und wer jene Vermuthung mit mir theilt, der wird nicht mehr wollen unser Evangelium neben dem Matthäus als Zeugen aufstellen gegen Markus, welcher sehr bestimmt diese Begebenheit erst auf den folgenden Tag setzt; sondern wird sagen, Matthäus und Markus hätten dies mit einander auszumachen. Und gewiß, der Bericht des Markus XI, 11 ist hierüber zu be-

meint, daß nämlich Jesus sich damals, weil es schon spät ge-
 wesen, im Tempel gar nicht aufgehalten, sondern nach Betha-
 nien zurückgegangen sei, und zu genau erzählt er die Sache her-
 nach XI, 15 - 19, als er vom folgenden Tage spricht, als daß
 man glauben sollte; er hole nur etwas versäumtes nach, oder
 daß er früher nicht Lust hatte zu erzählen, denn im letzten Falle
 habe er B. 11 das περιβλεψόμενος πάντα nicht geschrieben
 sein. Dagegen zeigen sich manche Schwierigkeiten, wenn man
 den Matthäus Bericht XXI, 1 - 17 betrachtet. Nicht nur klingt
 L. 10, als ob Christus um in den Tempel zu kommen durch ei-
 nen großen Theil der Stadt hätte gehen müssen, was sich doch
 anders verhält, sondern es wird auch wirklich zuviel, daß Chri-
 stus, angenommen die Richtigkeit unsers Berichtes darin daß er
 am Sonntag von Jericho aufgebrochen ist, diesen Weg zurück-
 legt mit der Langsamkeit, mit welcher eine große Gesellschaft nur
 gehen kann, auf dem letzten Theile des Weges offenbar noch auf-
 gehalten durch zunehmendes Gedränge und durch die Bewill-
 kommungen, daß er dann im Tempel die schwierige Austrei-
 bung der Käufer und Verkäufer unternimmt, und dann noch so
 lange da bleibt, daß, nachdem dieses ganze Gewühl sich verlau-
 fet, die Blinden und Lahmen sich um ihn sammeln können und
 er sie heilt, und daß dann noch Hohepriester und Schriftge-
 lehrte im Tempel sind, gegen die er sich verantworten muß, und
 so erst endlich nach Bethanien hinausgeht. So daß was Mar-
 kus meinet sich auch ungleich wahrscheinlicher zeigt, und Mat-
 thäus in den Verdacht kommt, auch hier in Eignen geschichtlichen
 Bericht zusammengefaßt zu haben was nicht zusammengehört,
 wie er mit Reden, wofl öfter gethan hat. Allein gegen die aus
 unserm Bericht so natürlich hervorgehende Annahme, daß Jesus
 an demselben Tage, wo er von Jericho aufgebrochen war, doch
 wenigstens in die Stadt und den Tempel gekommen ist, erhebt
 sich noch ein anderer Zweifel aus der Erzählung, des Johannes,
 der uns Jesum zuerst in Bethania zeigt, wo ihm ein großes
 Mahl bereitet ist, und ihn erst am folgenden Tage von dort aus

in die Stadt gehen läßt, und zwar eben so auf dem Esel sitzend, eben so bewillkommt und begrüßt. Wenn wir glauben im Lukas, wenn auch nur von XVIII, 35, eine fortlaufende und zwar von einem Reisegefährten herrührende Erzählung zu haben bis XIX, 48, so ist damit unmöglich zu vereinigen, daß Jesus zwischen Jericho und jenem Einzug in die Stadt eine Nacht ²⁴⁴ sollte in Bethanien zugebracht haben. Dies könnte uns also anrathen jene Annahme aufzugeben, der Schlussformel die wir XII, 28 antrafen ihr volles Recht widerfahren zu lassen, und anzunehmen, als Christus nach Endigung jener Parabel von Jericho aufgebrochen, habe er zwar, wie V. 28 sagt, seinen Weg nach Jerusalem fortgesetzt, sei aber desselben Tages nur bis Bethanien gegangen, und was uns von V. 29 an weiter erzählt wird, sei die Begebenheit des folgenden Tages. Allein nicht zu gedenken, daß wir zu einer ähnlichen Trennung dann auch bei Matthäus und Markus uns entschließen müßten, wo sie aber durch keine scheinbare Schlussformel begünstigt wird: so können wir doch bei unserer Erzählung, welche auch von V. 29 bis 44 so sehr das Gepräge an sich trägt den Bericht eines Augenzeugen zu enthalten, nicht begreifen, wie sie so könnte abgefaßt sein, wenn Christus denselben Morgen von Bethanien aufgebrochen wäre. Denn theils könnte auf keine Weise gesagt werden *εἰς Βηθανίαν καὶ Βηθαίαν*; theils läßt sich auch nicht begreifen, warum er den Esel sich nicht sollte in Bethanien haben geben lassen, wo es zwischen Abend und Morgen an Gelegenheit einen zu verschaffen nicht gefehlt haben konnte. Also bleibt doch schwerlich eine andere Auskunft übrig als anzunehmen, die Ankunft Jesu in Bethanien, welche Johannes XII, 1 beschreibt, sei die selbe, die Markus XI, 11 beschreibt, nach dem von den drei Evangelisten beschriebenen Einzug, und nachdem Jesus bereits aber nur kurz im Tempel gewesen war. Der Einzug aber, den Johannes ²⁴⁵ beschreibt, sei nicht der unstrige; sondern den unstrigen verschweige er, was sich am leichtesten wol erklärt, wenn man annimmt, daß er selbst nicht mit zur Stadt hineinging, weil er

nach Bethanien geschickt wurde, um die Ankunft
 zu erwarten. Am folgenden Morgen aber, nachdem recht
 früh Jesus sei bereits in der Stadt und im Tempel
 und werde nun wieder und von nun an täglich
 kommen, da sei eine noch größere Menge Volks von den
 Juden, deren Johannes erwähnt, befreit ihm freudig entgegen
 gegangen, und habe in einem noch größern Maaßstabe die festli-
 chen Bewillkommungen des vorigen Abends wiederholt. Dies
 muß wol jeder sehr natürlich finden, und gar nicht ähnlich man-
 chen andern Fällen, wo die Ausleger, um die Evangelisten in
 Einkünftigung mit einander zu bringen, eine Handlung doppelt
 annehmen. Denn hier ist eine Wiederholung derselben an sich
 sehr wahrscheinlich. Und eben so natürlich wird auch wol je-
 der finden, daß die drei ersten Evangelisten, gesetzt auch sie hät-
 ten alle in zusammenhängender Erzählung geschrieben, und des
 zweiten Eintritts Christi in die Stadt erwähnt, doch diese Be-
 willkommung nicht wiederholt beschrieben haben würden. Und
 eben so leicht kann man sich denken, daß Christus den zweiten
 Tag wie den ersten das Reiten dem Gehen vorgezogen hat, um
 so mehr als er ein noch größeres Gedränge erwarten mußte. —
 Doch kommt man, wenn man recht betrachtet wie Johannes
 diese Sache erwähnt, eben so leicht auf den Gedanken, er thue
 es mehr in polemischer Absicht, um von dieser Handlung Christi, 240
 gleichviel ob sie demselben Tage oder einem frühern angehöre,
 allen Schein des absichtlichen zu entfernen, welchen ihr vielleicht
 das Gerücht, vielleicht schriftliche Erzählungen; die Johannes
 kannte, geliehen hatten. Denn darum gewiß sagt er so ausdrück-
 lich, die Beziehung dieser ganz zufälligen Handlung auf die pro-
 phetische Stelle sei von den Jüngern erst später gemacht worden.
 Was aber bei Matthäus von zwei Thieren und zwar ziemlich
 wunderlich gesagt wird, das weiß ich doch nur aus dem Bestre-
 ben zu erklären, die Beziehung der Thatsache auf die Stelle bei
 Sacharja recht genau zu machen. Alles andere scheint mir ver-
 gebliche Mühe. Denn sollte Matthäus mit den andern in Ue-

der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen küssen konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie die entfernteren wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein, wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Uebereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt ²³³ von dem folgenden Gespräch, nur daß hier auch in den Worten Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslassen der Frage ποίας ἐντολάς, theils in verschiedener Auffassung des aramäischen gegründet sind, so daß wol die Lesart bei Matthäus τι με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ die Worte Christi am richtigsten wiedergiebt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erscheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Vergleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung, daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die βασιλεία τοῦ Θεοῦ nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und fügt eine Verheißung hinzu, die sich ausdrücklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und die ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt gewesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durcheinander geworfen, und so das ganze nicht nur verdunkelt, sondern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Antiklimax dem Eindruck geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch ²³⁴ unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdische Besitz eingeschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden

bei Lukas entwickeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im wesentlichen dem Lukas so genau, daß man seine Erzählung wol nicht füglich als unabhängig ansehen kann. Er nimmt einiges von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt kann man keinesweges als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle betrachten. Die Zuerfichtlichkeit des Jünglinges konnte Jesu wol keine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdruck *περισσὸς ἐπὶ τοῖς χρόμασι* ist ohne Zweifel eine Beschreibung von späterer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede so näher bestimmt, so mußte der erste Eindruck derselben ganz ausgelöscht werden, und weder das *περισσὸς ἐξερλήσσοντο*, wodurch das frühere *ἐθαύμαζοντο* noch soll überboten werden, paßt nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die Frage *τίς δύναται σωθῆναι* erklären, denn alles war schon in einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöst. Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Matthäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich gehabt: so mußte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein dafür daß hier ein neues ursprüngliches ganze anfängt. Zu bestimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Mat: 235 keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Matthäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31-34 hat Lukas allein den Zusatz B. 34, der freilich mit der Unumwundenheit und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblick schlecht zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist um den jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß alle Ausdrücke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jüngern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konnten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie

kann ein ohne bestimmten Zweck sammelnder, weil ihm grade mehreres, was sich offenbar auf Reisen Christi nach Jerusalem bezog, zu Händen gekommen war, auch das übrige dazwischen gefügt haben. Es kann aber auch einer ausdrücklich darauf ausgegangen sein Erzählungen von der letzten Reise Jesu nach Jerusalem zu sammeln. Wie man annehmen kann, daß die Geschichten der letzten Tage und des Leidens zuerst sind von entfernteren Christen erfragt und theils zusammenhängend erzählt, theils aus einzelnen Nachrichten aneinandergesetzt worden: so schließt sich jener Wunsch diesem unmittelbar an. Alsdann wird noch wahrscheinlicher, daß alles was unsre Sammlung giebt sich auf Reisen Jesu ereignet hat; nur auf welcher, dies bleibt ungewiß. Nimmt man indes die einzelnen Anzeigen zusammen, auf welche ich habe aufmerksam zu machen gesucht: so scheint doch im ganzen alles ziemlich so zusammen zu gehören, wie es hier gegeben ist, so daß wir dem Ordner unseres ganzen auch hier Glück wünschen müssen, daß er an eine so gute Quelle gerathen, und sein Urtheil loben müssen, wenn er vielleicht diese Sammlung manchen andern Materialien, die sich ihm darboten, vorgezogen hat. Auch der Schein, als ob darin mehrmals Anlässe vorkämen, die Jesus genommen zu einer Reise nach Jerusalem, ohne daß eine zu Stande gekommen, dieser verschwindet bei unserer Ansicht gänzlich. Ist der Sammler ausdrücklich von dieser Absicht ausgegangen, so ist auch wol möglich, daß er vieles nach mündlichen Erzählungen selbst concipirt; und dann hat er natürlich, weil er sie gleich für die Sammlung bestimmte, den einzelnen Abschnitten weder Einleitung noch Schluß gegeben, und die Ortbestimmungen, weil er sie doch nicht überall geben konnte, lieber überall weggelassen.

Vierte Masse XX, 1 bis zu Ende.

Wenn wir nun auch diesen letzten Theil des Evangeliums darauf ansehen, ob es sich mit ihm eben so verhält wie mit dem

wir, daß wir weniger Einen Schriftsteller anerkennen, als eine Mehrheit von Concipienten, deren Aufzeichnungen von Einem sind geordnet worden: so stoßen wir zuerst auf den angeführten Worte XXI, 37. 38, welche zumal, wenn noch XXII, 1. 2 mit in Betrachtung ziehn, die beiden Kapitel XX und XXI aus dem Zusammenhange mit dem früheren Kapitel bestimmt ausscheiden, und als ein ursprüngliches für sich darstellen, dessen ganz natürlicher Schluß sie sind. Wenn wir uns auch nur von XVIII, 14 an den Lukas als Schriftsteller, sei es auch nur vergleichenden und übersehen, denken: dürfen wir glauben, daß er zwei so ähnliche wie XIX, 47. 48 und XXI, 37. 38 so kurz hinter einander folgen lassen, und sie nicht vielmehr in Eine zusammenbringen? Sollte er an jener Stelle eine solche allgemeine Bemerkung einrücken, wie sollte es zugegangen sein, daß er dem *διδάσκων τὸ κατ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ* nicht gleich *ὁ δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ἠνθίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ κατὰ ἑλαιῶν* hinzufügte? und eben so gehörte das *πᾶς ὁ ἄστυς προῆλθε πρὸς αὐτὸν* zu dem *ἐξεκρέματο αὐτὸν ἀκούειν* natürlich. Und nachdem er in eben jener Stelle allgemein *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, καὶ οὐχ εὕρισχον τὸ τί ποιοῦν*, und hernach einen einzelnen Fall XX, 19. angeführt, wie sich kaum aus Furcht vor dem Volk enthielten sogleich an ihn zu legen: wie kann er, ohne sich hierauf im mindesten zurück zu beziehen, dasselbe XXII, 2 ganz im allgemeinen behaupten? Und wenn von XVIII, 14 Lukas im Zusammenhange schrieb, war XXII, 2 der rechte Ort zuerst des Osterfestes, welches sich ja die ganze Reise bezog, zu erwähnen? Hätte nicht schon im achtzehnten oder neunzehnten Kapitel oder spätes am Anfang des zwanzigsten geschehen müssen? Vielmehr lauten diese Worte ganz bestimmt, daß hier eine neue Denkweise angeht, die von dem vorigen nichts weiß, und auch von dem Ordner des ganzen nicht mit dem bisherigen in Eins verknüpft ist; denn dieser Uebelstand hätte ihm unmöglich entgehen

können. Also kann weder XXI, 37. 38 im Zusammenhange mit XIX, 47. 48 geschrieben sein, noch XXII, 1. 2 im Zusammenhange mit XX, 19, so daß sich XX und XXI ganz isoliren.

252 Beleuchten wir also diese für sich als eine ursprüngliche Erzählung: so macht sie gar keinen Anspruch auf genaue Zeitbestimmung oder auf strenge Zeiteinheit. Daß der Ausdruck ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκεῖνων dieselbe nur scheinbar mit dem vorigen verbindet, ist schon erwähnt; aber anstatt des unbestimmten ἐν μιᾷ könnte doch bei derselben Entstehungsart des Anfangs ein bestimmter Tag vor dem Fest angegeben sein, wenn hierauf die Absicht des Erzählers wäre gerichtet gewesen. Eben so unbestimmt schließt sie auch, als habe sie nur einen oder mehrere Tage dieser Zeit ohne zu wissen welche herausgegriffen. Auch ist gar keine Ursache zu glauben, daß alles hier erzählte an demselben Tage vorgegangen sei, vielmehr liegt auch in unserer Erzählung, wenngleich sie es nicht ausdrücklich sagt, die Voraussetzung, daß nach dem mißlungenen ersten Versuch dem zweiten von XX, 20 an erzählten eine neue Berathung vorangegangen ist, und mancherlei Anstalten, da die ἐγκάθετος doch erst mußten herbeigeschafft und gehörig unterrichtet werden, so daß höchst wahrscheinlich hier von einem Tage auf einen andern übersprungen ist ohne dessen zu erwähnen. Daher müssen wir mehr eine innere Einheit auffuchen, ein Thema, welches dem Erzähler aufgegeben war: und das ist auch sehr leicht zu finden; es sind nämlich die dem letzten mit Hülfe des Judas gelungenen Streich vorangegangenen und von ihm unabhängigen Anschläge der feindseligen priesterlichen Partei. Diese finden wir hier im Zusammenhange, und also wahrscheinlich auch, so weit etwas davon zur Erscheinung kam, vollständig berichtet, aber von einem der keine Gelegenheit hatte sich auch von dem innern der Sache, von den Berathungen und Vorbereitungen der Feinde Christi, zu unterrichten. Daher treten, so weit dieses Thema reicht, nämlich bis XX, 47, alle anderen Verhältnisse zurück; weder von dem was Christus gelehrt, noch von Heilungen, an denen es ja auch

in diesen Tagen nicht wird gefehlt haben, ist irgend die Rede. Man könnte hiegegen einwenden, dann würde auch wol von der Frage der Sadducäer, die offenbar nichts für Christ Person verhängliches enthält, nichts hier vorgekommen sein. Allein damit scheint es die Bewandniß gehabt zu haben, daß diese Frage die zweite Verhandlung Christi mit seinen Gegnern unterbrach, und daß die allgemeine Warnung, mit welcher er seine Antwort schloß, sich doch zugleich auf das Zwischeneintreten der Sadducäer bezog, und ohne dessen Erwähnung nicht verständlich gewesen wäre, nämlich der erste und zweite Versuch stehen in einem bestimmten Gegensatz: der erste hatte einen officiellen Charakter, es waren Angehörte des hohen Rathes, die Christo geradezu eine Rechenschaft abforderten, die andern waren *συναγῆροι*, welche sich ganz unschuldig anstellten, als ob sie gar keine Absicht auf Christum hätten; der erste ging darauf aus ihn vor die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit zu ziehen, der andere etwas hervorzulocken, weshalb sie gegen ihn die römische weltliche aufrufen könnten. Christus weist diesen auf eine solche Art ab, daß kein Widerspruch entsteht gegen seine Aufforderungen sich in eine *βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* zu sammeln, die von dem bürgerlichen Zustand ganz unabhängig wäre. In dieser Antwort ist offenbar die Frage XX, 41-44 der zweite Theil. Verhängliche Fragen, sagt Christus gleichsam, will ich euch auch wol vorlegen, die ihr nicht beantworten könnt ohne eure Theorie zu verläugnen, oder etwas zu sagen, weshalb ich die Römer gegen euch aufhezen könnte. Denn da sie den Psalm messianisch auslegten, konnten sie wol nicht anders antworten, als, David könne deshalb den Messias zugleich seinen Herrn nennen, weil dieser ein weit mächtigerer König sein solle, als er selbst gewesen; und vorzüglich mußte wol darin liegen, daß er nicht ein den Römern untergeordneter nach Art der Herodianischen, selbst ein Knecht, sein könne. Und wer weiß, ob sie nicht in gegen Christum gehaltenen Vorträgen, an denen sie es gewiß in den Synagogen und Tempelhallen nicht fehlen ließen, sich dieser Auslegung bedient hatten, um zu bewei-

sen, Jesus von Nazaret könne der Messias nicht sein. In diesem genauen Zusammenhang mit dem vorigen ist dies Verfahren Christi vollkommen verständlich und vollkommen seiner würdig, verliert aber an beidem nach meinem Gefühl, wenn man es abtrennt und Christum in einem solchen Sinne offenso verfahren läßt. Angedeutet aber ist dieser Zusammenhang in unserer Erzählung deutlich genug. Sie erzählt nicht, daß die angestifteten Frager und die pharisäisch gesinnten Schriftgelehrten, welche sich ²⁵⁵ gewiß scheinbar zufällig um den Erfolg abzuwarten umher versammelt hatten, schon weggegangen wären, sondern nur, daß sie schwiegen, und mit diesem εὐκρινόμεν. B. 26 kann man das ἀποκρίσασθαι δὲ τινος so genau man will in Verbindung bringen; die γραμματεῖς B. 39, welche um desto unbefangener und gar nicht im Zusammenhang mit jenen ἐκκαθήμενοις sich zu zeigen Christo beistimmen in seiner antisadducäischen Antwort, gehörten offenbar zu den mitwissenden, und Jesus, dem dies nicht entging, richtet nun seine vergeltende Frage an sie, und fügt, weil sie doch, wiewgleich vielleicht diesmal nur mit halbem Herzen, sich über die Beschämung der Sadducäer gefreut, seiner allgemeinen Warnung gegen die Pharisäer auch noch die vergleichende hinzu, daß er sie für weit gefährlicher und strafbarer halte als die Sadducäer. Bis hieher also ist alles in unserer Erzählung durch das angegebene Thema ausschließend bestimmt; die noch übrigen beiden Stücke aber XX, 1 - 4 und 5 - 38 haben mit demselben nichts mehr zu thun, und diese sind gewiß wegen ihres unmittelbaren Zeitzusammenhanges mit dem letzten Theil der bisherigen Erzählung hinzugefügt, eine unter diesen Umständen von Seiten des Berichterstatters sehr natürliche und für seine unmittelbaren Leser höchst schätzbare Zugabe. Schon lehrend hatten die ἐκκαθήμενοι gewiß Jesum im Tempel gefunden, und wir müssen glauben, daß über diesen Verhandlungen die Zeit, wo man den Tempel allmählig zu verlassen pflegte, herangekommen ²⁵⁶ sei, ohne daß Christus noch eine langgedehnte antipharisäische Rede, wie sie Matthäus XXIII giebt, hätte halten können, wenn

wir auch nicht schon anderwärts her wußten, daß diese Rede ein
 zusammengefaßtes Wort ist. Indem nun Christus das größte
 Bedränge sich erst verlieren läßt, und dem Hinausgehn zusieht,
 beobachtete er die Wittve, und nachdem er zuletzt selbst mit den
 andern den Tempel verlassen, fielen die Gespräche und Reden
 von, die uns XXI, 5 - 36 erzählt werden. Es erscheint unsere
 Erzählung gestaltet und entstanden, wenn man sie unbefangen
 für sich betrachtet; vergleichen wir sie nun auch mit den Berich-
 ten bei Matthäus, um zu sehen ob die Art der Uebereinstimmung
 zwischen beiden sich aus der Benutzung eines gemeinschaftlichen
 Urevangeliums und verschiedener Hülfschriften wirklich begreifen
 läßt, und ebenso ob wahrscheinlich werden will, Lukas habe den
 Matthäus und Markus vor sich gehabt. Die bloße Gleichheit
 der Anordnung in diesen Abschnitten, zumal Markus und Mat-
 thäus noch mehr und weniger dazwischenschieben, und Matthäus
 auch einen von den unsrigen ausläßt, kann uns wol nicht nöthi-
 gen hier Eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen. Wir kön-
 nen wahrscheinlicher Weise die Begebenheiten die in unserer Erzäh-
 lung zusammengefaßt sind nur auf zwei Tage vertheilen; wenn
 nun an diesen beiden Tagen, das Lehren, wie es unsre Erzäh-
 lung mit dem Ausdruck *εὐαγγελίζεσθαι* bezeichnet, und das et-
 wanige Heilen, was für diese Tage immer nicht merkwürdig ge-
 nug war, abgerechnet, in dem Tempelleben Jesu nichts weiter
 auffallendes vorgekommen ist: wie höchst natürlich wird es dann,
 daß in mehreren ursprünglichen Erzählungen, wenn sie auch nicht
 dieselbe Absicht hatten, welche der unsrigen zum Grunde zu lie-
 gen scheint, doch die Begebenheiten in derselben Ordnung einan-
 der folgen! Daß aber zwischen dem Einzuge Christi und der
 Berätherei des Judas in allen drei Evangelien uns im wesent-
 lichen nichts als dieses erzählt wird, das kann doch auf keinen
 Fall aus einem gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Urevan-
 gelium erklärt werden; sondern nur daraus, daß keinem von
 allen dreien hier Erweiterungen und Hülfschriften zu Gute ge-
 kommen sind. Dieser gemeinschaftliche Mangel kann also auch

das Dasein eines Urevangeliums nicht wahrscheinlicher machen. Vielmehr wenn wir uns ein solches denken mit dem Zweck zur Grundlage der Verkündigung zu dienen, und von einem wohlunterrichteten Gefährten der Apostel verfaßt: so müßten wir uns billig wundern, in demselben weder von jenen Griechen etwas erwähnt zu finden, die Jesum zu sehen begehrten, und die gleichsam als die Erstlinge der Kirche aus den Heiden angesehen werden können, noch von jener Stimme vom Himmel, von der doch auch nicht Johannes allein kann gemußt haben. Fragen wir aber, wie genau die Erzählung dieser Begebenheiten in den drei Evangelien übereinstimmt, und ob hieraus eine gemeinschaftliche Quelle wahrscheinlich wird: so stoßen wir, wenn wir auf das ganze unserer Erzählung sehen, sogleich auf einen Umstand, der gar sehr gegen eine solche Voraussetzung spricht. Nämlich die Begebenheiten, deren Zusammenhang durch unsere Erzählung sehr deutlich hindurchschimmert, erscheinen beim Matthäus gänzlich und auf sehr bestimmte Weise getrennt. Nachdem Jesus der Deputation geantwortet, heißt es freilich Matth. XXI, 45. 46, die Hohenpriester und Pharisäer hätten gemerkt, daß seine Gleichnisse auf sie gingen, und gesucht ihn zu greifen, hätten aber die Menge gefürchtet. Aber damit hängt nicht zusammen, daß sie eine neue Berathung gehalten, sondern dies folgt erst nach einer andern Gleichnißrede Christi XXII, 1 - 15, die sie gar nicht eben so unmittelbar auf sich zu beziehen Ursache hatten. Auch sind es nicht, wie bei uns, dieselben, sondern hier nur die Pharisäer; so daß man die Beziehung dieser Berathung auf das Mißlingen des vorigen Versuchs ganz aus den Augen verliert. Doch dies, könnte man sagen, sei nur die Folge eben von dem zwischen eingeschobenen Gleichniß. Aber auch hernach, als Jesus die Frage wegen des Census beantwortet hat, läßt Matthäus diese Angestifteten XXII, 22 sich entfernen, und die Sadducäer kommen zwar an demselben Tage, aber man weiß nicht wie spät hernach. Die Pharisäer versammeln sich erst nachher wieder, aber sie schicken nur einen mit einer ganz unversänglichen Frage ab,

und darauf richtet Christus an die versammelten seine Frage aus
 dem 24ten Psalm. Bei Markus ist es zwar der hohe Rath,
 welcher auch die Pharisäer und Herodianer mit der Frage we-
 gen des Census abschickt, aber Christus legt seine Frage, wie der
 Messias Davids Herr sei, nicht diesen und überhaupt niemanden
 vor, sie erscheint nur wie eine Stelle aus einer im Tempel man
 weiß gar nicht ob an demselben Tage gehaltenen Lehrrede; und
 eben so abgerissen wie aus einer andern Rede erscheint auch die
 Warnung gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, wiewgleich sie
 sonst demjenigen vollkommen gleich ist, was wir bei Lukas lesen.
 Wie muß nun, frage ich, das Urevangelium beschaffen gewesen
 sein, daß Erzählungen, die so verschiedene Ansichten geben, daraus
 haben entstehen können? Eine Frage, zu der man freilich sich
 nicht veranlaßt sieht, wenn man sich die drei Evangelien in die
 möglichst kleinsten Abschnitte zerlegt, und nur diese unter sich
 vergleicht; aber zur Entscheidung der Sache gehört doch diese
 Frage sehr wesentlich. Denn wenn uns das Urevangelium wahr-
 scheinlich werden soll, müssen wir es uns auch zusammen denken
 können aus unsern Evangelien. Dazu gehört aber nicht nur,
 daß wir uns müssen denken können, wie es die einzelnen Bege-
 benheiten erzählt hat, denn hierauf hat der Erfinder desselben
 ohnstrittig einen erstaunenswürdigen Fleiß und Scharffinn ge-
 wendet, sondern auch ob und wie es sie in Verbindung gebracht
 hat. Da die Prüfung dieser Hypothese hier nicht mein eigentli-
 cher Zweck ist: so genügt es mir bei dieser Gelegenheit aufmerk-
 sam darauf zu machen, daß man jene Frage aufwerfen müsse bei
 allen Begebenheiten, die, aus dem Urevangelium herübergenom-
 men, der eine oder andere unserer Evangelisten in unmittelbare
 Verbindung mit einander bringt, der andere durch anderes da-
 zwischengeschobenes trennt oder wenigstens bestimmt absetzt! Was
 nun unsern Fall betrifft: so bleibt schwerlich etwas anderes übrig,
 als zu sagen, das Urevangelium habe die Auftritte aufeinander
 folgen lassen ohne bestimmt zu verbinden oder bestimmt zu tren-
 nen, in der Uebearbeitung aber habe der eine bestimmt verbun-

den, der andre bestimmt getrennt. Werden wir dann aber nicht viele Veranlassung bekommen, wenn wir diese Untersuchung fortsetzen, uns das Urevangelium zu denken als ein Aggregat von einzelnen völlig abgerissenen Erzählungen, welches ganz gleichförmig hintereinander gestellt habe. Dasjenige, was in einem näheren Zusammenhange unter sich stand, und das was nicht? und kann man sich ein solches wol denken als die ursprüngliche schriftliche Abfassung wohlunterrichteter Männer, welche die unmittelbaren Augenzeugen befragen konnten, oder wol gar von ihnen beauftragt und geleitet wurden? Und wenn diese ein so wunderliches Ding stehen ließen, woraus mit ganz gleichem Recht die verschiedensten Bilder konnten gemacht werden: so war auf diese Weise die Folge der Begebenheiten im Urevangelium etwas ganz zufälliges. Und nehmen wir hierzu die Dürftigkeit desselben in vielen einzelnen Abschnitten: so gerathen wir wieder, wenn wir uns den Zwang desselben denken wollen, in die auffallendste Verwirrung. Wollen wir aber auch annehmen, die einzelnen Begebenheiten hätten im Urevangelium nur so hinter einander gestanden, daß aus demselben nicht hätte abgenommen werden können, ob sie in näherer Verbindung standen oder nicht, wiewol sich eine solche Unbestimmtheit kaum anders als höchst absichtlich denken läßt; und eben deshalb hätte nun der eine Uebersetzer bei Matthäus angenommen, sie gehörten nicht zusammen, und sie daher bestimmt getrennt, der andere beim Lukas hätte das Gegentheil angenommen und sie daher in Verbindung gesetzt: so ist doch auch dieses nicht durchzuführen. Denn um eine gemachte zu sein, ist die Verbindung der einzelnen Bestandtheile in unserer Erzählung viel zu leise angedeutet, und gewiß würde sie weit schärfer gezeichnet sein und weit bestimmter hervortreten, wenn sie so entstanden wäre. Wie sie jetzt ist, sieht sie keinesweges aus wie das Werk einer zweiten Hand, welche eine unbestimmte Erzählung verbessern und ergänzen will; sondern rein wie die Erzählung eines solchen, dem der Hergang in seinem natürlichen Zusammenhange gegenwärtig ist, der es sich aber gar nicht zur

besondern Aufgabe macht diesen Zusammenhang aufzudecken; also nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngliches. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daß Lukas den Matthäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte er sich können XX, 20 des wunderbarlich undeutlichen Ausdrucks bedienen ἀπεσεύλαν ὑκαδέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς διαιθεύσαι, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vor sich fand, daß sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit einigen Herodianern unterrichtet und abgeschickt hatten? Und eben so, wie hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes καὶ τὸν λέγοντων gewiß vertauscht mit der bestimmteren und sich schärfend entwickelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Offenbar spricht ein solches Nichtbenutzen, um Mängel, die wenigstens bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hinweg zu schaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die Uebereinstimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Uebereinstimmung unläugbar sehr groß ist: so können wir die Frage nicht umgehen, ob dieselbe Denkschrift, welche Lukas eingesehen, auch dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht wenig Wahrscheinlichkeit; wenn wir gleich im ersten Abschnitte der Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige übereinstimmend finden, was nur Urtheil und Ansehn des Erzählers ist; nämlich wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi erklärt haben sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie Christus jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde gegeben haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen: so müßte entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht gegen die Jünger erklärt, oder sie wenigstens müßten die Sache häufig unter einander besprochen haben, und alle in dieser Erklärung einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleichsondentlich, daß beide Erzähler dies in derselben Form als die Gedanken der Hohenpriester vortragen; und keiner von beider

als Meinung der Jünger oder als Erklärungen Christi. Wenn es aber wirklich die Gedanken der Deputirten: so konnten die Erzähler diese nur aus einer besondern Quelle wissen, und es wäre wieder unwahrscheinlich, daß eine solche zweien von einander unabhängigen Erzählern offen gestanden. Wenn man nun annimmt, daß Matthäus die Parabel von den beiden Söhnen, welche ohnedies nicht genau hieher paßt, nach seiner Weise hier eingetragen, daß er nun einmal im Verändern war, und dabei auch Kleinigkeiten in der Parabel vom Weinberg geändert, wenn wir entweder auch die freilich sehr ungeschickte, daß den Deputirten selbst die Antwort auf die Frage, was wol der Herr mit jenen Wintern machen werde, in den Mund gelegt wird, als eine solche ansehen, oder diese mit Eichhorn als unrichtige Auffassung des Aramäischen erklären: so reichen wir mit dieser Voraussetzung wol durch den ersten Abschnitt, aber nicht viel weiter, sondern die zunehmenden Abweichungen machen doch eine ziemlich hochliegende Verschiedenheit wahrscheinlich; und ich möchte wenigstens sagen, was dem Matthäus ursprünglich und vor seinen eigenthümlichen Erweiterungen zum Grunde gelegen, sei wol eine andere schriftliche Auffassung derselben mündlichen Erzählung gewesen, welche einige Umstände besser wiedergegeben als die unsrige, andere auch mangelhafter; und ich halte dies, wenn man sich erkünstelter Hypothesen enthalten will, für die annehmlichste 264 Erklärung. Auf diese Weise begreift sich auch das getrenntere Hervortreten der einzelnen Abschnitte bei Matthäus, welches wiederum die Einfügung manches ähnlichen erleichterte. Denn daß weder die Parabel von den beiden Söhnen, noch die Frage nach dem vornehmsten Gebot hieher gehört, ist wol so gut als gewiß, und auch von der Parabel vom Gastmahl ist dasselbe wahrscheinlich genug. Vor allen aber ist auch wol die lange antipharisäische Rede nur auf Veranlassung einer kurzen Warnung, wie Lukas und Markus sie hier mittheilen, aus mehreren Auszügen anderer Reden aus verschiedenen Zeiten zusammengesetzt, wie wir dies von mehreren Stücken schon nachgewiesen haben; und da

haben Aufgabe macht diesen Zusammenhang aufzuheben; nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngliches. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daß Lukas den Matthäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte er dann XX, 20 des wunderbarlich undeutlichen Ausdrucks *ἀπέστειλαν ἐγκαθήμενους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς διδάσκαλοι*, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vorfand, daß sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit einigen Pharisäern unterrichtet und abgeschickt hatten? Und eben so hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes *καὶ λέγοντων* gewiß vertauscht mit der bestimmteren und sich entwickelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Spricht ein solches Nichtbeachten, um Mängel, die bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hinzuschaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die Übereinstimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Unachtsamkeit unlängbar sehr groß ist: so können wir die Frage aufgehen, ob dieselbe Handschrift, welche Lukas eingerückt, dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus Gründe gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht an Wahrscheinlichkeit; wenn wir gleich im ersten Abschnitt der Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige übereinstimmend finden, was nur Urtheil und Ansicht des Erzählers ist, wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi antworten sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie Lukas jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde geteilt haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen: so ist entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht gegen die Jünger erklärt, oder sie wenigstens mußten die Sache untereinander besprochen haben, und alle in dieser Erklärung einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleiches Resultat, daß beide Erzähler dies in derselben Form als die Lehren der Hohenpriester vortragen, und keiner von beiden

die Zerstörung des Tempels gehn, und auf die Einnahme der Stadt die damit natürlich zusammenhängt: so hat auch die Hauptfrage der Jünger keinen andern Gegenstand, und die ausführliche Antwort Christi geht, wenn man alles in seiner gegenseitigen Beziehung betrachtet, über die vorgelegte Frage auch gar nicht hinaus. Die geweissagten Verfolgungen sind offenbar nur jüdische; die Belagerung und Zerstörung Jerusalems ist offenbar der Mittelpunkt der ganzen Rede, wie man aus der Ausführlichkeit, mit der sie behandelt ist, deutlich sieht; das könnte aber nicht sein, sondern sie hätte müssen ein untergeordneter Gegenstand werden, wenn Christus damals zugleich von einem späteren und weit größeren Ereigniß, von der Vollendung aller irdischen Dinge geredet hätte. Auch der Ausdruck τὸ τέλος B. 9 deutet sichtlich nur auf die buchstäbliche Erfüllung der Worte, daß dort kein Stein auf dem andern bleiben werde. Die Ermahnungen endlich an die Apostel, die theils in der Rede selbst zerstreut, theils am Ende zusammengefaßt sind, tragen ganz dasselbe Gepräge, und sind gleich unmittelbar an sie gerichtet; so daß man nicht ohne die größte Gewaltthätigkeit die eine auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, die andere auf das Ende der Welt beziehen könnte. Und wie soll man ohne die härteste Verzerrung die Schlussworte B. 32 gleichmäßig auf zwei ganz getrennte und weit auseinanderliegende Gegenstände der Rede beziehen? Was sich hiegegen aus unserer Rede allein sagen ließe, wäre nur, daß der Anfang der Rede Christi sich doch mehr auf die Frage nach seiner παρουσία, wie wir sie bei Matthäus lesen, zu beziehen scheine, daß himmlische und sonstige Schreckenszeichen an zwei verschiedenen Stellen B. 11 und B. 25. 26 geweissagt werden, was also auf zwei verschiedene Zeiten deute, und daß endlich doch auch bei uns wengleich nur sehr abgekürzt von einer sichtbaren Wiederkunft des Menschensohns die Rede ist. Allein dies sind untergeordnete Umstände, welche wenn wir die Rede des Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46 nicht neben der unsrigen hätten, niemand auf diese Art deuten würde,

welche aber eben deshalb lediglich nach der Ansicht, welche die
 Betrachtung unserer Rede natürlich hervorbringt, erklärt werden
 müssen, und sich auch sehr leicht unter der Voraussetzung begrei-
 fen lassen, daß hier nur von der Zerstörung Jerusalems die Rede
 ist. Denn was den Anfang der Rede betrifft, so ist der Haupt-
 punkt das λέγοντες ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικε, und sehr natürlich
 mußte Christus damit anfangen zu sagen, sie sollten sich nicht
 durch falsche Verkündigungen blenden lassen, die doch immer
 Verkündigungen des messianischen Reichs waren, so daß dieses
 ὁ καιρὸς ἤγγικε nur von solchen gerufen werden konnte, die
 unter seinem Namen kamen. Diese Warnung also mußte voran
 gehen, wenn die Jünger auch nicht unmittelbar nach Jesu Wie-
 derkunft gefragt hatten, und so schließen sich an dieselbe ganz
 natürlich die wirklichen Anfänge, innere Unruhen und kriegerische
 Bewegungen, die aber auch von der gänzlichen Erfüllung noch
 ziemlich weit entfernt sind. Daß aber von den himmlischen Zei-
 chen an zwei Stellen die Rede ist, hängt damit zusammen, daß
 offenbar die genauere Beschreibung, welche V. 19 beginnt, un-
 terbrochen wird, um nachzuholen was in näherer Beziehung auf
 die Jünger vorher geschehen sollte. Die nächste Beschreibung von
 dessen, was zur Katastrophe selbst gehört, tritt erst V. 20 wie-
 der ein, und zu dieser gehören V. 23 und 26 offenbar mit, ins-
 den das, καὶ παροῦνται V. 24, καὶ ἔσται σημεῖα V. 25 und
 καὶ τότε ὀψονταί V. 27 offenbar einander beigeordnete Glieder
 der Beschreibung sind, das erste der geschichtlichen Seite, das
 zweite der physischen, das dritte der höheren religiösen Bedeutung.
 der Begebenheiten, welche eben durch das Zusammentreffen dieser
 beiden Glieder zu Tage kommt. Daher stehen auch V. 27 und
 28 unverkennbar in dem Zusammenhange, daß die Gegner an
 der Vollendung dieser Dinge den Menschensohn in seiner Herr-
 lichkeit erkennen werden, die Jünger aber schon am Anfange des-
 sen, was mit der Katastrophe genau zusammenhängt, merken soll-
 ten, daß ihre Befreiung von den bisherigen Verfolgungen heran-
 nahe. So gehen demnach Ende und Anfang genau in einander

auf, und unsere Denkschrift giebt uns ein bestimmtes Bild von dem ganzen Zusammenhang der Rede Christi, in dem wir nicht wesentliches vermissen. Und doch ist diese Denkschrift keineswegs ein künstliches Werk, wie wenn einer absichtlich alles, was sich auf das spätere und größere Ereigniß bezog, ausgelassen und nur das der Zerföhrung von Jerusalem angehörige zusammengestellt hätte; und wer dies behaupten wollte, würde seine Meinung schwerlich im mindesten wahrscheinlich darzustellen im Stande sein. Vielmehr erscheint unsere Denkschrift dem unbefangenen Betrachter als das kunstlose Werk eines aufmerksamen Zuhörers, der Inhalt und Zusammenhang richtig gefaßt hat, dem auch die glänzenden eindrucklichsten Stellen gegenwärtig geblieben, aber der manches einzelne wissentlich oder unwissentlich übergangen hat, und hie und da vielleicht auch zu Umstellungen ist hingerissen worden. Für eine Lücke zum Beispiel zeugt sehr deutlich das *τότα ἄρχειν αὐτοῖς* B. 10, sei es daß Zwischengedanken ausgelassen sind, oder daß Christus hier durch die Jünger unterbrochen Gespräch mit ihnen geführt, und so die zusammenhängende Rede wieder aufgenommen habe. Eben so verhält B. 18 eine Lücke oder eine Umstellung; denn schwerlich wird Christus so unmittelbar hinter einander gesagt haben, erst *κατατίσουςιν ἐξ ὑμῶν* und dann *καὶ ἰσὺς ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπώληται*; und anderwärts her eingeschoben kann man doch auch keines von beiden halten. Vergleichen wir nun die Rede, wie sie bei uns ist, mit der Aufzeichnung bei Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46, wie man dort unmöglich alles auf dieselbe Gattung des Gegenstandes wie hier zurückführen kann, und wie man doch auf der andern Seite auch mit der Anwendung aller gekünstelten und erzwungenen Hülfen es nicht dahin bringt, was sich auf die beiden so sehr verschiedenen Gegenstände beziehen soll, gehörig und klar auseinander zu halten, und nimmt dazu, wie doch diese Rede wirklich zu groß, zu zusammengesetzt, zu bilberreich ist für Christum, der sich von den Beschwerden eines durch allerlei Streit und schwierige Handel

phöllen Erbstages am Delberge ausruht: so muß man doch
 wol darauf zurückkommen, daß unsere Aufzeichnung die treuere
 ist, und daß bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstö-
 rung Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts her-
 kömmt, und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur
 Rede und Gleichniß ohne alle geschichtliche Veranlassung aufge-
 zeichnet vorhanden war, und diese Bestandtheile also nicht selbstän-
 dig auftreten konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter
 als irgend einer früher mitgetheilten anschlossen. Auch hier also
 trägt Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Uebersetzung,
 und Markus scheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine
 Fülle von Reden ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus
 zu geben. — Haben wir nun den Grad und die Art der Ueber-
 einstimmung zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten
 Abschnitten unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daß dem
 Matthäus zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und un-
 zusammenhängender gerathene schriftliche Abfassung derselben münd-
 lichen Mittheilung, und daß eben der geringere Zusammenhang
 es einer späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben und da-
 durch das zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so
 reicht auch eben dieses hin, um das Verhältniß beider Evangeli-
 sten in den beiden letzten Abschnitten zu erklären. Nämlich der
 ursprüngliche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte
 keine Begebenheit am Gotteskasten, und faste die folgende Rede
 auch, wogegen er ein paar äußere Umstände genauer aufbewahrt
 hat, abgebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand
 das Einschleiben jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daß
 Markus mit Lukas die Geschichte am Gotteskasten gemein hat, er-
 klärt sich aber auch am besten daraus, daß er unsere Erzählung
 und zwar auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt.
 Denn die große Uebereinstimmung erklärt sich nicht aus einer
 gemeinschaftlichen aramäischen Hülfschrift, indem das Zusam-
 mentreffen zweier verschiedenen Uebersetzungen in Ausdrücken wie

ἐν τῷ περιστεύοντες, und βίος in dieser Bedeutung, fast un-
begreiflich wäre.

Geht nun bei XXII, 1 eine neue ursprüngliche Dentzung
an, und wir fragen nach dem Umfang von dieser: so treffen wir
bis zum Ende nur noch auf eine kenntliche Fuge, nämlich
XXIII, 49. Sie hat freilich nicht das gewöhnliche Gepräge der
Schlußformeln, verräth sich aber doch als eine solche bei näherer
Betrachtung. Nämlich V. 48 beschreibt uns freilich das Ende
der ganzen Todesscene Christi, wie es jeder beschreiben muß,
der auch weiter erzählen wollte, daß nämlich, nachdem Jesus
seinen Geist ausgehaucht, zumal nun auch die Stunde des Abend-
gebetes nahte, das Volk, welches Schauens wegen gekommen
war, sich zu verlaufen anfing: der herrschende Eindruck ist nun
sehr allgemein und leise bezeichnet. Aber warum knüpft die fol-
gende Erzählung gar nicht hier an, wenn sie Fortsetzung der
bisherigen ist? Warum wird nicht gesagt, daß Joseph — wir
erfahren nicht einmal ob er zugegen gewesen oder nicht, was
doch eben so gut erwähnt zu werden verdient hätte als die An-
wesenheit der Frauen —, sobald er gesehen oder von andern un-
ter den V. 49 erwähnten Bekannten erfahren daß Jesus wirk-
lich todt und also seine wenngleich nur eilige und vorläufige
Bestattung noch vor Anbruch des Sabbath's möglich sei, zu Pi-
latus gegangen, und daß er Abends, nachdem es völlig ruhig
geworden von dem bisherigen Getümmel, gekommen und den
Leichnam abgenommen habe? Den Umstand, daß erst V. 54,
sehr spät offenbar wenn alles Eine Erzählung ist, erwähnt wird,
es sei παρασκευή gewesen, will ich nicht sehr in Anschlag brin-
gen; aber warum wird auch die nähere Zeitbestimmung σαββα-
τον ἐπέφωσκε gar nicht mit der vorigen ὥρα ἐννιάτη auch nur
in die geringste Verbindung gebracht? Hierdurch schon wird der
Zusammenhang mit dem vorigen von V. 50 an sehr zweifelhaft.
Fragen wir nun aber weiter, was hat es denn mit der Erwäh-
nung der Bekannten Christi und der galiläischen Frauen V. 49
eigentlich auf sich? War hier der Ort dazu, wenn nur ihre An-

letzten Abtages am Gelberge andrucht: so muß man doch
 darauf zurückkommen, daß unsere Aufzeichnung die treuere
 ist als bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstö- 270
 rung Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts her-
 gekommen und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur
 ein Gleichniß ohne alle geschichtliche Veranlassung aufge-
 zeichnet worden war, und diese Bestandtheile also nicht selbstän-
 dig stehen konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter
 anschließen. Auch hier also ist Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Uebersetzung,
 während Lukas scheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine
 Rede ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus zu
 nehmen. — Haben wir nun den Grad und die Art der Ueber-
 setzung zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten
 Abschnitten unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daß dem
 Lukas zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und un-
 abhängiger gerathene schriftliche Abfassung derselben münd-
 liche Mittheilung, und daß eben der geringere Zusammenhang
 einer späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben und da-
 durch das zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so
 erklärt sich eben dieses hin, um das Verhältniß beider Evangeli-
 en in den beiden letzten Abschnitten zu erklären. Nämlich der
 Concipient bei Matthäus überging die miterzählte
 Begebenheit am Gotteskasten, und faßte die folgende Rede
 entgegen er ein paar äußere Umstände genauer aufbewahrt
 gebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand
 einzuschieben, jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daß 271
 auch mit Lukas die Geschichte am Gotteskasten gemein hat, er-
 klärt sich aber auch am besten daraus, daß er unsere Erzählung
 nicht nur auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt.
 Die große Uebereinstimmung, erklärt sich nicht aus einer
 schriftlichen aramäischen Hülfschrift, indem das Zusam-
 mentreffen zweier verschiedenen Uebersetzungen in Ausdrücken wie

bts XXIII, 49 genauer: so wird es ziemlich ungleichartig erzählt
 274 nen. Zwei Erzählungen heben sich hervor, dem Umfange nach
 zwar einander ziemlich ungleich, sonst aber sehr ähnlich, weil beide
 in ihrem Umfange umständlich sind, genau und zusammenhängend,
 nämlich XXII, 7-23 und XXII, 39 — XXIII, 49. Zwischen
 zwischen beiden steht und vor der ersten, ist zusammengedrängt,
 unklar, abgebrochen, durch einander geworfen. Die Verschieden-
 heit deutet offenbar auf eine verschiedene Entstehungsweise; aber
 sie hängt nicht damit zusammen, daß etwa das eine aus dem
 Urevangelium sei, das andere nicht, denn die Besehung des Judas
 das gehört ja auch zum Urevangelium. Vielmehr möchte man
 jene beiden Erzählungen als den eigentlichen Kern ansehen, um
 welchen herum sich das übrige angesetzt, weil jene kleineren Stücke
 unter sich in keinem Zusammenhange stehen, aber auf eine von
 jenen beiden Erzählungen bezieht sich jedes. Ich finde daher als
 das wahrscheinlichste, daß den beiden Haupterzählungen die klei-
 neren Stücke als Erläuterungen und Zusätze sind an der gehörigen
 Stelle zwischen geordnet worden, und daraus dieses Partikular-
 gänge, um mich eines Ausdrucks von Paulus zu bedienen,
 entstanden ist, welches der Ordner unseres Evangeliums schon
 so vorgefunden zu haben scheint. Zur Erläuterung der Art, wie
 der Concipient der Gerichts- und Todesgeschichte den Judas auf-
 führt, mußte eine Nachricht darüber hinzugefügt werden, wie doch
 Judas an die Spitze der von dem hohen Rath ausgesendeten
 Schaar gekommen war. Aber diese konnte nicht unmittelbar vor
 275 die Erzählung des Verraths selbst gestellt werden, sondern nur
 vor die von dem Paschamahl, weil notorisch war, daß Jesus
 unmittelbar nach diesem ergriffen wurde, und also die Verabre-
 dung früher mußte getroffen sein; daher das *Ἡγυῖς δὲ ἡ ἐξαρχὴ*
τῶν ἑξήμων, welches die Sache auf eine ganz unbestimmte Art
 nur vor das Pascha selbst stellt. In der Haupterzählung selbst
 würde gewiß nicht Judas ohne alle Beziehung auf das vorige
ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα genannt sein, wenn jene
 Nachricht und diese Erzählung eines wären. Daß aber diese

Nachricht auch nicht von der Hand des Lukas ist, sondern er sie schon so vorgefunden, sieht man aus B. 2, den Lukas, da dieses in früheren Abschnitten schon öfter erwähnt war, so nicht hätte geschrieben haben. Eben so wenig aber kann diese Nachricht ursprünglich ein unabhängiges ganzes für sich gewesen sein; dann müßte sie wol etwas umständlicher sein, Zeit, Veranlassung, Bewegungsgründe genauer angeben. Die Erwähnung des hauen des Petrus in der Hauptzählung mußte sehr natürlich die Frage erregen, wie denn Petrus zu dem Schwerdt gekommen; und der Besizer unserer beiden Erzählungen, der sie zu diesem kleinen ganzen vereinigte, war zum Lohn für seine Aufmerksamkeit auf solche einzelne Züge so glücklich von einem der zwölf mittelbar oder unmittelbar die Auskunft zu erhalten, wie Christus nach dem letzten Mahle, als man aufbrechen wollte, von Schwerdtern die sie brauchen würden geredet habe, und darauf zwei Schwerdter gebracht worden wären. Eben so erfuhr er, vielleicht bei derselben Gelegenheit, vielleicht abgesondert, daß Jesus dem Petrus seine in der Erzählung gleichfalls erwähnte Verläugnung vorhergesagt, und daß er die so leicht versprengten Jünger noch denselben Abend beim Mahle ihrer bisherigen Standhaftigkeit wegen gelobt und ihnen große Verheißungen gegeben habe. Beides ließ er sich in der Kürze nur mit Andeutung der nächsten Veranlassung erzählen, und gab es so wieder, und auf diese Art sind die drei Abschnitte XXII, 24 bis 30, 31 bis 34, 35 bis 38, ich weiß nicht ob gleichzeitig oder nicht, entstanden als zusammengesuchte oder gefundene Ergänzungen der Haupterzählung, denen ihre Stelle nur hinter dem Paschamahl angewiesen werden konnte, deren Folge unter sich aber hier völlig zufällig ist. Ich glaube, daß diese Ansicht einem aufmerksamen Leser, der vorgefaßte Meinungen auf einen Augenblick bei Seite stellen kann, sehr einleuchten, und daß sie hernach auch die Vergleichung mit jeder andern Hypothese sehr leicht aushalten wird. Daher gehe ich gleich zur nähern Betrachtung der einzelnen Abschnitte.

Wenn man unsern ersten Abschnitt XXIII, 1 - 6 mit dem dazu gehörigen bei Matthäus XXVI, 1 - 16 vergleicht: so muß man den Unterschied nothwendig fühlen zwischen einer Erzählung, welche die Thatsache an und für sich darstellen will, und einer, welche sie nur beiläufig beibringt um eine andere Erzählung zu erläutern. Man darf allerdings wol auf ein solches *τὸτε* wie B. 14 bei Matthäus an sich nicht sehr viel geben, um so mehr da auch das *τὸτε* B. 3 nicht genau zu nehmen ist. Denn wenn die Hohenpriester erst zwei Tage vor Ostern den Beschluß gefaßt hätten Jesum mit List aus dem Wege zu räumen: so hätten sie nicht beschließen können, nicht auf das Fest. Denn die zwei Tage konnten sie noch reichlich brauchen zu ihren Anstalten, und nach dem Fest mußten sie erwarten, daß Jesus sehr bald abreisen würde. Darum glaube ich auch nicht, daß das *τὸτε* B. 14 so zu verstehen ist, als sei Judas unmittelbar von jenem Mahle zu den Priestern gegangen um sich ihnen als Verräther anzubieten, weil sie ja sonst auch vier Tage später nicht erst eine solche Zusammenkunft nöthig gehabt hätten. Allein wenn man sieht, wie Matthäus hier des Mahles erwähnt, von dem wir aus Johannes wissen, daß es das Bewillkommungsmahl gewesen: so wird man doch fast unwiderstehlich darauf getrieben, daß es die Absicht der Erzählung gewesen beides in Verbindung zu bringen, und die Sicherheit mit welcher Jesus von seinem nahe bevorstehenden Begräbniß gesprochen als die Veranlassung darzustellen, von welcher die Handlung des Judas ausgegangen ist. Hat freilich das Urevangelium nur die Nachricht vom Verrath des Judas gehabt in Verbindung mit dem sogenannten Uebergang zur Leidensgeschichte, und Matthäus das bethanische Gastmahl aus einer Hülfschrift, von deren Gesichtszügen und Charakter uns nur leid thut, nicht mehr zu erfahren, eingerückt: so ist dieses ein bloßer Schein. Kann man aber das wahrscheinlich finden? Was für einen Grund hatte Matthäus das Gastmahl gerade hier einzurücken? Sag dieser in seiner Hülfschrift, nun so muß auch sie eben diesen Zusammenhang aufgestellt ha-

ben, und dann ist sie eigentlich die einzige Quelle für diese Abschnitte, und es wird wieder etwas ganz überflüssiges auf ein Urevangelium zurückgehen. Um so mehr als von einem gemeinschaftlichen Text zwischen Matthäus und Lukas eigentlich hier gar nicht die Rede sein kann, indem Lukas XXI, 1. 2 mit Matth. XXVI, 1 - 5 genau betrachtet gar nichts gemein hat; und wenn man Lukas B. 3 bis 6 mit Matth. XXVI, 14 - 16 vergleicht: so kommt die ganze Ähnlichkeit auf den Ausdruck *ἔγι-
tes εὐκαρίαν* zurück, der doch gewiß nicht eben leichter in zwei verschiedenen Uebersetzungen aus derselben aramäischen Urschrift, als in zwei ursprünglich verschiedenen Erzählungen derselben Thatsache, sich wiederholen konnte. Sieht man nun beide als ursprüngliche unabhängige Erzählungen an, und fragt, welche ist die treuere: so muß man antworten, die unsrige hält sich genügend an das, was unter den Jüngern Jesu allgemein bekannt war. Auch Petrus scheint nicht mehr von der Sache gewußt zu haben, denn er bezeichnet in seiner Rede vor der Wahl eines neuen Apostels die That des Judas mit keinem bestimmteren Namen, der eine nähere Kenntniß seiner Bewegungsgründe und des eigentlichen Hergangs der Sache verrieth. Auch Johannes scheint nicht mehr gewußt zu haben; denn wiewol er die Unzufriedenheit über die Salbung in Bethania dem Judas ausschließlich zuschreibt, legt er doch dieser Begebenheit keinen solchen Einfluß bei, sondern sagt auch wie unsere Erzählung, der Teufel habe dem Judas ins Herz gegeben daß er ihn verrieth, welches deutlich genug ausspricht, daß die Sache den Jüngern unerklärlich, also auch in ihren näheren Umständen unbekannt war. Können wir also anders als diese Andeutung bei Matthäus für eine bloße Vermuthung halten? und gebührt nicht wieder unserer Erzählung der Vorzug, weil sie sich von allem willkürlichen der Art frei gehalten hat? Hat aber Matthäus diese Andeutung nicht machen gewollt: so hat er durch Zwischeneinschiebung eines frühern Ereignisses die Sache nur verdunkelt, so daß auch hier Lukas gewiß nicht hinter ihm zurückgeblieben ist. — Die erste

Haupterzählung nun XXII, 7-23 könnte zweifelhaft lassen, was ihr eigentlicher Zweck und Gegenstand gewesen sei. Indes da wir anderwärts her so viel davon wissen, was an diesem Abend sonst geschehen und was geredet worden: so kann man wol nicht leicht glauben, daß dies eine Beschreibung des ganzen Abends sein solle; sondern ich denke, die nähere Betrachtung wird immer darauf ruhen, daß dieses Stück ursprünglich als ein Bericht von der Einsetzung des Abendmahls ist aufgeschrieben worden. Dazu gehörten nothwendig die Aeußerungen Christi, daß dies wesentlich seine letzte Mahlzeit sei; eben so auch daß von der Absicht einer solchen Einsetzung niemand zuvor etwas gewußt, sondern Christus nur den Auftrag gegeben das Paschamahl zu bereiten. Nur diese Punkte sind berührt, alles andere ist gänzlich übergangen. Die unverhältnißmäßige Ausführlichkeit am Anfang ist wol zweifach zu erklären. Einmal begegnet es jedem unangeübten Schreiber und Erzähler leicht am Anfang ausführlicher zu reden, als er hernach durchzuführen will oder kann. Dann aber scheint unser Concipient, der mittelbar oder im günstigsten Fall unmittelbar die Sache von einem Apostel hatte, in der Art wie Jesus den Auftrag gegeben etwas wunderbares oder wenigstens sehr auffallendes und merkwürdiges gefunden zu haben, was wol eigentlich nicht darin liegt, und dadurch ward er veranlaßt dieses ausführlicher wiederzugeben als das übrige. Ist nun dieser Gesichtspunkt festgestellt: so spricht meinem Gefühle nach noch gar manches sehr deutlich für die Unverfälschtheit und Ursprünglichkeit unseres Berichtes. Der Umstand, daß es Petrus und Johannes gewesen, welche Jesus zur Stadt geschickt, der in der sonst weit ausführlicheren Erzählung bei Matthäus fehlt, konnte leicht, wenn die Ueberlieferung erst durch mehrere Hände gegangen war, verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen, außer er müßte rein sein erdichtet worden; wozu aber das? und müßten sich dann auch nicht mehrere Spuren verschönernder Erdichtung finden? Vorzüglich aber möchte ich darauf einen Nachdruck legen, daß die zusammengehörigen

Theile der Erzählung einander gar nicht so genau entsprechen, wie es, da sie sich so leicht dazu hergeben, gewiß der Fall sein würde, wenn irgend eine spätere Hand den Bericht überarbeitet hätte, oder wenn er aus zerstreuten Mittheilungen und Erinnerungen zusammengesetzt wäre. Läßt der Referent Christum bei Ergreifung des Bechers sagen, er werde nicht mehr davon trinken: warum bestimmt er nicht eben so vorher genau den Moment, ob, als das Paschalamm aufgetragen ward, Christus in bestimmter Beziehung auf das Pascha gesagt; er werde nicht mehr von demselben essen, oder bei erster Austheilung des Brotes und mehr in Bezug auf das Brot? Das ist offenbar die natürliche Treue eines solchen, der aus einer mündlichen Erzählung, die ihm geworden, einfach wie er sich erinnert niederschreibt; jeder, der mehr schriftstellern wollte, würde hier nachgeholfen haben. Eben so merkwürdig und beweisend nach meinem Gefühl ist bei der Einsetzung des Abendmahls das ähnliche, daß die beim Becher gesprochene Formel der beim Brote nicht genau entspricht, nicht $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron \epsilon\gamma\omega \tau\omicron \alpha\lambda\alpha\alpha$, sondern $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron \epsilon\gamma\omega \eta \kappa\alpha\upsilon\omega\eta \delta\omega\delta\eta\mu\eta$. Darum kann ich auch denen durchaus nicht beistimmen, die unsere Erzählung der bei Matthäus nachsetzen, und auch in dem, was sie wirklich sagt, sie aus jener berichtigen wollen. Warum soll denn Christus nicht am Anfang des Mahles gesagt haben, er werde nun nicht mehr Brot essen und Wein trinken? Mußte nicht doch nothwendig jeder das Brot und den Wein, die Christus eben vor sich stehen hatte und zu essen und zu trinken sich unmittelbar anschickte, von selbst ausnehmen? Soll man nie sagen können, dies ist meine letzte Mahlzeit, sondern immer nur, dies ist sie gewesen? Daß Christus auch Worte bei dieser Gelegenheit wirklich kann gesprochen haben, die Matthäus verzeichnet, und die unser Referent ausgelassen, wie das $\epsilon\iota\varsigma \alpha\gamma\epsilon\sigma\iota\nu \alpha\mu\epsilon\gamma\tau\omega\upsilon\nu$, das will ich unmittelbar nicht bestreiten; aber wo beide wirklich im Widerspruch mit einander sind, da möchte ich abermals unserer Erzählung den Vorzug geben. Nur B. 21-23 machen mich bedenklich, nicht sowol weil daraus fol-

gen würde, Judas wäre noch bei der Einsetzung des Abendmahls zugegen gewesen, sondern weil doch schwerlich so unmittelbar von diesen Stiftungsworten Christus hierzu würde übergegangen sein. Darum bin ich nun geneigt zu glauben, die ursprüngliche Erzählung schliesse mit V. 20, und das folgende gehöre schon zu den zwischen beide Haupterzählungen von dem Sammler eingebrachten Erläuterungen und Zusätzen. Wenn er auf Befragen erfahren hatte, bei demselben Mahle sei Judas noch gewesen, und Jesus habe sich ausdrücklich in Judas Gegenwart so geäußert, so war es sehr natürlich diese Notiz in einen solchen Zusatz zu verarbeiten. Und einigermaßen bestätigt diese Vermuthung jenes wunderliche V. 23 τὸ τὴν ἄρα εἶναι, welches wir eben so oben V. 2 und 4 und so auch in dem nächsten Zusatz V. 24 antreffen. — Eben so unmittelbar nun, wie der Sammler diese Notiz an seine Haupterzählung anknüpfte, fährt er nun fort. Denn das ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία bezieht sich unmittelbar auf das ἤρξαντο ἀζητεῖν πρὸς ἑαυτούς. Bei dieser Entstehung nun begreift man, wie allerdings die Ordnung, in welcher diese Reden vorgefallen sind, aus unserem Evangelium nicht kann unterschieden werden, ohne daß dieses jedoch der Ordnung und Genauigkeit der Haupterzählung Eintrag thun dürfte. Gewiß eben so wenig als Christus unmittelbar nach der Einsetzung des Abendmahls vom Judas wird geredet haben, eben so wenig auch ist in dem Augenblick wo sich die Jünger unter einander befragen, wer wol unter ihnen der schlechteste oder unglücklichste sein könnte, auch der entgegengesetzte Streit entstanden, wer wol der größere wäre. Vielmehr wenn wir die Nachrichten des Johannes XIII, 4 - 17 vergleichen, mit denen unsere Stelle offenbar parallel ist, müssen wir glauben, ein solcher Streit habe an diesem Abend unter den Jüngern gar nicht stattgefunden, sondern es sei nur eine allerdings, auch richtige Auslegung unsers Referenten, daß Christus diese Reden, welche zu der symbolischen Handlung der Fußwaschung gehören, in Bezug auf die früheren Streitigkeiten der Jünger gesprochen; was leicht so ausgedrückt sein konnte,

daß unser Sammler verstand, auch der Streit sei an demselben Abend gewesen. Wenn man sich aber die Frage vorlegt, wie sind aber diese Reden hier aufgezeichnet worden, ohne daß von der symbolischen Handlung selbst das mindeste erwähnt wird: so wird man schwerlich eine befriedigende Antwort anders finden, als wenn man sich die hier angenommene Entstehungsart unseres Particularganzen gefallen läßt. Sind dieses nur Zusätze zu der Haupterzählung in Bezug auf bestimmte Stellen derselben, so läßt sich ein solches Erwähnen der Reden ohne die begleitende Handlung wol denken; ist dagegen das ganze Eine ursprünglich²⁰⁴ zusammenhängende nur aus Gedächtnißfehler falsch geordnete Beschreibung des Abends: so wäre damit und mit der Umständlichkeit, die im vorigen herrscht, eine solche Abgerissenheit schwer zu vereinigen. Und eben so wenig wüßte ich mir zu denken, was für Zweck und Gestalt die Hülfschrift sollte gehabt haben, welche diese Reden so enthalten hätte. Doch hievon könnte wol nur die Rede sein; wenn in diesen Abschnitten die Annahme des Ur-
 evangeliums sich besser bestätigte, und man bei der ersten Haupt-
 erzählung einen beiden gemeinschaftlichen Text nur irgend nach-
 weisen könnte. Aber ein solcher ist gewiß nicht aufzufinden. Nur wo Worte Jesu mitgetheilt werden, ist die Ähnlichkeit hier und da so groß, daß man denken könnte zwei verschiedene Ue-
 bersezungen derselben Erzählung vor sich zu haben; doch auch das muß man bald aufgeben, wenn man an die splitterige Kleinheit der Zusätze denkt, die der eine von hier der andere von dort müßte genommen haben, von deren Entstehung auf einem solchen Wege man sich aber unmöglich eine anschauliche Vorstel-
 lung machen kann. Daher ich hier nichts anders als zwei ur-
 sprünglich verschiedene Erzählungen von derselben Begebenheit zu erkennen weiß. — Der nächste Zusatz B. 31 - 34 hat ganz den-
 selben Charakter. Auch hier geht unsere Erzählung nur auf das nächste zurück. Gewiß war die Vorhersagung Christi von dem, was sich in der Nacht zutragen würde, die erste Veranlassung auch zu dem, was er bei uns sagt; der Referent unseres Sammlers²⁰⁵

lers, der diesem nur erzählen wollte, wie Jesus dem Petrus seine Verläugnung vorhergesagt, steigt nicht so weit hinauf. Wie hier ein gemeinschaftlicher Text müßte ausgesehen haben, und wie die Erweiterungen des einen oder des andern, das möchte ich ebenfalls nicht entwirren. Dieser Mühe überhebt sich freilich Eichhorn auch, indem er annimmt, Lukas habe dieses nicht aus dem Urevangelium genommen, ohnerachtet es ein ihm mit Matthäus und Markus gemeinschaftlicher Abschnitt ist; sondern mit dem vorigen, mit dem es aber doch sichtlich gar nicht zusammenhängt, aus einer andern Quelle. Eine solche Annahme that freilich Noth um zu erklären, wie Matthäus und Markus dieses sagen lassen, als man schon vom Mahle aufgebrochen war, unterwegs, Lukas aber den Ausbruch erst später folgen läßt. Allein eben wenn es erst da gesagt ist, und Recht soll hierin das Urevangelium doch haben, wie wären diese Reden in der andern Quelle des Lukas in unmittelbare Verbindung gekommen mit denen bei der Fußwäsche? und wie wenig überlegend müßte Lukas zu Werke gegangen sein, wenn er es nicht hier gestrichen und aus dem Urevangelium an der rechten Stelle eingerückt hätte? Der ergänzende Erzähler, den ich annehme, hatte keine Veranlassung die Zeit genau zu bestimmen, und der eintragende Sammler, der aber seine Hauptdenkschriften nicht zerstückeln und zerstören wollte, konnte der Ergänzung keinen andern Ort anweisen, als vor der zweiten Erzählung, und wir haben nicht einmal Ursach bestimmt anzunehmen, daß er geglaubt habe, dies sei noch beim Mahle gesagt worden. Ist nun gleich in einiger Hinsicht der Bericht bei Matthäus hierüber vollständiger: so glaube ich doch nicht, daß er ganz frei ist von späteren Erweiterungen. Denn es hat etwas sehr unwahrscheinliches, daß Jesus, wenn er so genau in die Lage seiner Auferstehung hineinsah, und also auch wissen mußte, daß er seine Fingerringe noch mehr als einmal in Jerusalem sehen würde, hier bei dieser Gelegenheit sollte gesagt haben, er werde sie nach Galiläa führen. Eben so wenig sehe ich, da Christus es hier so entschieden allein mit Petrus zu thun hat, —

Das noch deutlicher wird, wenn wir den Matthäus aus unserer
 Relation ergänzen, — wie die andern Jünger dazu kommen
 dieselbe von sich zu versichern. — Der letzte Zusatz B. 35 - 38
 in unserm Evangelium ganz eigenthümlich, eben so unvollständig
 wie das bisherige erzählt. Man ergänzt sich sehr leicht den Zu-
 sammenhang, wenn man, was Jesus B. 35 sagt, an B. 31 an-
 knüpft, und das ganze zwischen diesen und das folgende ein-
 zieht. Dort übergang es der Erzähler, eben weil es nicht zum
 Petrus sondern zu allen gesagt war, und es fällt ihm nur ein
 in der Frage nach den Schwerdtern. Will man sich das Ge-
 sprach hinter der Verkündigung von Petri Fall denken, so müß-
 ten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Ver-
 anlassung, so daß doch die Erzählung nicht zusammenhängend
 wäre. Daher auch hier die angenommene Entstehungsart alle
 Erscheinungen am besten erklärt. Uebrigens giebt eben das räth-
 selhafte darin in einem Gefühle nach diesem Zusatz das sicherste
 Zeugniß der Richtigkeit und Ursprünglichkeit. Denn es drängt
 sich gar zu deutlich auf, daß es nicht die Absicht Christi gewe-
 sen nach Schwerdtern zu fragen, um sich bei dem bevorstehenden
 Angriff zur Wehre zu setzen; wie wären sonst zwei wol genug
 gewesen? Gewiß also wäre hier, wenn die Erzählung durch
 mehrere Hände gegangen wäre, eine wenn auch nur selbst ge-
 machte Erläuterung eingeschlichen, so wie in einer zusammen-
 hängenderen Erzählung das räthselhafte wahrscheinlich von selbst
 verschwinden würde. — Die Hauptsache ist uns nun noch übrig,
 nämlich zu erfahren, wie sich die zweite Haupterzählung XXII,
 39 — XXIII, 49 zu den verwandten bei Matthäus verhält,
 und ob auch sie aus einer guten Quelle geflossen. Vorläufig ist
 hier gleich zu bemerken, daß wenn unsere Erzählung nicht ge-
 radezu von Petrus oder Johannes herrührt, dann der Referent
 offenbar wenigstens nur einiges als Augenzeuge, anderes aber
 nur aus der zweiten oder dritten Hand oder vom Hörensagen
 erzählt, ohne jedoch diese beiden Elemente bemerklich zu scheiden,
 sondern alles in eins verarbeitend. Denn schon von dem Ge-

bete Jesu konnte nur Petrus oder einer von den Söhnen Jakobai ursprünglich etwas wissen, wie der Bericht des Matthäus bestimmt sagt. Und von der Verläugnung des Petrus scheint auch nach Johannes niemand anders unter den Jüngern als ein Zeuge gewesen zu sein. Daß nun der Bericht von Feind-
 208 von diesen herrührt, geht daraus deutlich genug hervor, daß etwas nur einer von diesen wissen konnte am meisten oberflächlich erzählt ist. Denn Petrus, Jakobus und Johannes werden gewiß diese Geschichte nicht erzählt haben ohne dessen zu erwähnen, daß Christus sie allein mit sich genommen. Unser Stefanus also hat dieses nur aus der dritten Hand summarisch erfahren, daher er auch von dem öfteren Zurückkehren Christi zu den Jüngern nichts weiß. Hierhin rechne ich auch die eigenthümliche Notiz, die B. 43 und 44 eingerückt ist, denn ächt in unserm Text sind doch diese Worte gewiß. Kann wol einer von den dreien dieses erzählt haben, da doch Jesus sie jedesmal, wenn er zurückkam, schlafend fand? Können die Schlafenden den Engel gesehen haben? und wenn dieser Jesus gestärkt hatte, können sie dann noch den Blutschweiß gesehen haben, noch dazu in der Dunkelheit der Nacht? Hier hat also offenbar genug unser Bericht-erstatte etwas weit weniger authentisches aufgenommen, und aus verschiedenen nicht gleich lautern Quellen zusammengetragen. Das wahrscheinlichste aber ist mir, daß er etwas poetisches für geschichtlich genommen und es so an dieser Stelle eingeschaltet hat. Denn daß man hymnisch diese von Christo selbst als schwer bezeichneten Momente durch Engelererscheinungen sehr zeitig verherrlicht habe, ist nicht unwahrscheinlich. Dann würde freilich folgen, was aber auch wol an sich nicht unglaublich ist, daß die Erzählung nicht sehr bald nach der Begebenheit selbst ist auf-
 220 gesetzt worden; wenige Jahre indeß reichen wol hin um so etwas möglich zu machen. Eben so ist auch die Verläugnung des Petrus scheinbar sehr ausführlich und genau erzählt; aber daß wir hier dennoch nicht den Bericht eines Augenzeugen haben, verrieth sich durch B. 61. Ohnmöglich nämlich hat Christus die ganze

Zeit über so gestanden, daß er Petrum sehn konnte; denn warum
 sollte er ihn auch nicht eher warnend angesehen haben? Sondern
 während dieser Stunde ist Christus aus dem Hofe hineingeführt
 worden vor Hannas; und wenn er Petrum hierauf ansehen konnte,
 so ist dies allerdings höchst wahrscheinlich geschehen, indem er
 abgeführt wurde zu Kaiphas, und in das durch einander lau-
 sende Gewühl wieder etwas Ordnung kam. Ein Augenzeuge
 würde diesen Umstand nicht leicht verschwiegen haben; der abge-
 leitete Erzähler bemerkte nicht wieviel Anschaulichkeit dadurch ver-
 loren ging, da er sein Augenmerk nur darauf gerichtet hatte die
 buchstäbliche Erfüllung der Worte Christi recht genau herauszu-
 bringen. Redet nun unser Erzähler nicht überall als Augen-
 zeuge: so fragt sich, ob er überhaupt und wo er in diesem Falle
 ist. Ist er von einigem Augenzeuge gewesen, so denke ich ihn
 mir doch nicht als einen der Zwölf, weil diese wol nicht leicht
 dazu kamen ausführliche Erzählungen aufzuschreiben, sondern eher
 als einen andern Schüler Jesu. Demohnerachtet kann er auch
 schon der Gefangennehmung beigewohnt haben. Denn warum
 sollen nicht noch manche Freunde sich zu der Gesellschaft gehal-
 ten, und die Nächte in demselben Garten zugebracht haben, um zu
 am Morgen gleich wieder bei Christo zu sein? Diese nun er-
 weckte der Lärm der andringenden Schaar, und so konnten sie
 näher oder ferner Zeugen dessen sein, was geschah. Und in der
 That scheint mir die Erzählung von B. 47 bis 53 einen solchen
 Ton zu haben. Natürlich aber sah dennoch nicht jeder alles,
 ergänzte sich aber auf der Stelle das fehlende theils durch Muth-
 maßung, theils indem er andere Anwesende befragte. So wa-
 ren wahrscheinlich hier keine ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, auch
 gewiß nicht der σπάρτηὸς τοῦ ἱεροῦ selbst zugegen, sondern dies
 schließt unser mit den Verhältnissen vielleicht nicht sehr bekannter
 Berichterstatter nur aus den Worten Christi, die er hörte. Auch
 scheint er vorher nur die Worte des Petrus gehört zu haben,
 hat sich aber über den Erfolg durch den hyperbolischen Ausdruck
 eines andern täuschen lassen. Vielleicht nun folgte unser Mann

von fern; als aber Christus in den hohenpriesterlichen Palaſt gebracht wurde, blieb er mit den meiften übrigen ausgeſchloſſen und alles zerſtreute ſich bis an den Morgen. Daher nun die Verläugnung Petri zwar ausführlich aber doch nicht augenſcheinlich erzählt wird, wovon es außer dem angeführten noch mehrere Spuren giebt. Auch die Verſpottung Chriſti von der Tempelwache iſt nur vom Hörensagen erzählt, und eben ſo die Vernehmung Chriſti vor dem hohen Rath, ſo daß unſer Erzähler nicht eher als vor dem Prätorium ſcheint wieder erſchienen zu ſeyn.

²⁹¹ Ob ſchon von Anfang an, das möchte ich auch nicht behaupten, vielmehr iſt das erſte auch ſehr ſummarisch und etwas verworren erzählt. Natürlich indeß konnte auch hier nicht jeder alles hören, und namentlich was Pilatus innerhalb mit Chriſto ſprach nur auf einem andern Wege in Erfahrung gebracht werden. Vielleicht könnte man auch noch einen Zweifel dagegen, ob überhaupt unſere Erzählung eine ſolche urſprüngliche ſei, aus dem erregen, was ihr ganz eigenthümlich iſt, nämlich der Abführung Chriſti zum Herodes, da ja Johannes, der ſo zuſammenhängend und dieſes wie es ſcheint ganz von Anfang an erzählt, davon nicht die geringſte Meldung thut. Allein die Sache iſt zu ſpeciell erzählt, als daß man ſie bezweifeln könnte, und unſer Referent ſcheint eben ſo eine Bekanntschaft im Hauſe des Herodes gehabt zu haben, die ihm dieſes ergänzte, wie Johannes im Hauſe des Hannas. Theils kann die ganze Sache doch vielleicht dem Johannes entgangen ſeyn, wenn Chriſtus eben wie ihn Pilatus zu ſich hineingezogen hatte, von einer andern Seite abgeführt wurde; theils kann er ſie auch als einen wenig erheblichen Umſtand übergangen haben, da doch gewiß die Abſicht des Pilatus nicht war dem Herodes die Kenntniß über die Sache zu überlaſſen, ſondern nur zu hören, was dieſer von Galiläa her von Jeſu wiſſe. Am ungezweifeltſten iſt mir aus den Einzelheiten ſowol, als aus dem ganzen Ton, daß von der Ausführung Chriſti an bis zu Ende dieſes Stückes der Concipient als Augenzeuge redet. Nur wird er gewiß auch nicht die ganze Zeit

²⁹²

der Nähe des Kreuzes gewesen sein, sondern wie es scheint
 sehr anfangs als hernach. Denn auch das Gespräch zwischen
 Christo und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vor-
 gefallen sein. Nur etwas ist hier mit in die Erzählung einge-
 geben, was auch von den Umstehenden keiner kann ergänzt ha-
 ben, nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und
 woher soll überhaupt diese Nachricht gekommen sein? und wie
 kann man sich die Thatsache denken? War es der Vorhang vor
 dem Heiligen: so mußte freilich von einer großen Menge Vol-
 kes wahrgenommen werden, daß er zerrissen sei. War es der
 vor dem Allerheiligsten: so konnten nur die Priester es wahrneh-
 men; und wie sollten sie nicht alles mögliche gethan haben, um
 die Thatsache, deren Deutung noch aus den in den letzten Ta-
 gen von Christo vorgetragenen Parabeln so nahe lag, auf alle
 Weise zu verheimlichen? Geschah aber dies, wie sollte die Nach-
 richt davon an unsere Erzähler bei Matthäus und Lukas ge-
 kommen sein? Und gesetzt dies sei durch gläubige Priester ge-
 schehen, warum bedienen sich die Apostel nirgends in ihren Re-
 den dieses Umstandes, der als Zeichen von so großer Wirkung
 sein mußte? Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspie-
 lung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz dasselbe gilt
 auch von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung
 schwächer ist, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen
 schwächer, also auch unwahrscheinlicher, wie denn auch die Aus-
 leger alle den innern Vorhang zu verstehen pflegen. Durch diese
 gänzliche Nichtbenutzung nun wäre die Wirkung des Zeichens
 verloren gegangen, und also die göttliche Absicht dabei völlig ver-
 fehlt worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rück-
 sicht die Apostel zurückgehalten haben würde dieses bedeutenden
 Ereignisses zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieses geschehen,
 jede Spur hievon im Neuen Testament fehlen würde, und schließe
 also weiter, daß es hiemit dieselbe Bewandniß habe, wie mit
 dem Engel in Gethsemane. Sobald man anfing das Verdienst
 Christi und die Vorzüge des Christenthums unter den im Brief

an die Hebräer herrschenden Bildern darzustellen, ja schon in den ersten leisesten Uebergängen zu dieser Lehrweise, bei der ersten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdischen Cultus nicht verpflichtete, und die also auch ohne Antheil, an den jüdischen Sühnungen blieben, konnten, ja mußten fast solche Darstellungen in die christlichen Hymnen kommen. Bedenkt man nun noch wie bei Matthäus mit diesem Zerreißen, des Vorhangs in Verbindung gesetzt ist das Aufthun der Gräber, deren Todte aber doch erst bei der Auferstehung sich zeigen, und wie dies vollends als eine Thatsache noch weniger construirt werden kann: so wird man wol auch hier denselben poetischen Ursprung lieber anerkennen als zu andern erkünstelten und immer höchst ungenügenden Erklärungen seine Zuflucht nehmen wollen. Daß aber dergleichen poetisches vereinzelt und aus dem Zusammenhang herausgerissen, da die Finsterniß und das Erdbeben einen so leichten Uebergang darboten, von einigen für geschichtlich konnte genommen werden, zumal wo die Grenzen zwischen Poesie und Prosa so schwankend sind, das ist wol sehr begreiflich. Auch besorge ich nicht, daß jemand hier die Absicht finden werde, ein Wunder, was die Sache ohnedies nicht einmal zu sein brauchte, wegzuerklären; sondern wenn nur nicht das wirklich erfolgte mit der Voraussetzung dieser Thatsache in Widerspruch stände, wollte ich sie wol stehen lassen, und den Streit, ob sie natürlich sei oder übernatürlich, anderen überlassen. Zunächst aber kommt es mir nur darauf an den Charakter unserer Erzählung zu bestimmen, und festzustellen, daß wenn auch, da nicht alles erzählt selbst gesehen sein konnte, etwas in dieselbe mit Unrecht als factisch aufgenommen ist, was zu derselben Zeit im Tempel geschehen sein sollte, da unser Erzähler sich am Orte der Kreuzigung befand, daraus nicht geschlossen werden könne, daß er auch hier nicht als Augenzeuge rede, sondern überall nur aus abgeleiteten und zum Theil unsichern Quellen berichte. Der Unterschied in der ganzen Darstellung zwischen dem was er unmittelbar gesehen haben kann, und dem was er nothwendig anderwärts her

der Nähe des Kreuzes gewesen sein, sondern wie es scheint
 anfangs als hernach. Denn auch das Gespräch zwischen
 ihm und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vor-
 gekommen sein. Nur etwas ist hier mit in die Erzählung einge-
 tragen, was auch von den Umstehenden keiner kann ergänzt ha-
 ben, nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und
 soll überhaupt diese Nachricht gekommen sein? und wie
 man sich die Thatsache denken? War es der Vorhang vor
 dem Allerheiligsten: so mußte freilich von einer großen Menge Vol-
 ksgenommen werden, daß er zerrissen sei. War es der
 Vorhang des Allerheiligsten: so konnten nur die Priester es wahrneh-
 men und wie sollten sie nicht alles mögliche gethan haben, um
 die Sache, deren Deutung noch aus den in den letzten Ta-
 gespredigen Christo vorgetragenen Parabeln so nahe lag, auf alle
 Weise zu verheimlichen? Geschaß aber dies, wie sollte die Nach-
 richt von an unsere Erzähler bei Matthäus und Lukas ge-
 kommen sein? Und gesetzt dies sei durch gläubige Priester ge-
 kommen, warum bedienen sich die Apostel nirgends in ihren Re-
 den dieses Umstandes, der als Zeichen von so großer Wirkung
 ansehe? Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspie-
 chung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz dasselbe gilt
 von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung
 klarer ist, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen
 klarer, also auch unwahrscheinlicher, wie denn auch die Aus-
 sage alle den innern Vorhang zu verstehen pflegen. Durch diese
 unrichtige Nichtbenutzung nun wäre die Wirkung des Zeichens
 verloren gegangen, und also die göttliche Absicht dabei völlig ver-
 worfen worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rück-
 halt die Apostel zurückgehalten haben würde dieses bedeutenden
 Ereignisses zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieses geschehen,
 die Spur hievon im Neuen Testament fehlen würde, und schließe
 weiter, daß es hiemit dieselbe Bewandniß habe, wie mit
 dem Engel in Gethsemane. Sobald man anfing das Verdienst
 Christi und die Vorzüge des Christenthums unter den im Brief

suchen des Urevangeliums in andern gleichhaltigen Abschnitten und nur in solchem Zustande, wenn alles schwimmt und nichts festhalten kann, und den Unterschied verloren hat zwischen der Einerleiheit des Gegenstandes und der der Erzählung, ist es möglich auch hier einen gemeinschaftlichen Text durchschimmern zu sehn.

Mit dem letzten Theil von XXIII, 50 bis zu Ende hat eine ganz ähnliche Bewandniß. Wenn man betrachtet wie der erste Auferstehungsbericht XXIII, 55 anfangend bei XXIV, 1 abbricht ohne zu irgend einem Resultat zu führen, sondern den Leser in der Ungewißheit lassend über die eigentliche Bewandniß der Sache: so fragt man sich natürlich, hat dieses so und weiter nichts im Urevangelium gestanden? oder war es dort freilich weiter fortgesetzt, wie es Matthäus und Markus jeder auf seine Weise haben, aber Lukas hatte nur solche Eile zu der Geschichte 297 von den zwei emmauntischen Jüngern zu kommen, daß er verschmähte jenes zu Ende zu bringen? Und man wundert sich bei dem oft so genau und bis auf einzelne Redensarten den Text des Urevangeliums bestimmenden und von den Zusätzen unterscheidenden Eichhorn keine genauere Auskunft hierüber zu finden, und bedauert, daß er auch schon müde gewesen, ehe er hierher gekommen. Wenn man aber weiter liest, und diesen Bericht mit XXIV, 22. 23 vergleicht: so sieht man deutlich genug, es ist nichts anders als eine Erweiterung dieser beiden Verse oder ein Commentar über sie, und das frühere wird nur grade so weit erzählt, als die emmauntischen Jünger es wußten, ehe sie den Weg antraten, auf dem ihnen Jesus begegnete. Kann man sich unter diesen Umständen wol der Ueberzeugung erwehren, der erste Bericht sei nur in Bezug auf die zweite Erzählung entstanden? Diese ist offenbar der Kern des ganzen; und da sie in dieser Ausführlichkeit nur kann nach der ursprünglichen mündlichen Erzählung eines der beiden, und also am wahrscheinlichsten des Kleopas der darin genannt wird, schriftlich aufgenommen sein: so liegt wol am nächsten zu glauben daß auch der erste

bericht nach dieses Mannes weiteren Erläuterungen über das in der Erzählung selbst vorkommende abgefaßt ist, wahrscheinlich also von demselben, der die Haupterzählung schriftlich verfaßt hat. Daß dieses aber Lukas selbst gewesen, ist mir nach dem oben bereits erwähnten unwahrscheinlich wegen der Art wie sich ²⁹⁸ **LXIII, 55** zu **49** verhält. Nun ist aber auf der andern Seite **B. 55** wegen des *δέ και* als ganz neuer Anfang nicht anzunehmen; auch ist die vorhergehende Nachricht von dem Begräbniß Christi nur summarisch und offenbar in Bezug auf das folgende erzählt; denn das *και σάββατον επέφωσκε* **B. 45** und *και τὸ πρῶτον σάββατον ἠσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν* **B. 56** stehen offenbar in Verbindung mit einander. Also ist auch gewiß **B. 50** der eigentliche Anfang der ergänzenden Erzählung, welche eben so mit *και ἰδὸν* eintritt wie die Haupterzählung. Dieses also hätte meiner Meinung nach Lukas schon so gefunden, und seiner vorigen Denkschrift über die Kreuzigung ganz einfach angehängt; ohne beide näher mit einander zu verbinden, was gar leicht durch einige Worte hätte geschehen können. Man sehe nur das *ὀψίας δὲ γενομένης* bei Matthäus und das ganz ähnliche bei Markus. Denn soviel hätte wol Lukas auch zusammenbringen können, wenn er gewollt hätte, so gut als jene beiden, gesetzt auch das Urevangelium hätte eine solche Verbindung nicht gehabt, sondern, wie wol das wunderbar genug wäre, so abgebrochen wie Lukas selbst das Begräbniß erzählt. So wie aber aus allem diesen ganz unwahrscheinlich werden muß, daß wir hier auf ein Urevangelium zurückzugehen haben: eben so macht schon **B. 54** allein unglaublich, daß Lukas nach Anleitung des Matthäus und Markus zusammenhängend geschrieben habe. Denn dann hätte ²⁹⁹ er nicht hier erst gesagt *και ἡμέρα ἦν παρασκευή*; man sehe nur wie Markus, der sich des Zusammenhanges befleißigt, **XV, 42** dasselbe beibringt; und das *σάββατον επέφωσκε* war auch ganz überflüssig, da oben schon die Neunte Stunde angegeben war. Diese ursprüngliche Haupterzählung aber muß wol mit **B. 43** oder **44** geschlossen haben. Denn wenn man bedenkt,

daß die beiden Jünger erst nach der Abendmahlzeit, und nachdem sie sich von dem ersten Erstaunen erholt hatten, wieder aus Emmaus aufbrachen, daß sie in Jerusalem erst sich erzählen ließen und selbst erzählten, daß über dem erst Christus erschien und neue Zeit verging über dem Erstaunen der Jünger und den Beweisen von der Körperlichkeit seines Daseins: so kann man nicht glauben, daß noch Zeit übrig gewesen zu solchen ausführlichen Erörterungen, wie von denen B. 45 - 47 gesprochen wird; Christus mußte denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben, und das würde ein unmittelbarer Berichterflatter wol mit erwähnt haben, eben wie es uns in der Apostelgeschichte gelegentlich von Paulus erzählt wird. Dazu kommt noch, daß Christus an diesem Tage wol schwerlich den Jüngern aufgetragen haben kann ruhig in der Stadt zu bleiben bis zur Ausgießung des Geistes, denn er hat sie ja nach Galiläa beschieden; sondern dieses kann er erst kurz vor der Himmelfahrt gesagt haben. Daher beginnt wol mit B. 44 ein späterer zusammenfassender Nachsotrag, der von Ort und Zeit nichts genaues wissend nur das wesentliche von den Gesprächen des Erlösers mit den Jüngern wiedergibt, und eben so eine sehr summarische Notiz von dem Abschiede und der Himmelfahrt Christi hinzufügt. Diesem Nachtrage aber sieht man es wol sehr an, wie unrichtig die Vorstellung ist, als seien die Nachrichten von einzelnen Ereignissen in mündlicher Ueberlieferung sehr unverkürzt durch vielerlei Hände gegangen; sondern man sieht deutlich, sie schrumpften allerdings zusammen. Denn so kurz kann wol eine ursprüngliche Erzählung von dem Abschiede Christi gewiß nicht gewesen sein. Wenn nun von diesem Schluß, da er ja doch späterer Abkunft sein muß, jemand annehmen will, dieser rühre endlich von dem Sammler und Ordner des ganzen her, der für nöthig hielt, wiewgleich nur aus den allgemeinen Notizen, die er verbreitet fand, dem ganzen eine Krone aufzusetzen, die ihm noch fehlte: so weiß ich dagegen nichts bestimmtes einzuwenden, und finde

es artig, daß so wie wir den Anfang ihm selbst zuschreiben mußten, nun auch das Ende auf seine Rechnung kommt. Nur verbürgen mag ich es auch nicht; denn eben so gut kann schon ein früherer Besitzer unserer Hauptzählung, dem auch grade nicht mehrere ins einzelne gehende Nachrichten von den Tagen der Auferstehung zu Händen kamen, diese Ergänzung angefügt haben, und Lukas eben dadurch, daß er nun alles abgerundet und völlig geschlossen fand, abgehalten worden sein genauere³⁰¹ Nachforschungen über diese Zeit anzustellen, die doch einem so fleißigen und glücklichen Forscher gewiß eine oder die andere von denen Geschichten, die uns anderwärts her schon bekannt oder die hier angedeutet aber nicht ausgeführt sind, würden eingetragen haben.

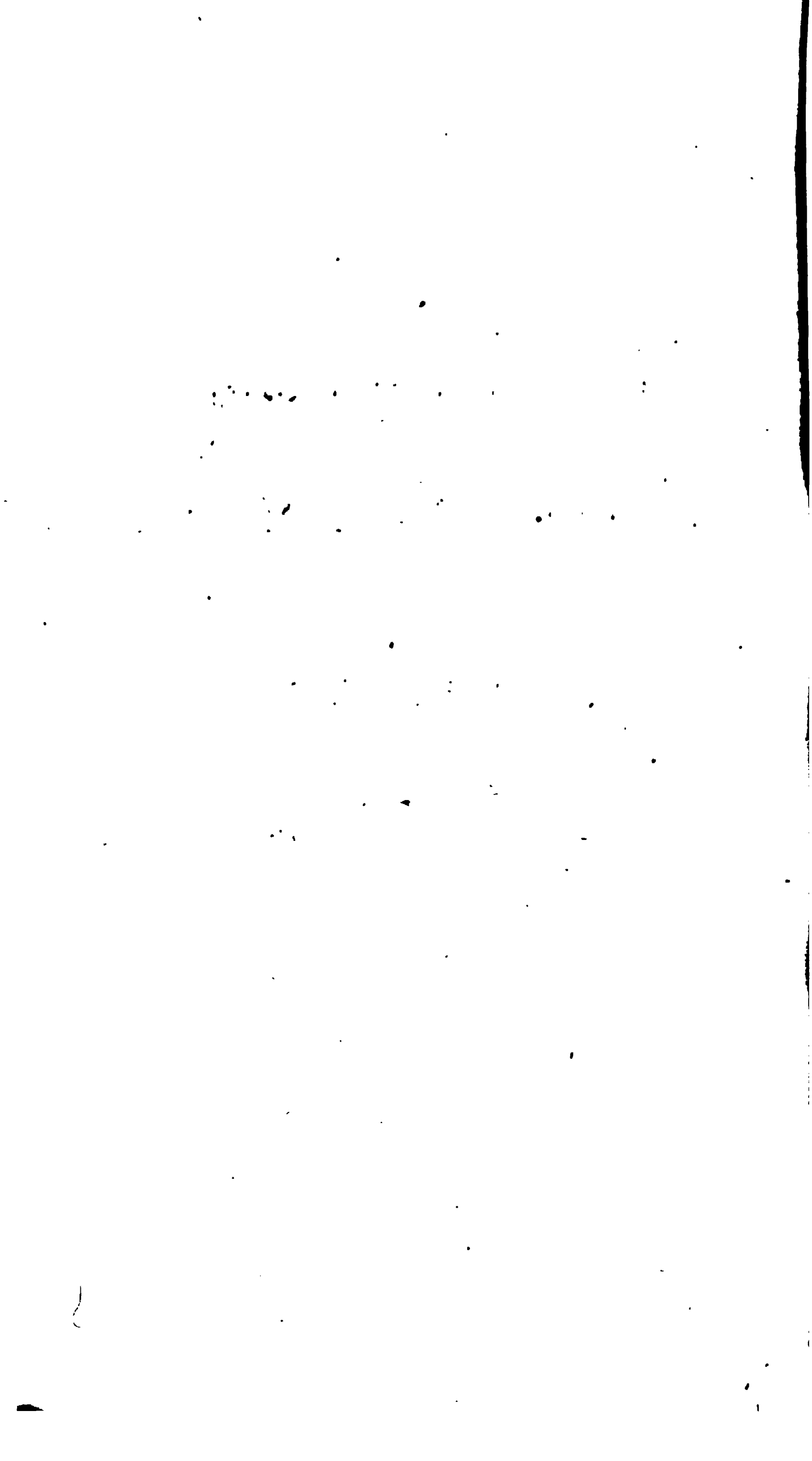
Sehe ich nun zurück auf die stückweise durchgeführte Untersuchung, und fasse alles zusammen: so scheint mir, wenn auch gegen manches einzelne mehr oder weniger sollte auszustellen sein, doch die Hauptsache fest zu stehen, daß Lukas in diesem Theile seines Werkes weder unabhängiger Schriftsteller ist, noch aus mehreren auch über das ganze des Lebens Jesu sich verbreitenden Schriften zusammengearbeitet hat. Denn zu oft wiederholt sich die Wahrnehmung abgesonderter mit dem übrigen in keiner Beziehung stehenden Stücke, und zu verschieden ist der Charakter der einzelnen Theile, als daß eines von beiden könnte der Fall sein. Sondern er ist von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schriften, die er unverändert durch seine Hand gehen läßt. Sein Verdienst als solcher aber ist zwiefach, theils das der Anordnung, doch ist dieses das geringere. Denn da er vieles schon verbunden fand, so ist theils die Richtigkeit seiner Anordnung bedingt durch seine Vorgänger, und manches kann an unrechter Stelle stehen ohne seine Schuld; theils aber war auch die Anordnung nun viel leichter, als wenn er alles einzeln gefunden hätte. Das weit größere Verdienst aber ist dieses, daß er fast³⁰²

lauter vorzüglich ächte und gute Stücke aufgenommen hat. Denn dies ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zweckmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl. Und so liegt uns zunächst ob zu sehen, ob er sich eben so oder vielmehr ganz anders in dem zweiten Theile seines Wertes zeigt.

Ueber
den sogenannten ersten Brief
des
Paulos an den Timotheos.

Ein kritisches Sendschreiben
an
J. C. G a ß,
Consistorialassessor und Feldprediger zu Stettin.

1807.



Sie erinnern Sich, mein werthester Freund, daß ich schon als wir uns zuletzt sahen meines Verdachtes gegen unsern neuteamentischen ersten Brief an den Timotheos so gegen Sie erwähnte, als sei es für mich ziemlich ausgemacht, daß er den Paulos nicht hätte zum Verfasser haben. Das nähere von der Sache bin ich Ihnen aber immer noch schuldig geblieben. Denn damals wollte es uns nicht so gut werden, tiefer in diese Untersuchung mit einander hineinzugehn, so daß ich Ihnen meine Gründe nur einigermaßen im Zusammenhange auseinandergesetzt, und Sie mir Ihre Einwendungen, denn günstig schienen Sie mir der Sache auf den ersten Anblick nicht zu sein, vorgetragen hätten. Das wiewol nur allzuschnell beendigte Gefecht, die darauf folgende Unruhe in der Stadt und sogar im Hause, das Durcheinanderlaufen der Menschen, der auf so mancherlei Weise interessante Anblick der französischen Krieger, die halb belachten halb mit empfundenen Paroxysmen wunderlicher Besorgnisse, der immer noch unbegreifliche Schlag der unsere Universität noch vor Ihrer Abreise traf, und der traurige Anblick der abschiednehmenden fortwandernden studierenden Jünglinge, dies waren in der That keine Umgebungen um einen kritischen Richterstuhl dazwischen aufzuschlagen, und kein Zustand um Wörter, Redensarten und Wendungen scharf ins Auge zu fassen, oder mitten in dem gänzlich unterbrochenen Zusammenhange des Lebens den schlechten Zusammenhang einer kleinen Schrift zu beurtheilen; wiewol auf der andern Seite Sie mir damals, als so vieles verloren schien,

auch ein neutestamentisches Buch vielleicht eher Preis gegeben hätten als jetzt. Nun befinden Sie Sich leidlich ruhig zwischen Ihren vier Wänden, und von mir muß ich mich fast wundern daß die unerwünschte Muße zu der ich seit jener Zeit verurtheilt bin mir es nicht eher möglich gemacht hat Ihnen meine Schuld abzutragen, und daß ich auch jetzt noch darauf denken muß möglichst sparsam mit der Zeit umzugehen. Darum hoffe ich, Sie lassen es sich gefallen, daß wenn ich Ihnen jetzt die Sache darstelle wie sie mir erscheint, und Sie nach Möglichkeit zu überzeugen suche, es so geschieht daß das theilnehmende theologische Publicum gleich mit eingehn kann. Diese Einrichtung hat man allerlei Vortheile. Denn indem ich gleich öffentlich rede, kann mir doch, wenn es bei Ihnen ja nicht gelingen sollte meine Behauptung durchzusetzen, dies bei manchem andern indes gelungen sein; und daraus, daß ich mich doch unmittelbar und zunächst an Sie wende, ziehe ich den Nutzen, daß ich manches als unter uns abgemacht voraussetzen kann, worüber unser Publicum, welches wie Sie wissen immer nicht weit genug auf die ersten Grundsätze zurückgehen kann, vielleicht erst Rath zu pflegen und Einverständnis zu treffen verlangen möchte. Denn wahrlich, das sollte mir schlecht gefallen, wenn ich nun erst allerlei Vorreden machen müßte über die Befugniß zu einer solchen Untersuchung, und mich höflich entschuldigen bei vielen, daß ich schlechtthin nichts davon verstehe, warum wol die neutestamentischen Bücher in irgend einer Hinsicht irgend anders sollten behandelt werden als andere, oder welches andere Maasß man anlegen sollte, um über einen Verdacht gegen ihre Richtigkeit zu entscheiden, als bei andern alten Schriften, sondern daß ich für diese Sammlung keine andere Regel wüßte, als für andere, welche die alten Grammatiker gemacht haben, daß nämlich nicht die Sammlung sondern nur jede einzelne Schrift als ein ganzes anzusehen ist, und für sich selbst stehen und Beweis führen muß wenn sie angehört, dabei aber auch die übrigen derselben Sammlung als Belegen anführen kann und annehmen muß. Freilich sollte man

in, hiegegen dürften selbst die strengsten Anhänger der Ein-
 gabelehre, in wiefern sie nur Protestanten sind und bei den
 andern nicht wieder dieselbe Eingebung voraussetzen, nichts
 zuwenden haben. Denn wenn sich nun zeigen ließe, daß eine
 Schrift sowohl im Gebrauch der Wörter und Redensarten als in
 der Verbindung und dem Zusammenhang der Gedanken von dem
 andern desselben Schriftstellers gänzlich abweiche: so wäre es doch
 nicht anzunehmen, daß sie dennoch dem dessen Namen sie
 angehöre, und also vorauszusetzen, der heilige Geist habe
 durch seiner Instrumente gar nicht der Natur desselben ge-
 genüber ganz ihr zuwider bedient, wie einer unserer Kom-
 ödienten die Kontinentaler beschuldigt, daß sie es mit den
 andern selten thäten. Aber wie gesagt so klar dies alles
 ist, lieb ist es mir doch, daß ich nicht nöthig habe es erst
 zu sagen, indem ich zu Ihnen rede. Und dann kämen noch
 viele, welche es am meisten mit der Nuzanwendung zu thun
 haben, unsern Amtsgenossen den Predigern viele, und be-
 schüßeln über die Menge der schönen Trost- und Ermahnungs-
 wörter, die nun verloren gingen. Doch warum bin
 ich hierauf gekommen! Dies ist die nicht genug zu beklag-
 te beschränkte Ansicht des heiligen Buchstabens, an die ich
 denken kann ohne theils darüber zu jammern theils mich
 dafür zu ereifern. Als ob nun großes daran könnte gelegen
 seyn, daß dies oder jenes was wirklich und unläugbar im Sinne
 der Schriftenthums von uns speculirt und gelehrt oder den Chri-
 sten beigegeben wird, doch auch ja ein und das andere Mal
 lieber um es gleich ganz und grade herauszusagen, daß es
 nicht je buchstäblich in den heiligen Büchern stehe, und wir
 vielmehr volles Recht hätten, auch das mit demselbigen
 dem Ansehn vorzutragen, was so gewiß als die heiligen
 Schrift eine bestimmte Sinnesart und Ansicht darlegen, eben
 so in diese Ansicht gehört, aus ihrem wesentlichen Inhalt
 hervorgeht und in Uebereinstimmung damit steht, also auch wirklich
 in denselben enthalten ist, wiewgleich nicht einzeln her-

ausgehoben. Deshalb warlich könnte ich an jeder kritischen Untersuchung ganz ruhig theilnehmen, und noch manches mehr aus unserer biblischen Sammlung, und gewiß mit mir jeder nicht etwa der wunderbaren Meinung zugethan ist, das Buchstenthum könne seine Göttlichkeit nur abgeleitet besitzen von irgend anderweitigen Göttlichkeit der Schrift, und habe für seine Einheit als die Begründung seiner einzelnen Theile nur ihr, sondern für den vielmehr die Göttlichkeit der Schrift ist andere ist als die Göttlichkeit des darin enthaltenen, des Buchstenthumes selbst. Allein hierüber wird wol das unselige Schwanken und Herschwanken und das behutsame Verbergen des Standpunktes unter unbestimmten Wörtern, die doch wenn man darüber vereinigt nur einen unsichern Waffenstillstand gewährt, dies alles wird wol so bald noch kein Ende nehmen, besonders unter denen unseres Standes, welche durch die gewöhnliche halb gelehrte halb superstitiöse Behandlungsweise aus der natürlichen Ansicht des gesunden religiösen Sinnes einmal herausgerissen und doch außer Stande sind mit Hülfe einer höhern Einsicht wieder zu ihr zurückzukehren. Für diese weiß ich dann keinen andern Trost, wenn sie doch Bedenken tragen sich der Stellen aus einer untergeschobenen aber doch alten und ächt christlichen Schrift nach wie vor zu bedienen, als daß sich bei genauerer Betrachtung vielleicht finden wird, daß, wenn sie anders grammatisch gewissenhaft mit ihrem Text umgehen wollen, sie eben nicht etwas bedeutendes und sehr brauchbares werden verloren haben.

12. Allein daß ich ja nicht das Ansehen gewinne, als wollte ich, unter dem Vorwande nur über Meinungen hinwegzuweilen die Ihnen eben so wenig gelten als mir, zugleich unvermerkt und arglistigerweise mich um etwas herumzuschleichen was Sie mir allerdings einzuwenden gedächten! Wenn ich mich nämlich an Ihre Frage erinnere, ob ich denn irgend Zeugnisse oder historische Spuren für meinen Verdacht hätte, eine Frage, die wie Sie sehen werden zu bejahen oder zu verneinen ist, je nachdem wir uns über den Sinn der Worte verständigen: so kann mir

ist zweifelhaft werden, ob Sie mir die angezogene und von mir auf einem andern Gebiete schon eben so aufgelegte Regel zur kritischen Würdigung einzelner Stücke aus als Sammlungen nicht werden streitig machen, oder ob Sie wenigstens sagen werden, daß so weit sie auf das Neue¹³ anwendbar sei sie offenbar gegen mich zeuge; und ich gewiß diese Bedenklichkeit nicht von mir hinwegschieben. Nämlich, können Sie sagen, unser Glaube an die Authentizität apostolischer Schriften auf dem Zeugniß der Zeitgenossen wenigstens solcher Schriftsteller beruhen welche nahe gegen jene Zeit hinanreichen, daß ihr Zeugniß zugleich für das Zeugniß der Zeitgenossen selbst gelten kann: so wäre es bei der großen Seltenheit solcher Schriftsteller, bei der großen Schwierigkeit daß jene Schriften nicht einmal gleich nach dem Tode der Apostel sind gesammelt worden, und in Erwägung der Schwierigkeit ihrer Verbreitung und der wenig ausgebreiteten Kenntniß und Bücherkenntniß unter den ersten Christen überaus sehr unbillig solche Beweise für jedes einzelne Buch zu verlangen, und wo nicht es für einen Spätling oder ein Wechsel¹⁴ gelten zu wollen. Und wiederum, würden Sie wol fortsetzen, wenn wir uns der nächsten Zeugnisse entsagen, und doch einzelnen Aufsatz besonders prüfen und bestätigen wollen: können wir uns nur auf die innern Kennzeichen beschränken, welche es bei gar vielen unter diesen Büchern an der gehörigen Basis auf welcher wir mit Erfolg operiren könnten nothwendig fehlen, und daher immer zweifelhaft bleiben muß, wem eigentlich mögen zuzuschreiben sein. Aber wenn dem nun nicht wäre, liebster Freund, und wir nie erführen wem eigentlich der zweite Brief Petri angehört und die beiden letzteren des Johannes, und die Apokalypsis und der Brief an die Hebräer, oder noch unentschiedenen Fragen zu geschweigen: so weiß ich warum es nicht besser sein sollte dies alles nicht zu wissen, oder der kritischen Kunst, indem die Aufgabe offen gehalten wird¹⁵ der Preis gewonnen werden kann, die Möglichkeit daß sie

nicht über die Redaction dieses merkwürdigen Buches von etwas abzusprechen, an den in der Apostelgeschichte enthaltenen Aufsätzen. Hier finden wir Reden des Paulos, welche offenbar nicht gleich den hellenischen und römischen die deutlichen Spuren an sich tragen von dem Geschichtschreiber verfaßt zu sein; wir finden ferner, wiewgleich nur fragmentarisch, eine Erzählung der merkwürdigsten Begebenheiten seines apostolischen Lebens, und was noch mehr ist eine durch alle Kennzeichen empfehlende sehr lebendige Darstellung seines Charakters und seiner Handlungsweise. Aus der Uebereinstimmung mit diesen Nachrichten müssen sich unstreitig die wichtigsten und größten Briefe als ächt unmittelbar erweisen lassen, und diese wiederum müssen den übrigen als Typus der Composition und der Schreibart vorstehen, und denen die hierin mit ihnen übereinstimmen so mehr zur Beglaubigung dienen, als eine sehr kunstreiche und besonnene Nachahmung unter den Christen jener Zeit nicht zu denken ist. So angesehen, hoffe ich, werden Sie gegen die Anwendung meiner Regel auf den vorliegenden Fall nichts einzuwenden haben, sondern mir Befugniß zum Zweifeln zugesprochen wenn meine Bedenklichkeiten wirklich durch Anlegung dieses Maßstabes entstanden sind, und mir um so mehr beistimmen je mehr Sie Sich selbst überzeugen wie wenig der Brief demselben gerecht ist. Genau genommen bin ich nicht einmal der erste den ein solcher Verdacht aufsteht, sondern wenn auch sonst niemand wie ich denn keinen weiter weiß, so hat doch einer der gründlichsten und am meisten kritischen Forscher alter christlicher Geschichte unter den Theologen unserer Zeit, J. E. C. Schmidt in seiner Einleitung ins Neue Testament S. 260 wirklich einen solchen Verdacht, und wol gewiß für jeden der aufmerken will bestimmt genug geäußert. Und zwar auch in Bezug auf die Apostelgeschichte, weil nämlich die Angaben des Briefes mit den Nachrichten, die jene ertheilt, nicht übereinstimmen wollen. Der einzigen Ausweg gegen diesen Widerspruch nimmt er zwar auch an, aber offenbar nur mit dem Gefühl daß es ein Nothbehelf

in der That dieser, daß unmittelbar fast darauf in dem Briefe des Polykarpos von den Weibern und Wittwen die Rede ist, und sich, obnerachtet unser Brief sich dadurch auszeichnet der einzige zu sein im Neuen Testament der Vorschriften für die kytren enthält, hier dennoch nicht die mindeste Spur einer Anführung zeigt, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewesen, wenn Polykarpos unsern Brief so im Gedächtniß hatte, daß 18 jene Worte daraus entlehnen konnte. Umstände dieser Art, ich gestehe es Ihnen, haben für mich, wenn sie gleich nur negativ sind, eine so große kritische Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich schließen möchte, Polykarpos habe unsern Brief nicht gekannt, und wir würden ihn, auch wenn uns alle seine Schriften übrig geblieben wären, nicht darin angeführt finden. In den übrigen Schriften der apostolischen Väter aber ist nirgends etwas aus unserm Briefe entlehnt, daß ich wüßte, oder seiner erwähnt. Was endlich den Eusebios betrifft, so behandelt er in jener bekannten Stelle H. E. III, 25 die paulinischen Briefe als Einiges, was freilich beweiset wie lange vorher schon die Sammlung grade so wie wir sie haben abgeschlossen war, aber auch wie unkritisch man dabei zu Werke gegangen ist. Von dieser Seite also steht die Sache wol so, daß wenn sich gegründeter 19 Verdacht gegen unseren Brief zeigt, er durch die Zeugnisse des Alterthumes allein schwerlich könnte gerettet werden. Der Verdacht selbst aber muß freilich anders woher kommen, nämlich aus den inneren Kennzeichen; und wie vielfältig er mir hier entgegengekommen ist und sich unwiderstehlich aufdrängt, das sollen Sie eben sehen und beurtheilen. Denn bei einem für paulinisch ausgegebenen Briefe kann es uns unmöglich an den Mitteln uns von seiner Rechtheit zu überzeugen fehlen, und für diese Sammlung für sich genommen muß ich eben, ganz entgegengesetzt dem Eusebios, die aufgestellte Regel in der größten Strenge festhalten. Zuerst nämlich haben wir ja für sie einen so gut als gleichzeitigen Schriftsteller, nämlich in dem Neuen Testament selbst, an den, um ja nicht mehr zu sagen als ich verantworten kann, und 20

25 seitdem noch mehr gethan; wie denn ein großer Theil von dem
 was ich Ihnen vortragen werde, grade als Resultat dieser Ver-
 gleichung sehr merkwürdig und am meisten einleuchtend ist. Ich
 lassen Sie uns erst übereinkommen, wiesfern wol diese drei Briefe
 zusammengehören und worin sie einander ähnlich sein müßten,
 daß sie sich mehr von den übrigen absondern und in einen eignen
 Kreis zusammenstellen. Nämlich alle drei haben wol nur das
 allerdings merkwürdige unter sich gemein, daß sie an einzelne
 Personen gerichtet sind, in welcher Beziehung sie dann noch der
 kleinen Brief an den Philemon sich zugesellen würden, von dem
 aber doch hier weiter nicht die Rede sein kann. Dem Inhalt
 nach aber sind sie bei weitem so genau nicht verbandt; sondern
 unser Brief hat mit dem an den Titos nur zum Theil die Ab-
 sicht gemein, über die in einer Gemeinde zu treffenden Anordnun-
 26 gen das nöthigste vorzuschreiben, mit dem andern an den Timo-
 theos gar nur die persönlichen Verhältnisse des Paulos und sei-
 nes Schülers, von denen aber hier sehr wenig die Rede ist, und
 sonst wenige Einzelheiten, und jene beiden zumal, der zweite an
 den Timotheos und der an den Titos, haben was den Inhalt
 betrifft gar nichts ähnliches. Dazu kommt noch ein bedeutender
 Unterschied der Zeit. Denn wenn sich auch nicht genau bestim-
 men läßt wann eigentlich der Brief an den Titos geschrieben
 worden ist: so fällt doch gewiß der zweite Brief an den Timo-
 theos um mehrere Jahre später als der erste der Angabe nach
 müßte geschrieben sein, in einer merkwürdigen erfahrungsreichen
 Zeit, von der die erste Hälfte, jene Reise nämlich des Paulos
 um die Gemeinen zu besuchen und mit der gesammelten Steuer
 27 gleichsam triumphirend in die Mutterkirche einzuziehen, ohnstrei-
 tig die Blüthe seines Apostolats zu nennen ist, die andere dage-
 gen, das einsame lange Gefängniß, als der Anfang seines Mär-
 tyrerthums gelten kann. Der erste Brief gehört dann offenbar
 noch der ersten, der zweite der andern Periode an, und dies
 reichte in der That hin um eine bedeutende Verschiedenheit zu
 begründen. Dennoch lasse ich mir die durch unsern Brief ver-

mittelte Gemeinschaft aller dreier gefallen, auch in Beziehung auf die Sprache, und will mich nicht wundern auch über eine größere Uebereinstimmung als zu erwarten wäre, wenn nur alles rechtlich dabei zugeht.

Dies sollte denn auch das erste sein was wir mit einander in Betrachtung zögen, zu sehen wie viele Einzelheiten unser Brief in Absicht auf die Sprache nur mit jenen beiden gemein hat, und wie wunderbar diese Gemeinschaft näher angesehen herauskommt. Allein zuvor lassen Sie Sich gefallen noch eine kleine²⁸ Wanderung darauf anzustellen, wieviel Sprachschätze wir in unserem Briefe antreffen, die auch in jenen nicht, sondern nirgends in paulinischen Briefen ja größtentheils überhaupt im Neuen Testament nirgends vorkommen. Freilich werden Sie sagen, es sei natürlich bei einem Schriftsteller von dem wir überall nur wenig und dies wenige in mehreren einzelnen Aufsätzen von ganz verschiedener Abzweckung vertheilt besitzen, daß in jedem mehreres vorkomme was sich sonst nicht findet. Und wer sollte dies nicht zugeben? Allein Sie werden gestehen müssen daß diese Seltenheiten für unseren Brief ganz unverhältnißmäßig sind. Nur müssen Sie dies unerfreuliche über sich ergehen lassen, daß ich Ihnen nun, ganz anders als man sonst bei Gastmahlen mit kleinen die Eßlust reizenden Schüsselchen anzufangen pflegt, zuerst ein trocknes möglichst vollständiges Verzeichniß von Wörtern²⁹ vorsetze.

Sehr bald B. 3 kommt Ihnen das wunderliche sonst nirgends im N. T. erscheinende Wort $\epsilon\tau\epsilon\rho\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$ entgegen, welches seiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes $\epsilon\tau\epsilon\rho\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ voraussetzt, und freilich auch dann nur schlecht wäre, da von so vielen Compositis auf $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ kein einziges auf $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$ meines Wissens vorkommt. Es kommt Cap. 6, 3 noch einmal wieder, wie denn überhaupt viele von diesen seltenen den paulinischen Schriften sonst ganz fremden Wörtern in unserm Briefe selbst mehrmals vorkommen, recht als wäre der Verfasser eben auch in Noth seine Ausdrücke zu wie-

berholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die letzte Stelle erklärt durch einen Zusatz sehr deutlich, daß nichts anderes gemeint ist als abweichend lehren von der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*. Sonst sollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß paulinischen *ἑτεροζυγεῖν* zierlicher vermuthen, es bezöge sich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen bestellten Lehrern lehren. So nähert es sich mehr dem *ἑτερόγλωσσος* aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Paulinischen Schriften ist. Mein sehen Sie nur wie sich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühsam durchhilft mit dem *ἄλλον Ἰησοῦν κηρῖσαι* 2 Cor. 11, 4, mit dem *ἕτερον εὐαγγέλιον* ebendas. und Gal. 1, 6, oder mit dem *εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα* ebendas. V. 8 und 9. Ich möchte aber sagen unser Wort habe schon einen etwas zu hierarchischen Geschmack für ihn. Basilios, Chrysostomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol ursprünglich aus unserem Briefe haben.

21 *ἄπεραντος* V. 4, eine Form die wahrscheinlich im gemeinen Leben nicht so selten war als wir sie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Test., und der Verf. hätte kein besseres Wort wählen können, damit uns seine schwer zu bestimmenden *γενεαλογίαι*, von denen wir unten werden reden müssen, ja noch schwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chrysost. Hom. 1. *ἦτοι πέρας οὐδέν ἐχούσαις, ἢ οὐδέν χρησίμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν*, oder wie Dekumentios beides zusammenzieht *τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν*, wissen offenbar nicht recht was sie daraus machen sollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir fast ein Recht hätten von Paulos bei solchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegensätzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

22 *νομοδιδάσκαλοι* V. 7 sind auch in den paulinischen Schriften sonst nicht zu finden, und Sie sollen die Wahl haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewisse

Berrichtungen oder auch nur Kenntnisse, als vielmehr eine bestimmte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des mosaischen Gesetzes in das Christenthum, wie Theodoretos zu erklären scheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig abweichend wäre; oder ob Sie, versteht sich ohne mit Heinrichs zu glauben die christlichen *πρεσβύτεροι* wären wirklich *νομοδιδασκαλοι* genannt worden, was ganz wunderbarlich ist, doch vorziehen es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt für *γραμματεῖς*, und dann übersetzen, Sie wollen unter uns gleichsam die *γραμματεῖς* vorstellen; wie Chrysostomos es auch zu verstehen scheint, wenn er sagt *Ὁρᾶς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν τῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ μηδένα καλέσητε Παββί,* und es dann noch mit Gal. 6, 13^{xx} zusammenstellt. Allein eine solche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos.

νόμος κεῖται B. 9. Dieser Ausdruck von sehr guter Gracität kommt meines Wissens im ganzen übrigen N. Test. eben so wenig vor als sonst noch bei Paulos, der immer sagt *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος,* oder *οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον.*

πατραλοίας, μητραλοίας, ἀνδροφόνος, ebend. alles dem N. Test. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in solchem Zusammenhange dergleichen den Heiden selbst ursprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo *φόνος* in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang gesucht, und Röm. 1, 29, wo derselbe Fall stattfindet, hat man es deshalb schon immer nicht in dem buchstäblichen Sinne genommen.

Θέμενος εἰς διακονίαν B. 12 ist auch eine schlechte Redensart, von der ich sagen möchte sie käme im Paulos sonst nicht vor. Denn er redet besser 1 Cor. 12, 28 *οὐς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους,* 2 Tim. 1, 11 *ἐτέθειν ἐγὼ κήρυξ* und bei Lukas Act. 20, 28 *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους,* so daß ich nicht einsehe warum er nicht auch hier sollte geschrie-

berholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die letzte Stelle erklärt durch einen Zusatz sehr deutlich, daß nichts anderes gemeint ist als abweichend lehren von der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*. Sonst sollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß paulinischen *ἑτεροζυγεῖν* zierlicher vermuthen, es bezöge sich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen bestellten Lehrern lehren. So nähert es sich mehr dem *ἑτερόγλωσσος* aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Paulinischen Schriften ist. Mein sehen Sie nur wie sich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühsam durchhilft mit dem *ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν* 2 Cor. 11, 4, mit dem *ἕτερον εὐαγγέλιον* ebendas. und Gal. 1, 6, oder mit dem *εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα* ebendas. B. 8 und 9. Ich möchte aber sagen unser Wort habe schon einen etwas zu hierarchischen Geschmack für ihn. Basilios, Chrysostomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol ursprünglich aus unserem Briefe haben.

21 *ἄπεραντος* B. 4, eine Form die wahrscheinlich im gemeinen Leben nicht so selten war als wir sie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Test., und der Verf. hätte kein besseres Wort wählen können, damit uns seine schwer zu bestimmenden *γενεαλογίαι*, von denen wir unten werden reden müssen, ja noch schwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chrysost. Hom. 1. *ἦτοι πέρας οὐδὲν ἐχούσαις, ἢ οὐδὲν χρήσιμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν*, oder wie Detumenios beides zusammenzieht *τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν*, wissen offenbar nicht recht was sie daraus machen sollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir fast ein Recht hätten von Paulos bei solchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegensätzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

22 *νομοδιδάσκαλοι* B. 7 sind auch in den paulinischen Schriften sonst nicht zu finden, und Sie sollen die Wahl haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewisse

Berrichtungen oder auch nur Kenntnisse, als vielmehr eine bestimmte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des mosaischen Gesetzes in das Christenthum, wie Theodoretos zu erklären scheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig abweichend wäre; oder ob Sie, versteht sich ohne mit Heinrichs zu glauben die christlichen *προσβύτεροι* wären wirklich *νομοδιδάσκαλοι* genannt worden, was ganz wunderbarlich ist, doch vorziehen es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt für *γραμματεῖς*, und dann übersetzen, Sie wollen unter uns gleichsam die *γραμματεῖς* vorstellen; wie Chrysostomos es auch zu verstehen scheint, wenn er sagt *Ὁρᾶς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν τῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ μηδένα καλέσητε Παῖσι,* und es dann noch mit Gal. 6, 13³³ zusammenstellt. Allein eine solche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos.

νόμος κείτα B. 9. Dieser Ausdruck von sehr guter Gracität kommt meines Wissens im ganzen übrigen N. Test. eben so wenig vor als sonst noch bei Paulos, der immer sagt *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, oder οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον.*

πατραλοίας, μητραλοίας, ἀνδροφόνος, ebend. alles dem N. Test. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in solchem Zusammenhange dergleichen den Heiden selbst ursprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo *φόνος* in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang gesucht, und Röm. 1, 29, wo derselbe Fall stattfindet, hat man es deshalb schon immer nicht in dem buchstäblichen Sinne genommen.

θήμενος εἰς διακονίαν B. 12 ist auch eine schlechte Redensart, von der ich sagen möchte sie käme im Paulos sonst nicht vor. Denn er redet besser 1 Cor. 12, 28 *οὗς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους*, 2 Tim. 1, 11 *ἐτέθειν ἐγὼ κήρυξ* und bei Lukas Act. 20, 28 *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*, so daß ich nicht einsehe warum er nicht auch hier sollte geschrie-

ben haben *δέμενος διάκονον*. Oder sollten Sie mir 1 Thess. 5, 9 *οὐκ εἶθετο ἡμᾶς εἰς ὀργήν* entgegenstellen wollen? Schwerlich wol.

διώκτης B. 13 finden Sie auch nur dies Eine Mal. Weit gelinder ist doch wenn Paulos sonst von sich selbst sagt *ὡς ποτε ἐδίωκον* oder von sich sagen läßt *ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε*. Und daß er den Unterschied beider Ausdrücke gefühlt hat, sieht man wol aus der Art wie er *ζηλωτήν* Gal. 1, 14 braucht. Doch auf diese merkwürdige Stelle kommen wir noch einmal zurück.

35 *ἀποδοχή* hier B. 15 und Cap. 4, 9 so wie *ἀπόδεκτος* Cap. 2, 3 und 5, 4 sind auch nicht einheimisch im N. Test.; sogar das Zeitwort *ἀποδέχεσθαι* ist wenigstens nicht paulinisch. *εὐπρόσδεκτος*, wofür ja unser Wort bequemer gewesen wäre, finden Sie Röm. 15, 16 und das ganz einfache *δεκτός* Phil. 4, 18, diesem fügt aber Paulos sein gewöhnliches Wort *εὐάρεστος* hinzu. Bei unserm Worte scheint übrigens offenbar die gastliche Bedeutung der guten Aufnahme mit zu spielen, in welcher es auch Plutarchos mit *κλήσις* verbindet, *σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀποδοχή καὶ κλήσις* Tom. II, p. 150. Offenbar heißt so *ἀπόδεκτος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* wohllaufgenommen bei Gott. Fast wunderbar wäre es, wenn Paulos dieser Ausdruck so geläufig gewesen wäre wie man aus unserem Briefe urtheilen müßte, daß wir gar kein Spiel desselben mit dem bei ihm so sehr häufigen *κλήσις* antreffen sollten. — Das wollen wir schenken, um nicht auszusehen als ob uns nichts zu klein wäre, daß B. 16 dieser Artikel *ἵνα ἐνδείξηται τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν*, den ich so auch nirgends loben möchte, sich bei Paulos sonst nicht findet, so gewöhnlich ihm auch die Wendung ist *ἐν πάσῃ σοφίᾳ, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν, ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ, μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, πᾶσαν ἐνδεικνύμενος πραότητα*. Soll ich aber auch das schenken, daß *ἀπωθεῖσθαι* hier B. 19 offenbar von denen muß verstanden werden, die schon im Christenthum gewesen sind und also

den Glauben und das gute Gewissen in sich hatten? In den LXX lesen wir freilich ἀπώσθωσαν τὴν πορνείαν αὐτῶν Ezech. 43, 9; Paulos aber braucht das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, wo das was jemand von sich stoßen soll außer ihm sein muß. Röm. 11, 1 μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; und bei Lukas Act. 13, 46 ἐπειδὴ δὲ ἀπωθείσθε τὸν λόγον. Das gleich folgende ναυαγεῖν kommt im N. T. auch nirgends metaphorisch vor, und schlecht ist es hier, weil es einen leicht über das ἀπωθῆσθαι verwirren könnte, was auch ein Schiffsausdruck ist, Pollux 1, 114.

In den letzten Worten unseres Capitels wird gewöhnlich das παιδεύεσθαι als κολάζεσθαι erklärt. Theodoretos nimmt es freilich ganz streng so, wie Sie am deutlichsten aus den letzten Worten seiner Erklärung sehen können, ἐκείνους δὲ εἰκός ἢ παιδευομένους μεταβαλεῖν τὴν γνώμην. Auch Chrysostomos scheint derselben Meinung zu sein, da er die Frage aufwirft, warum der Apostel sie nicht selbst gezüchtiget habe. Allein Phavorinus, welcher lehrt diese Bedeutung werde nur in der heiligen Schrift gefunden, meint gewiß die zahlreichen alttestamentischen Stellen, nicht die unsrige. Hier würde diese Bedeutung die Structur gar zu schlecht machen wenn man nicht *ἵνα* für *ὡς* nehmen und übersetzen wollte, so daß sie durch die Strafe außer Stand gesetzt würden zu βλασφημεῖν, was wol niemand wollen wird. Das Strafen liegt schon in dem παρόδωκα, und *ἵνα* deutet offenbar auf eine Folge, damit sie lernen, wie wir auch als Drohung sagen, ich will dich lehren, ohne daß man deshalb sagen könnte lehren heiße bei uns auch strafen. Allein auch in dieser Bedeutung lehren kommt nun die Structur παιδεύειν τινά τι im N. Test. nirgends vor.

Im zweiten Cap. haben wir gleich an ἐντευξίς ein schönes Wort, das nur in unserem Briefe noch einmal Cap. 4, 5 vorkommt. Theodoretos und Dikumenios erklären es durch κατηγορία τῶν ἀδικούντων. Und freilich da hier, auf eine ganz andere Art wie mir scheint als Paulos zu häufen pflegt, alle

Worte gehäuft sind die nur je vom Gebet gebraucht wurden:
 so geráth, wer nun jedem Worte sein eigenes Gebiet anweisen
 will, leicht in Verlegenheit. Denn da schon *δέησιν* erklärt war
 durch *ἰκεσία ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λυπηρῶν προσφερομένη* und
προσευχῇ durch *αἴτησις ἀγαθῶν*, so blieb wol kaum ein ande-
 rer Ausweg übrig. Allein diese Erklärung ist bei der zweiten
 Stelle Cap. 4, 5 gar nicht anzuwenden und auch sonst schlecht
 genug. Bei den Alten entspricht *ἐντευξίς* genau dem einzigen
 wahren Sinne von *ἐντυγχάνειν* mit jemand zusammentreffen.
 So auch *ἐντευξίς* Cap. 8, 21 und 16, 28, bald absichtlich bald
 von ohngefähr. Und weil dann hier das Gespräch das erste ist
 woran man denkt, so kann natürlich *ἐντυγχάνειν τινὶ κατὰ τι-
 νος* heißen jemand anklagen, und *ὑπὲρ τινος* Fürsprache einle-
 gen. Beides braucht auch Paulos; aber man darf ihn nicht
 beschuldigen, daß er *ἐντευξίς* für sich allein in einer Bedeutung
 genommen habe die es nur durch die Verbindung mit jener er-
 40 steren Partikel erhalten konnte. Das einzige was die beiden Vä-
 ter für sich haben ist eine Stelle 1 Macc. 10, 64 wo *οἱ ἐν-
 τυγχάνοντες* für sich Ankläger zu heißen scheint. Schleusner be-
 hauptet dies auch wirklich in seinem Spicil. I. und in dem
 Lexic. allein glauben Sie es dem braven Lexicographen nicht, der
 gern den Fehler begeht nach zu vielen Bedeutungen zu suchen.
 Biel, der bis B. 61 mit seiner Citation zurückgeht, gab ihm ei-
 nen Wink sich dieses Additament zu sparen, den er aber nicht
 verstand. Dort nämlich steht *ἐπισυνήχθησαν ἄνδρες παράνο-
 μοι ἐντυγχάνειν κατ' αὐτοῦ*, und dieses *κατὰ* will noch im-
 mer verstanden sein bis B. 64. Leider aber herrscht in unserer
 Stelle eben so im Gegentheil das *ὑπὲρ*, und es bleibt also von
 jener Erklärung schwerlich etwas übrig als der gute Wille un-
 serm Autor zu Hülfe zu kommen. Eine andere soweit wenig-
 41 stens richtigere Glosse *παράκλησις περὶ σωτηρίας ἑτέρων* ent-
 geht wiederum dem Tadel der Abundanz nicht. Noch zweifel-
 hafter wird was unser Mann wol gewollt habe durch die zweite
 Stelle, wo man gar in Versuchung gerathen könnte *λόγος ἐν-*

τεύξεως zu construiren. Dikumenios strengt sich zwar sehr an, seiner vorigen Erklärung widersprechend uns zu sagen πρωθύστερον δὲ κεῖται· διὰ γὰρ λόγου καὶ ἐντεύξεως τῆς πρὸς Θεὸν γενομένης, und kommt so glücklich über die fremde Bedeutung von λόγος Θεοῦ die man hier gewöhnlich annimmt hinweg; aber noch ein solches πρωθύστερον soll doch auch bei Paulos nicht nachzuweisen sein.

Gleich in der Nähe B. 2 haben Sie abermals zwei nicht paulinische Wörter ἤρεμος und ἡσύχιος, von denen das erste auch überall im N. T. nicht vorkommt. Das Zeitwort ἡσυχάζειν ist freilich bei Paulos zu finden und so auch das Hauptwort ἡσυχία: allein statt des Adjectivs bedient er sich des adverbialen Ausdrucks ἐν ἡσυχίᾳ, der freilich aus 1 Cor. auch einmal in unserm Briefe copirt ist. — ἀντίλυτρον findet sich ebenfalls sonst nirgends. Auch wüßte ich im paulinischen Gebrauch keine Analogie für ein solches abundirendes ἀντί in der Zusammensetzung, als etwa ἀντιμισθία. — Auch ἐπαίρειν B. 8, ein sonst im N. T. nicht seltenes Wort, ist nur im Medio und der diesem eigenthümlichen Bedeutung paulinisch. — Dagegen ist καταστολή auch im N. T. sonst nicht zu finden, und wir werden wol zweifelhaft bleiben müssen über die Bedeutung, ob καταστολή die Kleidung bedeutet und nur κόσμιος die Eigenschaft davon, oder ob wir, wie im Plutarchos καταστολή περιβολῆς vorkommt, schon bei dem ersten Wort an eine Eigenschaft der Kleidung zu denken haben, und das letzte nur ein abundirendes Beiwort ist. — Daß ein Wort wie μαργαρίτης bei Paulos weiter nicht vorkommt ist freilich nicht zu verwundern. Dasselbe gilt von πλέγμα, wobei ich mich übrigens mit Salmasius an die Glosse des Hesychios halte, τὸ σὺν ταῖς θριξίν πλεκόμενον γυναιξίν, was von Bändern und sonst mit eingeflochten wird, und überlasse Heinrichs Erklärung, nach welcher nun gar πλέγμασιν ἢ χρυσῶ statt πλέγματι χρυσῶ stehen soll, den Liebhabern.

ἐπαγγέλλομαι B. 10 kommt in dieser den Griechen so

gewöhnlichen Bedeutung profiteor aliquid sonst nirgends im N. T. vor, als noch einmal in unserm Briefe Cap. 6, 21, wo es überdies ziemlich schlecht steht. — Das dabei stehende Θεοσέβεια ist eben so einzig, und nur Johannes hat einmal das Adjectiv Θεοσεβής. — Noch haben Sie in diesem Cap. αὐθεντεῖν, das weder im N. T. noch in den LXX vorkommt — sonst etwas darüber zu sagen ist nach Wetstein nicht mehr nöthig — und τεκνογονία, was eben wie τεκνογονέω und das verwandte τεκνοτροφέω nur in unserm Briefe vorkommt.

Das dritte Cap. wird uns nur wenig aber zum Theil merkwürdiges geben. Von ὀρέγομαι — welches in unserm Briefe noch einmal Cap. 6, V. 10 vorkommt, wo ὀρέγεσθαι φιλαργυρίας eine Ungenauigkeit von solcher Art ist deren Paulus sich nicht schuldig macht, gar nicht zu vergleichen, wie doch Grotius thut mit ὀρέγεσθαι πορισμῶν Cap. 14, 3, sonst aber außer dem Briefe an die Hebr., den ich wie Sie wissen nicht für paulinisch halte, nirgends im N. T. — will ich nichts weiter sagen wie es sich hieher verirrt hat. Das N. T. braucht durchgängig dafür ἐπιθυμεῖν, Paulus auch wol ἐπιποθεῖν. — Aber sagen Sie ob καλὸν ἔργον hier etwas anders heißen kann, als ganz einfach res bona? oder ob Sie sich denken können daß hier ἔργον irgend als ein zu verrichtendes gesetzt ist, wie doch offenbar in der einzigen paulinischen Stelle die sich dieser am meisten nähert, Phil. 1, 6 ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν? Bedenken Sie nun wie häufig Paulus in einem ganz andern Sinne ἔργα ἀγαθὰ und καλὰ gebraucht, und ἔργον durchaus immer nach seiner eigentlichen Geltung, und gestehen Sie daß Sie diese Stelle ihm ganz fremde finden müssen.

ἀνεπίληπτος V. 2 kommt im N. T. nirgends, in unserm Briefe aber dreimal vor, zur abermaligen Bestätigung des oben schon gesagten; wie denn den neutestamentischen Schriftstellern auch ἐπιλαμβάνεσθαι in der Bedeutung tabeln nicht geläufig ist und höchstens einmal Luc. 20, 26 vorkommt. Paulinische Ausdrücke dagegen sind ἄμωμος ἄμεμπτος ἀνέγκλητος

νεόφυτος ist wieder ein ἅπαξ λεγόμενον. Nur in den LXX kommt es öfters vor in der Bedeutung neugepflanzt.⁴⁶ Dem gemäß erklärt nun auch Chrysostomos durch νεοκατήχητος, Theodoretos durch ὁ εὐθύς πεπιστευκός und νεοτελής. Pollux 1, 231 tadelt das Wort, εὐτελές μὲν γὰρ τὸ ὄνομα κρηται δὲ αὐτῷ Ἀριστοφάνης. Doch mehr noch als das Wort wundert mich die Vorschrift selbst, wie Paulos es anfangen wollte um keiner Gemeinde von den vielen die er oft schnell hinter einander auf einer Reise pflanzte einen νεοτελής zum ἐπίσκοπος zu geben! An den Titos auf Kreta macht er eine solche Anforderung nicht. Aber freilich auch nur zwanzig Jahre später war es schon ein leichtes. — Eben so ist δίλογος nirgendß weit anzutreffen, und auch der fleißige Wetstein läßt uns hiebei im Stich. Pollux führt das Wort an 2, 118, aber so daß man nicht weiß, ob in der Bedeutung wie διλογία im Xenophon vorkommt für Wiederholung, oder so wie es hier wol sein muß.⁴⁷ Nur diese Bedeutung, wie nach Grotius auch Schleusner thut, durch i. q. δίλωσσοσ auszubringen, dünkt mich etwas sehr dumm.

βαθμός B. 13 findet sich nirgendß weiter im N. T. In der kanonischen Sprache aber werden Sie es häufig genug finden; ich verweise Sie nur der Kürze wegen auf Sic. thes., der Stellen genug gesammelt hat. Zweierlei Arten lassen sich nur denken, wie das Wort kann zu verstehen sein. Entweder sie steigen eine Stufe höher im Messiasreich, was man dann von Seligkeit und Glückseligkeit gegenwärtiger — wie Chrysostomos wol meint, wenn er sagt βαθμὸν, τοῦτ' ἔστι προκοπήν — oder künftiger — wie Theodoretos erklärt τὸν τιμιώτατον βαθμὸν ἐν τῷ μέλλοντι λήθονται βίῳ — verstehen könnte. Aber von einer Stufenleiter von Seligkeit scheint Paulos gar nichts zu wissen; dies ist kein Gedanke der nur irgend bei ihm vorkäme. Und hätte er dabei an das militärische ge⁴⁸ dacht, so ist dies grade eine von den Vergleichen, die er gern weiter ausführt; aber nirgendß finden wir, daß er einer Stu-

senleiter vom *στρατηγός* zum *στρατῶνῃς* gedacht hätte. Aber sie erwerben sich eine Stufe in der kirchlichen Würde zum Episkopat. Mein auch dies Stufenwesen möchte wol eben so wenig paulinisch sein als der Gedanke überhaupt einen *διακονος* zum *ἐπίσκοπος* zu machen, da Paulus beides für verschiedene *χαρίσματα* hielt, Röm. 12, 7. Schmeckt also nicht auf jeden Fall die Redensart nach einem fremden Geist und einer etwas andern Zeit? Was aber auch der Verf. habe sagen gewollt: so hat er sich sehr schlecht ausgedrückt durch dieses *βαθμὸν περιποιεῖσθαι*. — Noch weniger indes weiß ich *παρόρησιαν περιποιεῖσθαι* zu vertheidigen, was ich offenherzig bekenne gar nicht zu verstehen. Daß *παρόρησια* außer der Freimüthigkeit auch guten Muth bedeute versteht sich von selbst und geht unmittelbar aus der Art hervor wie den Alten die Einerleiheit des Redens und Denkens überall vorschwebte. Aber schon Vertrauen in einen andern heißt *παρόρησια* nie, und ich erbiere mich in jeder Stelle, die man so auslegen könnte, die obige Bedeutung als die einzig richtige nachzuweisen; vielweniger noch Vertrauen anderer in den dem die *παρόρησια* zugeschrieben wird, wie Heinrichs hinwirft. Wie man sich nun durch das *καλῶς διακονῆσαι* Freimüthigkeit und guten Muth erwerben könne, und wie sich das hier an das vorige vom *βαθμὸς* anschließen solle, das verstehe ich gar nicht. Hierzu kommt noch daß *περιποιεῖσθαι* auch kein paulinisches Wort ist, er müßte es sich denn ausdrücklich für Ephesos aufgehoben haben, denn einmal so leicht es ihm freilich Lukas Act. 20, 28 in der Rede an die ephesischen Aeltesten. Aber gewiß ist dies nur geliehen; denn Paulus bedient sich nur des Substantivs *περιποίησις*, obnerachtet fast immer das Zeitwort eine leichtere und auch ihm nicht ungewöhnliche Structur gegeben hätte, wie 2 Theß. 2, 14 *ἐκάλειπεν ὑμᾶς εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου*, wo sogar durch den Gebrauch des Substantivs der Satz zweideutig wird. Wenn Sie mir einwenden, es wäre höchst wunderlich zu glauben, einer habe ein Zeitwort nicht gekannt, wenn er ein davon gebildetes

Hauptwort kennt: so antworte ich, gekannt gewiß, aber vermuthen vielleicht, wenn er nicht sicher war, wie es in welchen Formen jenem Hauptwort analog könne gebraucht werden. — Nun ist in unserm Cap. nur noch das nirgends zu Hause gehörende Wort *ἐδραίωμα* zurück, was wol am besten mit dem analogen *στερέωμα τῆς πίστεως* Col. 2, 5 zu vergleichen ist, und von Titumen. sehr unbestimmt durch *βεβαιώσις* umschrieben und ⁵¹ gewiß noch schlechter per hendiad. erklärt wird.

Doch wir gehen zum vierten Cap., wo uns gleich *ῥητῶς* als ein gar nicht neutestamentisches Wort entgegenkommt und *ἴστερος* eben so wenig. Nur das Adverb. ist gewöhnlich, und wahrlich es wäre besser gewesen dies zu gebrauchen als *ἐν ἰστέροις καιροῖς* zu sagen. Das letztere Wort steht nun hier gar schlecht und bedeutungslos bloß für *χρόνος*. Paulus aber braucht sonst *καιρός* ganz richtig, denn es ist ihm immer eine durch irgend etwas qualitativ bestimmte Zeit. So ist gewiß auch das *πρὸς καιρόν* 1 Cor. 7, 5 in Beziehung auf das folgende zu verstehen, und *πρὸς καιρόν ὥρας* 1 Thess. 2, 17 nicht bloß *πρὸς ὀλίγον* wie Theodoretos erklärt, sondern das *καιρίον* für sein ganzes Geschäft ist mit ausgedrückt. Und dies sind die zweifelhaftesten Stellen, so daß ich glaube, es wird keine ⁵² übrig sein als diese wo das Wort aus seiner eigentlichen Sphäre herausginge. Sollte etwa die wunderliche Bemerkung des Suidas *καίρους δὲ ἡ γραφή λέγει τὰς συμφοράς*, bei der man zunächst an Matth. 26, 18 denken möchte, mit auf unsere Stelle gehen?

καυτηριάζω, denn ich will nicht entscheiden daß man *καυστηριάζω* schreiben müsse, ist auch nicht einheimisch im N. T. Des Sinnes wegen würde ich mich am liebsten an den Theodoretos halten, *κεκαυτηριασμένους δὲ τὴν ἰδίαν συνείδησιν αὐτοῖς κέκληκε, τὴν ἐσχάτην αὐτῶν ἀναληθίαν διδάσκων. ὁ γὰρ τοῦ καυτηῆρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἴσθησιν ἀποβάλλει*. Offenbar ist hier mehr an die ärztliche Operation des Ausbrennens zu denken als an das Brandmarken,

wie denn verlaufene Knechte und Verläumber hier gar keinen Vergleichungspunkt geben. Aber freilich für die Leute die hier
 53 beschrieben werden schickt sich jenes eben so wenig. Und das mag wol Chrysostr. gefühlt haben bei seiner höchst allgemeinen Erklärung *κεκαυτηριασμένοι τουτέστι πονηροῦ ὄντες βίου.*

κτίσμα kommt nur noch Gal. 1, 11 vor. Paulos bedient sich durchaus des Wortes *κτίσις* in passivem Sinne, so daß es wunderbarlich wäre, wenn er grade hier und sonst nirgends *κτίσμα* gebraucht hätte. Sieht es nicht nach einem aus der jenes nicht nachahmen wollte und *κτίσμα* in den ihm sehr geläufigen Apocryphis fand? Ausdrücklich dem Menschen entgegengesetzt steht es Sap. 9, 2 und 13, 5 vom unbelebten.

ἀπόβλητον, so daß man sich nicht enthalten kann an das homerische *οὐδὲν ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικύδεα δῶρα* zu denken, statt des gewöhnlichen *κοινόν* oder *ἀκάθαρτον*. — Auch *ὑποτίθεσθαι* kommt im medio gar nicht vor im N. T. Man müßte übersetzen, Dies zum Grunde legend bei deinen Ermahnungen, oder Dies dabei an die Hand gebend. Es hat gewiß Aehnlichkeit mit *ὑπογράφειν*; allein in Paulos Sprachschatz mag das Wort schwerlich gewesen sein, der besonders in der Zusammensetzung die Präpositionen in der stärksten Hauptbedeutung liebt, und sich für diesen Begriff immer mit *παραγγέλλειν*, *παρακαλεῖν* hilft. — Nicht dabei ist *ἐντρεφόμενος* wieder einzig im N. T., und schwerlich paulinisch; denn auch wo er Gleichnisse von der Palästra hernimmt hat er nie eine ähnliche Wendung. Bemerken Sie aber nur das Präsens! es müßte doch offenbar *ἐντετραμμένος* heißen. Theophylaktos, der einzige Alte der hierauf Rücksicht nimmt, will es zwar vertheidigen *Τὸ γὰρ ἀδιάλειπτον τῆς εἰς τὰ τοιαῦτα προσοχῆς δηλῶν εἶπε τὸ ἐντρεφόμενος.* Allein es bleibt schlecht; denn als *διάκονος* muß er ein *ἐντετραμμένος* sein, und wenn der Verf. es
 55 wie Theophyl. genommen hätte, müßte eine ganz andere Wendung gefolgt sein. — *γραώδης* B. 7 ist freilich den Alten mit *μῦθος* sehr verwachsen; allein wie sonst *μῦθος* im N. T.

gebraucht wird findet dies nicht Statt. Weber die *ἰουδαῖοι μῦθοι* im Brief an den Titos — obgleich Theodoretos hier so erklärt *γραῶδεις γὰρ μύθους τὰς ἰουδαϊκὰς διδασκαλίας ἐκάλεσεν* — noch die der *ἀλήθεια* entgegengesetzten 2 Tim. 4, 4 vertragen das Beiwort. Eben so schlecht stimmt das eine Beiwort zu dem andern *βέβηλοι*. — *γυμνάζειν* findet sich auch sonst bei Paulos nicht. Ueberall wo er auch in andern Worten mit Uebung und Kampf zu thun hat führt er das Bild weiter aus; vergl. 2 Tim. 4, 7. 8. 1 Cor. 9, 24 fig. Eph. 4, 10 fig. Nun kommt freilich hier noch hinzu *ἡ γυμνασία* R. 8, ein gar wunderliches Wort, das nicht nur im N. T. sonst nirgends, sondern überhaupt fast nirgends einheimisch ist. Da wir auch in Verlegenheit sind was es bedeute. Gegen das *ἔσθλα* von allerlei Dingen streitet Paulos immer nur als gegen ein *opus operatum* im Zusammenhange mit dem Gesetz; von der Seite der *γυμνασία* angesehen hätte er es wol schwerlich so kurz und beiläufig abgefertiget. Aber schwerlich war auch damals Gelegenheit die Sache von dieser Seite zu betrachten, und Chrysost. hatte wol Recht, daß man sie dann eine *πνευματικὴ γυμνασία* nennen müsse, und versteht es von den den Leib stärkenden Verordnungen der Pädotriben in den Gymnasien. Eben so erklärt es DeLum. von den gewöhnlichen Uebungen der Alten *ἡ τὰ σώματα, φησιν, ὑγιαίνειν ποιοῦσα*. Eben so Theodoret. und Theophylakt., die ich Ihnen daher nicht erst ausschreibe. Neuerdings will nun die andere Auslegung, als sei es Warnung gegen die anmaßliche Enthalttsamkeit der Essener, die Oberhand behalten, und freilich hatten die Väter wol eine Mei-⁵⁷nung jene Uebungen nicht für unnütz ausgeben zu lassen von dem Apostel; allein sie haben doch eine schwer zu überwindende Bundesgenossin an der Grammatik. Ich bin der Väter Meinung, wenn ich mir denke daß Paulos den Brief geschrieben hat, der ja so vielfältig die alte Gymnastik der Hellenen voraussetzt, und wenn er hier eine andere ausmagernde und schwächende gemeint hätte, sie wol bestimmter von jener würde unterschieden ha-

ben. Auf der andern Seite aber, eben wenn ich mit Paulos als Verfasser denke, würde ich dann eine ausführlichere Beschreibung des *γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν* erwarten, um den Gegensatz dadurch zu rechtfertigen, der sonst gar keiner ist, weil ja beides recht gut neben einander bestehen kann. Kurz ich finde für Paulos dies alles zu unbestimmt und selbst zu ausgemagert.

18 Von einer andern Seite merkwürdig ist *πρεσβυτέριον*. Dies kommt freilich vor vom Synedrion Luk. 22, 66 und Act. 22, 5, allein nirgends von der Versammlung der Aeltesten einer christlichen Gemeinde. Auch wäre diese Benennung in der That bedenklich gewesen zu den Zeiten wo jener Sprachgebrauch noch geläufig war, eben wegen der Analogie. Und wenn man anführt, auch der Name *πρεσβύτεροι* sei aus der jüdischen Terminologie herüber genommen, so konnte um so weniger der dem Synedrion zukommende Name den Aeltesten einer kleinen Gemeinde beigelegt werden. Lukas hätte von denen der Gemeinde zu Ephesos, die Paulos sämtlich zu sich kommen ließ, Gelegenheit gehabt dies Wort zu gebrauchen Act. 22, 17, er sagt aber bloß *τοὺς πρεσβυτέρους*, und Paulos selbst Phil. 1, 1 umschreibt lieber *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Auch widerspricht 20 die Erzählung selbst jener andern 2 Tim. 1, 6, nach welcher Paulos ihm durch Handauflegung das *χάρισμα* mitgetheilt hatte. Der gute Benson findet es zwar leicht beides zu vereinigen; nämlich nach Paulos haben auch die Aeltesten ihm die Hände aufgelegt, freilich nicht, wie er meint, um ihm den heiligen Geist mitzutheilen, sondern nur um ihre Zustimmung zu erkennen zu geben, und ihm den göttlichen Segen anzuwünschen. Und wirklich kommt es ihm wunderbar zu statten, daß hier *μετὰ* steht, weil nämlich *διὰ* unmittelbar vorhergegangen war. Aber wie kommt doch hier Paulos dazu, jener Aeltestenversammlung zu erwähnen, wenn sie zur Ertheilung des *χάρισμα* nichts beigetragen? Oder wenn die Handauflegung gemeinschaftlich gewesen -- wie doch späterhin nicht einmal bei der Einsegnung eines Presbyter, Clem. const. 8, 16, wo freilich auch das *πρεσβυτέριον*

vorkommt, aber schon abgefordert vom ἐπίσκοπος und dem διακονοῦς — warum schreibt er sich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache allein zu? Sie sehen, wir kommen hier wieder nicht heraus, wenn der Schreiber beider Briefe einer und derselbe soll gewesen sein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerst ἐπιπλήττειν als ein nicht neutestam. Wort finden; sondern λέγειν und ἐπιτιμᾶν müssen seine Stelle mit vertreten, denn πυνθεῖν scheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne zu gebrauchen. — ὄντως B. 3 ist im N. T. überhaupt selten, weil es gar nicht judaisirt, sondern mehr thun dies ἀληθῆς, ἀληθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu einem Adjectio gemacht vor einem Substantiv kommt es gar nirgends vor, sondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften Stelle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch fast zu gewagt finde das αἴγιος in den Text zu setzen. — ἔργονα B. 4 kommt im N. T. sonst nicht vor. Ueber die Unbestimmtheit des Wortes verweise ich Sie nur auf Wetsteins reiche Sammlung aus den Grammatikern. Ganz sicher können wir die Glosse aus Hesychios ἔργονα, τέχνα τέκνων auf unsre Stelle beziehen. In den LXX kommt das Wort ganz unbestimmt für ἀπόγονοι vor, und das liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe bis zu Urenteln sollte gebracht haben, so wollte unser Verf. diese gewiß mit darunter begriffen wissen. — ἐπαρκεῖν auch ein sonst nicht neutestam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, B. 10 und B. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen Schleichner und Biel Stellen genug nachweisen. — ἐπακολουθεῖν, ein sonst nicht bei Paulos vorkommendes Wort, könnte scheinen hier ganz anders zu stehen als bei Marc. und Petr. Wie gesagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πραττομένῳ⁶² Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie sie selbst zeigt was geschehen müsse, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, so auch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unserem glaube ich doch muß man αὐτοῖς suppliren, den Leidenden mit jedem

guten Werke nachgehn. — *περιεργος* auch sonst nicht bei Paulos und überhaupt im N. T. nur einmal das Neutrum, welches gleichsam als ein Substantiv anzusehen ist, von dem das Adjectiv nur abgeleitet worden. — Ganz einzig ist *οἰκοδεσποτεῖν*, wiewol *οἰκοδεσπότης* in den Evangel. häufig genug vorkommt. Von letzterem Worte ist wol schwerlich etwas anderes zu halten, als daß es erst zu der Römer Zeiten recht aufgekommen, um ihren *pater familias* nachzubilden. Daher ist es im Plutarchos, der sogar unser *οἰκοδεσποτεῖν* hat, nicht selten.

63 Denn Alexis der Komiker erlaubte es sich vielleicht wol nur wie seine Kunstgenossen sich manches erlaubten, und Phrynichos tadelt ihn darüber. Auch Pollux führt ihn, wenn gleich die früheste Auctorität, nur hintennach an, und gewiß ist bei ihm 10, 21 *καινότερον* die richtige Lesart und keinesweges im Widerspruch mit dem *τεθρολλημένον*. Daß aber *οἰκοδεσποτεῖν* wenn es sich nun einmal aus jenem gebildet hatte hier von Weibern gebraucht wird, rechtfertigt sich durch die *οἰκοδέσποινα* die Pollux auch anführt, nur daß der Brief der Theano, den der gute Mann dabei vor sich gehabt hat, gewiß unächt gewesen ist. Allein daß Paulos das *οἰκοδεσποτεῖν* sollte gebraucht haben ist mir zweifelhaft, weil bei ihm, ohnerachtet die *οἰκία Θεοῦ* ihm ein so geläufiger Begriff ist, auch der *οἰκοδεσπότης* nicht vorkommt, und weil er sich Tit. 2, 5. statt unseres des Wortes *οἰκουρεῖν* bedient, obgleich es weniger ausdrückt. — *φόβον*

64 *ἔχειν* B. 20 eine schlechte Redensart, im N. T. sonst nicht einheimisch. Wie oft Paulos in verschiedenen Abstufungen *φόβος* und *φοβεῖσθαι* gebraucht, wissen Sie, so daß es ihm ordentlich anliegt die Formen zu wechseln und ihm welche entfallen die schlecht genug sind; aber dieser hat er sich doch sonst nirgends bedient. — Die *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* B. 21 sind ebenfalls ganz einzig. Wenn man wirklich eine eigne Bedeutung für diese Stelle erzwingen will wie Schleusner: so bleibt es sehr wunderlich, daß der Mann der so sehr gegen die *γενεαλογίας* und gegen die unnützen Fragen eifert, nun gar so bestimmte Rang-

ordnungen von Engeln kennen sollte, wie er hier durch den Titel bezeugen würde. Chrysost. wundert sich auch, allein er und nach ihm Dikun. bringen uns schwerlich weiter. ἐκλεκτῶν δὲ ἀγγέλων εἶπε διότι ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες ἀλλ' ἀπόβλητοι ist eine schlechte Erklärung, weil die Teufel nie ἄγγελοι schlechtos hin heißen. Ich dachte dem Manne durch ein καὶ zu helfen, allein dann würde die Stellung wirklich zu schlecht. Und sonst verstehe ich nichts, wenn nicht der Verf. apokalyptische Engel der Gemeinen im Sinne hat, denn als Ephesier hatte er ja auch seinen Brief in der Apokalypsis, und diese eben von den sonst paulinischen unterscheiden will. So wüßten wir auch gleich was auf das τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει zu beziehen wäre: Doch das vielleicht ein andermal. Jetzt vergleichen Sie nur 2 Tim. 4, 1, und gestehn Sie daß wenn ein Leser der Apokalypsis diese Stelle vor Augen hatte, von dem Gericht und der ἐπιφάνειας der Uebergang zu der Offenbarung und den sieben Engeln für ihn nicht schwer war. — πρόκριμα ist so wenig als πρόκρισις oder προκρίνειν anderwärts im N. T., welches die Latiniſmen, denn durch praediciō waren diese Wörter wol sehr üblich geworden, nicht leicht aufnimmt gegen Hebraïſmen, und sich also lieber mit προσωποληψία begnügt. — πρόδηλος steht im N. T. nur einmal im Brief an die Hebr., so wie auch unten ἀδηλότης ein ganz fremdes Wort ist. Letzteres ist dann auch falsch gebraucht, nach dem latein. iocertus; denn es kann nicht unsicher heißen in diesem Sinne, sondern nur unentschieden. Die Composition mit πρό ist zwar Paulo äußerst gewöhnlich; allein nach seiner Weise müßte es dann heißen was vorher bekannt ist, und das geht auf keine Weise in den Zusammenhang. Hierzu kommt daß Paulos Lieblingswort φανερός ist, jener ganze Stamm aber ihm ziemlich fremde. — Lassen Sie sich nun auch aus dem letzten Cap. noch einiges gefallen. Zuerst ἀντιλαμβάνεσθαι findet sich sonst nicht bei Paulos, und nur ein Paar mal bei Lukas in der gewöhnlichen Bedeutung zu Hülfe kommen. Die Auslegung scheint hier ganz davon auß-

gehen zu müssen, daß die πιστοὶ in der letzten Hälfte des Briefes dieselben sind wie die in der ersten, und daß das erste ὅτι eben so muß verstanden und bezogen werden wie das zweite. Die zweiten πιστοὶ sind also die Herren und das erste ὅτι geht ebenfalls auf die Herren. Also sind auch die εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνόμενοι und die ἀγαπητοί, in der Gemeine beliebten, die Herren, und also ist εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνεσθαι eben so zu verstehen wie φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι, πραγμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, wie denn auch die Alten alle so erklären. — Auch εὐεργεσία kommt im N. T. nur bei Lukas vor, der auch die verwandten Wörter allein hat. Uebrigens läßt es sich gar nicht denken, daß εὐεργεσία, wie einige Neuere wollen, sollte von Knechten gegen die Herren können gebraucht werden. — Eben so steht προσέρχεσθαι nur einmal im Brief an die Hebr. in der so häufigen Bedeutung des Bittenden. Was aber προσέρχεσθαι λόγοις heißen soll sehen Sie selbst zu; denn wenn Sie es auch mit der Redensart προσέρχεσθαι τοῖς κοινοῖς zusammensetzen wollten, wäre es doch hier höchst verkehrt gesprochen. — νοσεῖν B. 4 kommt auch sonst nicht vor, und die zierliche Redensart νοσεῖν περί τῶ σicht gar sehr ab gegen das eben getabelte. — ὑπόνοια wieder einzig hier. Ich weiß aber nicht warum man von dem Sinne den das Wort bei den Alten hat abgehen und mit Chrysost. erklären soll τουτέστι δόξαι καὶ δόγματα πονηρὰ ἀπὸ τῶν ζητήσεων, da sich jener so gut mit φθάνος und ἔρις vereinigt, wenn gleich schwer ist zu sehen wie dies alles aus dem beschriebenen ἑτεροδιδασκαλεῖν folgt. — Im Folgenden mögen Sie nun lesen παραδιατριβαί oder διαπατριβαί, so haben Sie ein im N. T. sonst nicht vorkommendes Wort. In dem ersten müßte παρὰ die Bedeutung haben daneben vorbei, und so wäre es recht paulinisch zusammengesetzt. Für das andere möchte ich aber doch die Erklärung nicht annehmen die Sie bei Chrys. Deum. und Theob. finden von den sich reibenden und durch Reibung ansteckenden krätzigen Schafen, wobei auch das διὰ eine so wunderliche Rolle spielt, son-

dem παρατριβαί in der bei Polyb. gar nicht seltenen Bedeutung Streitigkeit, wobei das δια seine verstärkende verbreitende Kraft bewiese. Vielleicht sind beide Lesarten entstanden aus zwei anderen διατριβαί und παρατριβαί; die erste findet sich noch in ein Paar Handschriften und von der andern eine Spur in einer Marginal-Lesart δι' ᾱ παρατριβαί. Spasshaft werden Ihnen die Glubbs bei Heinrichs vorkommen, die er aus Theophrastos σχολαί μάταιαι gemacht hat. Dabei thut der Mann 70 als ob er nur in diesem Sinne unsere διαπατριβή nicht eben kannte, sie ihm aber sonst häufig genug vorgekommen wäre. Die Glossa des Hesychios scheint verstümmelt zu sein, und ich möchte von διαπατριβαί· παρατριβῶν ἐνδελεχισμοί in Bezug auf die Glossa παρατριβή· λογομαχία, ἔρις. — πορισμός sonst nirgends im N. T., hier zweimal hinter einander. Paulos macht ähnliche Vorwürfe 2 Cor. 11, Gal. 6 und worauf wir hier wohl möglich sehen müssen Tit. 1, 11; aber αἰσχρὸν κέρδος ist gewiß besser dazu als πορισμός. — ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς. Paulos braucht ἐπιλαμβάνεσθαι sonst gar nicht, hier kommt es B. 19 gleich noch einmal in derselben Verbindung vor. Wunderlich aber nimmt sich dieser Imperativ aus. Denn soll ζωὴ αἰώνιος das geistige Leben bedeuten, so mußte er dies schon haben; das ewige aber konnte er nur von Gott erwarten. — Wundern Sie sich nicht daß ich Ihnen nun noch die καλή τι ὁμολογία bringe, die hier zweimal hinter einander B. 12 und 13 vorkommt. Denn freilich ist ja wol ὁμολογία und ὁμολογεῖν paulinisch genug; aber diese καλή ὁμολογία hat doch ein gar besonderes Ansehn. Theodoretos zwar weiß von nichts weiter und bezieht sie nur auf sein Lehrgeschäft; πάντας γὰρ παρ' αὐτοῦ δεξαμένους τὸ κήρυγμα μάρτυρας εἶχε τῆς καλῆς ὁμολογίας. Mein Deikum. giebt es schon näher ὁμολογίαν μᾶλλον τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι λέγει; und gewiß wird jeder unbefangene, zumal sie so genau mit dem ἐκλήθην zusammenhängt, hier eben so an ein bestimmtes Faktum denken wie gleich unten bei der ὁμολογία χριστοῦ. Und man kann kaum etwas ande-

tes als ein ausdrücklich abgelegtes Bekenntniß verstehen, es
 nun bei der Taufe vor der Gemeinde oder vor den Feinden
 72 irgend einer Verfolgung. Ich kann nicht genug sagen wie be-
 stimmt mir dies nach einer etwas spätern Zeit schmeckt; und
 kosten Sie nur recht, Sie werden es gewiß auch so finden. Dem
 im N. T. ist doch auch nirgends die mindeste Spur von einer
 ὁμολογία die sich so besonders herausheben ließe und auf die
 die Christen zurückverwiesen würden; auch die Stelle Röm. 9,
 9. 10 erinnert gar nicht daran, so wenig als irgend bei der
 Inauguration durch Handauslegung an eine feierliche ὁμολογία
 gedacht wird. Und nun die καλή ὁμολογία welche Christus
 freilich nicht ὠμολόγησε sondern ἐμαρτύρησε, die Theodoretos,
 vielleicht weil er zum folgenden eilte, wo er es gegen die Arianer
 hat, wieder so allgemein nimmt, καλήν δὲ ὁμολογίαν τοῦ
 κυρίου τὴν τῆς οἰκουμένης κέκληκα σωτηρίαν· ὑπὲρ αὐτῆς
 γὰρ τὸ πάθος ὑπέμεινε. Ähnlich auch Clemens, ἐμαρτύρησε
 γὰρ δι' ὧν ἔπραττε, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός. Besser
 73 scheint mir eine andere Auslegung bei Dekm. ἐν ἧ καὶ αἰν-
 γματωδῶς ὠμολόγησε μέντοι εἶναι θεός. εἰπόντος γὰρ τοῦ
 Πιλάτου εἰ βασιλεύς ἐστιν, εἶπεν, ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι
 u. s. w. Und wahrlich wo käme auch sonst der Pontius Pilatus
 her, den ich Ihnen auch als etwas dem Paulos ganz fremdes
 vorstellen muß. Nicht einmal erwähnt er seiner sonst, so oft er
 auch von Christi Tode spricht, und hier so ganz vollständig wie
 er auch in den Evangelien selten vorkommt. Hier spüre ich eine
 Zeit wo dieser Pontius in kirchliche Formeln aufgenommen wurde,
 eine Zeit die freilich eine sehr frühe sein kann, vergl. Act. 4; ja
 gar Worte einer solchen Formel glaube ich vor mir zu sehen. —
 ἄσπιλος hat Paulos nicht; allein darauf wäre nichts zu rech-
 nen, da σπιλος Eph. 5, 27 vorkommt, wenn nicht τηρεῖν τὴν
 ἐντολήν ἄσπιλον so bestimmt an Gal. 1, 27 erinnerte, wo wir
 finden τηρεῖν ἑαυτὸν ἄσπιλον. Dieses sehr richtig. Allein was
 74 soll jenes heißen? Denn τηρεῖν ἐντολήν, νόμον heißt immer
 beobachten, wozu ἄσπιλον und ἀνεπίληπτον sich gar nicht schick-

ten; wollen Sie aber diese Worte auf $\sigma\epsilon$ beziehen, so wird das ganze sehr verwirrt. Auch der Singularis $\epsilon\nu\tau\omicron\lambda\eta$ kommt wol wo nicht eine bestimmte einzelne Vorschrift angegeben ist nur 2 Petr. 2, 21 vor. — $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$ und $\delta\nu\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma$ kommen von Gott im N. T. nirgends vor, und für $\delta\nu\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma$ hat Paulus überhaupt keinen Platz gefunden, so oft auch $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$ und $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$ und $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ bei ihm vorkommen. Aber im 2 Macc. finden Sie mehrere Stellen wo beides von Gott gesagt wird.

Das wäre das wichtigste. Ich muß aber noch eine kleine Nachlese von Wörtern halten, deren einzelnes Vorkommen wenig bedeutend ist, oder über die wir doch im Zusammenhang noch weiter zu reden haben. So die $\epsilon\nu\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\ \acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$. Paulus kennt das Substantiv nur in der Formel $\kappa\alpha\theta'\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\ \acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$, in unserer Bedeutung hat er $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$; allein im 2 Macc. finden Sie $\epsilon\nu\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\ \kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\iota$. Ferner $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$, was außer dem Br. an die Hebräer gar nicht vorkommt. $\pi\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ Paulo ganz fremd. $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\eta$ nur noch Act. 1, 20 zu finden, wo auch die Zeit des Uebersetzers sich mehr ausgedrückt hat als das gesprochene selbst. $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ nirgends weiter, und bei Paulo auch nicht $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$. Er drückt den Begriff durch $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\epsilon\iota\nu$, $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ aus, wie er auch $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ hat. $\beta\rho\alpha\delta\acute{\upsilon}\nu\omega$ außer 2 Petr. nirgends im N. T., und $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ in der Bedeutung die es hier Cap. 4, 16 haben muß ganz einzig. $\acute{\alpha}\mu\omicron\iota\beta\eta$ im N. T. sonst gar nicht, $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\acute{\omicron}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\acute{\omicron}\delta\omicron\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\iota\sigma\theta\iota\alpha$ sind paulinische Wörter. Eben so ist $\mu\omicron\nu\omicron\theta\alpha\iota$ einzig, und $\sigma\pi\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\nu$ wenigstens nicht bei Paulus, sondern Jakobus und Sirach sind die nächstliegenden Beispiele. Dann noch $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und $\xi\epsilon\nu\omicron\delta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$ und das leidige $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\rho\eta\nu\iota\acute{\alpha}\nu$, auch $\phi\lambda\acute{\upsilon}\alpha\rho\omicron\varsigma$; nur Johannes hat $\phi\lambda\upsilon\alpha\rho\epsilon\iota\nu$. Ferner $\acute{\upsilon}\delta\rho\omicron\pi\omicron\tau\epsilon\iota\nu$ und $\pi\upsilon\kappa\nu\acute{\omicron}\varsigma$, das wenigstens bei Paulus nicht vorkommt, und $\delta\iota\alpha\tau\rho\omicron\phi\eta$ und $\sigma\kappa\acute{\epsilon}\pi\alpha\sigma\mu\alpha$ und $\beta\upsilon\theta\iota\acute{\zeta}\epsilon\iota\nu$, welches letztere Lukas einmal aber im eigentlichen Sinne gebraucht, und $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\kappa\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$, oder wenn Sie auch so wollen $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, und $\pi\epsilon\rho\iota\pi\epsilon\iota\rho\epsilon\iota\nu$ und $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}$.

λαυσις, das nur einmal im Brief an die Hebr. vorkommt, und wofür Paulos wol καρπός sagt, dann εὐμετάδοτος und κοινωνικός und ἀγαθοεργεῖν und ἀντίθεσις und ψευδώνυμος so wie früher das ähnliche ψευδολόγος. Aus manchem der letzteren wie gesagt möchte ich einzeln nicht viel beweisen, aber sie thun doch etwas in der Masse.

Doch ich erstaune, indem ich sehe, wie lange diese Ueber-
 77 sicht, die nur vorläufig sein sollte, uns verweilt hat, und ich sollte mich wol lieber mancher gelegentlichen Bemerkung enthalten haben um nur das was ich eigentlich beabsichtigte näher zusammenzustellen. Indesß Verdacht muß es Ihnen doch eingeblöht haben, bei einem Schriftsteller dessen Sprachschaz bekanntlich so sehr beschränkt ist, und in einem Aufsaz der wenn er ihm ja zugeschrieben werden sollte nur als ein höchst flüchtig hingeworfener müßte angesehen werden, diese vielen zum Theil an die Stelle gewohnter Lieblingsausdrücke tretenden ganz fremden Wörter, die man ordentlich als ein Streben nach Neuheit in der Sprache ansehen müßte, und dieses doch wieder armselig und sich oft wiederholend, recht wie es von einem Zusammenstoppler der alles nur aus wenigen sparsamen Quellen nimmt zu erwarten ist. Dazu noch der unklare Gebrauch so mancher unter diesen Wör-
 78 tern, wobei der Zweck der Rede sich deutlich zu machen nicht erreicht wird, wie es auch beim Entleihen zu gehn pflegt; nicht zu vergessen die Spuren einer etwas späteren Zeit als die erste apostolische. Doch das wird alles noch deutlicher werden, wenn wir nun zur Vergleichung unseres Briefes gehn mit den beiden verwandten, dem an den Titos und dem zweiten an den Timotheos, wie sie nun eben verwandt sind. Denn wenn wir nun hiedurch neben jener Masse von ausschließend eigenthümlichen Wörtern in der Sprache Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen finden, die sich bis zum Scheine der Copie und des Plagiats steigern, und wenn uns dieser Schein zur unläugbaren Wahrheit wird dadurch daß sich Mißverständnisse aufzeigen lassen, und Schwierigkeiten die nur erklärt werden können wenn man eine

Uebertragung annimmt aus einem Briefe in den andern: dann hoffe ich werden Sie mir wenig mehr entgegenzusetzen haben.

Schon der Anfang zeigt eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Briefe an den Titos. Nämlich der Ausdruck *θεὸς σωτήρ* kommt, wiewol Paulos allerdings auch sonst Gott das *σωτήρ* zuschreibt, wie 1 Cor. 1, 21 und 2 Tim. 1, 9, doch nirgends vor als im Briefe an den Titos öfters, aber immer in bestimmter Beziehung auf die *σωτηρία* durch Christum. In dem Grusse ist vorher von der Offenbarung des ursprünglichen erlösenden Rathschlusses die Rede gewesen, und Cap. 3, 4 steht es in derselben Beziehung wie im Grusse, daher auch beidemale Christus als *σωτήρ* unmittelbar folgt. Cap. 2, 10 ist doch die Anspielung offenbar, daß die Knechte auch der durch die Erlösung erlangten inneren Freiheit gemäß leben sollen. In unserm Briefe hingegen steht der Ausdruck ganz trocken für sich. Dies so bald in dem Grusse keine Aenderung, welche von den verschiedenen Lesarten Sie auch annehmen mögen, ausgenommen die ganz unwahrscheinliche Löschung des *καί*. Eben so wenig Bedeutung hat er in einer andern Stelle Cap. 4, 10. In der dritten Cap. 2, 3 kommt freilich die Erlösung nach, allein so ganz ohne Zusammenhang mit dem vorigen, daß man weit eher glauben kann, der Ausdruck *θεὸς σωτήρ* habe den Verfasser erst darauf gebracht das folgende zu sagen, als jener seltene Ausdruck sei durch den Zusammenhang der Gedanken natürlich herbeigeführt. Doch kehren wir zu unserem Grusse zurück, so finden Sie da noch *γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει* wie Tit. 1, 4 *γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν*, und das *ἄλως* was nur in unsern drei Briefen vorkommt. Ja wie wollen Sie besser erklären weshalb doch dies Eine Mal *ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ* steht und es nicht wie immer *διὰ θελήματος*, wiewol sich letzteres zu der in unserm Briefe herrschenden überaus demüthigen Stimmung besser schickte, als daß unser Mann den Brief an den Titos vor Augen gehabt hat, wo in einem andern Zusammenhange, aber doch auch innerhalb des Grusses vorkommt *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ*

σωτήρος ἡμῶν Θεοῦ, und daß er eben alles so zusammenge-
 gen hat in der Kürze. Nehmen Sie nun noch dazu die auffal-
 lende Aehnlichkeit in dem Anfang des eigentlichen Briefes, den
 er freilich nach dem was er von Paulos Aufenthalt in Ephesos
 wußte etwas abändern mußte, so haben Sie schon gleich An-
 fangs ein schönes Beispiel von der Art von Aehnlichkeiten die
 sich hier finden. — Das Wort *μῦθος* kommt auch nur noch
 2 Tim. und Tit. vor. Im ersten Cap. 4, 4 ist es gradezu der
ἀλήθεια entgegengesetzt, als Product derer welche einem verderb-
 ten Geschlechte lehrend zugleich die Ohren kitzeln wollen, und ist
 in dem Grade von Bestimmtheit welchen ein prophetischer Aus-
 spruch haben kann, leicht zu verstehen. Tit. 1, 14 kommt es
 vor mit demselben Zeitwort *προσέχειν* wie hier, aber mit dem
 Beisatz *ἰουδαίκοις*, und in solcher Verbindung mit den *ἐντολαῖς*
ἀνθρώπων, daß niemand über den Sinn zweifelhaft sein kann.
 Das *προσέχειν* hat dort seinen guten und leichten Sinn, Nicht
 darauf achten, wenn die B. 11 beschriebenen dergleichen vorbrin-
 gen — denn nur wie Titos mit den verführbaren nicht mit
 den Verführern selbst umgehn solle wird hier gelehrt, wie man
 deutlich aus den letzten Worten von B. 14 sieht, wo man sonst
 noch Verführer der Verführer annehmen müßte. In diese Ver-
 legenheit kommen wir aber bei unserer Stelle auf jeden Fall,
 wenn wir das *προσέχειν* so verstehen wollen wie es doch auch
 unser Verf. unten Cap. 4, 1 hat, ein Wort welches auch so viel
 ich mich erinnere, außer Tit. 1, 14 im Paulos sonst nicht, hier
 aber mehrere Male vorkommt. Und in unserer Stelle wird es
 noch dunkler dadurch daß es auf die *μύθους* und die *γενεα-
 λογίας* zugleich und auf gleiche Weise soll bezogen werden. Auch
 sind die *μῦθοι* durch nichts bestimmt, als durch das Zusammen-
 sein mit diesen eben so schwierigen *γενεαλογίας*, die doch selbst
 nicht einmal als etwas dem Christenthume zuwiderlaufendes, son-
 dern nur als etwas unnützes und verfängliches dargestellt wer-
 den. Dennoch muß man schließen daß die *μῦθοι* nichts schlim-
 meres sind, weil sonst dem größeren Uebel der warnende Zusatz

würde gewidmet worden sein. Also *γραῖδες* konnten diese *μῦθοι* wol sein, wie sie Cap. 4, 7 heißen — denn es werden doch dort nicht wieder andere sein sollen? — aber auch zugleich *βέβηλοι*? Schwerlich! denn daß dies unserm Verf. unheilig bedeutet nicht bloß im verneinenden sondern im entgegengesetzten Sinne, sieht man deutlich genug aus Cap. 1, 9. Also sind auch die *μῦθοι* schwerlich nach *Deum. τὰ παραπεποιημένα δόγματα* noch auch nach Theodoret — den der Schol. welchen Härtich citirt nur abgeschrieben hat — die *καλουμένη δευτέρως*, sonst auch *παραδόσεις*, denn gegen diese ereifert sich Paulus überall stärker. Jene *γενεαλογίαι* selbst nun sind damals nur Tit. 3, 9 und sonst nirgends im N. T. zu finden. Dort aber sind sie durch den Zusammenhang so bestimmt, daß es niemanden auch nur einfallen könnte an Abstammung *γνοστῆτα* Aeonen zu denken, sondern die *ἔρεις* und *μάχαι νομιμαί* dabei zeigen deutlich, es kann nichts anders gemeint sein als die Beweisführungen ächt altjüdischer Abkunft und der eitle Stolz darauf. In unserer Stelle hingegen giebt der Zusammenhang keine nähere Bestimmung an die Hand, als nur, daß wenn etwa unsere Worte eine Erklärung des vorigen *ἑτεροδιδασκαλῆν* und kein Zusatz dazu sind, alsdann jüdische Genealogien nicht gemeint sein können, weil die doch keine *ἑτεροδιδασκαλία* sind. Chrysost. erklärt freilich auch hier so, *Εἰκὸς γὰρ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων ἐν τοῖς ἀνοήτοις τὸν πάντα λόγον ἀναλίσκειν, κήρυκτας καὶ προπάππους ἀριθμοῦντας, ἵνα δῆθεν ἐμπειρίας πολλῆς καὶ ιστορίας δόξαν ἔχωσι.* Allein bald darauf wird ihm wieder das Zusammensein beider Worte beschwerlich, und er sagt, *Οἶμαι δὲ καὶ Ἕλληνας αὐτὸν ἐνταῦθα αἰνέειν, ὅταν λέγῃ μύθοις καὶ γενεαλογίαις, ὡς τοὺς θεοὺς αὐτῶν καταλεγόντων.* Von den Essenern soll wol noch jemand beweisen, daß ihre Engelverehrung mit solchen *γενεαλογίαις* verbunden gewesen, was bis jetzt eine bloße Vermuthung ist meines Wissens und gar nicht eine wahrscheinliche. Der *86* *Γνοστικὸς*, die man hier gesucht hat, erwähne ich nicht erst; denn

es ist zu einleuchtend, daß Paulus wenigstens ernstlicher gegen sie geredet haben würde, als diese heiläufige Erwähnung thut. Von einem von beiden Worten loszukommen, indem man etwa *γενεαλογίας μυνώδεις* erklärt, wie Heinrichs annimmt, ist freilich bequem. Allein wer sich irgend die Entstehung einer solchen Form des Ausdrucks denken will, der wird es unmöglich finden daß alsdann das charakterisirende Wort voranstehet. Wenn der eigentliche Gegenstand genannt ist, dann kann etwas von ihm auszusagendes allenfalls auch auf diese Weise durch bloße Hinzufügung in substantiver Form nachgebracht werden, und so könnte einer sagen *γενεαλογίας καὶ μυνῶν* gleichsam Geschlechtsregister und andere Fabeleien, ohne daß er bestimmt andere im

⁸⁷ Sinne hätte. Wer aber vor dem Subjekt das Prädikat unter der Form des allgemeinen, wozu dann das Subjekt ein besonderes wird, voranstellte, der müßte eine andere Wendung nehmen um dieses besondere auszuzeichnen, wie etwa *μυνῶν, μάλαιστα δὲ γενεαλογίας*. Sie werden diesen Kanon gewiß natürlich und richtig finden, und Noth thut es einen aufzustellen, denn gar zu arges Unwesen wird mit Voraussetzung dieser Form des Ausdrucks getrieben. Doch zu unserer Stelle zurück, und ich frage Sie warum es doch Paulus nicht hier eben so gut wie an jenen beiden Stellen verstanden hat sich deutlich zu machen, welches oder welche Uebel er eigentlich im Auge hat? Es ist schwer zu begreifen; sehr leicht aber, wenn ein anderer jene beiden Worte aus den Verbindungen durch welche sie hinlänglich bestimmt waren herausgerissen, und hier auf eine üble Weise

⁸⁸ zusammengestellt hat. Daß es sich wirklich so verhält, wird Ihnen noch deutlicher werden aus dem nachbarlichen Worte *ἐτήρησις*. Dieses Wort, dessen sich Paulus außer unseren drei Briefen nirgends bedient, steht Tit. 3, 9 auch bei *γενεαλογίας*, aber nicht als etwas durch diese hervorgebrachtes, sondern als etwas anderes auch zu vermeidendes. 2 Tim. 2, 23 steht *ἐτήρησις* in einem ursächlichen Verhältniß, sie erzeugen *μάχας*: hier werden sie von den *γενεαλογίας* erzeugt. Wie leicht er

läßt sich man dies sonst nicht zu verstehende aus einem ungeschickten Zusammenwerfen beider Stellen! Bemerken Sie aber noch einen bedeutenden Unterschied. In unserer Stelle ist es ein Tadel, daß etwas ζητήσεις, was doch immer nur Untersuchungen heißen kann, veranlaßt. Den guten Vätern gefällt dies. Chrysost. *Είδες πῶς διαβάλλει τὴν ζήτησιν; ἔνθα γὰρ πίστις, οὐ χρεία ζητήσεως.* Deum. legt eben so aus; aber diese Rechtfertigung, im Vergleich mit dem Ausspruch Christi *Ζητεῖτε καὶ εὐρήσατε*, nämlich, *ὅτι ἡ ζήτησις τῶν μέσων ἐστίν*, geht ihm schlecht; denn eben dann war ja ein unterscheidender Zusammenhanglich. Sollte man sagen, an und für sich sei jede *ζήτησις* zu tadeln, wenn eine μάχη daraus wird; so ist das zunächst tadelhaft in wie fern der Gegenstand der Disputation gangfügig ist, besonders aber läßt sich nicht einsehen, wie irgend *καλοχίαι* dergleichen hervorbringen könnten. Paulinisch ist der Gebrauch gewiß nicht. Denn in beiden andern Stellen finden Sie verdamrende Zusätze dabei, *μωρὰς ζητήσεις, μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις*, — *ἀστοχεῖν* findet sich in unserm Briefe zweimal Cap. 1, 6 und 6, 21, außerdem nur noch 2 Tim. 2, 18. In letzterer Stelle ist es mit *περὶ* construiert; unstrittig nicht ganz richtig. Denn *ἀστοχεῖν* scheint seiner Natur nach ganz dem *στοχάζεσθαι* folgen zu müssen, welches constant mit dem Genitiv construiert wird, und anders findet sich auch *ἀστοχεῖν* nicht bei den Alten; es heißt irgend etwas als seines Ziels verfehlen. Paulos aber hat es genommen, seines Ziels verfehlen in Bezug auf irgend etwas, welches er also durch *περὶ* mit dem Zeitwort verbindet. Construiert ist in unserem Briefe das eine Mal richtig mit dem Genitiv, das andere Mal nach Paulos mit *περὶ*, und offenbar ist das *περὶ τὴν πίστιν ἠστοχῆσαν* ganz dem *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστοχῆσαν* nachgebildet. Allein die Bedeutung ist unstrittig ganz dieselbe wie Cap. 1, 19 *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*, also gänzlich verfehlt. Denn offenbar ist auch dort von verführten Christen die Rede, von denen man also nicht sagen kann, daß sie zum Glauben gar

nicht gelangt wären. Ganz unklar ist sie auch in unserer Stelle
 1. Cor. 1, 6, zu welchem guten Gewissen, reinen Herzen einig
 nicht haben gelangen können und deshalb ἐξετραπήσαν εἰς μα-
 ταιολογίαν; offenbar streift es auch hier an das Wiederverlie-
 ren. Diese falsche Bedeutung scheint auch aus den Apotrypha
 -entlehnt; Sir. 7, 19 finden Sie Μη ἀστοχέει γυναῖκος σοφικῶς
 ἵστατο ἡγάθης, weshalb ich jedoch nicht mit Schleusner sagen
 möchte, ἀστοχέει heiße auch simpliciter discedere, Sir. 3, 9 Μη
 ἀστοχέει διηγήματος γερότων. Mir ist deshalb in dem περὶ
 die Nachbildung jener paulinischen Stelle nur um so deutlicher
 ἐκτρεπέσθαι kommt, wenn Sie eine Stelle im Brief an
 die Hebr. ausnehmen, wo aber die Bedeutung ganz abweicht,
 außer unserm Briefe nur noch 2 Tim. 4, 4 vor. Es heißt von
 dem bisher betretenen Wege abschweifen, entweder unbestimmt,
 also umherschweifend, oder mit Beisezung des Wohin. So braucht
 Paulus dort ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. Eben
 so in unserer nächsten Stelle ἐξετραπήσαν εἰς ματαιολογίαν,
 und fast eben so 6, 15 ἐξετραπήσαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ.
 Ganz anders aber 6, 20 ἐκτραπέμενος τὰς βεβήλους κω-
 πωνίας in der Bedeutung vermeiden, die freilich Schleusn. aus
 Melian. und Epist. arab. 31, 4 für diese Zeit rechtfertigt.
 Allein an beiden Orten heißt es Aus dem Wege gehn, in ab-
 stichlicher Ableitung von der ursprünglichen Bedeutung, die aber
 hier nicht statt findet. Paulus ist übrigens im letzteren Sinne
 so an πείπειν gewöhnt, daß nicht zu glauben ist er werde sich
 jenes Wortes auf so verschiedene Weise bedienen haben. — εἰς-
 βασιλεύσθαι kommt auch nur noch Tit. 3, 8 vor. Es
 heißt beständig mit περὶ construirt wie in beiden Stellen, Ver-
 sicherung Befräftigung über etwas ausstellen, rein für sich ohne
 Bezug auf jemand dem sie ausgestellt würde; daher ganz ver-
 kehrt ist was Heinrichs daraus suppliren will βούλομαι εἰς δια-
 βασιλεύσθαι τοὺς ἀκούοντας σ. 11. Das Wort hat seinen Ge-
 brauch nicht in Bezug auf jemand, sondern wo im Gegensatz
 entweder oder wenigstens nachdrucksweise von der Festigkeit der

Ueberzeugung oder der Stärke der Versicherung die Rede ist. So ist es auch in jener Stelle, Und darüber will ich, daß du immer aufs neue Bekräftigung, Beweise von dir gebest, damit sie darauf denken u. s. w. Wie ungehörig und schlecht steht es aber in unserem Briefe Cap. 1, V. 7. Sie wissen nicht was sie reden noch was sie für so gewiß ausgeben. Gewiß niemand kann absehn wie der Verfasser auf diesen letzten Zusatz kommt. Ein Wunder also, daß ein Kommentator wie Heinrichs sich eben so ungehörig darüber vernehmen läßt. Besonders ist die letzte Erklärung schön, Und bedenken nicht von was für wichtigen Dingen sie sich statt dessen zu überzeugen hätten. Hier ist als da wähl, und es ist nichts darüber zu sagen. Chrysostr. geht gern über die wunderliche Stelle weg. Dekurz. sucht sein Heil in dem *νοῦτος* und übersetzt dies; Sie verstehen selbst das nicht; was sie vortragen und so bekräftigen, nämlich das Gesetz; allein auch das ist gegen den Sprachgebrauch. Indes was soll man letztes sagen — zumal schon die *νομοδιδασκαλῶς* so wunderbarlich sind daß es schwer ist eines durch das andere zu bestimmen; — als daß unser Mann, vielleicht ohne ihn recht verstanden zu haben, doch jenen seltenen Ausdruck anbringen wollte. — Ähnliche Bewandniß hat es mit dem *ὑγιαίνειν*, welches Tit. und 2 Tim. überall zweckmäßig den Verirrungen der Gläubigen, welche als Krankheiten können angesehen werden, entgegensteht und immer von der Lehre. Denn offenbar ist Tit. 2, 1 noch in dem vorigen zu ziehen, wie auch Theodoret erklärt, und erstos mit V. 2 geht etwas neues an, wo zuerst der Infinitiv als Imperativ zu stehen scheint, hernach aber alles unter dem Imperativ *παρακαλεῖ* zusammengenommen wird. Dies hat unser Verf. übersehn und bringt uns hier, so daß jene Beziehung gänzlich verwischt ist, die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* aus jener Stelle in solcher Verbindung wieder, daß sie fast nur eine gesunde Moral im gemeinen Sinne bedeuten kann. Eben so ungeschickt hat er 2 Tim. 1, 13 nachgeahmt in der schon getadelten schlechten Redensart εἰ τις μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσα λό-

γοις τοῖς τοῦ κυρίου. — Nur in der eben angeführten Stelle aus 2 Tim. haben Sie auch die ὑποτίκνωσις, die hier B. 16 wiederkommt. Dort nun ganz ordentlich als Entwurf, Grundriß zur weitem Ausführung; wie verkehrt es aber hier genommen ist mag ein anderer herausbringen. Bleiben Sie bei dem natürlichen Gebiete des Wortes stehen, so mögen Sie sich mit den härtesten Ellipsen quälen, Sie kommen zu keinem reinen der Stelle recht angemessenen Sinne; und wiederum wollen Sie davon ausgehn was in dieser Stelle müsse gesagt sein, so werden Sie sich vergeblich nach einer Analogie umsehn für einen solchen Gebrauch jenes Wortes. Merkwürdig ist es zu vergleichen wie zu jeder Stelle die alten Erklärer sich gern dabei verweilen die ursprüngliche Bedeutung von ὑποτίκνωσις zu einem Gleichniß auszuspinnen — Sie können dies, wenn Ihnen Chrys. Theodor. und Theophyl. nicht zur Hand sind, in Sulc. thes. nachsehn — und wie sie dagegen zu unserem Briefe theils sich winden andere Worte an die Stelle des schlechtgebrauchten zu setzen wie bei Dekum., theils wie Theodoret weitere Umschreibungen machen, aus denen aber über die bestimmte Geltung des Wortes nichts hervorgeht. — κήρυξ kommt bei Paulos nur noch 2 Tim. 1, 11 vor, aus welcher Stelle die unsrige Cap. 2, 7 bis auf die Parenthese ganz wörtlich abgeschrieben ist. Allein wie anders dort, wo man offenbar sieht, dieser Anhang B. 11 zu der großen Periode B. 8 — 10 ist nur Uebergang zu dem πείρω und ἐπαισχύνεσθαι B. 12 worin eben Paulos sich dem Timoth. als Vorbild darstellt, und nur weil ihm der Athem schon ausgegangen war bildet er einen eignen Satz daraus. Bei uns hingegen bricht nach B. 7 alles ab, und etwas ganz neues geht an, so daß man unmöglich anders sagen kann, als Paulos habe dem Timotheos, der schon mehrere Jahre sein Gefährte war, oder wenn man das lieber will durch ihn den ephesischen Christen unter denen er so lange gelebt hatte, ganz eigens ohne alle weitere Beziehung erzählt, er sei Apostel und Heidenlehrer. Können Sie sich das lieber denken oder lieber die unverständige Uebertra-

gung jener Stelle? Und nun noch die schöne Parenthese, die aus Röm. 9, 1 abgeschrieben ist, denn sonst kommt die Formel nirgends vor. Dort freilich war eine solche Bethörung des Apostels an eine mit ihm unbekannte Gemeinde von seiner Liebe zu seinem Volke, nachdem er gegen die herrschende Denkungsart desselben so viel gestritten, sehr an ihrer Stelle. Hier aber eine Bethörung, daß er wirklich Apostel und Heidenlehrer sei, an einem treuen Schüler, oder an eine Gemeinde in der wir gar keine Ursache haben solche Verhältnisse zu vermuthen wie zu Korinthos? Sehen Sie nur, wenn er etwas gegen diese betheuert, ob es je so zwecklos geschieht; 2 Cor. 1, 23 wo offenbar ist, es war über das Verzögern seiner Ankunft ungleich geurtheilt worden; 11, 11 wo er einen andern wohlgemeinten Vorwurf vor sich abwägt; ebend. 31 wo unstreitig das folgende Berichtigung einer falsch erzählten Anekdote ist. Wozu aber hier? Gewiß, auch Sie wird niemand überreden können, Paulus habe dies geschrieben.

Sehen wir nun zu der Beschreibung des Bischofs Cap. III, so finden wir auch da vieles bloß aus dem Briefe an den Titus aber eben auch nicht mit rechtem Verstande herübergenommen. Denn dort zum Beispiel steht nicht wie hier *νηφάλιος* und *μη πάροινος* neben einander, und so auch *μη πλήκτης* und *ἀμαχος*. Letzteres, über dessen aktiven Sinn wir hier nichts sagen wollen, ist Tit. 3, 2 aus der Beschreibung der Christen überhaupt, wie das *νηφάλιος* aus Tit. 2, 2 wo von den Alten die Rede ist, genommen. Aber sollte Paulus es wol so unbestimmt wie hier von dem Lehrer fordern, der doch soll *ἀποτόμως ἐλέγχειν τοὺς ἀντιλέγοντας*? Die *σεμνότης* ist Tit. 2, 7¹⁰⁰ als Eigenschaft des Lehrers sehr wohl angebracht, hier 1 Tim. 3, 4 bleibt die Beziehung immer etwas unklar, wie das Wort auch oben 2, 2 fast müßig stand. — Die Redensart *ἐν καθαρῶ συνειδήσει* B. 9 ist auch nur 2 Tim. 1, 3 zu finden; aber so verständlich dieses ist *λατρεύειν θεῷ ἐν καθαρῶ συνειδήσει*, so schwierig ist dieses *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἔχειν*

ἐν καρᾷ συνειδήσει. Mit Theodoret ἀντὶ τοῦ τοῖς ἔργοις βεβαιοῦντας πίστιν werden Sie wol eben so wenig zufrieden sein als ich; die ἔργα ἀγαθὰ sind gar weit her abgeleitet und ἔχειν ἐν τινι mag wol auch seines gleichen nicht haben in dieser Bedeutung. Es ist freilich leicht gesagt ἔχειν heiße κατέχειν, aber es hilft hier nicht einmal viel, und genau genommen ist es auch oben 1, 19 nicht so. Und wie käme wol hieher μυστήριον τῆς πίστεως statt des einfachen πίστεως? Sie sehen wie
 101 alt diese schlechten Freiheiten in der Auslegung sind, durch welche denn auch Schwierigkeiten, deren Beherzigung zu etwas führen könnte, beseitiget werden. Zu einer solchen Umschreibung muß doch immer eine Veranlassung sein im Zusammenhange, wenn das Christenthum oder etwas besonderes in ihm in dieser Beziehung betrachtet wird als etwas neues, vielen verborgenes, und so finden Sie es gewiß überall wo es auch noch so allgemein steht, Eph. 1, 9. 3, 3 und 4, 19 in Verbindung mit γνωρίσαι, 1 Cor. 2, 7 σοφίαν θεοῦ λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ τῆν ἀποκρυμμένην; dasselbe liegt 4, 1 in οἰκονόμος. — Col. 1, 26. 27 mit ἐφανερώθη und γνωρίσαι; 2, 2 mit θεσάυροι ἀπόκρυφοι; 4, 3 mit θύραν ἀνοίγειν. In unserer Stelle aber ist keine Spur einer solchen Beziehung, sondern man kann nur glauben eine aufgegriffene Redensart zu hören. — B. 11 wo,
 102 von welchen Weibern wissen wir wol nicht, die Rede ist, haben Sie wieder das μὴ διαβόλους aus Tit. 2, 3 wo von alten Frauen gesprochen wird; denn nirgend sonst kommt διάβολος adjectivisch im N. L. vor.

Sobald nun diese aus dem Briefe an Tit. entlehnte Materie beendet ist, nehmen am Ende das dritten und im vierten Cap. auch die Worte ein Ende, die nur jenem Briefe und dem unstrigen gemein sind, und die dem letzten ganz eigenthümlichen nehmen wieder überhand, nur von wenigen Reminiscenzen vorzüglich aus 2 Tim. unterbrochen. So kommt uns Cap. 4, 6 παρηκολούθησα entgegen aus 2 Tim. 3, 10 wo es in einer ähnlichen Verbindung mit διδασκαλία steht, nur dort weit

natürlicher, weil einer genannt wird dessen Lehre er gefolgt ist; hier wird es von der Lehre selbst, da es nicht heißen kann sie beobachten, weit uneigentlicher gesagt. Eben so B. 7 das βήλος worüber wir uns schon gewundert haben, aus 2 Tim. 2, 16. Nun scheint es freilich als wenn γραῶδεις μῦθοι eben so gut könnten βήλοι sein als κενοφωνίας; allein hier hellt uns der Zusammenhang deutlich genug auf, daß κενοφωνίας keinesweges leeres Gewäsch λογομαχίας an sich sind, sondern solches, welches vorgebracht wird um eine schlechte Sache zu vertheidigen, wie aus B. 18 hervorgeht. Noch einmal wiederholt unser Verf. gradezu diese βεβήλους κενοφωνίας Cap. 4, 20, nur das περιῖστασο scheint ihm nicht angestanden zu haben, indem er das eine Mal ἐκτροπόμενος sagt, das andere Mal παραίτου, welches letztere hier imitirt erscheint aus 2 Tim. 2, 23 so wie unten Cap. 5, 11 wo der Verf. sich wieder bei kirchlichen Einrichtungen befindet aus Tit. 3, 10. — Dasselbe gilt von der Formel πιστὸς ὁ λόγος. Nur sehen Sie wie natürlich es 2 Tim. 2, 11 herauskommt, daß Paulus seine Zuversicht zu den göttlichen Verheißungen recht kräftig ausdrückt, sich selbst damit stärkend in seinen Leiden. Eben so bedeutend beschließt sie Tit. 3, 8 die praktische Auseinandersetzung der Lehre von der Erlösung, und steht sehr nachdrucksvoll zusammen mit dem περὶ τούτων βούλομαι σε διαβεβαιούσθαι. Hier hingegen Cap. 4, 9 steht sie äußerst lahm, da das vorhergehende selbst nur beiläufig als Gegensatz gegen die σωματικὴ γυμνασία erwähnt wurde, und wenn wir weiter zurückgehn von einem Gebot die Rede war, auf welches sich also das πιστὸς ὁ λόγος gar nicht anwenden läßt. Nicht bedeutender fängt sie Cap. 1, 15 etwas an was nicht fortgesetzt wird.

Ich übergehe ein Paar minder wichtige Stellen, um auf etwas zu kommen, was ich, damit das die Sprache selbst betreffende nicht unterbrochen würde, noch aufbewahrt habe, nämlich Cap. 1, 20 die beiden Ἰμέναϊος καὶ Ἀλέξανδρος, von welchen gesagt wird daß Paulus sie dem Satan übergeben habe.

Man könnte fragen, ob er hier dem Timotheos etwas schon früher gescheneß berichte, oder ob diese Uebergabe eben hiedurch erst erfolge, in welchem Falle die Reichthigkeit und die wenige Förmlichkeit, mit der diese Sache hier behandelt wird, sehr abfäche gegen das was wir 1 Kor. 5, B. 3—5 lesen. Im ersten Falle aber könnte man weiter fragen, ob Paulos dem Timotheos etwas was er noch in Ephesos selbst, gethan erzählt; und zwar ohne weiteres, ohne nur im geringsten nach der Wirkung davon zu fragen, oder sich auf den Zustand einer Gemeinde, in welcher ein solches Verfahren nöthig war, näher einzulassen; abermals ganz anders als der Paulos der die Briefe an die Korinther verfaßt hat. Oder ob, wie Benson Gesch. d. Pflanz. d. christl. Rel. II, 190 und Paraphr. Erkl. I, 292 meint, Paulos sich erst unterwegs bedacht und dort diese Verbannung erlassen hat? Aber dann wäre es wunderbar, daß er so kurz von der Sache spricht, ohne im mindesten dem zurückgelassenen Oberaufseher und Anordner derselben Gemeinde etwas von seinen Gründen, oder von dem was weiter der Sache wegen zu thun sei, irgend ins einzelne gehend zu sagen. Wenn beide Namen kommen ebenfalls 2 Tim. vor; Hymenaios Cap. 2, 17 mit Philetos zusammen, als solche die gesagt die Auferstehung sei bereits erfolgt, und Alexandros Cap. 4, 14 nicht eben als Irrlehrer, sondern nur im allgemeinen als ein Widersacher des Apostels. Und nun sehen Sie nur welche Wunderlichkeiten wir hiedurch genöthiget werden anzunehmen! Entweder sind beide Personen in beiden Briefen dieselbigen; dann läßt sich gar nicht begreifen, wie derselbe Hymenaios, den Paulos schon auf der Reise nach Makedonien dem Satan übergeben hatte, mehrere Jahre später noch ein Gegenstand der Warnung sein konnte, und offenbar als ein Christ, aber als ein irrender, beschrieben wird, den Paulos jedoch seines Irrthums wegen nicht aus der Kirche zu verbannen wagt, sondern ihn dem Urtheil und der Führung Gottes überläßt. Denn anders können Sie doch gewiß 2 Tim. 2, 19—21 nicht verstehen? Hatte sich also der Mann aus dem

allgemeinen Schiffbruch des Glaubens, über den 1 Tim. 1, 20 geklagt wird, gerettet, und erst nach seiner gewiß nicht ohne Paulus erfolgten Wiederaufnahme einen bestimmten Irrthum ausgebildet? und Paulus sollte ihn nicht als einen rücksälligen beschreiben, und nicht über die gewißbrauchte Nachsicht und die getauschte Hoffnung klagen? Warlich unmöglich ist das auch nur zu denken! Und eben so der Alexandros, der nach seiner Verkennung — denn so rachsüchtig dürfen wir Paulus nicht denken, daß er ihm noch für das frühere außer jener Uebergabe an den Satan besondere göttliche Strafen wünschte — müßte fortgesetzt haben dem Apostel viel böses zu thun, man weiß nicht ob ihm nachreisend, oder indem er ihm bei der Gemeinde zu Ephesos schiedete, wovon sich aber nirgends Spuren finden, von dem sollte er ebenfalls des früheren nicht erwähnt und geklagt haben daß der Mann Uebelthaten auf Uebelthaten häufte? Und so ganz stillschweigend sollte er diesen merkwürdigen Umstand übergangen haben, der bei gar vielen dem apostolischen Ansehen schädlich sein mußte, daß ein dem Satan übergebener sich an dem strafenden Apostel durch gar viel zugefügtes böses rächen konnte? er der so eifrig sein apostolisches Ansehen zu verfechten pflegt? Gewiß eben so unmöglich! und die Identität der Personen, die Grotius sehr obenhin annimmt, ist schwerlich anders mit der Richtigkeit beider Briefe zu vereinigen, als wenn Sie die Ordnung beider umkehren, damit die Uebergabe an den Satan die letzte und bekannte Thatsache werde in dem Streite des Paulus mit den beiden Männern. Dann müssen Sie aber nicht nur zwei Gefangenschaften des Apostels annehmen, sondern auch unsern Brief in eine Zeit setzen, wo die meisten der darin vorkommenden Anordnungen in der That für die ephessische Gemeinde und den Timotheos zu spät kämen, und die Stelle Cap. 4, 12 ganz unmöglich würde. Also einen zwiefachen Hymenaios und Alexandros, wie Mosheim de reb. Christian. p. 177 — 179 sehr gründlich zeigt daß man annehmen müsse, hätten wir. Unwahrscheinlich freilich sind schon an sich zwei gleichnamige Irrlehrer und 110

Abtrünnige an dem gleichen Orte binnen weniger Jahre! Was
 wie? sollte Paulus, indem er vor dem zweiten Hymenaios nicht
 nur warnt, sondern auch ihn selbst zu warnen scheint, ihm gar
 nicht das Beispiel des ersteren, wenn der etwan in dem aposto-
 lischen Banne verstorben war, warnend vorhalten? in der That
 mehr als unwahrscheinlich! Oder wenn der erste noch lebte,
 müßte der zweite nicht nothwendig einen Beinamen geführt ha-
 ben, den mit zu nennen eine ganz allgemeine Gewohnheit gewe-
 sen? Mosheim meint freilich, sie unterschieden sich genug dar-
 durch, daß der eine dem Philetos der andere dem Alexandros
 zugesellt wird; allein um sich in solchen Dingen der allgemeinen
 Gewohnheit zu entziehen bedarf es mehr, als nur daß es kein
 111 augenblickliches Bedürfnis sei sie zu befolgen. Und wenn wir
 von diesem Grundsatz ausgehn: so war auch der zweite Alexan-
 dros schon bezeichnet genug durch seine Trennung von Hyme-
 naos ohne ὁ γαλακεύς hinzuzusetzen. Da ich möchte behaupten,
 auch ohne an die beiden späteren zu denken müßte Paulus, so-
 wol in der Rede an die ephesinischen Ältesten, wie in dem zwei-
 ten Briefe an den Timotheos, eines so seltenen und merkwürdi-
 gen Ereignisses wie die apostolische Verbannung in der schreck-
 lichsten Form eines ist nothwendig erwähnt haben, oder wir müß-
 ten, ganz im Widerspruch mit dem was wir sonst woher wissen
 glauben, er sei wirklich bei solchen Handlungen so gleichgültig
 gewesen wie allerdings die Worte unseres Briefes lauten. Wie
 höchst natürlich dagegen wird alles, wenn Sie sich einen andern
 Schreiber des ersten Briefes denken, der den zweiten vor Augen
 112 hatte! Großen Mangel hatte er, das zeigt sich überall, an Kennt-
 nis persönlicher Verhältnisse und bestimmter örtlicher Umstände.
 Zwei Parteien findet er über welche geklagt wird; was kann
 ihm erwünschter sein als diese mit aufzunehmen? Er denkt sich
 wie es ihnen noch mag ergangen sein, nicht eben nach Paulus
 Denkart — denn von dem wissen wir nicht einmal, daß er
 die über welche er sich als über gefährliche Verführer am härte-
 sten ereifert ihrer irrigen Meinungen wegen dem Satan überge-

ben, vielweniger solche, die nur für sich, wie es scheint, Schiffbruch gelitten am Staube —, sondern nur nach der seinigen oder der allgemeineren seiner Zeit; und dieses ihm vorschwebende endliche Schicksal bringt er nun, ziemlich ungeschickt freilich aber doch nicht unkritischer als wir ihn ohnedies auch annehmen müssen, in einem Brief, der seiner ganzen Anlage nach für den früheren gelten mußte. Daß er nicht wagt etwas bestimmteres ¹¹³ vor ihnen zu sagen, sondern nur in den allgemeinsten Formeln spricht, ist eben so natürlich von ihm als es unnatürlich von Paulus wäre; daß er beide Parteien zusammenwirft, und von dem nur den einen Mitgenossen nennt, wird niemanden befremden; obgleich daß er einen Menschen der wahrscheinlich kein Christ war, und auf den also diese Strafe in dem apostolischen Sinne keine Anwendung fand, dem Teufel übergeben läßt, dies mag seiner Zeit und seiner Lage verziehen werden. Ich meine nämlich den wirklichen Alexandros den Kupferschmied des zweiten Briefes. Diesen suche ich nicht in Rom — denn wozu sollte Paulus den Timotheos, der ja bei seiner Ankunft ihn vor allen andern sprechen mußte, vor einem dortigen warnen? — sondern in Ephesos, und Paulus denkt dabei gewiß vorzüglich an die bevorstehende Abreise des Timotheos. Und diesen ephesinischen ¹¹⁴ Alexandros nun kann ich nicht umhin für den Act. 19, 33. 34 erwähnten zu halten, welcher wol keinesweges ein judaisirender Christ gewesen ist, sondern ein Jude und jüdischer Gegner des Christenthums. Denn wenn die Juden einen Christen hervorgehoben hätten um ihn der Wuth des aufgebrachten Volkes Preis zu geben: so hätten sie wol lieber einen aus der wahren paulinischen Schule genommen. Mein ihre Absicht war offenbar sich selbst zu vertheidigen, und indem sie ihre Sache von der Sache der Christen trennten, gegen letztere wo möglich etwas entscheidendes auszuführen; diese mißlang aber weil das Volk beide wie gewöhnlich verwechselte. Gewählt aber haben sie hierzu gewiß einen Gegner der Christen, und unter diesen nicht ungeschickt einen Mann der seiner Beschäftigung wegen den klagenden Sit-

115-erschmieden verwandt und befreundet war. Dieser mag nun zu Ephesos allerlei Machinationen gegen die Christen auch noch her noch fortgetrieben haben, und dieser verderblichen Werke wegen wird er 2 Tim. 4, 14 ohne daß irgend erhelle daß ein Christ gemeint sei, verwünscht, und nur im ersten von unserm Verfasser ungeschickterweise verbannt, so daß wir nur Einen verdammt sehen Alexandros aus dieser Zeit haben statt dreier.

An diese Auseinandersetzung schließen sich ganz von selbst die übrigen meines Bedünkens unüberwindlichen Schwierigkeiten die es hat die Nothheit unseres Briefes mit andern Umständen verbunden wir sichere historische Kenntniß haben zu vereinigen. Lassen Sie sich zuerst nur mit ein Paar Worten an das allgemeinbekannte erinnern: Daß Paulos den Timotheos von Ephesos 116aus nach Makedonien vorausschickte wissen wir aus Lukas Act. XIX, 22. Daß Timotheos auf dieser Reise vielleicht auch nach Korinth kommen könne — denn nur so ungewiß redet Paulos davon, und scheint ihm eigentliche Aufträge dorthin gar nicht gegeben zu haben — und daß er ihn vor seiner eignen Abreise in Ephesos zurückwarte erzählt uns Paulos selbst 1 Cor. 16, 10. 11. Daß aber, als Paulos in Makedonien den zweiten Brief an die Korinther schrieb, Timotheos schon wieder bei ihm war, erhellt aus diesem Briefe, ohne daß uns Lukas etwas von seiner Rückkunft und überhaupt davon daß einer von den eigentlichen Gefährten des Apostels in Ephesos zurückgeblieben irgend etwas erwähnt. Nun sagt man Lukas Stillschweigen beweiße nichts, Timotheos sei doch zurückgekommen — ja einige lassen ihn aus Korinthos zurückkehren, wo er doch wol gar nicht gewesen ist — 117aber er sei nur einige Wochen in Ephesos geblieben, und während dieser kurzen Zeit habe ihm eben Paulos unseren Brief geschrieben. Dies ist der einzige Ausweg, den auch Schmidt nimmt; allein lassen Sie uns nur unsern Brief zur Hand nehmen, so wird Ihnen jede Spur von Wahrscheinlichkeit daß dem so sein könne verschwinden. Paulos ließ also dem Briefe zufolge den Timotheos zurück um gegen Irrlehrer zu wirken, und theilt ihm

eine Menge Vorschriften mit über Einrichtungen in der Gemeinde, nicht etwa schnell abzumachende Dinge betreffend, sondern wie es fortwährend mit gewissen Gegenständen sollte gehalten werden, und solchen grade, über welche es in wenigen Wochen nichts bedeutendes konnte zu thun geben. Denn lassen Sie uns das zuerst beseitigen, daß man gewöhnlich annimmt, Paulus gebe in unserm Briefe dem Timotheos den Auftrag, Bischöfe und Presbyter in Ephesos erst anzusetzen. Dies ist offenbar falsch, und eine Vorstellung die man nur aus dem Briefe an Titos erst in den unsrigen hineinträgt. In dem Briefe selbst steht kein Wort davon, sondern nur wie es gehalten werden solle, wenn jemand wünsche zu einem Kirchenvorsteher befördert zu werden — mir, ich gestehe es, hat auch dieses wünschen und gleichsam sich selbst einen verdächtigen Geruch späterer Zeit — falls ein Abgang entstände also, oder die Zahl der Beamteten erweitert werden müsse, oder wenn man will in Beziehung auf die sich erst bildenden Gemeinden in der Nähe der Hauptstadt. Denn in Ephesos selbst hat gewiß Paulus die Männer, die er hernach zu sich kommen ließ, selbst eingesetzt. Er wußte ja schon um Ostern, daß er gleich nach Pfingsten reisen würde, und hatte also Zeit genug alle nöthigen Vorkehrungen zu treffen. Der Auflauf, sagt man, habe ihn übereilt, und ihn zu einer fluchtähnlichen Abreise genöthiget, so eilig daß er die Aeltesten nicht mehr ernennen konnte, und sich auch unterwegs erst auf die Nothwendigkeit besann den Hymenaios und Alexandros in den Mann zu thun. Ich glaube nicht; denn je mehr er sich gefürchtet hätte, um desto unkluger wäre es gewesen auf der Stelle vor dieser Flucht die Brüder zusammenkommen zu lassen — was gewiß, wenn noch etwas zu besorgen war, neue Bewegungen müßte veranlaßt haben — und um desto unväterlicher, den jungen Mann in der Gefahr allein zu lassen. Noch weniger aber als ich kann ein Vertheidiger unseres Briefes an eine solche Flucht glauben. Sondern der Auflauf muß nur eine augenblickliche Gefahr gewesen und auch von Paulus nur so sein angesehen worden; sonst würde

120 ja wol unser Brief irgend einen Zuspruch enthalten oder eine Ermunterung und Anweisung in dieser bedenklichen Lage. Und würde dann wol der Brief mit diesem wichtigen Geschäft angefangen haben, nicht mit den Irrlehrern, gegen welche so gar kein bestimmter Rath ertheilt wird, und mit den Vorschriften über das Gebet. Also nur das kam von dieser Seite der Inhalt unseres Briefes sein, was wegen derer zu beobachten, die gelegentlich eine kirchliche Anstellung wünschten. Und das nun an den Timotheos der nur wenige Wochen da bleiben sollte? was konnten in diesen für Veränderungen vorkommen mit den bisherigen Ältesten und Dienern, die nicht Paulos selbst schon könnte gewußt und bedacht haben? Und wieviel neue Wittwen konnten indeß entstehen, die nun auch gleich erwählt und in die gewisse Liste eingetragen sein wollten? Oder wenn der Fall eintrat,

121 sollte hier nicht Timotheos Richtschnur genug gehabt haben an dem Verfahren des Apostels selbst, der doch dies Institut eingerichtet hatte? Ja, sagt man, der Brief ist nicht an den Timotheos allein, sondern an die Gemeinde, oder vielmehr, da dergleichen Dinge nicht wohl in einer ἐκκλησία konnten abgethan werden, an die Ältesten. — Und an den Timotheos selbst so gut als gar nicht? Und mit einem solchen Briefe, der eigentlich nur für die Zeit nach Timotheos Abreise bestimmt gewesen wäre, sollte der auf seiner Reise so vielbeschäftigte und schwerlich sehr brieflustige Paulos solche Eile gehabt, und nicht lieber gewartet haben bis er durch den Timotheos selbst die neuesten Nachrichten von dort her erhielt, und einen wirklichen Brief an die Epheser schreiben konnte? Oder wenn Paulos nöthig fand ihm eine In-

122 struction für diese zuzuschreiben, so sollte diese nicht noch viele andere fast wichtigere Punkte enthalten haben? Paulos sollte vielleicht grade diesen Gegenstand vergessen haben zu besprechen, da er doch wie der Brief zeigt schon so mancherlei Erfahrungen darüber gemacht hatte? Sehen Sie, wie man nichts als unwahrscheinliches und fast ungereimtes herausbringen kann. Allein das alles war vielleicht nur beiläufig, und die Hauptsache sind

die Irrlehrer, um derenwillen er auch zunächst zurückgelassen worden wie der Brief besagt. Also sind wol diese Irrlehrer, man nehme nun Essener an oder alexandrinische Grübler, so schnell gewachsen daß Paulos selbst nichts hatte gegen sie thun gekonnt? daß sie, als er den Vorsatz faßte oder niederschrieb in einigen Wochen abzureisen, noch nicht vorhanden waren? denn die ἀρτικείμενοι 1 Cor. 16, 9 sind wol mehr jüdische und heidnische Gegner des Christenthums. Wenn das wäre, sollte Paulos, der gar nicht hartnäckig seine Entschlüsse oft nach den Umständen abänderte, nicht seine Reise aufgeschoben haben um dem Umwesen zu steuern? Oder war der Kampf gegen sie schon älter, und Timotheos sollte nun, noch dazu nur durch so höchst allgemeine Vorschriften wie unser Brief sie an die Hand giebt in Stand gesetzt, in wenigen Wochen vollenden was Paulos nicht gekonnt hatte? Warum ließ er ihn dann nicht länger da? Er wollte wol auch nach unserm Briefe, und verhiess noch dazu bald zu ihm zu kommen, was wir auch nicht reimen können mit den Geschäften in Makedonien und Achaja und der Reise nach Jerusalem; denn auf eine bloße Durchreise scheint die zweimalige Berührung nicht zu gehen. Weßhalb aber sollte früher als Paulos kommen konnte, Timotheos, besonders unter solchen Umständen, den ihm angewiesenen Platz sobald verlassen haben, um sich man mag wol sagen unnöthigerweise zu Paulos zu begeben, dem es an befreundeten und hülfreichen Gefährten auf dieser Reise gar nicht fehlte? Mag man nun annehmen, daß er sich furchtsam vor den Irrlehrern zurückgezogen, oder daß er sie über Erwarten schnell unschädlich gemacht oder gebessert: wie wollen wir erklären, daß Paulos in der Rede an die ephesischen Aeltesten Act. XX gar nichts von ihnen und seinem und Timotheos Streit mit ihnen erwähnt, immer nur dagegen sich verwahrend, daß er ihnen etwas wesentlich zum Evangelium gehöriges verschwiegen, ja daß er vielmehr B. 29 — 31 ihnen Irrlehrer welche zu ihnen kommen und unter ihnen aufstehen würden nur weissaget? Können Sie wol, wenn Sie auch nur dies erwägen, dabei beharren,

125 daß unser Brief vor jener Zusammenkunft geschrieben sein könne, wenn etwas von Irrlehrern zu Ephesos darin steht? denn hier ist es nicht mehr Lukas Stillschweigen nur, was der Sache entgegensteht, sondern er müßte wirklich dem Paulos etwas untergelegt haben, was von diesem nicht konnte gesagt worden sein. Darum mußte man nun suchen den Brief in eine andere Zeit zu setzen nach dieser Zusammenkunft, oder wenn es ginge gar Ephesos ganz aus dem Spiele lassen. Und so gewinnt allerdings ein besseres Ansehn und erscheint dankenswerther als es wol aufgenommen worden ist das Bestreben eines Gelehrten, aus dem wunderbarlich gestellten ersten Satze unseres Briefes andere Verhältnisse herauszudeuteln von einer aufgetragenen Reise nach Makedonien, für welche nun alle hier gegebenen Aufträge gälten. Allein was gewinnen wir wol, wenn dabei doch von demselben

126 vorherigen Zurücklassen zu Ephesos wegen der Irrlehrer die Rede ist? Und sollte etwa Timotheos in Miletos zurückgeblieben und mit den Ältesten nach Ephesos gegangen sein, die eben dem Paulos gemeldet hätten die Erfüllung seiner Weissagung sei schon da: was für bedenkliche und bringende Nachrichten mußten dann aus Makedonien eingelaufen sein, um so schnell den Timotheos aus Ephesos abzurufen! und der Brief sollte dennoch nichts bestimmteres darüber enthalten? nicht einmal eine Verwunderung über den schnellen Wechsel, da Paulos sich ja eben lange genug dort aufgehalten um alles in gute Verfassung zu setzen? Auch keine Nachricht von seiner Reise seit ihrer Trennung, nicht einmal die Anweisung daß etwa der Ueberbringer des Briefes alles genauer erzählen könne? Auch nicht ein einziger Gruss von den Reisegefährten des Apostels oder den Brüdern des Ortes? Und

127 eben dieser gänzliche Mangel an Grüßen, an denen es, wenn wir die drei ältesten Briefe des Apostels ausnehmen aus einer Zeit wo das Verkehr zwischen den vorhandenen Gemeinen noch nicht so lebhaft und geordnet war und die Bekanntschaften der einzelnen noch nicht so ausgebreitet, sonst in keinem Briefe fehlt, ist schon allein für jede Zeit die man annehmen könnte ein sehr be-

dentlicher Umstand. Es giebt aber wirklich keine, die den obigen Vorwürfen entginge; denn von seiner Befangennehmung in Jerusalem an würde sich Paulos unstreitig als ὁ δέσμιος τοῦ Κυρίου ankündigen; und nehmen Sie eine Freilassung aus Rom an, so hat alsdann die Jugend des Timotheos lange aufgehört; so daß unser Brief in der That auch in gar keine Zeit hineingeht.

Allein wenn auch das alles nicht wäre, so würde der Brief schon um des willen mehr als verdächtig sein, weil er in Ab-¹²⁸sicht auf die Art wie er angelegt und ausgearbeitet oder wenn Sie lieber wollen hingeworfen ist, gar keine Vergleichung mit den übrigen paulinischen aushält, vielmehr in dieser Hinsicht des Apostels gänzlich unwürdig ist. Wir haben schon öfters Gelegenheit gehabt zu bemerken, wie sehr es dem Briefe, auch da wo man sie am meisten erwarten könnte, an allen Einzelheiten fehlt, die bei dem Apostel sonst überall so natürlich hervortreten, wie sich vielmehr hier alles im unbestimmten und allgemeinen hält, und unstät erscheint wie aus der Luft gegriffen und nicht auf dem festen Boden wirklich bestehender Verhältnisse ruhend. Da ich möchte sagen, er ist hierin nicht nur den paulinischen unähnlich, sondern er trägt überall nicht den Charakter an sich den ein Lehrbrief zeigen muß. Sonst wäre auch vielleicht für viele wenig damit gesagt, und die Unähnlichkeit möchte wenig bedeu-¹²⁹ten, weil diese Briefe von so sehr verschiedener Art sind, daß es nun leicht auch noch einen geben könnte der sich wieder von allen andern auf eine eigene Weise unterscheidet. Mag es uns also nicht zu weit aus dem Wege sein, zu sehen wie verschieden sich Briefe dieser Art unter verschiedenen Umständen gestalten. Nicht daß ich etwa die ganze Gattung umfassend Ihnen eine Theorie in dem gewöhnlichen Sinne aufstellen und Regeln geben wollte, und dann zeigen der Brief wäre nach diesen eben schlecht; sondern wir wollen uns nur zunächst an die Verhältnisse jener Zeit und jener Menschen halten, und sehen wie sich ihre Zuschriften der Natur der Sache nach gestalten mußten, damit

uns nur deutlich werde, ob wir einen wirklichen natürlichen Brief
 130 oder nur eine unter dieser Form ziemlich schlecht fingirte Schrift
 vor uns haben. Der Lehrbrief schwebt zwischen der Abhand-
 lung, oder um es näher zu geben wenn wir gleich den religiö-
 sen der damaligen Zeit nehmen, zwischen der religiösen Rede oder
 Homilie und dem eigentlichen vertrauten Briefe. Ich meine
 nämlich daß jene allerdings, sei es nun für die Einsicht oder um
 unmittelbar das Gemüth in Bewegung zu setzen, einen Gegen-
 stand auseinandersetzen will und also diesem wie er es selbst an-
 giebt folgen muß: jedoch nur wie er es angiebt für die, und
 nach Maafgabe ihres Zustandes und ihrer Verhältnisse, an wel-
 che die Rede zunächst gerichtet ist. Der vertraute Brief hinge-
 gen spricht unmittelbar das freundschaftliche Verhältniß aus in
 welchem beide Theile zu einander stehen, und wie sich darnach
 und in Bezug darauf Empfindungen und Ansichten bei einer ge-
 131 wissen Gelegenheit gestalten. Bei jener Gattung des Lehrbriefes
 nun wird natürlich bald mehr das lehrende hervortreten bald
 mehr das briefliche. Aber auch wo jenes am meisten hervor-
 sticht wird er sich doch, wenn er nur ein wirklicher Brief ist, in
 der Verbindung und Zusammenstellung immer noch jenes freie-
 ren Charakters erfreuen der dem Briefe eignet, daß er sich näm-
 lich nicht streng oder ausschließend an die in dem Gegenstand
 bestimmte Ordnung hält; vielmehr der Eigenthümlichkeit des
 Schreibenden nicht nur sondern auch seiner augenblicklichen Stim-
 mung etwas einräumt, so daß diese schon aus der Anordnung
 des ganzen hervorleuchtet. Und eben so wo auch das briefliche
 noch so sehr die Oberhand hat, wird doch in einem religiösen
 Lehr- oder Hirtenbriefe eben durch die Beziehung auf den reli-
 giösen Gehalt des Verhältnisses auch das individuellste und per-
 132 sönlichste wieder in ein allgemeines zurückgespielt, so daß doch
 auch ein lehrender Charakter übrig bleibt, ein Gegenstand her-
 austritt der eine Einheit bildet, und so das ganze bei allem Aus-
 druck der Vertraulichkeit zugleich als eine Darstellung der reli-
 giösen Gesinnung selbst unter diesen Umständen kann angesehen

werden. Ich denke über diesen Charakter der Gattung werden Sie einig mit mir sein, daß er jedem wirklichen Producte dieser Art auch zukommen müsse, so wie auch über die Grenzen worin wir das abweichendste eingeschlossen haben. Aber gewiß auch die Verhältnisse unter denen eins von jenen Elementen das entgegengesetzte sich unterordnet werden Sie sich eben so denken. Die Verbindung nämlich zwischen dem Schreiber und Empfänger kann enger sein oder auch weiter. Je weniger eng sie nun an sich ist, um desto weniger wird ein solches Verhältniß sich auf diese Art aussprechen, wenn nicht eine bestimmte Veranlassung eintritt, ¹⁸³ die also auch einen Gegenstand bildet und dem Lehrtou die Oberhand giebt. Daher denn in dem Brief an die Hebräer und den sogenannten katholischen das briefliche sehr zurücktritt, von der Fassung worin der Schreibende sich eben befindet wenig er-
 hält, und auch auf die Umstände der andern nur im allgemeyn-
 sam Rücksicht genommen wird; daher auch im Brief an die Rö-
 mer die überwiegende Einheit und Gewalt des Thema. Aber
 auch wenn das Verhältniß noch so eng ist, kann doch leicht,
 wenn eine dringende Veranlassung das Schreiben erzeugt, der
 briefliche Charakter bedeutend zurücktreten und das belehrende
 und geschäftliche die Oberhand haben, wenn der Gegenstand
 herrscht und es nun eben darauf ankommt dieses bestimmte ins-
 klare zu setzen oder auszurichten; und diese Form werden Sie ¹⁸⁴
 gewiß in dem Briefe an die Galater und an den Titos-bemer-
 ken. Sonst muß offenbar, je genauer die Verbindung ist, um
 desto mehr das briefliche hervortreten, und also in dem Maaß
 überwiegen, als mehr das freundschaftliche Bedürfniß sich mitzu-
 theilen die Veranlassung des Schreibens gewesen als irgend ein
 bestimmter Zweck; und so finden Sie es gewiß vornehmlich in
 dem Briefe an die Philipper und in dem zweiten an den Timo-
 theos. Wenn aber in unserem Briefe das vertraute Verhältniß
 fast gar nicht heraustritt, und auf der andern Seite die meisten
 Gegenstände so behandelt werden daß es zu nichts führt: wie
 sollen wir glauben er sei wirklich als ein Brief entstanden? und

am wenigsten durch Paulos. Denn wie ich Ihnen gleich hier durch nichts besser als durch paulinische Briefe die verschiedenen
 125 einzelnen Fälle zu belegen wußte, so will ich Ihnen gern gestehen, ich bin überhaupt der Meinung, daß diese Unterschiede eben deshalb sich bei dem Apostel so bestimmt herausprägen, weil er eben ein guter Briefsteller ist. Von der Sprache wollen wir hierbei nicht reden, wiewol er sich auch diese auf eine vorzügliche Weise angeeignet hat, indem es wol keinen Aufsatz im neuen Testament giebt dessen Zurückübersetzung in einen hebräischen Dialekt so schwierig wäre als die paulinischen Briefe; und niemand komme mir doch mit der Behauptung, er habe seine Briefe aramäisch dictirt und der Schreiber habe sie dann gleich griechisch aufgezeichnet. Eigentlich aber meine ich er war ein guter Briefsteller, wie er gewiß auch ein erfreulicher Gesellschafter war, wegen der großen Lebendigkeit mit der er aufsaßt und darstellt. Diese werden Sie gewiß weder in andern neutestamentischen
 135 Aufsätzen der Art noch in den Briefen der apostolischen Väter irgend so finden. Aber freilich mußte diese Schriftstellerei bald ausarten, wenn die Gemeinen einen solchen guten Vater wie Polykarpos, damit sie nur etwas von ihm aufzuweisen hätten, baten, ihnen doch nur einen Lehrbrief zu schreiben ganz aus heiler Haut, und er sich dann willig finden ließ. Denn gute Briefe der Art schreibt man nun einmal nicht so, und es war daher kein Wunder daß ein solcher Mann, selbst wenn er ihm sonst sehr überlegen gewesen wäre, dennoch hierin den Apostel nicht erreichen konnte, wie sich Polykarpos auch bescheidet. Ein Paar Aufsätze giebt es indeß vielleicht auch im N. T., die eben so müßigerweise scheinen entstanden zu sein; aber keinen paulinischen. In diesen finden Sie gewiß wie ich den Verfasser nicht
 137 nur von seinem Gegenstande, wo irgend eine bestimmte Lehre soll eingeschärft werden, ganz ergriffen, so daß er ihn bis zu einem klaren Ende durchführt, immer bemüht ihn durch wenige große Züge darzustellen, freilich dabei immer voll einzelner Einfälle und Beziehungen die aber nur unterwegs mitgenommen

werden ohne den Leser aufzuhalten oder von dem eingeschlagenen Wege abzuführen, und wo er auf das vorige zurückkehrt oder sich eine Wiederholung erlaubt, gewiß etwas neues durch eine leicht begreifliche Verbindung ihm zugeführtes beibringend; sondern Sie geben mir sicher auch zu, daß sich bei ihm für jeden Fall die möglichste Durchdringung des lehrenden und des brieflichen findet, indem er immer ganz bestimmt aus seinem Verhältniß zu denen an welche er schreibt heraus redet, und ihm theils ihr Zustand immer lebendig vorschwebt, theils, wo ihm der fremder sein sollte, dasjenige in seinen Briefen sich abdrückt, wovon er selbst eben in seiner Geschäftsführung am meisten bewegt war. In einem von beiden haben immer die einzelnen kleinen Vorschriften die er öfters dem abgehandelten Thema beifügt ihre Haltung und ihren Zusammenhang, und sind keinesweges als eine auf's Gattewohl zusammengebrachte Sammlung von guten Lehren und Sprüchen anzusehn, sondern sind eben, so daß wir mit Recht gern darüber predigen, Themata, Keime zu ähnlichen Abhandlungen aus dem Bilde derselben Gemeinde oder aus anderwärts her einwohnenden Besorgnissen des Apostels hervorgewachsen. So schimmert dem aufmerksamen Leser in dem Briefe an die Römer überall durch auf der einen Seite die bevorstehende Reise des Apostels nach Jerusalem, die seine Betrachtungen mehr als sonst auf den Zustand seiner Nation und auf die schlechten Fortschritte des Evangeliums unter derselben hinlenkte, auf der andern die Verfassung der Gemeinde zu Corinth und die mancherlei Mängel derselben die er mehr oder minder glücklich bekämpft hatte. Und wo könnte man die strengere Form der Lehrschrift und das vertrauliche des Briefes inniger vereiniget finden als in den Briefen an diese letztere Gemeinde, vorzüglich dem ersten, wiewol auch die Verwirrung die man dem zweiten Schuld giebt etwas sehr leicht aufzulösendes ist. Und in seinen vertraulichen Briefen, nehmen Sie nur die beiden vorher schon besonders ausgezeichneten zur Hand, wie sehen Sie ihn ganz durchdrungen von der Idee der Erlösung und von der seines apostolischen Be-

rufß, nur hierauf alle Begebenheiten seines Lebens beziehen und auch alle Liebe hierauf gründen und zurückführen. Zu welcher
 140 von beiden Arten wollen Sie nun unsern Brief rechnen, und was finden Sie für jede darin? Er geberdet sich freilich wie ein Geschäftsbrief; aber er springt so sehr von einem aufß andere, und geht besonders in Absicht auf das was er ankündigt so wenig in den besonderen Zustand der ephesischen Gemeinde hinein, daß man schwer sagen kann was wol Paulos eigentlich zu bestellen hatte, sondern lieber behaupten möchte, der Verfasser sei von keinen wirklich lokalen ihm bekannten Angelegenheiten ausgegangen bei seinen Aufträgen. Und wiederum leuchtet doch bei aller Mannigfaltigkeit so wenig durch von dem engen freundschaftlichen Verhältnisß zwischen Paulos und Timotheos, und wiederum so durchaus nur das allgemeinste das man sagen möchte es könne dieser Brief gar nicht aus einer solchen Verbindung wirklich hervorgegangen sein. Sondern wenn beide einander wenig ange-
 141 gangen wären, aber Timotheos hätte doch den Paulos gebeten ihm einmal einen Brief zu schreiben, und dieser hätte dann, weil er nicht recht wußte was, von allem ein wenig berührt, dann könnte ein Brief ohngefähr wie dieser vielleicht herausgekommen sein. Nur daß er dann nicht Ansprüche machen müßte auf etwas bestimmtes zu gehn, und daß ein solches Verhältnisß zwischen diesen beiden Männern sich nicht denken läßt, so daß was nur so könnte begriffen werden schon ganz das Ansehn des erdichteten gewinnt.

Doch wir wollen hiemit keinesweges beim allgemeinen stehn bleiben, sondern Sie sollen mir genauer ins einzelne folgen, und ich will mich gern auch hier an die Vergleichungspunkte vorzüglich halten die Sie mir selbst aufgestellt haben, da zumal jeder von jenen beiden Briefen für einen andern von den aufgestellten
 142 Hauptcharakteren sich zur Vergleichung darbietet. Denn der Brief an den Titos hat den vorherrschenden Charakter des Geschäftsbriefes, und dabei mit dem unsrigen fast den ganzen Inhalt gemein. Sie finden dort wie bei uns die Eigenschaften christlicher

Ältesten angegeben; Sie finden wiederholte Warnungen vor den
 Judaisirenden, und zwar tragen sie auch ganz den allgemeinen
 Charakter ohne alle besondere Nachweisungen über die Art wie
 sie in Kreta vorzüglich zu Werke gegangen wären, grade wie wir
 es an unserm Briefe schon getadelt haben; Sie finden endlich
 eben wie hier Verhaltensregeln für die verschiedenen natürlichen
 Abtheilungen einer Gemeinde. Wenn Sie nun von dem Briefe
 auf die Art einen Inhalt entwerfen wollen wie man es gewöhn-
 lich zu thun pflegt, zuerst Cap. 1, 1—4 Gruß, B. 5—9 Ei-
 genschaften der Ältesten, B. 10—16 Warnung vor den Judai-
 siren, dann Cap. 2, B. 1—10 Vorschriften für Männer und ¹⁴³
 Frauen von verschiedenem Alter, auch für Knechte, B. 10—14
 von der Erlösung und Gnade durch Christum; wiederum Cap.
 3, 1. 2 ein paar allgemeine Vorschriften, dann B. 3—8 Er-
 mahnungen zum Guten überhaupt mit Verweisung auf die Kraft
 des Geistes und der Gnade, B. 9—11 nochmalige Warnung
 vor judaisirenden Streitigkeiten, B. 12—15 Schlussträge und
 Grüße; wenn Sie es so fassen wollen: so erblicken Sie freilich
 auch keinen klaren Zusammenhang, und es wäre unschwer eben
 so viel Ordnung und Bündigkeit auch in unserm Briefe nach-
 zuweisen. Allein wenn Sie die Art und Weise des Ueberganges
 und das Zurückweisen einzelner Stellen auf frühere beachten: so
 hängt in dem Briefe an den Titos alles sehr leicht und natür-
 lich zusammen. Der Auftrag nämlich, auf den sich der ganze
 Brief bezieht, war offenbar, daß Titos Lehrer einsetzen sollte, ¹⁴⁴
 an den verschiedenen Orten der Insel, und also regelmäßige ge-
 meinschaftliche Erbauung und Belehrung einrichten. Daher war
 es wesentlich die Eigenschaften guter Ältesten anzugeben, damit
 Titos überall seiner Wahl wegen sicher wäre und sich rechtferti-
 gen könnte; und darunter gehörte natürlich auch die, daß sie
 Kraft haben mußten sich denen welche das Evangelium etwa
 verunreinigen wollten zu widersetzen. Hierbei kommt Paulos sehr
 natürlich auf dasjenige Verderben welches seiner evangelischen
 Predigt fast überall nachschlich; aber seine Zeichnung desselben

bleibt hier billig im allgemeinen stehen, da wir gar keine Ursache haben zu glauben, es seien auf Kreta schon judaisirende Lehrer gewesen, sondern Paulus vielmehr nur die Verführbarkeit der Kreter bezeichnet und im voraus warnt, damit nicht an
 245 dort geschähe: wovon ihm eben von anderwärts her vielleicht bauernswürdige Beispiele vorschwebten. Den menschlichen Sitten also welche diese vortragen würden stellt er entgegen die von Gott wahrhaft wolgefälligen guten Werke, zu denen Titos mit seine zu erwählenden Gehülfen die Christen jeden nach seiner Lage aufmuntern sollten. Hierbei nun waren die Knechte die letzten, und diese gaben eine besondere Veranlassung von der befreienden Gnade Gottes zu reden, daß ihr Zweck nicht eine anmaßende äußere Gleichheit wäre, sondern das gerechte und gottselige Leben für jeden. Daher wird sich wol niemand an diese Unterbrechung Cap. 2, 11—14 stoßen, auf welche dann noch einige allgemeine Vorschriften folgen, noch es für eine bloße Wiederholung halten, daß nach Beendigung der letzteren noch einmal
 246 auf die christliche Lehrweise für alle solche Gegenstände hingewiesen wird, nach welcher alle Rechtfertigung sowol als alles zur Heiligung gehörige einzelne auf die Gnade durch Christum zurückbezogen werden, wodurch allein dergleichen Anweisungen einen wahrhaft christlichen Charakter bekommen, welchen recht stark herauszuheben und allem gesetzlichen deutlich entgegen zu stellen wiederum das eigenthümlich paulinische ausmacht. Diese erste Stelle aber Cap. 2, 11 flgd. handelt zwar auch von der Erlösung, aber nicht so als Grund alles Sittlichen, und der Apostel konnte nicht anders als glauben, daß jeder Leser sie so wie er sie gemeint zunächst in Beziehung auf die Knechte und die auch ihnen zu Theil gewordene höhere Befreiung verstehen würde, weshalb ihn diese gelegentliche Anticipation nicht hindern konnte seinen Hauptgedanken noch in Bezug auf das ganze auszusprechen, und den ihm so wichtigen Gegensatz zwischen der Gnade
 247 und der gesetzlichen Gerechtigkeit Cap. 3, 5 ausdrücklich vorzutragen, wodurch und durch den Zusatz B. 9—11 sich alles wie

er genau an Cap. 1, 14 anschließt, und sowol die Einheit der Ansicht und des Gedankenganges sich bezeugt, als auch das Durchdrungensein des ganzen kleinen Aufsazes von dem eigentlichen Charakter der paulinischen Religiosität und apostolischen Praxis, der, ebenfalls ächt paulinisch, auch schon in den Briefen verflochten ist, recht wie der Hauptstoff des Briefes in Rom. 1, 1—6 und Gal. 1, 1—5. So daß also hier derselbe Inhalt sich sehr genau zu einem ganzen verbindet, und durchgängig sowol dem Verfasser angemessen als zu seiner Absicht notwendig erscheint, von dem es in unserm Briefe, wie ich glaube, unmöglich sein wird eine solche Ansicht zu gewinnen.

Sehn Sie auch mit mir zum zweiten Brief an den Timotheus, der ganz von der vertraulichen freundschaftlichen Art ist, ob Ihnen nicht dort das Verhältniß des väterlichen Lehrers zu seinem vertrauten Schüler überall durchblicken wird, und ob nicht hieraus mit großer Leichtigkeit alles einzelne hervorgeht, und höchst natürlich eins das andere aufnimmt, wenn Sie nur immer die Gemüthsstimmung des gefangenen die Beurtheilung erwartenden Apostels fest im Auge behalten, der sich selbst und auf ähnliches etwa bevorstehendes auch seinen Schüler stärken will, und von dem großen Zweck ganz voll ist, um deswillen er dies alles über sich ergehen läßt. Er soll, so ermahnt er ihn, die ihm verliehenen Geistesgaben wirksam sein lassen, und das Evangelium verkündigend bereit sein um seinetwillen zu leiden; denn recht müsse gekämpft haben, wer sich der Zuversicht erfreuen wolle in die Herrlichkeit Christi einzugehen. Daß hier Cap. 1, 15—18 zwischen eingestreut ist eine Erwähnung derer welche den Apostel aus Feigherzigkeit verlassen hatten, und dann auch eines der ihnen zum beschämenden Gegensatz diente, ohnerachtet erst weiter unten ausführliche Nachrichten von seinen Angelegenheiten und seinen Gefährten folgen, das ist warlich sehr natürlich, daß, indem er den einen zum Muth ermahnt, er ihm Beispiele von Furchtsamkeit und Wankelmuth aufstellt, zumal bekannte, denn die hier genannten Männer scheinen aus den Gegenden zu

sein, aus welchen jetzt Timotheos erwartet wurde. In der
 ten Hälfte des Briefes von Cap. 2, 14 an wird nun die
 mahnung weiter ausgeführt, die schon Cap. 1, 13. 14 ange
 war, bei der Verkündigung auch den reinen Typus der
 150 festzuhalten. Vor zweierlei scheint Paulos hier erst besonders
 warnen, daß sein Schüler sich nicht mit denen die irrige
 nungen durch Wortverdrehungen zu rechtfertigen suchen in
 cherlei Streit einlassen solle, und daß er sich mit Grübeleien
 Streitfragen, die hier nicht näher bezeichnet sein durften weil
 von allgemeinen Vorsichtsmaßregeln die Rede ist, auch
 untersuchend und widerlegend befassen möge. Wie natürlich ist
 nicht zwischen diesen beiden Sätzen — zumal wenn Sie bede
 ten daß doch in dem ersten die Hauptwarnung enthalten ist
 und der letztere sich nur als eine Zugabe anschließt — das
 beruhigende Wort Cap. 2, 19 — 21; daß je mehr die Kirche sich
 ausbreite, desto mehr es auch schlechte Gefäße geben müsse neben
 den guten. Diesem besonderen schließt sich dann Cap. 3, 1 folg.
 die Aussicht an auf bevorstehende Zeiten des Verderbens über
 151 haupt, und die Ermahnung auch gegen solche und unter allen
 Widerwärtigkeiten das Wort eindringend und beharrlich zu ver
 kündigen. Solche Kleinigkeiten, wie daß hier noch nach der Be
 schwörung Cap. 4, 3 ein einzelner Zug nachgetragen wird, der
 sich dem Apostel in seiner Bestimmtheit erst später darstellte, kön
 nen in einem vertrauten Briefe unmöglich befremden. Nur ein
 die Berufung auf des Timotheos früheren Unterricht, scheint et
 was gekünstelt oder willkürlich hineingebracht, um seiner Mut
 ter und Großmutter gleichsam ihren Theil zuzugestehen an der
 Erziehung und dem Glauben des Timotheos, und nicht sich das
 Ansehen zu geben, als habe er ihn allein gebildet. Nicht wahr,
 so etwas, sei es auch etwas erkünstelt, anzubringen finden Sie
 nicht außer dem Charakter des Briefes, und es leuchtet Ihnen
 auch ein, daß sich dies so an Cap. 3, 10 anknüpft und daß die
 152 Behauptung Cap. 4, 1 wieder auf diese Stelle Cap. 3, 10 — 13
 zurückgeht. Auch hier also hat alles Eine gleich anfänglich her

etwa Hauptbeziehung, und fließt aus Einer durch den Brief überall deutlich angegebenen Stimmung und Richtung des Textes. Und in diesen beiden Briefen werden Sie schwerlich als ein Paar Verse finden, die nicht in die Umrisse fielen die wir hier gezogen, und deren sonst nicht schwierige Verbindung mit dem übrigen nachzuweisen nur zu weitläufig war.

Sie aber versuchen Sie einmal ob Sie in unserm Briefe einen verständlichen Zusammenhang finden; sei er nun in einem zu behandelnden Gegenstande oder in einer aus derselben Stimmung gegründeten, und ob nicht vielmehr im Gegentheil andern widerspricht und Sie in der Auslegung unklar. Ich lasse Ihnen frei was Sie mit dem Anfang *μαρτυροῦμαι* 153, wo Sie sich vergeblich nach dem Schluß der *Παραβολῆς* suchen. Mir meines Theils dünkt es gar zu ungeheuer *μαρτυροῦμαι* als Parenthese anzusehn, auch sonst schon, vorzüglich weil dann nebst vielem andern auch das worauf es eigentlich ankommt, die nähere Beschreibung der Irrlehrer, in die *Παραβολή* kommt, außerhalb derselben aber so gut als nichts von der Sache gesagt ist, sondern es fast herauskommt als ob geschrieben hätte, Da ich dich zurückgelassen habe um heute dahin zu vermögen daß sie nicht abweichende Lehren predigen, so wiederhole ich dir diesen Auftrag daß du dich halten mögest als man von dir geweissagt hat, und den Namen bewahren an dem die Schiffbruch gelitten welche ich dir übergeben habe — und nun wäre von ganz andern die Rede. Sollen Sie die Parenthese verwerfen und sagen des unausgeführten Satzes irgendwie helfen oder nicht? so gewinnen Sie freilich etwas mehr in fortlaufender Rede von diesen Irrlehrern, aber es ist doch auch nur etwas Verwirrung. Denn sollen nun die Genealogisten und Fälscher und die Gesezlehrer *Β. 7* dieselben sein oder nicht? Nichts ist freilich vor um sie als verschieden zu bezeichnen, vielmehr beide Stellen durch die *μαρτυροῦμαι* *Β. 6* mit einander verbunden. Sollen sie aber dieselben sein: so möchte Paulos

immer mit dem geringeren Uebel angefangen haben welches
 sisten, wenn er nur nicht schon abgetommen wäre von ihm
 B. 5 und wieder einlenkte B. 6, und wenn nur in der ganz
 Wendung das geringste läge, was das Bewußtsein einer Stei-
 rung verriethe! Und doch wäre für Paulus das Einführen
 155 Gesezes ein weit größeres Uebel, als er das Fabeln und Gese-
 logisiren beschreibt. Freilich vom Ritualgesez scheint hier nicht
 die Rede zu sein, sondern vom Gesez in wie fern es einige
 sittliche Vorschriften enthält. Allein, sagen Sie, wie polemisch
 Paulus sonst gegen das Gesez in dieser Hinsicht? Daß es nicht
 sei mit dem Ritualgesez, und wer also zur sittlichen Handlungs-
 weise die Verbindlichkeit aus dem Gesez nehme auch die andere
 Hälfte erfüllen müsse, was nun eben das andere Evangelium, ist
 kein Evangelium ist, wäre; daß von hier ausgegangen die Rech-
 fertigung nur in einer vollkommenen Erfüllung des Gesezes beste-
 hen könne, die dem Menschen unmöglich wäre; daß das Gesez
 nur das Unrecht aufzeige und Erkenntniß der Sünde hervorbringe,
 das Wissen des Gesezes aber keine Kraft des Willens erzeuge und
 also nur die Nothwendigkeit eines andern Principis nämlich der
 156 Erlösung und des Glaubens beweise. Alles dieses erklären Jhe-
 nen nun freilich mehr oder minder Chrysostr. und Theodoretos,
 die recht gut mit der paulinischen Ansicht Bescheid wissen, in
 unseren B. 8 hinein. *Ἐὰν νομίμως χρήσῃ τῷ νόμῳ*, sagt er
 fterer, *παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν*, und noch einmal
*αὐτῷ καὶ νόμῳ νομίμως χρῆται ὁ μὴ διὰ τὴν ἐκ τῶν γραμ-
 μάτων ἀνάγκην σωφρονῶν, ὁ εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖται αὐτοῦ,
 ὁ μὴ καταξιῶν ἀπ' αὐτοῦ παιδεύεσθαι*, und ganz in dem
 selben Sinne auch der letztere S. 641. Allein sehen Sie nur ob
 im Zusammenhange etwas hiervon gemeint sein kann, und ob wol
 Paulus seinen Hauptgedanken so würde verschwiegen haben, um
 etwas so wenig hieher gehöriges und hier so triviales zu sagen
 wie das B. 9 und 10! Hier ist also nicht einmal ein Grund
 gelegt zu einer paulinischen Widerlegung der Subaistrenden.
 Aber wenn sie nun auch widerlegt wären, möchte es dann pau-

nicht sein oder nicht: so kam es doch nicht sowohl hierauf an¹⁵⁷
 nach dem Eingang, als vielmehr dem Timotheos sein Betragen
 gegen sie anzuweisen. Davon finden Sie aber hier nichts, und
 eben so wenig B. 19 und 20, wie denn überhaupt jene bereits
 verbannten gar nicht die sein konnten denen Timotheos das *ερε-*
ποδιδασκαλεῖν legen sollte. Und nun kommt nichts wieder von
 Irlehrern bis Cap. 4, 1. Da nun dazwischen sehr ausführlich
 vom Gebet und von Aufsehern und Gemeindienern gehandelt
 wird: so sehen Sie wol daß bis dahin der Verfasser seinen an-
 geblichen Zweck ganz aus den Augen verloren hat. Er hat ihn
 aber auch nun nicht etwa wieder: denn er redet hier nur von
ἡσυχία erwartenden Irlehrern, und dem was Timotheos leh-
 ren solle um die Christen im voraus gegen sie zu befestigen.
 Weiter unten B. 7 scheint er freilich wieder von schon vorhand-
 nen Auswüchsen der Lehre zu reden; eben so auch Cap. 6,¹⁵⁸
 3-5 und noch einmal B. 20, welche Stellen wenn Sie auf
 den Sinn sehen einander genau wiederholen. Allein was für
 Anweisungen erhält nun Timotheos? Keine andere, als sich mit
 jenen Irlehrern gar nicht einzulassen. Nun kann dies eine ganz
 weise Maßregel sein, lieber auf die Verführbaren zu wirken als
 auf die Verführer; aber doch nicht füglich eine Maßregel die
 Paulos dem empfiehlt, den er ausdrücklich zurückgelassen *ἵνα πα-*
ροργεῖται τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν. Stimmt das also wol
 zusammen? und wenn Sie dazunehmen, wie zwischen diesen dürf-
 tigen Stellen mit großer Ausführlichkeit vieles von den in der
 Gemeine anzuordnenden Einrichtungen behandelt ist, müssen Sie
 nicht gestehen, daß der Eingang keinesweges zu dem ganzen paßt,
 sondern daß man das von den Irlehrern im Vergleich mit dem
 übrigen nur für ziemlich müßige Füllstücke halten muß? Und¹⁵⁹
 wenn Sie sich der schon aufgewiesenen Aehnlichkeiten besonders
 dieser Stellen mit andern aus Titos und 2 Tim. erinnern, und
 daß 2 Tim. auch Verderben geweissagt, und daß Paulos Tit.,
 3, 9 und 2 Tim. 2, 23 befiehlt sich mit unnützen Streitern und
 sektirischen Menschen nicht einzulassen, Tit. 1, 13 aber die Ver-

führenden zum Schweigen zu bringen: kann Ihnen noch ein Bedenken übrig bleiben, anzunehmen daß dies alles aus jenen Briefen schlecht zusammengebracht ist, und also schlecht passen muß zu dem Anfang, der selbst wol daraus entstanden ist, da der Verf. den Brief an den Titos vor sich habend sich doch nicht getraute Aelteste in Ephesos erst durch den Timotheos einzusetzen zu lassen nach einem so langen Aufenthalte des Apostels, und also auf den nächsten Gegenstand abirrte, der sich ihm B. 12 darbietet?

100 Doch wir dürfen unsern ersten Abschnitt noch nicht verlassen; denn er enthält uns gleich die schönste Probe einer Eigenheit, die — mit Ausnahme vielleicht der Stellen welche kirchliche Anordnungen abhandeln — durch den ganzen Brief hindurchgeht und auch nicht im mindesten paulinisch ist. Nämlich der Verfasser läßt sich oft ganz unerwartet aus seinem Gegenstand herauswerfen, fällt auch wol fortgesetzt immer weiter auf etwas anderes, um entweder gar nicht oder auf eine höchst steife und schlechte Weise einzulenken, und wenn man genauer nachsieht wie er doch so kann abgekommen sein, so ist es ein einzelnes Wort worüber er gefallen ist. Paulos freilich läßt sich auch nicht selten durch ein Wort ableiten; aber dann ist es entweder ein Einfall, ein Spiel mit dem Worte was so hervorgeht, und er verwallert darüber nie den Faden, oder er knüpft auch wol auf diese Weise einen neuen Gegenstand an der in den Plan seines Briefes gehört. Bei unserm hingegen sollen Sie das gewiß nicht sagen können, sondern werden gestehen müssen, es ist der reine Unzusammenhang wenn er so abfällt, und es kommt nichts dabei heraus für die Absichten die man ihm zuschreiben könnte. Gleich B. 5 können Sie freilich als einen natürlichen Gegensatz zum vorigen ansehen, wenn Sie dies für die Beschreibung der *οἰκονομία Θεοῦ* annehmen; allein wie schlecht lenkt nun B. 6 ein, wo eben dies, daß sie dasjenige nicht erreichen konnten was die Wirkung der richtigen Lehre ist, als die Ursache dargestellt wird, warum sie sich zur *ματαιολογία* gewendet. Doch das

wir nur als die äußerste Unbeholfenheit bemerken, wie
 es dem Verfasser war von einer so leichten Abschweifung,
 um eine ist, zurückzukehren, um uns auf anderes vorzubereiten.
 Lesen Sie nun B. 8, ob Sie nicht erwarten müssen nun
 was zu wol in christlichen Gemeinen das Lehren des Ge-
 setzes anzuwenden wäre? Statt dessen erfahren Sie B. 9
 für den Christen, den begnadigten und in der Heiligung
 kein Gesetz giebt, sondern nur für den groben Sün-
 der. Wie soll nun dies zusammen gehn? Hatte der Verfasser
 B. 10, wie man aus der reichen Ausführung schließen
 kann im Sinne: so mußte in der That B. 8 ganz anders
 gelehrt werden: so mußten ja B. 9 ganz andere Dinge folgen.
 Was den Verf. geleitet? das Wort νόμος und die Erin-
 nerung an das was Paulus anderwärts darüber gesagt hat. Nur
 in Gal. 3, 23 wußte er nicht herauszubringen sondern nur
 durch das Spiel zwischen νόμος und νομίμως, was
 ihm woher er es wol haben mag, und springt lieber
 in Gal. 5, 23 bei der er es wohlfeil hat sie durch den
 Ausdruck auszu- — Wie flüchten sich nun aber dem bis-
 her die Worte an ὁ ἐπιστεύθη ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω τῷ
 was weiter daran hängt? Das καὶ ist wol richtig;
 die Verbindungspartikel fängt unser Verfasser nicht an —
 Sie nur das οὖν Cap. 2, 1 —, außer wo er sich in
 Abhängung befindet, oder in einer Reihe Imperativen. Al-
 lerdings Sie es auch löschen; ich gehe dann nur etwas wei-
 ter, und frage wie kommt er auf das ὁ ἐπιστεύθη ἐγώ,
 doch das folgende mit oder ohne καὶ so sichtbar hängt?
 Paulus; der auch das καὶ wol nicht gelesen hat, knüpft doch
 so an, ὁ μὲν τοι θεῖος ἀπόστολος εἰρηκῶς πεπι-
 δεύσας τὸ εὐαγγέλιον, εἰς μνήμην ἦλθεν ὡν πάλαι κατὰ
 ἀληθείας ἐτόλμησε, und auch das folgende findet er nun
 καὶ ὕμνοις τὸν εὐεργέτην ἠμείψατο. Allein wie er
 gekommen dessen daß ihm das Evangelium anvertraut

worden, was Timotheos mit den Ephesern schon lange wußt hier zu erwähnen, davon sagt uns der gute Vater nichts. Es aber werden mich vielleicht auf eine ganz ähnliche Verbindung verweisen Eph. 3, 7 flgd.: allein dort redet der Verf., es sei nicht ganz oder doch größtentheils, zu solchen die ihn und seine Anführung nicht unmittelbar kannten, und noch mehr es ist die Rede von der ihm so besonders anvertrauten Verkündigung derselben unter den Heiden in Bezug auf die anbefohlene Einigkeit dieser und der Juden in der Gemeinde. Dasselbe gilt auch Kol. 1, 23. 25. Wie kommt aber die ganze mit dieser mächtigen Erinnerung beginnende Stelle B. 12—16' hieher? Denn jenes *ὁ ἐπιστεύθη ἐγὼ* selbst sehen wir nun wol wie es sonst nur an dem Worte *εὐαγγέλιον* hängen würde. Was für eine Veranlassung kann Paulos gehabt haben hier so besonders feindlich ehemaligen gegen das Christenthum feindlichen Betragens zu gedenken, die nicht deutlicher auf irgend eine Weise an den Tag kommen mußte? Ich bin nicht im Stande irgend eine zu sehen, und begreife nicht wie er sich hier diesen alten Irrthum so in Herzen gehen läßt; denn eben so gut mußte er jedesmal wenn er seines Apostolats gedachte dieser Erinnerung nachhängen. Ganz anders ist es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 8 flgd.: denn da bringt ihn das Gesicht worauf seine Belehrung sich gründete darauf, und da hiebei seinen zum Theil abgenutzten und ihn nachtheilig mit den andern Aposteln vergleichenden Ephesern seine frühere Denkungsart einfallen mußte, so war es natürlich, daß er nicht das Ansehn haben wollte dies zu vermeiden sondern ihnen dabei zu Gemüthe führte, wie wenig dies der Werth seiner apostolischen Arbeiten Eintrag thäte. Und wie natürlich ist die Art wie er dort davon redet gegen die wunderlichen Selbstbeschimpfungen hier! Chrysostr. vergleicht diese mit der Milde, womit Paulos Röm. 10, 2 den Unglauben der Juden entschuldiget, und rühmt nun unsere Stelle der großen Demuth wegen *ὁρᾷς τὴν καταφορὰν αὐτοῦ πῶς οὐκ ἔστι φηλαυτος; πῶς συνεσταλμένην κέκτηται τὴν δianoian;* *Ἰθα*

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

dieses Satzes bedürfte. Und nun anstatt wieder einzulernen, wie
 es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 11 so leicht und brieflich
 ungezwungen geschieht und hier auch hätte geschehen können,
 geht er nun gar in eine Doxologie über, wodurch er denn am
 seinem Gegenstand, recht wie einer der sich nicht zu helfen weiß,
 sich ganz herausstürzt, um B. 18 wieder hineinzuspringen, und
 auch das vergeblich. Durch diese Doxologie verliert aber nicht
 nur das bisherige ganz den Charakter des beiläufigen, den er
 doch als zwischen den eigentlichen Gegenstand eingeschoben
 sich trägt, sondern sie steht auch ganz anders als Sie irgend eine
 paulinische Doxologie finden werden. Vielmehr stehen diese Be-
 lobungen größtentheils nur da wo ein ausführlich abgehandelter
 Gegenstand zu Ende, und zu einem überzeugenden Grade der
 Klarheit gebracht ist. So Röm. 11 nachdem das Verhältnis-
 170 der Erwählung des jüdischen Volkes zu der Einsetzung und dem
 Gange des Christenthums auseinandergesetzt worden; eben so 1 Cor.
 15 am Ende der Belehrung über die Auferstehung, und die fast nur
 angedeutete 2 Cor. 9, 15 am Ende der Aufforderung zur Beistener-
 und Eph. 3, 21, wo der erste Theil des Briefes schließt und hernach
 die besonderen Vorschriften anheben. Nur die eine Röm. 14 über-
 gehe ich, weil ihre Stelle unsicher ist, aber offenbar hat auch sie
 ganz das Ansehn etwas zu beschließen. Die einzigen Ausnah-
 men, die Sie anführen könnten, wären wol jene bekannte Röm.
 9, 5 die auch den Gegenstand nachdem er kaum begonnen, mit
 unterbricht. Allein sie unterbricht ihn wol nicht einmal, sondern
 gehört noch zum Anfang, und ist offenbar nichts anders als eine
 anders gewendete Wiederholung der B. 1 gegebenen Befräftigung
 171 durch lobpreisende Theilnahme an den kurz aufgezählten Vorzügen
 des Volkes. Noch scheinbarer ist der unsrigen ähnlich Röm.
 1, 25: doch werden Sie nicht übersehen wie dort der Gegensatz
 zwischen dem $\kappa\rho\iota\sigma\alpha\varsigma$ und der $\kappa\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ durch die Doxologie her-
 ausgehoben wird, und die Freude des Gottverehrer's bei dem innern
 Abscheu gegen den Gözendienst so natürlich die Rede durch-
 bricht. Bei der unsrigen hingegen werden Sie nichts vergleichen-

aufzufinden wissen, und sie steht wahrlich nur da um zu brechen
 was sich nicht mehr wollte biegen lassen. — Nach einer solchen
 schlechtthin abbrechenden Formel nun war beides gleich leicht, zu
 einem neuen Gegenstand überzugehen oder in den alten wieder
 hineinzu springen. Offenbar thut unser Verf. das letztere; denn
 die παραγγελία, die πίστις und ἀγαθή συνείδησις, alles führt
 uns auf B. 5 zurück. Warum aber? Denn es folgt nun gar
 keine Anweisung, wie eigentlich, sondern nur eine Ermunterung¹⁷²
 daß überhaupt Timotheos das Wort verkündigen und gegen die
 Irrlehrer streiten solle. Sie werden sagen, im zweiten Briefe an
 denselben fanden sich auch nur solche Ermunterungen; allein wie
 anders ist auch der Fall! Paulos ist dort voll von der Erfah-
 rung, wie nachtheilig Gefahren aller Art auf seine Genossen wir-
 ken konnten, und dem will er vorbeugen durch Ermunterungen.
 Und gegen die dort vorhandenen Irrlehrer hatte damals Timo-
 theos den Apostel schon vielfältig genug streiten gesehen. Hier
 hingegen ist es recht als lehre unser Mann noch einmal zurück
 zu noch etwas vergessenes anzubringen; ich meine die προαγο-
 ρας προφητείας, die ich unmöglich anders als die Alten erklä-
 ren kann, und von denen sich wahrscheinlich in irgend einer Le-
 bensbeschreibung des Timotheos Sagen erhalten hatten. Doch
 vielleicht finden Sie die Alten, die Brot. zu dieser Stelle an-¹⁷³
 führt, zweideutig, ob sie nicht nur eine dem Apostel widerfah-
 re Offenbarung, eine von ihm selbst wörtlich und thätlich aus-
 gesprochenene Prophetie meinen. Theodoret. braucht sogar in seiner
 Erklärung nur das Wort ἀποκάλυψις. Allein in Paulos Munde
 wäre dies ganz und gar sprachwidrig und ungewohnt, daß er
 eine Offenbarung des Geistes, die ihm unmittelbar geworden und
 ihm also ein innerliches war, προφητεία oder irgend wie anders
 als ἀποκάλυψις nennen sollte. Dasselbe spricht auch zu deut-
 lich aus dem προάγειν. Ist aber nicht diese Berufung dem
 Apostel ganz fremd, der wo er selbst zu handeln hatte Weiss-
 sungen von dem Erfolg wenig achtete Act. 21, 11 flgd. und
 sich gewiß am wenigsten in diesem Theile seines Berufes, der

Ansetzung von Lehrern und der Wahl von Gehülften, von andern
 174 leiten ließ? Um nun das zweite anzubringen, den Hymnen. und
 Alex., sehen Sie nur wie dürftig die Wendung aus B. 6 fast wört-
 lich wiederholt wird. Das βλασφημεῖν ist wol schwerlich anders
 als von Lästerung und zwar des reinen Christenthums zu verstehen.
 Wie Sie es aber auch nehmen mögen, Sie gelangen dadurch zu
 keinem bestimmteren Bilde von den beiden Männern. Es ist einmahl
 umsonst die einzelnen Züge zu vereinigen, und das vergebliche
 Bestreben kann nur in neuer Verwirrung endigen. Den Chryso-
 stomus hat der vorige falsche Gebrauch von ζήτησις so irre gemacht, daß
 er ebenfalls in diesem gutmüthigen Bestreben das βλασφημεῖν zu-
 rückführt auf das λογισμοῖς ζητεῖν τὰ θεῖα. So schlecht muß
 man die Sprache bereichern, wenn man hier einen Schriftsteller
 voraussetzt, von dem man eine bestimmte Zeichnung gewohnt ist.

175 . Nachdem nun über die Irrlehrer aufs neue nichts ordentli-
 ches gesagt worden, springt er ganz plötzlich auf einen andern
 Gegenstand über, nämlich das gemeinschaftliche Gebet. Bemer-
 ken Sie doch bei dem gänzlichen Mangel jeder Spur von Ver-
 bindung das οὖν, ob Sie sich wol anheischig machen möchten
 irgend sonst wo bei Paulos ein solches aufzuweisen. Vorzüglich
 aber sehen Sie, wie geschwind er auch hier wieder heraussfällt.
 Es ist gut für alle zu beten — ich möchte aber deshalb nicht
 den Kaiser ausschließen, wie Heinrichs durch die Parenthese zu
 thun scheint, von dem Gedanken daß er auch solle zur Erkennt-
 niß kommen. Theodoretos stimmt mir bei, ὁ δὲ θεῖος ἀπό-
 στολος οὐ τούτου μόνον χάριν τὰς ὑπὲρ τούτων γίνεσθαι
 δεήσεις παρεγγυᾷ, ἀλλ' ἵνα καὶ τῆς ἀσεβείας παυσάμενοι
 μεταμάθωσι τὴν εὐσέβειαν. Und der Zusammenhang, auf den
 176 dieser Vater mehr sieht als wol die anderen, gewinnt offenbar
 dadurch. Aber freilich auf der andern Seite betet wol niemand
 um etwas so fern von dem natürlichen Gang der Dinge liegen-
 des als zu Paulos Zeit die Befehlung des römischen Kaisers
 war! — also es ist gut für alle zu beten, weil Gott will daß
 alle zur Erkenntniß kommen, sagt er B. 3 und 4, und hiemit

hat er schon wieder dem besonderen Gegenstand Leberwohl um
 sich in eine ganz allgemeine Betrachtung zu verlieren. Und frei-
 lich ist es ganz paulinisch von hier auf Christum zu kommen,
 der eben gesendet war um allen dieß Selangen zur Erkenntniß
 zu vermitteln. Das hätte auch Paulus wol eingeflochten; aber
 ganz von seinem Gegenstande verloren hätte er sich nicht.
 Auch die Formel, Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler, ist
 für ihn zu schlecht hier, weil sie einen Gegensatz voraussetzt,
 entweder der Idolen gegen Gott oder wie Röm. 3, 30 der Ju-177
 den gegen die Heiden. Das wäre schon nöthig um das *εἰς*
θεοῦ herbeizuführen; was meint aber vorzüglich der *μεσίτης*
ἡμεῶν? Im Brief an die Hebr., wo und sonst nirgends Christus
μεσίτης genannt wird, hängt das auch überall mit der von ihm
 gestifteten *διαθήκην* zusammen, und jenes Wort kommt ohne die-
 ses gar nicht vor. Dieser Sprachgebrauch gründet sich auf die
 dort überall herrschende Vergleichung des Judenthums mit dem
 Christenthum; denn Moses war ursprünglich der *μεσίτης* dieser
συνθήκην zwischen Gott und dem Volke. So nennt ihn auch
 Paulus Gal. 3, 19. Allein eben deshalb möchte ich fast be-
 haupten, es sei nicht recht paulinisch Christum *μεσίτης* zu nen-
 nen, weil eben Paulus die Vergleichung so nicht macht, sondern
 gerade von dieser Seite den Gegensatz feststellt, wie eben in der
 angezogenen Stelle deutlich zu sehen ist. Die Stelle Kol. 1, 20¹⁷⁸
 handelt offenbar nicht von einem solchen Vermitteln zwischen Gott
 und den Menschen. Doch sei dem wie ihm wolle, hier ist der
 Ausdruck durch gar nichts vorbereitet, und kann seine eigenthüm-
 liche Bedeutung gar nicht geltend machen, macht sich also auch
 verdächtig nur entlehnt und aufgegriffen zu sein. Eben so we-
 nig ist das *ἀντίλυτρον* auf das *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλ-
 θεῖν*, wovon doch die Erwähnung Christi hier durchaus abhängt,
 nur im mindesten bezogen. Nein, gestehen Sie mir, so schreibt
 Paulus nicht, so zwecklos flattert seine Sprache nicht umher.
 Die schönen Worte *τὸ μαρτύριον καιροῦς ἰδίοις* nehmen Sie
 wie es Ihnen am bequemsten ist. Das Leiden Christi, wovon

alle Alten sie einstimmig erklären, hat doch hier gar keine Stelle, und wenn Paulos sich sonst ausdrücklich Verkündiger des Kreuzes nennt, so geschieht auch das in einer bestimmten Beziehung, die sich hier gar nicht findet. Ich weiß nichts Besseres als sie mit dem folgenden zu verbinden, als ob der Verf. hätte sagen wollen *τοῦτο ἐστὶ τὸ μαρτύριον εἰς ὃ καιροῖς ἰδίοις κ. τ. λ.* und wer weiß ob er nicht den Brief noch vor sich habend das *καιροῖς ἰδίοις* aus Tit. 1, 3 genommen hat. Aber sehen Sie wie wunderbar armselig er wieder denselben Weg geht, und sich gar nicht halten kann, schon wieder als Paulos auf sich selbst zurückzukommen, und zwar mit einer, wie ich Ihnen schon bemerkt, rein und zwiefach abgeschriebenen Stelle. Nachdem er nun wiederum seinen Gegenstand so plötzlich im Stich gelassen, was sollen wir von B. 8 flgd. glauben? Denken Sie, er will wieder zu derselben verlassenen Materie zurückkehren: so müssen wir glauben er wolle nun mehr in das besondere hineingehen, was Männern und Frauen zieme beim Gebet. Allein von den ¹⁸⁰Männern wird doch gar nichts neues gesagt, als das *ἐν παντί τόπω*, was wiederum kein besonderes ist. Von den Frauen B. 9 flgd. zwar besonderes genug, allein was keinesweges das Gebet allein betrifft; und so hätte er denn diesen zweiten Gegenstand eben so schnell zum zweitenmal verlassen. Ueberhaupt ist es schwierig, auch nur von Anfang an B. 9 auf das Gebet zu beziehen. Die Alten thun dies freilich durchgängig, wie in Deum. *ὡσαύτως, τουτέστι βούλωμαι αἶρεν ὀσίους χειρας*, und Chrys. der auch das *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ* mit unter dem *ὡσαύτως* versteht, damit man sich nicht wundere daß kein besonderes inneres *κόσμιον* der Weiber aufgeführt wird, sondern nur noch das äußere hinzugefügt. Eben so verstand es auch Theod., wie man aus seinem Zusatz sieht, *μία γὰρ ἡ φύσις, καὶ μία ἡ χάρις*. Und in der That kann auch das *ὡσαύτως* keine ¹⁸¹andere Beziehung haben, und die neueste Erfindung, es zu übersetzen, Mit gleicher apostolischer Autorität, deren hier nicht die mindeste Erwähnung geschehen war, ist doch zu sonderbar. Allein

auf der andern Seite, wie will man mit der Structur fertig werden, welche wegen des ohne alle Verblüdung hinzugefügten Infinitivs κοσμεῖν ἑαυτάς zu dem ὡσαύτως fast nur βούλομαι zu suppliren erlaubt. Demnach wäre unser Text schon B. 9 nicht mehr beim Gebet, sondern bei Vorschriften über die Kleidung der Frauen, und schwerlich nur bei den Versammlungen, denn ἐπαγγελόμεναι Θεοσέβειαν mußten ja die Christinnen auch sonst sein. Theod. weiß sich diesen plötzlichen Uebergang auch nicht anders zu erklären als indem er sagt λέγει δὲ καὶ τὰ ταύταις ἀρμόττοντα, und Grot. fügt dies, wie er denn oft nichts anderes thut, der Glosse aus dem Detum. hinzu. Sollen wir nun auch B. 11 unter diese ἀρμόττοντα ziehen, und um doch einigen Zusammenhang in die ganze Stelle zu bringen sagen, von Anfang unseres Capitels an sei eigentlich der Zweck mehrere einzelne Vorschriften zu geben über die Einrichtungen und das Betragen in den öffentlichen Versammlungen, und nach B. 8 müsse man eigentlich einen Absatz machen, und das ὡσαύτως auf das παρακαλῶ B. 1 zurückbeziehen und also als das zweite Glied zu jenem πρώτον ansehen? Das klingt unstreitig noch am besten! wenn nur nicht die offenbare Beziehung zwischen B. 8 und 9 durch τοὺς ἄνδρας und τὰς γυναῖκας gegeben wäre, und wenn uns nicht B. 12 das ἀνδρεῖν ἄνδρός mit seinem Anhang käme. So scheint denn nichts anderes übrig zu bleiben, als daß unserm Verf. beim Zurückkehren B. 8 das τοὺς ἄνδρας so herausgehoben war, weil er wirklich auch von den Frauen in Beziehung auf das Gebet sprechen wollte; nun fiel ihm aber eben dabei die große Stelle, nicht etwa 1 Kor. 11 ein, denn mit der konnte er schwerer etwas anfangen, sondern vielmehr die allgemeinere 1 Petr. 3, wo nachdem das ganze Verhältniß der Knechte durchgenommen war, nun noch das ganze Verhältniß der Frauen durchgenommen wird, und von daher bringt er nun alles in der Ordnung wie es sich thun läßt. Dem Paulos aber sieht es gar nicht ähnlich, sich von seinem Gegenstande durch ein untergeordnetes Glied ganz abführen zu

lassen, vielmehr haben wir das klare Beispiel des Gegentheiles vor uns. Nämlich in der letzten Hälfte seines ersten Briefes an die Korinther redet er von dem anständigen in den christlichen Versammlungen, und zwar zuerst von Seiten der ganzen Gemeinde, wo er denn zweierlei vorzüglich zu tadeln fand, die Kleidung der Frauen und die Unordnung bei den Agapen, was er daher beides unmittelbar hintereinander Cap. 11 abhandelt; demnächst aber auch von Seiten derer die in der Gemeinde lehrend auftreten, wo ihm das wichtigste war das Verhältniß der *πνευματικῶν* und der *σοφιστῶν*, und erst hier bringt er dann Cap. 14 die Vorschrift daß Frauen überall gar nicht lehrend auftreten sollen, keinesweges ließ er sich verleiten sie schon jener ersten Stelle, weil doch einmal von Frauen die Rede war, anzuhängen. — Das folgende B. 11 und 12 hat ganz das Ansehen einer Reminiscenz aus 1 Kor. 14, 34. 35: nur muß man zweifeln daß derselbe Paulus in unserm Briefe das Schweigen der Frauen als ein von ihm ausgehendes Gebot *οὐκ ἐπιτρέπω* angeben sollte, der es in jenem Briefe ausdrücklich als eine allgemeine Sitte aller christlichen Gemeinen anführt, *οὐ γὰρ ἐπιτρέπουσιν*, vergl. B. 33 und 36. Dies ist schon ganz sonderlich, und Sie werden es schwerlich damit vertheidigen wollen, daß Paulus zu Ephesos und gegen den Timotheos nicht nöthig gehabt sich auf eine andere Autorität zu berufen, wohl aber zu Korinth. Denn wenn doch nun offenbar ist, daß er das Gebot nicht gegeben hatte, so hätte er doch hier wenigstens sagen müssen, Ich erlaube es in meinen Gemeinen eben so wenig als andere in andern. Wie paulinisch nun aber erst das folgende sein kann B. 13 — 15, das überlegen Sie selbst. Ich meines Theils kann mir weder den großen Nachdruck, der hier auf die frühere Schöpfung, die noch dazu mit dem Lehren oder Nichtlehren in so gar keiner Verbindung steht, gelegt wird, als eine Ansicht des Mannes denken, der nicht lange zuvor 1 Kor. 11, wo doch nur von der Andeutung eines äußern Vorranges die Rede war, nachdem er sich B. 8 und 9 hierauf berufen, sich selbst gleichsam berichtigt durch

die Worte B. 11, *πλὴν οὐτε γυνή χωρὶς ἀνδρός οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναῖκος*, und lieber zu andern Gründen seine Zuflucht nimmt; noch auch kann ich glauben, daß Paulus so die erste Sünde auf Eva im Gegensatz von Adam zurückgeschoben habe, fast um dieselbe Zeit wo er den Brief an die Römer schrieb, zumal auf eine so grelle Weise, *ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη*. Den guten Vätern machte dies auch genug zu schaffen; da soll *πρῶτος* zu verstehen sein, da soll es ärger sein sich von der Schlange betrügen lassen als von seiner Genossin, und dann soll man noch bedenken *ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολος πρὸς τὴν προκειμένην χρεία ἐκτραίνει τοὺς λόγους*. Aber wo ist denn diese *χρεία*? warum bringt denn Paulus 1 Kor. 14 nichts dergleichen vor? *αἰσχρὸν ἐστὶ γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν*, damit begnügt er sich dort, und verwickelt sich nicht in solche unhaltbare Dinge. Ja was meinen Sie, ob wol Paulus damals als er 1 Kor. 7 schrieb,¹⁸⁷ wenige Monate auf jeden Fall vor der Abfassung unseres Briefes könnte das nur gewesen sein, der Meinung gewesen ist; daß die Seligkeit des weiblichen Geschlechts vom Kinderzeugen abhänge, und er dennoch, wenn er dies nur irgendwie geglaubt — freilich nicht etwa nur, daß das Kinderzeugen ihr Heil nicht hindern würde, das ist aber auch für die Worte zu wenig, denn *δὲ* heißt doch nie und nirgends obachtet, sondern daß irgend ein höheres Verdienst, ein *βαθμὸς* nach unserm Verf. dadurch zu erwerben wäre — er den Jungfrauen um der gegenwärtigen Noth willen könnte gerathen haben, wenn sie es könnten, ledig zu bleiben? Oder so neuerlich sollte diese altjüdische Ansicht ihm wieder eingeleuchtet haben, ohne daß er in unserem Briefe auf die frühere Meinung auch nur im mindesten Rücksicht genom-¹⁸⁸ men, obachtet diese nach 1 Kor. 11, 17 seine allgemeine Praxis und nach B. 40 seine sehr feste Ueberzeugung war? Auch hier winden sich unsere kommentirenden Väter sehr ängstlich, da sie alle aus einer Zeit sind wo man schon viel Aberglauben trieb mit der Jungfräuschaft. Am künstlichsten spielt Hieronym. mit unserer Stelle *adv. Iovin.* Ed. Paris. 1706. L. p. 170, wo er

meint die Seligkeit beruhe eben darauf daß die Kinder in der Jungfrauschaft blieben, so daß jedes Geschlecht die Sorge für seine Seligkeit dem folgenden zuschiebt um sie auf Kosten eines dritten zu bewirken. Wieviel Mühe hätten sie sich gespart, wenn sie gemerkt hätten daß Paulos das doch nicht könne gesagt haben! Beiläufig muß man wol, wie er thut, das *μείνωσιν* auf *τέχνα* beziehen, auch grammatisch — denn dies ist nicht die Art wie Paulos aus einer Zahl in die andere überzugehn pflegt, aber sehr wol konnte der Verf. hier ohnerachtet man aus *τεχνουργία* nur *τέχνα* herausnehmen kann doch *μείνωσι* sagen, eben um den Mißverstand zu vermeiden — besonders aber weil die Rede doch dadurch an Zusammenhang und Verstand gewinnt. Doch ich vergesse, daß jetzt eigentlich nur vom Zusammenhang die Rede ist unter uns, und erinnere Sie nur noch einmal daran, wie der Verf. stufenweise von seinem Gegenstand herunter gefallen ist, und ihn keinesweges abgehandelt sondern nur aus der Hand hat fallen lassen.

So ist es ihm also zweimal mit seinem Gegenstande ergangen! ein dritter geht mit dem dritten Cap. an, und mit diesem scheint es nun weit besser zu gehn; denn wirklich dreizehn Verse hindurch bleibt der Zusammenhang ununterbrochen. Aber lassen Sie uns doch genauer zusehen was für eine Bewandniß es eigentlich hat mit dieser Besserung. Die Frage ob *πρωτός ὁ λόγος* zum vorigen als Schluß gehört nach Chrysostr. oder zum folgenden als Anfang, wollen wir unentschieden lassen, und uns nur gleich an das begehrte Bischofsamt halten. Vergleichen Sie nun die Eigenschaften die von einem solchen B. 1 — 7 gefordert werden mit Tit. 1, 5 — 9, so finden Sie die genaueste Uebereinstimmung nicht nur in der ganzen Physiognomie sondern auch in den Einzelheiten. In der angezogenen Stelle schließt sich der Anfang der Beschreibung durch die Wendung *εἰ τις ἐστίν κ. τ. λ.* an die Aufgabe selbst an; diese Wendung wird aber bald verlassen, und deshalb fängt unserer lieber gleich mit dem *Ἰσὶ οὖν* an statt des *Ἰσὶ γὰρ*. Sonst läßt er nichts bedeutendes

aus, sondern faßt höchstens einige Prädikate unter einige andere ihm geläufigere Worte zusammen, setzt auch außer dem schon gemüthigten *νεόφυτον*, was wol nur später ein Canon gewesen sein kann, nichts hinzu als einige schlechte Wiederholungen, so daß es mich auch nicht wundern sollte wenn er auch dem *μη αισχροκερδῆ* aus Tit. 1, 7 noch sein eignes *ἀφιλάργυρον* hinzugefügt hätte. Dagegen aber scheint er einiges aufgenommene nicht richtig verstanden, oder wenn auch das, doch ein klein wenig in seine eigne Zeit hineingebeugt zu haben. Die Worte nämlich *μᾶς γυναικὸς ἀνὴρ* Tit. 1, 6 haben wir nicht die mindeste Ursache anders als von der eigentlichen Polygamie zu verstehen, und jedermann muß dem Theodoret p. 653 beipflichten, daß Paulus sonst nirgends die zweite Ehe verdammt, und die ganze Beschreibung hier giebt uns auch nicht das mindeste Recht anzunehmen daß er für den *ἐπίσκοπος* noch eine eigenthümliche Heiligkeit nebenbei gefordert habe. Können Sie aber in unserm Briefe die Worte eben so verstehen? Nicht süglich, wenn Sie anders darin mit mir einig sind, daß man unsere Worte und die Worte *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* Cap. 5, 9 auf einerlei Weise verstehen muß, wie Sie doch hoffentlich sein werden. Denn von einer eigentlichen Polyandrie ist doch nirgends die Rede gewesen in jenen Gegenden. Wer aber in beiden Stellen nur den Ehebruch will angedeutet finden, der gebe nur der Wahrheit die Ehre, und gestehe, daß ihm bei der ersten Stelle die Auslegung nicht eingefallen ist, sondern nur bei der zweiten, und daß er sie nur annehmlich findet als ein Mittel die Widersprüche zu heben, nicht aber meint es werde natürlicherweise so gesprochen, da Paulus weder *μοιχεία* noch *πορνεία* sich scheut auszusprechen. Vielmehr wird gewiß jeder der unsern Brief unbefangen für sich liest, und an keine Aufgabe denkt, ihn mit sonst etwas als nur mit sich selbst in Harmonie zu bringen, hier gewiß ein Verbot der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemeines sondern nur für die welche nach kirchlichen Aemtern streben. Dies ist nun offenbar nicht paulinisch, sondern steht in der Mitte zwischen

der paulinischen Praxis und der späteren, wo man von einem Bischof als besondere Heiligkeit verlangte er solle sich der Frau enthalten. Eben so mit Hindeutung auf eine etwas spätere Zeit unterscheidet sich auch in Absicht der Kinder unser Brief von dem an den Titos. Denn die Worte des letzteren *τέκνα ἔχων πιστά* sind kaum anders zu verstehen, als der Presbyter solle nicht Kinder haben welche sich nicht zur christlichen Gemeinde halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältnisse fast nothwendig hervorbringen mußte. Unser Brief weiß hievon nichts, ¹⁹⁴ wiewol die Vorsicht nöthig gewesen wäre an einem Orte wo sich bedeutende Feindschaft gegen das Christenthum gezeigt hatte. Allein freilich zu einer Zeit, wo es schon leicht war alte Christen zu wählen, verstand sich dieses von selbst und bedurfte keiner Erwähnung mehr. Was sagen Sie aber dazu daß unser Brief aus der einen Beschreibung zwei macht, eine des *ἐπίσκοπος* und noch eine des *διάκονος*, zu den Verdoppelungen die wir schon im einzelnen rügten, nun noch eine im großen? und wahrlich eine ganz ähnliche! Denn das *δίλογος* und etwa sonst noch eine wenig bestimmtes aussagende Phrase ausgenommen, finden Sie doch auch hier nichts was die vorige nicht auch enthielt, am allerwenigsten aber etwas auf das eigenthümliche Geschäft der Diakonen sich beziehendes, die ja mit dem *μυστήριον τῆς πίστεως* grade am wenigsten zu thun hatten. Wollen Sie dies ¹⁹⁶ für paulinisch halten? auch nur neben dem Brief an den Titos; wo die Vorschriften für die Geschlechter und Alter so charakteristisch sind, diesen armseligen Aufwand an Wiederholung für paulinisch? Vielmehr muß man sagen, der Verfasser hat nicht einmal Aufmerksamkeit genug angewendet, um aus der allgemeinen Beschreibung im Briefe an den Titos — denn in den angehenden kleinen Gemeinen auf Kreta fand Paulos vielleicht noch nicht einmal rathsam beides zu sondern — die rechten Merkmale, wie *φιλόθενος φιλάγαθος δίκαιος*, für den Diakonos aufzusparen. Und hier, wo der Verfasser einen eignen Zusatz ausspinnt, scheint auch der Zusammenhang gleich einen argen Stoß zu bekommen

durch die Art wie die Frauen plötzlich zwischen eingeklemmt werden. Doch ist es damit so arg nicht, wenn man nur nicht Diakonissinnen versteht unter diesen Frauen, was schon deshalb, weil weiter unten von jenen ausführlich gehandelt wird, nicht wohl angeht, und auch hier, weil doch die Diakonen gleich wieder kommen, allzuschlecht stände; sondern nur von Frauen der Diakonen, und also auch von einem Attribut der letzteren ist die Rede, aber freilich auch das schlecht genug gestellt, da es ja eben so von den Frauen der Bischöfe gelten muß. — Aber nachdem er sich dreizehn Verse hindurch gehalten, bricht nun auch der Unzusammenhang desto kräftiger hervor, und wir stoßen uns nun fast an jedem Worte. Zuerst kommt uns ein Vorsatz des Verf. entgegen bald nach Ephesos zurückzukehren, den Paulos zu der Zeit wo er den Brief müßte geschrieben haben gar nicht haben konnte, und bei dem wenn er ihn hatte die meisten der eben gegebenen Vorschriften unnöthig waren, und mehr ins blaue hinein für die Zukunft als für den Timotheos berechnet. Dann ist doch in allem bisherigen gar wenig von dem $\pi\omega\varsigma\ \delta\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\ \omicron\iota\kappa\omega\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, und dies selbst wäre eine ungenügende Ueberschrift für die Lehren die dem Oberaufseher und Anordner einer Gemeinde zu geben sind. Und nun erst wenn wir an B. 16 gehn wird alles lose und jede Verbindung höchst ungewiß. Zuerst die Worte $\sigma\tau\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\iota\omega\mu\alpha\ \tau\eta\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ziehen die Alten alle zum vorigen als Beschreibung der $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Und gewiß ganz recht; denn es wäre sehr wunderlich eine einzelne Wahrheit wie doch das folgende ist die Stütze aller Wahrheit überhaupt zu nennen. Und auch grammatisch läßt sich wol nicht mit zwei Prädikaten wie $\sigma\tau\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ und $\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\iota\omega\mu\alpha$ die dritte bloß adjektivische Bestimmung $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$ in eine Reihe stellen; sondern jeder auch der schlechteste würde sagen, Denn die Stütze aller Wahrheit ist dieses eingestanden größte Geheimniß u. s. w. Daher muß man offenbar bei $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ interpungiren, wodurch denn freilich das folgende sehr kahl geräth, daß von diesem $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$, auf dessen Darstellung so viel Fleiß ge-

wendet ist, nichts weiter gesagt wird als es sei *ὁμολογουμένως μέγα*. Allein was will das thatle sagen gegen die weit größere Schwierigkeit, wie wohl die Stelle hieher kommt und was sie hier soll. Sollen wir sie noch als Anhang ansehen zu dem Schluß: so steht sie mit allem bisherigen in noch geringerer Verbindung als das *ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεισθαι*, und niemanden wird wol befriedigen was Theodoret sagt *ταῦτα περὶ τῆς ἐκκλησίας εἰπὼν ἀναγκαίως τὸν δογματικὸν παρεισήγαγε λόγον*. Will man sie aber als Anfang des folgenden im vierten Capitel abgehandelten ansehen: so will das — abgerechnet die grammatischen Schwierigkeiten, die schon erwähnten wenn man bei *στυλός*, und andere wenn man bei *καὶ* anfängt —
190 auch sonst gar nicht gehn. Sehen Sie nur Heinrichs an, der diese Sache führt. Wenn Paulos B. 16 als Einleitung zu dem folgenden geschrieben hätte, um die Hauptlehre aufzustellen von welcher die Verföhrrer abweichen würden: so müßte doch die weitere Beschreibung damit übereinstimmen; das folgende aber enthält nichts auch nur irgend gradezu gegen den Inhalt von B. 16 angehendes. Besser doch Theodoret, der B. 16 als Schluß ansieht, und meint bei dem *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ* habe Paulos die Kezereien des Valentinus und Manes, welche unter andern auch die *ἀνάληψις τῆς σαρκὸς* läugneten, prophetisch vorausgesehen, und so knüpfte sich das folgende an, worin diese auch nach andern Hauptpunkten beschrieben wurden. Nur uns kann das auch sonst nicht befriedigen, wenn wir auch erst wüßten wie es sich als Schluß zum vorigen schickt. So sind
200 wir denn rathlos über die Verbindung unseres Verses mit dem vorigen und folgenden: aber auch seine innere Anordnung ist nicht besser. Denn daß eine Aufzählung wie diese auch historisch gestellt sein will, muß jedem einleuchten. Wie kommt nun also die Himmelfahrt hinter die Verkündigung Christi unter den Heiden? Als Beweis, wie Theodoret meint, daß der Verkündigung mit Recht geglaubt worden, weil der sie angeordnet im Himmel ist und zur rechten sitzt? Zu diesem Beweise gehört ja aber wol

Was ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι auch? damit reichen wir also nicht weit. Was das ganze eigentlich sein mag gestehe ich gern nicht zu wissen. Irgendwoher genommen oder imitirt ist es gewiß. Nur sonderlich poetisch, - daß es aus einem Hymnos sein könnte, finde ich es nicht; eher möchte ich glauben es sei aus einer ὁμολογία oder sonst einer symbolischen Formel. Darum möchte es schwer sein hier alles genau auf's reine zu bringen, auch das 201 ὡφθη ἀγγέλοις, wenn Sie nicht dabei an die Erscheinung Christi unter den Aposteln denken wollen. Der wenigstens scheint mir zu bedauern, dem es gar leicht entfahren kann zu sagen ὡφθη ἀγγέλοις wenn er eigentlich sagen will οἱ ἄγγελοι ὡφθησαν αὐτῷ. Doch lassen Sie uns das übergehen! ich will ohnedies froh sein von den großen Uncialbuchstaben mit denen, ich weiß nicht wozu, dieses μυστήριον in dem Heinrichischen Texte kundgemacht wird loszukommen.

Nachdem nun unser Verf. seiner bisherigen Rede einen pathetischen Schluß aufgesetzt hat, wie ihn Paulos bisweilen macht wo er einen großen Gegenstand zu Ende gebracht hat, so sollte man denken es müsse nun etwas ganz neues angehn. Es fängt auch freilich die zweite Hälfte des Briefes an, allein sie behandelt mehr oder weniger die alten Gegenstände. Hier sind wir nun wieder bei Irrlehrern; allein bei was für welchen, das ist 202 die Noth zu bestimmen, wo auf eine so höchst verdrießliche Art zukünftiges und gegenwärtiges unter einander geworfen wird. Denn soviel ist doch offenbar, daß der Anfang des vierten Cap. ohne die größte grammatische Gewaltthätigkeit nicht anders kann verstanden werden, als von etwas damals als der Brief geschrieben worden sein soll noch zukünftigem. Keinem Alten ist auch etwas anderes nur eingefallen, und ich würde es für verdorbene Zeit halten die Exposition zu widerlegen, die Heinrichs giebt, und die darauf beruht, der Apostel habe gemeint jene früher gewissagten ὑστεροὶ καιροὶ wären nun schon da. Und gewiß wäre es auch verlorene Mühe; denn wer so lose Dinge behaupten kann, den kann man auch schwerlich bei etwas festhalten um

ihn zu widerlegen. Daß Paulos um diese Zeit die Wiederkunft Christi nicht mehr für so nahe bevorstehend gehalten, daß die letzten Zeichen schon müßten eingetreten sein, das ließe sich leicht zeigen, aber freilich nicht ganz kurz, und es gehört auch weniger hieher. Denn nahe oder fern, von etwas zukünftigen redet er anfänglich, und wir müssen uns wundern B. 7 schon wieder bei den Abweichungen zu sein, die vorher als das schon vorhandene geschildert wurden, und zwar ohne daß der Verf. nur durch irgend ein Paar Worte den Unterschied der Zeiten andeutete. B. 6, der eben die Vorschriften in Absicht des künftigen zu enthalten scheint, an die er unmittelbar die für das gegenwärtige anknüpft, ist auch sehr unbestimmt und vieldeutig. Geht das ταῦτα nur auf die Belehrung B. 4 und 5: so ist diese freilich auch den damaligen Irrlehren schon entgegengesetzt, und es bedurfte um sie zu motiviren gar nicht der Erwähnung des künftigen. Geht es auf die Weissagung B. 1—3, zu der ohnedies B. 4 und 5 nur ein Zusatz ist: so können Sie die Worte ταῦτα ὑποτιθέμενος nicht anders verstehen als Indem du nun diese Warnung vor der Zukunft fleißig einschärfst, wirst du ein καλὸς διάκονος des Herrn sein, was in der That so frostig ist als möglich, und wozu sich der Zusatz ἐντροφεύμενος besonders gar nicht schicken will. Daher wol Chrysoft. und nach ihm Dehm. es außer beidem auch noch auf die Verkündigung des μυστηρίου 3, 16 beziehen; allein wie gezwungen dieß ist, und wie unnatürlich dann der Nachdruck und der ganz neue Anhang und die Wendung τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει herauskomme, sieht jeder. Aus B. 1—5 aber eine Parenthese zu machen und B. 6 unmittelbar an 3, 16 anzuknüpfen mit Heinrichs, dem widersetzen sich schon die Worte ταῦτα ὑποτιθέμενος und noch mehr B. 7, und es wird auch sonst hoffentlich niemanden gefallen. Kurz von Paulos geschrieben verstehe ich dieß wieder nicht; aber sehr gut verstehe ich es von einem zusammenstoppelnden Nachahmer. Vergleichen Sie nur 2 Tim. 3, 1 flgd.; so erklärt sich Ihnen alles. Denn in Paulos Person redet unser Verf. vom zukünftigen, in seiner eignen aber, die er nicht ganz zu entfernen

versteht, vom gegenwärtigen; daher läuft beides so durch einander. Auch konnte er nur so anfangen wie der wahre Paulus, aber nicht so fortfahren. Denn Paulus wollte den Timoth. nur ermahnen zur Beharrlichkeit in seinem Amte ohnerachtet jener Aussicht auf gewaltige Verführer in der Zukunft, Ἄλλ' οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλείον; unser Verf. aber hatte ihn ausdrücklich zurückgelassen um gegen die Irrlehrer zu streiten. Darum kann er auch dieselben Züge nicht brauchen, sondern hält sich lieber an dasjenige aus den vielfältigen Weissagungen über den großen Abfall, was sich an das von ihm schon als gegenwärtig beschriebene anschließt; daher finden wir auch hier wieder nur Züge der judaisirenden, hier vielleicht etwas mehr essenisch, wie dort etwas mehr pharisäisch. Denn die Worte διδασκαλίας δαιμονίων, ein Ausdruck der sich mehr in der johanneischen Schule gebildet haben mag als er mir eigentlich paulinisch zu sein scheint, heißen doch nur eine Lehre die vom Teufel herkommt ohne einen Inhalt zu bezeichnen, und selbst die Alten, die hier eine Weissagung auf Gnostiker sehen, verstehen sie nicht anders. Darum lassen Sie uns das ταῦτα B. 6 immer nur auf das nächste B. 4 und 5 beziehen, unser Mann verlangt es gewiß nicht besser; und vergessen Sie überhaupt bei B. 6 nicht 2 Tim. 3, 10. 14. Wenn Sie nun weiter sehen, wie lose an dem letzten Zusatz B. 8 die folgenden B. 9—11 hängen, und wie sich das παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε so bald und unbeholfen wiederholt nach dem ταῦτα ὑποτιθέμενος, noch dazu ohne daß auch nur irgend etwas besonderes inzwischen wäre beigebracht worden; und wenn Sie Sich wundern, da doch das σωτήρ B. 10 natürlich auf die ζωὴ μέλλουσα mit gehen muß, wie es wol mit dem πάντων ἀνθρώπων μάλιστα δὲ πιστῶν beschaffen sein mag, da ja nach Paulus nur die πιστοὶ und gar kein anderer in das ewige Leben können gerettet werden, und endlich wie und durch welche Gedankenverbindung des μηδὲς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω wol hieher mag gekommen sein: so bin ich nicht derjenige, der Ihnen diese Räthsel anders lösen kann,

als indem ich Sie bitte auf den Brief an den Titos hinüber zu sehen, wo Sie alles auf einem Blatte beisammen finden. Das ταῦτα λέλει καὶ παρακάλει — — μηδεὶς σου περιφρονεῖτω 2, 15 ist eine so auffallende Aehnlichkeit, daß Sie hieraus allein schon schließen müssen, ich führe Sie recht. Nun endiget sich hier allerdings eine Reihe von Ermahnungen, die Paulus dem Titos für seine Gemeinen an die Hand giebt, an Personen von allen Altern und Ständen, so daß Sie das μηδεὶς σου περιφρονεῖτω, noch dazu vorbereitet durch das μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, hier gewiß an seiner Stelle finden. Unserer hat nun was im ganzen nicht sonderlich paßt wenigstens im einzelnen passender machen wollen durch Hinzufügung der ihm bekannten νεότης. Hier haben Sie auch 2, 10. 11 den σωτὴρ Θεός und die χάρις σωτήριος welche πᾶσιν ἀνθρώποις erschienen ist, freilich die παιδεύουσα ἵνα σωφρόνως ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und freilich heißt πᾶσιν ἀνθρώποις hier in Beziehung auf B. 9 Menschen von allen Ständen ohne Ausnahme. Wie das nun unserer ohne Ueberlegung herübergetragen hat in eine andere Verbindung, wodurch die σωτηρία eine andere wird und das mit herübergenommene πάντων ἀνθρώπων nicht mehr paßt, so macht er auch mit weniger Ueberlegung jenen Zusatz, der den Fehler gut machen soll und es doch nicht kann. Im folgenden finden Sie wieder, wenn auch wörtlich wenig zu brauchen war, wenigstens ganz die Physiognomie von 2 Tim. 3, 10. 14 und 4, 2. 5, wo die Stimmung und der Zweck des Apostels sehr natürlich jene gehäuften Imperative herbeiführen, die in unserer Stelle so wenig Bedeutung haben und fast nur als Lückenbüßer erscheinen können.

Doch verlassen wir den sehr unerfreulichen Abschnitt um uns zu dem folgenden zu wenden. Wenn ich auch von diesem das vorhergesagte will geltend machen, daß hier nur wieder die alten Materien abgehandelt werden: so meine ich es theils weil in mancherlei Beziehungen gezeigt wird, wie nun Timotheos selbst jene einem ἐπίσκοπος zukommenden Eigenschaften beweisen solle, theils weil auch noch von Einsetzung und Behandlung der kirch-

icken Personen die Rede ist. Indesß unterscheidet sich dieser Ab-
 schnitt sehr von allem bisherigen, indem er freier von Spuren
 es ausgeschriebenen und nachgeahmten bei weitem das meiste
 gene enthält, und für mich wenigstens den eigentlichen Kern
 es ganzen bildet. Aber auch in diesem werden Sie dieselbe Nach-
 kffigkeit in der Anordnung, dasselbe Verlassen des Gegenstandes
 und Zurückkehren zu demselben finden; so daß wir schließen müs-
 en der Verf. producire hier eben so wenig als dort, wo wir be-
 kannt nachweisen konnten, woher er und warum grade so dies
 und jenes zusammengerafft hatte. Doch ehe ich Ihnen dies nach-
 weise, lassen Sie uns erst über die Auslegung einiger Stellen
 uns vereinigen. Cap. 5, 1. 2 ist offenbar von dem Betragen
 des Timotheos die Rede gegen verschiedene Personen, ältere und²¹¹
 jünger, Männer und Frauen. Können Sie nun wol hier bei
 B. 3 etwas neues angehn lassen wie Theod. will *εἶτα πάλιν*
ἀναλαμβάνει τὴν περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ταγμάτων δι-
δασκαλίαν, und können Sie sich die Veranlassung hier abzu-
 springen denken? Schließt sich nicht vielmehr dieser Vers ganz
 genau an das vorige an, und können Sie also das *τιμᾶν* in
 Bezug auf die Wittwen anders als auch vom Betragen verste-
 hen, Halte sie in Ehren? und wenn nur dies gemeint sein kann,
 folgt nicht nothwendig daß wir *ὄντως χήρα* verstehen müssen.
 Die rechte Wittwen sind der Gesinnung nach? Mir wenigstens
 scheint hier die Stellung durchaus nur diese Auslegung beider
 Ausdrücke zu gestatten. Allein wenn mir auch Ihr Gefühl, wie
 ich erwarte, gleich beistimmt und nicht leiden will das *τιμᾶν*
 von der *ἐκκλησιαστικῇ θραπείᾳ* und *ὄντως χήρα* von denen²¹²
quae omni suorum auxilio destitutae sunt zu verstehen: so muß
 ich mich doch noch rechtfertigen, weil eben dieses doch die Ausle-
 gungen des Theod. und Hieron. (Ep. XCI. p. 742 advers. Jovin.
 1. p. 159 Ed. Paris. 1706) sind, und fast aller Alten; denn auf
 Chryst., der beides mit einander verbinden will und nicht wenig
 in Verwirrung ist, möchte ich mich hier nicht eben berufen. Man
 beruft sich wegen *τιμᾶν* auf B. 17, wo der Sinn von *διπλῆ*
τιμῇ aus den Anführungen B. 18 hervorgehn soll daß es von

dem *maiori stipendio* zu verstehen ist. Ich kann das gar nicht und am wenigsten wenn der Brief paulinisch sein soll, glauben. Wird nicht wenn von einer Besoldung die Rede sein soll das *διπλῆ* gleich ganz buchstäblich? und wer soll denn bestimmen ob einer ein *καλῶς προεστῶς* ist? und sollte dem Apostel eingefallen sein die Güte der Amtsführung gleich in Geld auszuwerfen? 213 ist nicht vielmehr die Achtung ein weit natürlicherer Lohn der Arbeit an den Gemüthern als das Geld? und können nicht beide Anführungen auch so ausgelegt werden? Ein anderes wäre noch wenn man es von freiwilligen Geschenken verstände wozu die Gemeine ermuntert würde; diese sind Bezeugungen der Achtung, die dann immer der Hauptbegriff bliebe. Dasselbe kann man aber nicht sagen von dem was die Gemeine dürftigen Wittwen darreicht, und man kann also beide Stellen wol nicht parallelisieren. Eben so beruft man sich wegen *ὄντως χήρα* auf B. 16, wo der Zusammenhang offenbar ergiebt daß es die von aller Hülfe entblößte ist. Gut, wenn man aber hier dem Zusammenhange folgt, warum nicht auch dort? Nämlich eine Wittwe bietet vornehmlich diese beiden Ansichten dar, den Mangel an Schutz und Unterstützung auf der einen, den Mangel an Anhänglichkeit 214 an das Leben auf der andern Seite, und in jeder von diesen Beziehungen kann man gleich richtig sagen von einer, sie ist eine rechte Wittwe oder keine, nachdem sich dies bei ihr findet oder nicht. Nun ist offenbar B. 16 die eine Beziehung die herrschende, B. 3 aber die andere. Verhält sich nun dies so, so haben wir den Gegensatz zu *ὄντως χήρα* nicht B. 4 in der zu suchen welche Kinder hat, sondern erst B. 6 in der *σπαταλώσα*; in den vorhergehenden Versen aber wird eben die *ὄντως χήρα* in zwei Verhältnissen dargestellt, um zu zeigen, wodurch sie der Ehre werth wird wenn sie kinderbegabt ist und wenn einsam. So daß *μεμονωμένη* nicht Erklärung ist, sondern nähere Bestimmung, von der äußeren Unterstützung aber erst in B. 5 geredet wird, der sich auch hinlänglich absondert und also wol von der Sorge der Verwandten für die Wittwen reden muß, nicht umgekehrt, 215 sonst hätte er sich zu sehr mit Unrecht von B. 4 abge-

sondert. Wie aber nun? handeln B. 9 folg. auch noch von der Unterstützung, und heißt καταλεγέσθω sie soll eingetragen werden in das Verzeichniß derer welche die Gemeine unterhält? Dies ist die durchaus herrschende Erklärung, aber tausend Dinge sprechen dagegen. Soll nur die unterstützt werden welche Kinder erzogen hat? welche Fremde aufnehmen und Dürftigen helfen konnte? Deuten nicht diese Forderungen vielmehr, wenn man nicht künsteln will, auf einen früheren Wohlstand, der doch in der Regel durch die Wittwenschaft nicht bis zur Bedürftigkeit konnte verloren gehen? Weiter, sollen die jungen Wittwen bloß deswegen aller Unterstützung entbehren? denn das παραιτου steht doch offenbar in genauer Beziehung auf das καταλεγέσθω. Freilich, sagen Theod. und Hieron., denn sie sollen arbeiten.²¹⁶ Davon steht aber nichts hier, sondern es wird ihnen nur das Heirathen angewiesen, was doch nicht ganz von ihnen abhängt. Ja blickt nicht auch bei der Beschreibung der jungen Wittwen und ihrer Fehler die Wohlhabenheit ganz deutlich durch? Lassen Sie uns also unsre Erklärung auf zwei Stellen gründen, die sich offenbar auf die unsrige beziehen. Sozom. VII, 16 Τὰς γυναῖκας εἰ μὴ παιδας ἔχοιεν, καὶ ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γένοιτο, διακονίαν Θεοῦ μὴ ἐπιτρέπεσθαι, κατὰ τὸ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ρητὸν πρόσταγμα. Es ist von einem Gesetz die Rede, welches die ursprüngliche Anordnung erneuern sollte, und sich auch noch findet Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. Lex XXVII, Nolla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum Apostoli praeceptum in Diaconissarum consortium recipiatur. Der Verfolg zeigt deutlich daß hier von Wittwen die Rede ist, und daß keinesweges bedürftige sondern eher begü-²¹⁷ terte vorausgesetzt werden. Und wenn Ihnen dieß allein noch nicht deutlich genug ist, Basil. ep. can. c. 24 Χήραν τὴν καταλεγεῖσαν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν χηρῶν, τουτίστι τὴν διακονουμένην, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἔκρινεν Ἀπόστολος γαμουμένην παρορᾶσθαι. Hier haben Sie ordentlich unser καταλεγεσθαι als technischen Ausdruck erklärt, und gewiß auch die Glosse bei Dikun. φασὶ δὲ τὰς εἰς τὸ χηρικὸν τεταγμένας

λέγειν, und werden nun gewiß alle Forderungen an eine Diakonissin sehr vernünftig finden, auch hinreichend daß den jüngern das γαμεῖν angewiesen wird, da es schon als Bestimmung sie von jenem Amte ausschloß. Nämlich es erhellt nun ganz von selbst, die Einrichtung die unser Brief vor Augen hat war daß diejenigen Wittwen, welche sich in das Verzeichniß der Diakonissen eintragen ließen, eine beständige Wittwenschaft versprachen, wenigstens stillschweigend, weil ihnen ein Ehrenamt in der Kirche über alles gehn mußte, und sich dies doch mit den Geschäften einer verheiratheten Frau nicht vertrug. Dieses Versprechen ist auch gewiß unter der πρώτη πίστις zu verstehen. Daß unser Verf. keine δευτερόγαμος dazu nehmen will kennen wir schon an ihm, und unter den mancherlei Gründen, warum die Diakonisse auch Kinder sollte auferzogen haben, lag ihm gewiß der aus Cap. 2, 15 am meisten am Herzen. Daß Theodor. und Hieron. hievon nichts wissen wollen, erklärt sich aus den Schicksalen dieser Einrichtung, indem bald theils im zweiten, theils im dritten Jahrhundert die Wittwen durch die Jungfrauen verdrängt wurden, und erst unter Theod. die alte Sitte zum Theil wieder erneuert werden sollte. Können Sie sich aber diese Einrichtung ganz so schon in der apostolischen Zeit denken? und mit einem solchen Ausdruck wie das καταλέγεσθαι schlechtweg bezeichnet? und so daß jene Bedingung der ewigen Wittwenschaft schon etwas lange feststehendes muß gewesen sein, auch in einer Gemeinde die erst seit drei Jahren gestiftet war? und nun gar in einer solchen, deren Ältesten wie man meint erst sollten bestellt werden? Warlich dies hat die höchste Unglaublichkeit, und gehört meinem Gefühl nach zu den entscheidendsten Spuren daß unser Brief einer spätern Zeit angehört. Und nun betrachten Sie recht die gewohnte schlechte Anordnung. Mit dem Betragen des Timotheos gegen verschiedene und unter verschiedenen Umständen fängt das Cap. an, V. 17—20 finden Sie wieder dahin gehöriges, aber V. 9—15 ist nun recht ad vocem χήρα diese ganze Stelle von den Dienerinnen eingeschoben, die eigentlich oben hin gehört hätte wo von den Eigenschaften der Ältesten und Diener die

Rede war. B. 16 ist wieder eine Wiederholung von B. 8, eben so lose angehängt, aber gar nicht undienlich weil B. 8 etwas unbestimmt und dunkel war. Und B. 22 ist nun wieder ein neuer Nachtrag die Anstellung der Ältesten betreffend, wie wenigstens alle Alten es auslegen. Dieses überhaupt auch für einen Brief zu nachlässige und auf keine Weise paulinische Verfahren erklärt sich kaum anders als aus der Ungeschicktheit das pfammengetragene und das eigene gehörig zu verbinden. In den letzten Versen ist noch eine merkwürdige Verwirrung, über die ich Ihnen doch auch beiläufig meine Meinung geben möchte. Simichs Erklärung von B. 22 vom wunderthätigen Heilen wird wol niemand annehmen, bis er zeigt daß der Ausdruck *χειρας ἐκτείνων* ganz für sich hievon gebraucht wird, sondern wir müssen es mit den Alten von der Einsetzung in Kirchenämter er-221 klären. Nun aber suchen die Alten B. 24 und 25 hiemit zu verbinden, was nicht nur ohne die größten Kunstleien nicht abgeht, sondern wozwischen dann auch B. 23 als Parenthese gar nicht zu verstehen ist. Theod. fertiget es kurz ab *εἶτα καὶ σὺμμετρον τῷ σώματι προσφέρειν θεραπείαν κελεύει*, und dann wieder *εἶτα τὸν περὶ τῆς χειροτονίας ἀναλαμβάνει λόγον*. Aber wie kann nur auch der schlechteste darauf kommen so zu schreiben! Mir scheint daher daß B. 24 und 25 nicht zu B. 22 sondern zu 23 gehören. Nämlich Paulos, so wird vorgestellt, giebt nun dem Timotheos einen Rath auch über das Betragen gegen sich selbst. Der Mann muß wol gefühlt haben daß eine Particularität Noth that; wenn sie ihm nur besser gerathen wäre! Nun soll die Kränklichkeit angesehen werden als eine Folge seiner Anstrengungen, und Paulos ihn darüber beruhigen, eigentlich das letzte sagen wollend, Nicht alle guten Werke würden gleich 222 offenbar durch Belohnungen, allein immer könnten sie doch nicht verborgen bleiben, dieses aber vorher, was Paulos auch wol thut, er macht es aber geschickter, durch den Gegensatz, Auch manche Sünden führten die Menschen gleich zum Gericht, andere aber folgten erst spät nach damit, erläutert. Sie sehen, ich setze τὰ ἄλλως ἔχοντα B. 25 nur dem *πρόδηλα* entgegen, nicht etwa

dem *κατὰ ἴσους*, und aus diesem Gegensatz werden Sie mir eingeschaltetes immer gewiß leicht herausnehmen.

Im letzten Kapitel haben Sie nun noch eine rechte Fülle von Unzusammenhang, von Wiederholungen, von gehäuften Formeln, die große Ansprüche machen und wenig besagen, recht wie es denen geht die ohne Noth und Beruf reden, und eben weil sie keinen rechten Zweck haben auch das Ende nicht finden können; zumal unserer, der aus den beiden Briefen, die er einmal vorzüglich im Auge hat, nicht genug anbringen kann und immer noch etwas nachzutragen findet. Auch muß ich gleich für den Anfang das vorhergesagte zurücknehmen, daß hier nur alte Gegenstände behandelt würden; denn die Verhaltensregel für die Knechte ist in der That etwas neues und ganz neuer Art, da der Verf. es vorher nur mit Regeln für den Timotheos zu thun hatte. Allein durch die Wendung die er diesen gab hatte er sich so herangeschrieben; und was das beste ist so fand er es Tit. 2, 10 nur mit einer aus B. 5 zu Hülfe genommenen Redensart, an einer Stelle wo er vorher schon dicht vorbeigestreift hatte. Hätte er nun nur gleich die ähnliche Regel an die Reichen unten B. 17 — 19 mit dazu genommen! Und glauben Sie denn daß Paulos eigentlich Reiche in der Gemeinde zu Ephesos gehabt hat? Die Geschichte des Auflaufes sieht nicht so aus, und seine vornehmsten dort erwähnten Bekannten waren nicht einmal Christen. Unserm Verf. also fiel diese Regel an der rechten Stelle noch nicht ein; sondern als wollte er im Brief an den Titos fortfahren und könnte nun das dazwischenliegende nicht brauchen, wie es sich denn auch nicht füglich herausreißen läßt, springt er von Tit. 2, 15 auf 3, 9. Oder wenn Sie besser zu erklären wissen, wie er nun zum dritten Mal auf das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* kommt, soll es mir lieb sein. Von da nimmt er nun wieder einen gar erkünstelten Uebergang; denn das *νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*, wiewol es einen Vorwurf ausspricht den Paulos den Judaisirenden wol macht, paßt doch nur schlecht zu der gegebenen Schilderung, welche gar nicht auf etwas absichtliches deutet, und scheint nur da um die Brücke zu machen zu

dem folgenden B. 6—10, was wieder zu dem eigenthümlichen des Verf. zu gehören scheint, so sehr solche Gemeinprüche eigen sein können; denn keiner alttest. oder apokr. Stelle kommt es nahe genug um geradezu für entlehnt zu gelten. Im Gegensatz nun zu der *φιλαργυρία* war eigentlich eine Ermahnung an den Timoth. ganz überflüssig; denn Paulus konnte wol keinen der dieser noch bedurfte auf eine solche Weise brauchen. Ganz anders war es mit den *νεωτερικαῖς ἐπιθυμίαις* 2 Tim. 2, 22; denn aus dieser Stelle, in deren Nähe sich unser Verf. auch schon einmal befunden hat, ist offenbar das folgende epitomirt, nur daß Sie auch mit 4, 5. 7 allerlei Aehnlichkeit finden werden, und sich wol am besten aus Uebertragung dieses Verses die schlechte Redensart *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς* erklären können. Die wunderliche Anrede *ὦ ἄνθρωπε Θεοῦ*, deren sich Paulus nie bedient, ist entweder gedankenlos oder durch einen Mißverständnis, als dort Timotheos allein gemeint gewesen wäre aus, 2 Tim. 3, 17 entstanden. Und nun sehen Sie nur wie wenig die gehäuften Imperative, die in jenem Briefe bei der dort herrschenden Stimmung ganz natürlich sind, hier bedeuten! wie ganz ohne Veranlassung die Beschwörung B. 13 hier steht, da wir die ähnliche 2 Tim. 4, 1 so ganz an ihrer Stelle finden! und wie wenig wiederum mit ihr die prächtige in eine Doxologie ausgehende Beschreibung Gottes zusammenhängt! Letztere habe ich übrigens in Verdacht daß sie irgendwoher entlehnt sei; ich fühle in der ungewöhnlichen Redensart *ἐπιφάνειαν δείξει* das zusammengesetzte ganz bestimmt. Diese Stelle nun möchte eher aus einem Hymnos sein, in dem sich das *πῶς οὐκᾶν ἀπρόσιτον* am ersten denken läßt. Aus demselben sind vielleicht auch in der Apokalypsis die Formeln *ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, ὁ κύριος τῶν κυρίων*. Ob nun übrigens mit dieser Doxologie der Verfasser eigentlich habe schließen wollen, das möchte schwer zu entscheiden sein, und möchte wol gegen sich haben, daß eine andere fast eben so nahe dem Anfang steht als diese dem Ende, daß was noch vorkommt dem Verf. sehr am Herzen zu liegen scheint, und daß er sich B. 17 ganz im Zusammenhang befindet mit B.

10, wo ihn die unzeitige Ermahnung an den Timoth. unterbrochen hatte. Bei dem ἀποθησαυρίζειν θεμέλιον würde ich mich wenn ich paulinisches vor mir zu haben glaubte nicht so leicht beruhigen als Heinrichs; denn so verwirrt schweben dem Apostel die Bilder nicht vor. Der Anfang von B. 20 ist offenbar aus 2 Tim. 1, 14, nur daß das παραθήκη dort im Zusammenhange deutlich ist, hier aber herausgerissen ganz räthselhaft wird, da man dies keinesweges für ein sehr übliches Bild halten kann, so daß auch Theob. dieselbe Erklärung die er dort ganz dreist hinstellt hier nur mit einem οἶμας ausspricht. Mit diesem ausgeschriebenen mußte nun unser Verfasser auch das letzte eigene noch einleiten was er zu sagen hat. Schwer verständlich ist auch dieses letzte. Denn an die Gnosis der Gnostiker ist wol nicht zu denken, und Grot. müht sich vergeblich zu erklären wie denn doch die ἀντίδοσις hieher käme. Zur Bezeichnung des essenischen aber ist wol alles eben so untauglich. Sollte er etwa was Paulos im schlechten Sinne γνῶσις nennt verwechselt haben mit den rhetorischen Künsteleien die er durch σοφία ἀνθρώπινη, σοφία τοῦ κόσμου τούτου zu bezeichnen pflegt, und davor eigentlich warnen wollen? Die βαβήλους κενοφωνίας hätte er dann auch in einem andern Sinne hier herübergenommen. Diese Warnung und die unterbrochene Ermahnung zur Genügsamkeit wären dann das eigene dieses Kapitels, was ebenfalls wie das im vorigen auf eine spätere Zeit hinwies. Denn die unmittelbaren Schüler des Apostels konnten wol nicht auf dem Wege einer schlechten Rhetorik sein, späterhin aber konnten sich solche Neigungen in einer Gemeinde wie Ephesos wol eben so leicht unter den Lehren offenbaren, wie mehrere Glieder der Gemeinde ein Verlangen danach gehabt zu haben scheinen in Korinth.

Froh bin ich nun glücklich ans Ende mit Ihnen gekommen zu sein. Denn wenn unser Brief auch noch weit länger wäre, so könnten sich nicht mehrere Kennzeichen des zusammengetragenen und untergeschobenen vereinigen, oder stärker heraustreten oder sich schneller wiederholen, als wir hier überall gefunden haben die häufige äußere und wörtliche Uebereinstimmung neben

der innern Verschiedenheit, in der Sprache, in der Behandlungs-
 weise, in der Denkungsart, das ängstliche Bestreben wenn auch ²³⁰
 nur durch Reden von sich selbst als Paulus zu erscheinen mit
 dem gänzlichen Unvermögen einen wirklichen Moment des pauli-
 nischen Lebens treffend zu ergreifen oder irgend eine von den
 großen Ideen des Paulus auf eine ihm eigenthümliche Art durch-
 zuführen, vielmehr den gänzlichen Mangel an Haltung, der sich
 so leicht erklärt aus dem Mangel des inneren Berufs grade dies
 zu sagen, und aus dem aufgefundenen Gange der zusammen-
 tragenden Nachahmung, bei allem eigenen endlich die merkwürdige
 Verschiedenheit des Sprachvorrathes und die nicht undeutlichen
 Spuren späterer Zeit. Hiermit will ich also was die Hauptsache
 betrifft gesprochen haben, und Sie mögen nun entscheiden wie
 Sie es halten wollen mit dem Briefe. Ich wünsche daß ich
 mich nicht irren möge indem ich glaube Sie werden ihn abwei-
 sen. Das größere theologische Publikum aber, darin irre ich mich ²³¹
 schwerlich, wird den Brief lossprechen, mich hingegen abweisen
 und zur Abbitte verurtheilen und Gott weiß wie die Kosten der
 angestellten Untersuchung von mir beitreiben. Denn sehen Sie
 nur, nicht nur ist es doch gar sehr unbequem und ruhestörend
 ein neutestamentisches Buch zu ächten, und ist dies eine Sache
 der niemand so gelassen zusehn kann wie den Untersuchungen über
 die Evangelien die jetzt so geführt werden; sondern es sehen auch
 die meisten grade in diesen Dingen so wenig, daß sie fürchten,
 wenn sie erst eines glauben, werde man sie eben so gut alles
 andere überreden können. So werden sie denn sagen, dies sei
 doch alles nur Muthmaßung und Wahrscheinlichkeit und unsiche-
 res kritisches Gefühl, und wenn man es so weit und spitzfindig
 herholen wollte, könnte man wol den meisten das meiste ab-
 sprechen. Das meinen sie, theils weil ihnen auch ein solcher Brief ²³²
 eben gut genug ist, und sie es selbst nicht genauer nehmen, theils
 weil sie meinen die neutestamentischen Schriftsteller wären nun
 alle so, schlecht und unzusammenhängend, und von einem Styl
 könnte gar nicht die Rede sein, weil ihre Sprache eben so un-
 gleichförmig wäre als ungebildet. Allein es wird wol eine Zeit

kommen wo Paulos wenigstens sich sein Recht nehmen wird; nur muß noch manches vorhergehen, vornehmlich eine ordentliche Ausgabe der paulinischen Schriften, durch welche auch sein Sprachgebrauch erst wird genau bestimmt werden können, und manches festgesetzt worauf ich jetzt, weil es wol nur in einem solchen Zusammenhang recht anschaulich heraustreten kann, lieber gar nicht erst hingewiesen habe. Doch statt über dieses unvermeidliche nächste Schicksal meines Versuches, durch die fernere Zukunft über die nähere mich tröstend, vor Ihnen zu epilogisiren, will ich lieber noch eine Last die man mir aufbürden könnte abwägen und einen Vorwurf beseitigen. Man wird mir nämlich anmuthen, fürchte ich, zu bestimmen, was denn nun zu der negativen Behauptung, unser Brief sei nicht von Paulos, das positive sei nach meiner Meinung, und welches dem gemäß, gesetzt es bestätige sich der Argwohn, das endliche Schicksal unseres Briefes sein solle. Allein die letzte Frage hängt so sehr von den Begriffen ab, die sich ein jeder vom Kanon macht, daß ich nichts darüber bestimmen möchte. Denn ist der Brief unächt, so ist freilich auch nicht zu läugnen daß der Verf. ein Falsum begangen, indem offenbar seine Absicht gewesen ihn als einen paulinischen geltend zu machen. Wer also auf die Verfasser sieht bei kanonischen Schriften, daß sie müßten inspirirt gewesen sein oder wenigstens ganz unbescholten, der könnte den Brief wol nicht dulden in seinem Kanon. Wer aber hierüber hinwegsehend, und den frommen Betrug nicht höher anrechnend als er vom Verf. gemeint war, nur auf den Inhalt Achtung giebt, der könnte ihm ja wol seine Stelle lassen. Denn offenbar hat er weder aus leerer und verächtlicher Eitelkeit geschrieben, noch aus heimtückischer Absicht irgend etwas unchristliches unter der Larve des größten Apostels in die Kirche einzuschleichen; sondern vielmehr in der guten Meinung manchem ächt christlichen nur eine höhere Autorität zu verschaffen. Hierüber kann wol kein Zweifel sein, wenn man bedenkt, daß alles zusammengetragene doch nur da ist um dem Briefe das Ansehn eines paulinischen zu geben, und daß also der eigentliche Zweck seiner Abfassung nur in dem eige-

n kann gesucht werden was der Verf. zwischen einschaltet. Und diesem nun zeichnet sich besonders alles aus was das weibliche Geschlecht betrifft, sowol die sehr zweckmäßige Gesetzgebung über den Wittwenstand — welche unser Verf. gewiß in den Gegenden denen er wahrscheinlich vörstand schon vorgefunden hat, vielleicht als Institutionen des Apostels selbst oder seines unmittelbaren Schülers, und denen er nur eine größere Gültigkeit als welche die Tradition ihnen Gewähr leistete sichern wollte — als auch die wenn gleich nicht genau paulinisch geführte doch sehr wohlgemeinte und heilsame Polemik gegen die nur allzu zeitig entstandene Ueberschätzung der Jungfrauschaft und des ehelosen Standes überhaupt. Da nun diese sich auf mißverstandene paulinische Aussprüche zum Theil stützte: so war es um so verzeihlicher für den welcher überzeugt war dies sei nur ein Mißverständnis, wenn er den Widerspruch dagegen demselben Apostel in den Mund legte. So ist auch die unverkennbare Vorschrift, daß alle diejenigen die Deuterogamie meiden sollen, welche die Kirche unmittelbar zu repräsentiren berufen sind, wenn auch Paulus übrigens eben so die Deuterogamie zugab wie Christus die Ehescheidungen, ganz im Geist jener höheren christlichen Ansicht von der Ehe wie sie in unserm Briefe an die Epheser dargestellt ist, und unser Verf. sagt nichts, wovon man nicht wünschen müßte daß die Kirche sich immer daran gehalten hätte.

Was aber die Person des Verfassers betrifft, so wäre es wol lächerlich etwas darüber festsetzen zu wollen; und man darf wol kaum weiter gehn, als zu behaupten, er müsse in den Gegenden zu suchen sein wo auch Timotheos seinen Sitz gehabt und vorzüglich berühmt gewesen, und eine spätere Zeit als das erste Jahrhundert werden Sie ihm auch nicht anweisen wollen, wenn Sie auch nur der Geschichte der Diakonissinnen nachgehn, wozu Sie alles nöthige in Bingham. Orig. L. II. cap. XXII. gesammelt finden.

Der Vorwurf endlich den ich beseitigen möchte ist der, daß dieses Schreiben nicht sollte in deutscher Sprache abgefaßt worden sein sondern in römischer. Wenn man nun etwa meint, je-

nes sei Unrecht der Sagen wegen, denen man Untersuchungen in
 ser Art immer nicht gern will vor Augen kommen lassen: so
 denke man doch, daß ja die Berichte und Urtheile darüber in
 Tageblättern und Blättchen dennoch in der Muttersprache zum
 das Land ziehn, und also, da die Thatsache ohnedies nicht unbekannt
 bleiben kann, derjenige der nie eine Widerlegung eines Ur-
 theils schreibt gar ungleich daran wäre, wenn vielen nur die Ur-
 theile vor Augen kämen und sie in die Schrift selbst gar nicht
 200 hineinschauen könnten. Unrecht sehe ich also hierin um so weniger
 da ja doch niemand lesen soll was er nicht verstehen kann, was
 es auch in seiner Muttersprache geschrieben, und es keine Pflicht
 sein kann auf diejenigen Rücksicht zu nehmen welche dies natü-
 liche Gebot übertreten. Meint man aber die hergebrachte Sitten-
 und den gelehrten Anstand, so müssen Sie zuerst froh sein daß
 ich ihm nicht gefolgt bin. Denn Sie würden sonst so wohlfeil
 nicht abgekommen sein, sondern lateinisch hätte ich mir, wie es
 ja auch hergebracht ist, ganz andere Abschweifungen erlaubt und
 Ihnen eine Menge Emendationen der Kirchenväter und Castiga-
 tionen der Glossatoren, Peritographen und Ausleger mit in den
 Kauf gegeben, denen Sie nun glücklich entkommen sind. Und
 dann ist mir immer eine höchst klassische Geschichte die von einer
 sehr verständigen sonst auch strengen Hausfrau, welche gegen
 210 nen Bruder eine heranwachsende Tochter, die nicht Freundin ist
 sich sonderlich grade zu halten, neuerlich damit entschuldigte, daß
 jetzt doch gar nicht Zeit wäre an dergleichen zu denken; und diese
 Rede habe ich mir zum Wahlspruch genommen, für diese Zeit,
 daß doch jeder, der sich, weil ihn das deutsche Blut in seinen
 Adern fließt, auf vielfache Weise gestört gequält und gepeinigt
 findet, sich ja pflegen und sich alles steifen und einengenden, vor-
 züglich aber jeglichen Zwanges der Rede entschlagen, und jeden
 wie ihm seine Sprache gewachsen ist an der deutschen Zunge
 Gediegenheit Gründlichkeit und natürlicher Freiheit festhalten möge.
 Leben Sie wohl.

Ueber Kolosser 1, 15 — 20.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologischen Studien
und Kritiken.)



Es kann freilich sonderbar und genau genommen ganz un-⁴⁹⁷ thunlich scheinen, ausschließend über eine Stelle reden zu wollen, welche mit einem Relativ also als Zusatz zu dem vorhergehenden anfängt und mit einem Komma aufhört, also erst im folgenden ihren Schluß findet, mithin weder Anfang noch Ende hat. Aber in den angezeichneten Grenzen sind doch die merkwürdigen Aussagen von Christo eingeschlossen, mit denen es die folgende Erörterung allein zu thun haben will. Allerdings also werde ich, um einen Grund für die Interpretation zu gewinnen, auf das folgende hinschauen und auf das frühere zurückgehen müssen; aber ich mache mich nicht anheischig über das eine oder das andere mehr zu sagen, als die Beziehung auf unsere Stelle selbst nothwendig erfordert.

Der Brief an die Kolosser gehört offenbar zu denen, bei welchen Paulus nicht von irgend einem oder mehreren besonderen Anknüpfungspunkten ausgehn konnte. Meine Ueberzeugung ist noch immer, daß es zwischen ihm und dieser Gemeinde keine ¹⁰⁰ solche gab *), und daß er wahrscheinlich nie an dieselbe würde

*) Ich finde mich hier zwar im Widerspruch mit dem was Herr D. Schulz in dieser Zeitschrift (1829. S. 535) gesagt hat, allein mich zwingt noch immer die Stelle Kol. 2, 1 dazu, zu glauben daß Paulus nicht in Kolossa gewesen sei. Dreierlei Menschen konnte er nun schon gewiß nicht unterscheiden wollen. War er in Laodicea auch gewesen, nun so waren die Laodiceer insofern nicht von den Kolossern unterschieden, und anderweitig unterscheidend kommt gar nicht von ihnen vor, sie gehörten also zu den Kolossern; im entgegengesetzten Fall müß-

geschrieben haben, wenn er nicht in Rom die Bekanntschaft des Epaphras und des Onesimus gemacht hätte, und wenn nicht mit letzterem Tychicus in jene Gegenden gereist wäre. Das konnte auch Paulus, da jeder Brief doch ein tatsächliches Fundament erfordert, nur theils von dem wie es scheint ganz allgemeinen ausgehen, was ihm Epaphras über dort gesagt (1, 7.

Den sie zu den ὄμοις gehören. Aber sieht wol der Satz so aus, als wenn zwei Glieder zusammengehören sollten und das dritte beiden entgegengesetzt sein? Und wenn nun das αὐτοῖς nur auf die ὄμοις geht und nicht auf die Kolosser mit, warum erzählt er diesen von seinem Kampf um Christen, die in allerlei Gegenden von Asien und Europa zerstreut waren, die Kolosser aber gar nicht besonders angingen? und hatte er, wenn er doch so ganz allgemein von seinem Kampf reden will, gar keinen ähnlichen um andere Gemeinden die ihn kannten, als allein um die Kolosser und Laodiceer? Daß Paulus hier von denen, die er nicht kennt, zu den Kolossern in der dritten Person redet, scheint nur ein geringer Einwand, da die kolossische Gemeinde gegen die Menge der übrigen, die sich in demselben Falle befanden, beinahe verschwand. Und die Rede wendet sich auch noch in demselben Zusammenhange zurück in die zweite Person. Oder wie kann Paulus, wenn die Kolosser nicht zu den αὐτοῖς gehören, ihnen sagen, er erzähle ihnen dieses, damit sie nicht verführt würden? Daher kann ich nicht anders als noch immer glauben, die Kolosser gehören mit zu denen die ihn persönlich nicht kannten, und ich glaube, derselbe Eindruck hat eben so unabwider die meisten Theologen so beherrscht, daß sie keine Predigt Pauli zu Kolossä annehmen konnten. Und steht dies einmal fest, so fügen sich auch die übrigen Umstände danach. Nur bin ich eben so wenig in Bezug auf diese der Meinung des Hrn. Prof. Böhmert (Isagoge in Ep. ad Col. p. 131 sqq.), daß Epaphras wegen der bedenklichen Zustände der Gemeinden in Kol. und Laod. dem Apostel ausdrücklich nach Rom nachgereist sei. Schwerlich kann ein Mann, wie uns dieser beschrieben wird, mit diesen Mittheilungen hinter dem Rücken der Gemeinde haben bleiben wollen; und sollen wir uns dies nicht denken, so mußte irgendwo von seiner wohlmeinenden Absicht eine bestimmte Meldung gemacht sein, und Paulus würde die Punkte, um derenwillen jener eine so große Anstrengung gemacht, auch besonders hervorgehoben und mit einer hierauf bezüglichen Wichtigkeit behandelt haben! Mir will sich aber auch nicht die leiseste Spur dieser Art irgendwo verrathen.

1), theils von seinen eignen Zuständen, über welche Eychicus
 men näheren Bescheid geben konnte; daher sind auch alle Be-
 hauptungen und Ermahnungen des Briefes nur sehr allgemeinen
 Inhaltes, und berücksichtigen nur solche Mängel und Bedürf-
 nisse, wie sie bei allen außerpalästinenfischen gemischten Gemein-
 den, nur mit etwas anderer Färbung in Asien und in Europa,
 voraussetzen waren; zumal sich Paulus ein kürzeres Maas ge-
 währt hatte und nicht aufgefordert sein konnte eine Auseinander-
 setzung von der Art des Briefes an die Römer an diese Gemeinde
 zu senden. Dieses Sachverhältniß, verglichen mit der Lage des
 Apostels als er an die Korinther schrieb, wobei ihm eine Fülle
 von Einzelheiten mit der höchsten Lebendigkeit vorschwebte, erklärt
 den Contrast, der zwischen beiden in Absicht der Composition und
 der Schreibart obzuwalten scheint; was ich eben nur andeuten
 kann, wenn ich mich nicht zu weit von meinem Zweck entfernen
 will. Denken wir uns beide Methoden etwas weiter getrieben,
 so würde dort ein unruhiges Umherspringen, hier ein schleppen-
 des Auseinanderziehen zu tabeln sein. Aber gewiß findet jeder,
 wenn er diese Vergleichung anstellt, nur um so mehr da wo
 sich alles so aus dem allgemeinen herausspinnen muß, eine sol-
 che Gedankenentwicklung, wie wir sie in unserer Stelle antref-
 fen, höchst erklärlich.

In dem ganzen Abschnitt nämlich von B. 8—23 kann
 man nur zwei Punkte setzen, nach 8 und nach 23 *). Die bei-
 den Hauptsätze, grammatisch betrachtet, sind nur die, wir danken
 Gott eurentwegen B. 3, und wir hören nicht auf Gott für euch
 zu bitten B. 9, welches die bei Paulus fast solennen Eingangss-
 ätze sind, und aus diesen entwickeln sich gehaltreichere Sätze auf
 eine aus Einfachheit fast verwirrende Weise, indem durch relative

*) Allerdings kann auch ein Punkt gesetzt werden in B. 16 hinter *Εου-
 λας*; allein da das folgende *τα πάντα* offenbar die vorhergehenden Ro-
 minative aufnimmt: so ist diese Interpunction, logisch betrachtet, höchst
 untergeordnet.

Fürwörter und Partikeln anknüpft wird. Bei dieser scheinbaren Nachlässigkeit aber, die einmal über das andere die Subjecte wechselt, so daß eines sich hinter dem andern verbergen muß, herrscht doch zugleich ein strenger, cyclischer Charakter. Denn nach den Ergießungen über Christum in den näher zu betrachtenden Versen kommt Paulus in V. 22 genau auf den Inhalt der in V. 9 vorangegangenen Bitte zurück; ja ganz am Ende des Abschnittes sogar auf die Erwähnung seines Amtes, womit er angefangen hatte, indem er nun an denselben Anfang noch eine andere Gedankenreihe anknüpfen will.

Beide Hauptsätze V. 3 und V. 9 gaben sich gleich gut dazu her auf Gott überzugehen; Paulus aber benutzt erst den zweiten dazu, und so wird V. 13 von Gott ausgesagt, daß er uns in das Reich seines Sohnes versetzt habe, durch welchen wir die Vergebung erlangt haben. Und nun geht mit V. 15 die Rede auf Christum über, und die Stelle beginnt, mit welcher wir uns zu beschäftigen haben. Sie berührt so sehr die viel besprochene und bestrittene Frage über die höhere Natur und Würde Christi und über sein Verhältniß zu Gott und zur Welt, daß es mir nicht überflüssig erscheint gleich hier zu bevormorten, daß dieser Versuch von gar keinem dogmatischen Interesse ausgeht, sondern von einem rein hermeneutischen. In allen schwierigen Stellen nämlich, je unbestimmter und vieldeutiger, auch nicht leicht durch Parallelen festzustellen *) die einzelnen Ausdrücke sind, um desto

*) Man könnte zwar denken, bei der großen Verwandtschaft des Briefes an die Epheser mit dem unfrigen könne es an Parallelstellen nicht fehlen. Allein dies kommt wol mehr jenem Briefe zu Gute, als dem unfrigen. Denn vergleicht man beide in Umriss und Ausführung, so erscheint der unfrige bei weitem richtiger gehalten und strenges zusammenhängend, so daß, wenn bei Abfassung des einen der andere vorgeschwebt haben soll, der ephesische Brief es ist der eine minder günstige Stimmung verräth, bei der ein solches Hülfsmittel besonders willkommen sein muß, und nicht der unfrige. Ich wundere mich daher, so oft die Meinung vorgetragen wird, der Brief an die Epheser habe bei dem unfrigen zum Grunde gelegen; man müßte denn meinen, Pau-

mehr steht sich der Ausleger an die Form verlesen, um durch sie des schwierigen Stoffes wo möglich Herr zu werden. Nun ist jenes unläugbar hier in solchem Grade der Fall, daß man der Aufforderung nicht ausweichen kann, zu versuchen in wie fern sich der Sinn der Formeln durch das logische und grammatische Verhältniß der Sätze, in denen sie vorkommen, bestimmen läßt; und dies ist die Aufgabe, die ich mir gestellt habe *).

Bei der näheren Betrachtung dieser von Christo handelnden 502 Stelle zeigten sich mir nun darin zwei, wenn man sich nur den reinen Text und nichts weiter vor Augen hält, meines Erachtens unverkennbare Parallelen, nämlich die Sätze B. 15: 16 ὅς ἐστιν υἱὸν . . . ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. und B. 18: 19 ὅς ἐστιν ἀρχὴ . . . ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησας κ. τ. λ. In dem zweiten Satz scheint zwar der Zusammenhang zwischen dem ὅς und dem ὅτι durch das ἵνα unterbrochen; allein dieses ἵνα ist rein parenthetisch. Man denke sich nur, Paulus habe statt dessen geschrieben εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πασίαισιν αὐτῶν προσειόντα, welches ja ganz dasselbe sagen will: so wird man sich durch diesen Einschub nicht irren lassen; wie denn überhaupt nicht leicht möglich ist, dem ganzen Zusammenhange nach, das ὅτι auf das ἵνα γένηται beziehen zu wollen und nicht auf das ὅς ἐστιν. Da nun der erste Satz die Aussage über Christum beginnt: so muß jeder, welcher der Parallele ihr Recht anthun will, auch zugeben, daß, wie unser zweiter Satz durch die Ähnlichkeit der Form den ersten zurückruft, er ihm auch will dem Range nach coordinirt sein, mithin daß dieses die beiden Hauptsätze

lus habe an unserm Briefe eine verbesserte Umarbeitung von jenem geben wollen.

*) Nur im allgemeinen will ich hier an des würdigen Storr bekannte Interpretation unseres Briefes, Opusc. II. p. 120 — 220, erinnern. Unsere Methoden sind aber hier so durchaus verschieden, daß eine Uebereinstimmung nur zufällig sein kann, und daß eine fortwährende Vergleichung mir völlig unthunlich erscheint, da wir gleich von Anfang an auseinandergehen. Ich behalte mir indessen vor, im einzelnen hie und da auf diese Arbeit zurückzukommen.

sind, von welchen die anderen abhängen. Denn ein dritter von gleicher Geltung folgt nicht, da B. 20 noch an dem *ὅτι* hängt und mit B. 21 schon die Zurückführung auf das B. 9—11 gesagt beginnt. Hieraus ergibt sich schon von selbst, nicht nur, daß das *ὅτι* im zweiten Hauptsatz zu seinem *ὅς ἐστιν* sich eben so verhält wie das in dem ersten zu dem seinigen, sondern auch, daß B. 2 sich zu dem zweiten Hauptsatz eben so verhält, wie die Sätze von *τὰ πάντα* B. 16 bis *τῆς ἐκκλησίας* B. 18 sich zu dem ersten Hauptsatz verhalten. Daß sich zwischen diesen Fortsetzungen oder Erläuterungen kein so genauer Parallelismus in der Structur zeigt, rechtfertigt sich schon dadurch, daß es nur Nebensätze sind, und so daß gerade auf diese Weise der Parallelismus der Hauptsätze desto stärker ins Auge fällt. Es hat aber auch darin seinen Grund, daß der letzte Satz darauf eingerichtet werden mußte, von diesem Gegenstand den Uebergang zu machen zu dem folgenden, was sich wieder an die Sätze in B. 9—11 anschließt. Und doch ist auch hier dasselbe Verhältniß nicht zu verkennen. In dem ersten Zusatz finden wir die beiden verwandten Zeitwörter *ἐκτίστας* und *συνέστηκεν* und in dem zweiten die eben so verwandten *ἀποκαταλλάξαι* und *εἰρηνοποιῆσαι*, und in beiden die Dinge *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, endlich wenn wir in B. 20 statt des *καὶ* das *εὐδόκησε* unverbunden wiederholen, so haben wir auch dieselbe Anknüpfung wie bei *τὰ πάντα* in B. 16.

Wir verweilen einen Augenblick bei diesem allgemeinen Umriss, um die entschiedene Zweigliedrigkeit unserer Stelle in Schutz zu nehmen gegen die Auslegung des Chrysostomus. Denn ich gestehe gern, ich halte es immer der Mühe werth bei schwierigen Stellen zuerst die Exegeten unter den griechischen Vätern zu befragen, weil sie, so vieler Vorzüge wir uns auch vor ihnen erfreuen mögen, doch den höchst bedeutenden Vortheil voraus haben, daß sie in derselben Sprache redeten und schrieben, und zwar in einem Idiom das sich aus dem neutestamentischen Sprachgebrauch gebildet hatte. Nur freilich wegen der vorherrschenden Gewöhnung jene Schriften in ihren Homilien zerstückelt zu be-

handeln, mithin mehr auf das einzelne zu sehen, sind sie gerade so es auf die Betrachtung des Zusammenhanges ankommt, von mit weniger Autorität. Chrysostomus also *) unterscheidet eine dreifache *πρωτία* Christi, von welcher hier die Rede wäre, er ist der erste oben, der erste in der Kirche, der erste in der Auferstehung. Eine Absicht des Apostels diese Vorzüge sämtlich anzuführen läßt sich sehr leicht in dem eingeschobenen Satz finden *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*; und so wird von diese Erklärung alle diejenigen ansprechen, welche überall eine Triplicität suchen; wir aber vermiffen drei gleich gestellte Sätze in diese drei Glieder. Denn den Primat oben findet Chrysostomus in unserm ersten Hauptsatz, und den Primat der Auferstehung in unserm zweiten; den Primat in der Kirche hingegen finden wir nur in dem letzten von den dem ersten Hauptsatz untergeordneten Sätzen, und könnten ihm also auch nur eine untergeordnete Stelle anweisen. Nehmen wir aber noch dazu, daß wir eine gemeinschaftliche Beziehung Christi auf das was im Himmel, und das was auf Erden ist, nicht nur unter dem ersten, sondern auch unter dem zweiten Hauptsatz finden: so verschwinden uns die Spuren einer solchen Triplicität immer mehr, so elegant sie sich auch ausdrücken läßt, wenn wir etwa sagten, der Primat oben, der Primat unten, und der in dem Uebergang von unten nach oben. — Aber wenn wir nun nach der Gliederung der Sätze nur zwei Hauptaussagen von Christo annehmen können, welches sind nun diese?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvörderst unsere Sätze noch genauer in ihren Verhältnissen zu einander betrachten. Ich stelle zuerst fest, daß da in B. 13 unser Versetztsein in das Königreich des Sohnes vorangeht, und eben darauf auch — nur in genauer Beziehung auf Heidenchristen, wie das *ἀπηννοτριωμένους* bezeugt — in B. 21 wieder zurückgegangen wird, gewiß auch unsere beiden Hauptsätze in Beziehung hierauf

*) Homil. III, 2 über unsern Brief.

stehen müssen; indem sonst unsere Stelle nicht einmal als Digression motivirt wäre, mithin aller Zusammenhang fehlt. Und über eine so räthselhafte Rede ließe sich denn natürlich nichts sagen, sondern man könnte sie nur der subjectiven Behandlung eines jeden überlassen. Aber freilich kann die Beziehung enger sein oder weiter, und beide Sätze hierin gleich oder ungleich. Betrachten wir die beiden Hauptsätze, ohne noch ihren Inhalt genauet bestimmen zu wollen, im allgemeinen, Christus ist Bild Gottes, weil alles in ihm geschaffen ist, und Christus ist der erste aus den Todten, weil die ganze Fülle in ihm wohnen sollte: so führt uns die am nächsten liegende Erklärung der ersten ganz aus dem moralischen Gebiet, welches wir uns bei dem Reiche des Sohnes denken, in das Gebiet der Natur; der letzte hingegen hält uns innerhalb des moralischen Gebietes fest, da das καὶ ὑμᾶς B. 21 unmittelbar aus dem τὰ πάντα B. 20 herausgenommen wird, welches doch in der genauesten Verbindung mit dem πᾶν τὸ πλήρωμα steht. Wenn also hier eine Ungleichheit ist: so ist sie wenigstens in so weit regelmäßig gestellt, daß die genaueste Beziehung zuletzt steht. Denn sonst wäre nicht nur das ganze ein Antiklimax, sondern der Rückgang zu dem wovon ausgegangen ist könnte nicht unmittelbar erfolgen. Aber ist auch wirklich die Ungleichheit so groß als sie zu sein scheint? Wenn es uns so leicht wird zu sagen von Christo, daß alles durch ihn geschaffen ist — mag man nun dieses durch ihn schon in dem ἐν αὐτῷ oder erst in dem δι' αὐτοῦ (B. 16) finden: so können wir doch dabei nicht an den ganzen Christus denken, sondern nur an seine göttliche Natur, um nach unserer spätern Weise zu reden, oder an die zweite Person der Dreieinigkeit. Hingegen wenn wir sagen, er sei der erste aus den Todten: so müssen wir gerade diese göttliche Person ausdrücklich ausnehmen, als welche an dem Tode keinen Theil gehabt haben darf, und also auch nicht aus den Todten erstgeboren πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν sein kann. Mithin wäre doch genau genommen das Subject in unserm ersten Hauptsatz nicht dasselbe wie in dem

den; und diese Identität gebietet doch der Parallelismus beide Sätze auf das Schlagendste: Unser erstes $\acute{\omicron}\varsigma$ in V. 15 geht offenbar auf $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ zurück, und dasselbe gilt nothwendig von dem zweiten. Wo nun Christus sich Sohn Gottes nennt oder Gott so den Vater, da unterscheidet er nicht dieses in sich von jenem, sondern er meint sich den redenden ganz, den ganzen Jesus von Nazareth, wie er zugleich der Christ war. Und eben so giebt es keine neutestamentische Stelle, wo dieser Ausdruck nur dies oder jenes in Christo bedeutete, sondern immer den ganzen ungetheilten Christus. Hätte daher Paulus, der hier nur auf $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ zurückgehen konnte, in der einen Stelle nur von der einen, in der andern nur von der andern Natur in Christo reden wollen: so mußte er in beiden Stellen eine Nebenbestimmung hinzufügen, wodurch der untergeordnete Gegensatz zwischen beiden klar geworden wäre. Ich weiß nicht, ob ich darauf rechnen muß auch hier wieder den gewöhnlichen Einwurf zu hören, daß dies Forderungen wären, die viel zu viel Kunst voraussetzten, als daß man sie an neutestamentische Schriftsteller machen dürfte; wenigstens hoffe ich immer einen Freibrief gegen solche Entschuldigungen doch für den Apostel Paulus zu erhalten! Zumal hier, wo es ihm so leicht war zu sagen $\acute{\omicron}\varsigma$ κατὰ μὲν πνεῦμα ἀγίουγενής oder irgend ähnliches εἰκὼν ἐστὶ θεοῦ κ. τ. λ. und dann κατὰ δὲ σὰρκα ἀγενής κ. τ. λ. Da sich nun aber von etwas ähnlichem auch nicht die mindeste Spur findet: so haben wir auch kein Recht den Satz, Christus ist das Ebenbild Gottes, weil alles in ihm geschaffen ist, so zu verstehen, wie er nur von der zweiten Person in der Gottheit vor der Menschwerdung derselben wahr sein kann; sondern Paulus kann nur an den ganzen Christus gedacht haben, und wir dürfen uns also auch nur mit einem solchen Sinne des Satzes begnügen, der von dem ganzen Christus gelten kann *)— Und wol nur wenn die Trinitätslehre

*) Dies giebt auch Storr zu: „Ceterum Dei filius, cui liberationem referimus acceptam, est ὁ θεῶν ἄνθρωπος“ p. 131; aber freilich macht

schon ganz fertig und bekannt gewesen wäre, oder wenn wir wenigstens behaupten könnten, wozu es aber an allen Beweisen fehlt, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt, sondern auch sich angeeignet habe, und nicht nur das, sondern er gewußt, sie wäre den Koloffern und Laodiceern ebenfalls geläufig, nur in diesem Fall würden wir annehmen dürfen, Paulus möchte sich eine solche Breviloquenz erlaubt haben, von dem ganzen Christus auf eine frühere Wirksamkeit der ihm hernach einwohnenden göttlichen Person ohne eine genauere Andeutung überzugehen.

Halten wir hieran fest: so müssen wir freilich die gewöhnliche Auslegung ganz ablehnen, welche hier einen Antheil Christi an der Schöpfung im eigentlichen Sinne findet, und was noch mehr ist an der Schöpfung geistiger Wesen, von deren Entstehung weder die Schöpfungsgeschichte etwas meldet, noch sonst in alttestamentischen Schriften etwas überliefert ist. Allein diese Erklärung scheint doch auch sonst so viel gegen sich zu haben, daß ich sie selbst nur zu erklären weiß aus dem Wunsch, Spuren dieser Vorstellung zu finden, und aus der Ungeduld, welche möglichst schnell den Sinn ermitteln will ohne den Zusammenhang zu Rathe zu ziehen. Wo jener Saame der Entdeckungssucht in diesen Boden der Rathlosigkeit fällt, da pflegt hermetisches Unkraut reichlich aufzugehen. Zuerst ist ja aber *κτίσειν* gar nicht das gebräuchliche Wort für erschaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeschichte haben es die LXX, und in der athenischen Rede bedient sich Paulus für die Schöpfung desselben *ποιῆσαι*, womit sich auch jene begnügen; ja in allen Stellen der LXX, wo sich *κτίσειν* findet, sei es nun für das hebräische *אָרָב* oder für andere Wörter, ist nirgends von dem

er hernach eben den Gegensatz, den Paulus hier gar nicht aufstellt, geltend, um von dem gesagten einiges auf die göttliche anderes auf die menschliche Natur beziehen zu können, und zwar aus beiden Sätzen ohne Unterschied.

unmöglichlichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht so
 lesen sein die Rede, sondern nur von dem Begründen und
 richten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfort-
 wickeln *); die Stellen zu geschweigen, wo der Gebrauch sich
 dem griechischen nähert. Dasselbe gilt von allen paulini-
 Stellen **). Gesezt also auch, es wäre hier von verschie-
 den Abstufungen der Engel die Rede: so würden doch unsere
 te weniger von der Erschaffung dieser verschiedenen Persön-
 leiten, von ihrem ins Dasein gerufen werden, zu verstehen
 a, als vielmehr von ihrer Einsetzung in diese bestimmten Wür-
 ober überhaupt von der Einrichtung einer solchen Stufenlei-
 unter ihnen. Aber dürfen wir denn das gesezte auch wirklich
 Dazu reicht doch keinesweges hin, daß man beweisen
 Paulus habe solche Verschiedenheiten angenommen; son-
 entweder muß die Unmöglichkeit einer anderen Erklärung
 Lage liegen, oder der Ausleger ist gehalten wenigstens durch
 Analogien nachzuweisen daß die Abstufungen der Engel durch
 solche Benennungen bezeichnet werden konnten. Was wir von
 den Essenern wissen, reicht gar nicht bis dahin; aber gesezt auch,
 so giebt doch Paulus zu, es gebe solche *ἰσχύεις* und *κυριότητες*.
 und würde er sich wol essenisches auf solche Weise ange-
 eignet haben? Beides gilt eben so, wenn man an gnostisches
 denken wollte. Daß nun diese Kenntnisse aus Belehrungen
 Christi hergenommen sein sollten, hat meines Wissens noch nie-
 mand behauptet, noch etwa die Stelle Matth. 18, 10 so weit

*) Ich kann die Leser getrost einladen, sämtliche Stellen bei Trom-
 mius und Biel nachzusehen; denn Schleusner ist hier sehr un-
 vollständig, und durch Druckfehler in den Zahlen entstellt.

***) Wo es auf *κόσμος* bezogen wird, da ist schon um dieses Wortes
 willen das Begründen einer festen Ordnung und Zusammenstimmung
 der Hauptbegriff. Eben diese Beziehung liegt auch zum Grunde wo
 ὁ κόσμος und ἡ κτίσις zusammengestellt werden; und eben so wenig
 tritt das eigentliche Erschaffen hervor in den Stellen 1 Kor. 11, 9.
 1 Tim. 4, 3 und Kol. 3, 10.

ausspinnen wollen. Und eben so wenig kann es eine pharisäische Vorstellung gewesen sein, einige Engel gleichsam als Reichregenten oder Gesellschafter des Allerhöchsten auf Thronen sitzen zu denken, und andere in bestimmten Verwaltungs- und Regierungsverhältnissen, die den Ausdruck ἀρχὴ rechtfertigen könnten *). Aber alle diese Annahmen schweben ganz haltungslos in der Luft. Das andere aber, daß eine andere Erklärung nicht möglich sei, ist so wenig der Fall, daß uns vielmehr gerade dies in die größte Verlegenheit bringt mit dem Zusammenhang. Denn was hätte doch die Erschaffung der Engel durch den nun Christus einwohnenden λόγος mit unserm Versetztsein in das Reich des Sohnes zu thun? Ja wenn wir irgend etwas wüßten von einer solchen Lehrweise des Apostels, die den Engeln eine Geschäftsführung in dem Reiche Gottes zuschreibt **); aber um eine solche zu behaupten, müßte man wol erst dem Briefe an die Römer alle Verwandtschaft mit der paulinischen Schule absprechen ***). Und hätte Paulus doch diese Lehre überliefert, ohne daß wir es sonst woher wüßten: so könnten wir wol dergleichen zuerst erfahren aus einem Briefe an eine Gemeinde die er selbst gegründet, und in der er lange genug gelehrt um auch solche
 510 Gegenstände berührt zu haben, so daß sie sich aus seinen mündlichen Vorträgen den fehlenden Zusammenhang ergänzen konnten; aber wie konnte er von den Kolossern erwarten daß sie dergleichen verstehen sollten? Ja auch das wollte ich mir noch ge-

*) Kaum bedarf es wol einer Erwähnung, daß die spätere Vorstellung, welche die Engel den Elementen und den einzelnen Weltkörpern vorsetzt, bei Paulus nicht vorausgesetzt werden kann. Vgl. Origenes in Jerem. Hom. X, 6.

***) Sogar die Stelle Ephes. 3, 10 spricht eher hiergegen.

***) Denn eine διακονία ist sehr weit davon entfernt eine ἀρχὴ oder ἐξουσία zu sein; und wer von dem Sohn behauptet, daß er höher sei und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel, dem steht der Satz gewiß nicht zu Gebot, daß der Sohn derjenige sei, durch den oder zu dem die Engel geschaffen worden. Vgl. Hebr. 1, 4—14.

lassen lassen, wenn Paulus irgendwo abschweifte in eine den Zusammenhang nicht weiter beachtende Lobpreisung Christi, in der dies unter mehreren stände, was auch über sein Verhältniß zu uns weit hinausgeht: aber nur nicht hier, wo dieser Gedanke selbst sogleich wieder aufgenommen wird, um in die genaueste Verbindung gebracht zu werden mit dem was Christus für uns gethan, und was uns durch ihn zu Theil geworden.

Doch um uns von diesem Sachverhältniß noch bestimmter zu überzeugen, müssen wir den Zusatz zu unserm Hauptsatz und seiner Begründung genau betrachten. Derselbe besteht ebenfalls aus zwei, wie mir scheint, unverkennbar parallelen Doppelsätzen; *καὶ ἅπαντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*, der andere *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*. Die Correspondenz ist hier so genau, daß man auch den Parallelismus aufs genaueste durchführen kann. Nur durch beide zusammen wird also, wie das ungebundene Eintreten es erfordert, der unmittelbar vorhergegangene Satz, daß alles in ihm geschaffen ist, wieder aufgenommen; *ἔκτισται* und *συνέστηκεν* müssen daher so zusammengehören, daß genau genommen das letzte schon in dem ersten liegt. Die Veränderung der Zeitform ist darin hinreichend begründet, daß das vergangene nun mit einem gegenwärtigen *ἔστι πρὸ πάντων*, *ἔστι κεφαλὴ* in Verbindung gebracht wird, und *ἔστι κεφαλὴ* muß sich zu *ἔστι πρὸ πάντων* gerade so verhalten wie *συνέστηκεν* zu *ἔκτισται*. Was nun das letztere betrifft, so erklären dem gemäß auch ganz natürlich diejenigen, welche bei *ἔκτισται* durchaus an das Erschaffen sein denken, daß *συνέστηκεν* von dem Erhaltenwerden. Dadurch bestätigen sie auf der einen Seite allerdings, daß sie das Verhältniß zwischen beiden Ausdrücken an dieser Stelle ebenso auffassen wie wir, auf der andern Seite aber entfernen sie sich weit genug aus dem Kreise des Wortes, wenn *συνέστηκεν* geradezu so viel heißen soll als erhalten werden; die intransitiven Formen müssen doch in der Verwandtschaft mit den transitiven bleiben.

Wenn nun für letztere das bekannte, Einen mit einem andern zusammen bringen, die leitende Formel ist: so suche ich sie für ja in solchen Zusammenstellungen wie γάλα συνέστηκε, χιών συνέστηκε *), wo also auch ein Zusammengetretensein einzelner Elemente der Hauptbegriff ist, und so ist συνέστηκε die natürliche Folge des ἐκτίσθη, sehr richtig gebraucht von dem fest werden sich consolidiren der Verhältnisse und Einrichtungen, aber nicht von der Fortdauer des Daseins **). In der richtigen Bedeutung aber genommen, hängt es genau zusammen mit dem ἐκτίσθη, wie es oben ist erklärt worden. Aber wenn τὰ πάντα in B. 16 vorzüglich von den himmlischen Geistern gemeint ist und derselbe Ausdruck hier also offenbar auch dasselbe bedeuten muß: so wäre dieses beides als unmittelbar zusammengehörig dargestellt, daß die Ordnungen der himmlischen Geister durch Christum zusammengehalten werden, und daß Christus das Haupt 612 der Kirche ist. Hierzu nun fehlen uns alle Mittelglieder; und die Lage der Sache wird wahrlich nicht besser, wenn man daran erinnert daß jedenfalls jene vier himmlischen Ordnungen nur ein Theil des τὰ πάντα sind, daß sie ganz dem Himmel und dem unsichtbaren angehören, jenes aber auch noch das sichtbare himmlische und das gesammte irdische umfasse. In der That, wenn wir dies hier finden wollen: so sehe ich nicht ein, wie wir unsere kirchliche Lehre noch aus einander halten wollen von der Lehre des neuen Jerusalems, und unsere ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem sie alle ihre Gebete

*) Aehnlich ist auch 2 Petr. 3, 5 γῆ ἐκ ὕδατος συνεστῶσα.

***) Man führt für diese Bedeutung gewöhnlich auch zwei außerbiblische Stellen an, Pseudo-Aristoteles de mundo 6 ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκε, wo man sich nur des vorangegangenen Ausdrucks ἢ τῶν ὅλων συνακτικῆ αἰτία zu erinnern braucht, um den von mir angegebenen Sinn ganz deutlich hervortreten zu sehen. Die andere ist Herodian I, 9 (Bekk. p. 13, 29) θαρσύνει τῇ τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ συνεστῶση δυνάμει; aber auch hier ist ganz deutlich derselbe Sinn, als ob sie noch nicht zerstreut und auseinander gegangen wäre, sondern noch alle ihre Bestandtheile fest zusammen hielten.

Christum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umstände die in das Leben der Christen eingreifen auf seine Stellung zurückführen, den Gott, als dessen Ebenbild Christus dargestellt wird, ganz in den Hintergrund stellen. Doch werden wir uns hierzu entschließen müssen, wenn Paulus seine Worte in diesem Umfang gedacht hat. Aber wenn sich doch dieses alles so genau auf die Stellung Christi zur Kirche bezieht, so liegt die Frage zu Tage: wie unangemessen hätte Paulus geschrieben, wenn er aus diesem Umfang gerade das herausgehoben hätte, nämlich die himmlische Hierarchie, dessen Zusammenhang mit dem Reich Christi auf Erden am wenigsten ersichtlich ist; was aber die Christen, an die er zunächst schrieb, am meisten interessieren mußte, nämlich wie auch alle irdischen Verhältnisse in Bezug auf sein Reich geordnet sind und bestehen, das hätte er mit Stillschweigen übergangen! Bedenken wir dieses, und zugleich, wie wenig wir behaupten können, daß die Ausdrücke *ἰσχυροί*, *ἐξουσίαι*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* als Bezeichnungen für verschiedene Stufen übermenschlichen Daseins bekannt und geläufig gewesen wären *): so müssen wir uns wol fragen, was denn die Leser des Apostels dabei werden gedacht haben. Nimmt man an, sie wären zu so lustigen Speculationen geneigt gewesen, oder hätten eine Theorie überirdischer Geister gehabt, und Paulus habe hierauf Rücksicht genommen: so scheinen mir nur zwei Fälle mög-

*) Theodoret zu unserer Stelle erklärt zwar so, aber man sieht es der Erklärung deutlich an, daß sie auf keiner bekannten Uebersetzung ruht. Daß unter den Thronen die Cherubim zu verstehen seien, trägt er nur als seine Hypothese vor (*ἡγοῦμαι*), und eben so auch, daß die andern die Engel der Völker seien. Aber die Stellen aus Daniel 10, 13. 20. 21 würden nur darauf führen, daß die andern Völker böse Engel hätten, da sie dem welcher an Daniel gesendet ist widerstehen; und von solchen kann doch hier nicht die Rede sein. Auch wird früher, wo diese Vorstellung vorkommt, gesagt daß die Engel bei der Ankunft des Erbsers diese Herrschaft verloren hätten (vergl. Origenes in Genes. Hom. IX, 3 und in Ioana. Tom. XIII, 49); und dann war wiederum keine Ursache hier von der Sache zu reden.

sich. Entweder dies sind die dort geläufigen Kunstausdrücke
 aber dann, wenn ich auch zugeben wollte daß Paulus nicht
 thig gefunden etwas gegen diese Theorie zu sagen, kann ich
 unmöglich glauben daß der Apostel sie sich so angeeignet hat
 sollte, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß die
 drücke ihm selbst fremd seien. Oder diese Ausdrücke sind die
 rigen nicht: aber wie könnte er ihnen dann fremde, woher er
 auch haben mochte, entgegenbringen, ohne auch nur den leisesten
 Wink darüber, wie sie sich zu den andern verhielten? Was
 also die Kolosser auf diese Gegenstände gestellt: so waren
 Aeußerungen des Apostels, sofern sie sich hierauf beziehen sollte
 nicht angemessen, und konnten daher auch keine seiner würdigen
 belehrende oder reinigende Wirkung hervorbringen. Waren hätte
 gegen die Kolosser nicht in diesen Dingen bewandert: so konnten
 ihnen auch bei diesen Ausdrücken nicht leicht höhere Wesen ein-
 fallen; und auch wir werden bei so bewandten Umständen am
 814 besten thun, dahin zu folgen, wohin uns die Frage führt, was
 die Kolosser, wenn sie eben so wenig von Engeln wußten und
 wissen wollten, aber auf alles begierig waren was sich auf das
 Reich des Sohnes beziehen sollte, wie wir, bei diesen Ausdrücken
 gedacht haben können. *Ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* waren ihnen wohl
 bekannt als Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer
 Berrichtungen gewalthabender Personen; *ἑρῶν* war der be-
 kannte Name königlicher Sizze, aber auch von andern ausgezeich-
 neten gebraucht, auch dieses erste Wort also konnte sie nicht auf
 eine andere Spur bringen; höchstens hätten sie können ungewiß
 sein, ob es nicht vielleicht von dem Lehrstuhl und Amt zu ver-
 stehen sei, wenn anders dieser spätere Sprachgebrauch schon so
 frühe Wurzeln hat, und die den Aposteln verheißenen Throne
 eben so zu deuten sind. Nun waren freilich noch *κυριότητες*
 übrig, und dieses Wort ist uns außerhalb des neuen Testaments
 ganz fremd *); aber mag es nun erst auf unserm Gebiet ent-

*) Es findet sich bekanntlich auch nicht bei den LXX; wohl aber kommt,

Oben aber schon im Gebrauch gewesen sein, verständlich war
 seiner Abstammung und seiner Form nach, und konnte sich
 Erklärung von *ἰσότης*, von der Würde des bürgerlichen
 Ansehens über dem Ansehen der Lehrer, gleich gut bequemen.
 In diesen Ausdrücken selbst konnten sie also die Veranlassung
 nehmen, an überirdisches zu denken; aber in wie weit und
 in welchem Sinne mußte der Gegensatz zwischen Himmel und
 Erde, sichtbarem und unsichtbarem, darauf führen? Zuerst sehe
 keine Nothwendigkeit, diese Gegensätze für völlig gleichbedeu-
 tend und also den einen nur für eine überflüssige Wiederholung
 des andern zu halten. - Vielmehr ist ja auch auf Erden überall
 das äußere sichtbar, die Wirkung, die That; das innere
 aber, die Willensbewegung, die Kraft, ist unsichtbar *). Um
 aber zu entscheiden, ob beide Gegensätze einander schneiden sollen,
 ist es oben angenommen, aber ohne dadurch etwas für un-
 ser Stelle entscheiden zu wollen, oder ob nur die eine Seite des
 einen durch den andern getheilt werden soll und welche, und wie
 sich dann hierzu unsere vier Hauptwörter verhalten; um dies zu
 entscheiden, müssen wir uns erst über das, was im Himmel und
 was auf Erden ist, verständigen. Hier indes wollen wir ja nicht
 die ganze Untersuchung noch einmal aufrühren, sondern als aus-
 gemacht und zugestanden voraussetzen, daß derjenige Sprachge-
 brauch, nach welchem Himmel und Erde das Universum bedeu-
 tet, mithin der Himmel alles überirdische in sich schließt, nicht
 die einzige ist, sondern daß in einem andern Sinne. Sondern und
 Nebengenossen gewöhnlich war ein Himmelreich zu denken, und
 es ist natürlich und versteht sich von selbst, daß was zu diesem
 Himmelreich gehörte auch *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* heißen konnte,

zumal im Daniel, öfter *reges* vor, auch im Zusammenhang mit Kö-
 nig und Königthum, und so mag vielleicht jene Form an die Stelle
 von dieser getreten sein.

*) Auch die Art, wie Paulus selbst Röm. 1, 20 *ὁ ἀόρατος* von Gott
 braucht, führt hierauf.

so wie, daß in diesem Sprachgebrauch alles was außerhalb des Himmels ist, eben so gut konnte irdisches genannt werden, wie nach jenem alles außer- und überirdische auch *ἐπουρανίου* hieß. Die Juden nun verstanden unter diesem Himmelsreich nur das erwartete messianische; sondern dieses war zwar die höchste Vollendung, aber doch gehörte dazu auch schon die Gesetzgebung und der Tempeldienst. Die christliche Sprache grenzte natürlich den Ausdruck auf jenes engere Gebiet; aber doch haben wir deshalb kein Recht zu behaupten, Paulus habe sich desselben nicht auch in jenem weiteren Sinn bedienen können, daß er auch die Vorbereitungen zum messianischen Reich darunter gerechnet hätte. Und noch etwas will ich als zugefügt annehmen, was mehr den Stil unseres Apostels betrifft, daß er nämlich eine große Hinneigung hat zu Gegensätzen, und daß er gewisse solenne Gegensätze vorzüglich liebt, so daß, wenn sich ihm irgend ein Gegenstand unter der einen Seite eines solchen Gegensatzes darstellt, dann auch das, was jenem in irgend einer Beziehung entgegengesetzt ist, unter die andere Seite desselben Gegensatzes gebracht wird, wenn er sich auch hier nicht eben so genau anschließt wie dort. Hieß also alles, was zum Himmelsreich gehört, *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*: so konnte alles, was zu irdischen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört, auch durch *τὰ ἐν τῇ γῆ* bezeichnet werden. Und hieraus scheint sich sehr natürlich zu ergeben, daß wie sich *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf Christum beziehe, als bekannt keiner weiteren Ausführung bedurft. Anders war es mit dem andern Gliede, und so folgt weiter, daß der Gegensatz *τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα* sich nur auf das letzte Glied bezieht, daß aber hier im Gegensatz das sichtbare materielle, als das entfernter liegende, nur angedeutet bleibt, das unsichtbare aber einzeln vor Augen gestellt wird. Mithin führen uns die Gegensätze, die der Apostel aufstellt, zu derselben Bedeutung unserer vier Hauptwörter, wie unsere bisherige Betrachtung; und Paulus sagt also nicht das unangemessene, sondern gerade das wovon wir wünschen mußten

er es ausführte, nämlich daß und wie auch die irdischen Verhältnisse der Menschen sich auf Christum beziehen. Nur daß lei-
 hier alles auf der grammatisch schwierigen Auffassung der Präpositionen beruht, welcher sich Paulus bedient! Zuerst also
 steht die Frage, wenn doch der erste Satz τὰ πάντα ἐν αὐ-
 τῷ ἰησοῦ gleich nach der näheren Bestimmung, was zu die-
 sen πάντα zu rechnen sei, durch den folgenden τὰ πάντα δι-
 στοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἰησοῦ wieder aufgenommen wird, ob
 der zweite jenem ersten ganz gleich sein, oder ob er uns doch ⁵¹⁷
 gleich weiter führen soll? Ganz gleich ist er, wenn die beiden
 Präpositionen zusammen dem ἐν in dem ersten entsprechen; weiter
 nicht, wenn nur eine ihm entspricht und die andere etwas
 andres enthält. Aber welche? Die bisherige *) Behandlungsweise ⁵¹⁸

*) Wenn ich sage bisherig, so meine ich bis auf Winer's neuest. Gram-
 matik, der diesen Gegenstand auf eine so entschiedene Weise gefördert
 hat, daß es nicht mehr möglich sein wird sich in der früheren Will-
 kürlichkeit und Unbestimmtheit zusammengestoppelter und auseinander-
 rinnernder Bedeutungen zu erhalten. Auch wüßte ich nicht in irgend
 einem Stück von seiner Methode auf diesem Gebiet abzuweichen zu wol-
 len; aber eben so natürlich ist es, daß nicht gleich alle in allen An-
 wendungen einig sind, und so geht es mir auch an dieser Stelle. Wi-
 ner nämlich (§. 54, 6) entscheidet sich hier dafür, daß δι' αὐτοῦ dem
 ἐν αὐτῷ gleich zu stellen, und rechtfertigt dies dadurch, daß es erst
 nach Zwischensätzen geschehe; denn alsdann kommt die Stelle mit Recht
 unter den §. 54, 3 aufgestellten Canon, daß in parallelen Stellen sinn-
 verwandte Präpositionen für einander stehen, welches er in einem und
 demselben Zusammenhange mit Recht nicht gerne zugeben würde. Al-
 lein ich kann hier keine Zwischensätze zugeben, da alles zwischenliegende
 nur nähere Bestimmung von πάντα war, sondern dies würde für uns
 eben so viel sein, als ob beides, ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, unmittelbar
 neben einander stände und doch dasselbe bedeuten sollte; und so be-
 trachtet würde dies Winer eben so wenig zugeben, als er es mit Recht
 bei Röm. 11, 36 zugiebt. Allein die Triplizität an dieser Stelle ist
 offenbar eine andere, als die in der unsrigen. Dort nämlich sind die
 drei Präpositionen einander coordinirt in genauer Beziehung auf die
 vorhergehenden Fragen, die ich auch als drei betrachte und nicht, wie
 auch Sachmann interpretirt, als zwei. Denn das ἢ in R. 34 verhält

dieser Dinge läßt auf eben so unbestimmte Weise *ἐν* und *ἐκ* mit dem Genitiv einerlei sein, wie sie auch *ἐν* und *εἰς* einsam sein läßt. Nehme ich nun dazu, daß der parallele Satz *τὰ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ συνέστυξε* wieder bei dem *ἐν* stehen bleibt: so bestimmet mich dieses vollends zu der Annahme, daß auch der *ἐκ* nicht weiter gegangen ist, und daß mithin nur die beiden Partikeln *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* zusammen das *ἐν* aufnehmen natürlich aber auseinanderlegend und erklärend. Nun konnte Paulus, denke ich, ohne aus seinem auf das geistige Reich des Sohnes gerichteten Gedankengang heraus zu gehen, von allem was in irgend einer Beziehung zu der geistigen Menschenwelt steht, also auch von der Körperwelt in sofern, ja auch von der übermenschlichen Geisterwelt in sofern, sagen daß es in Christo geschaffen ist. In sofern nämlich, als die Erlösung durch Christum, und man kann eben so richtig auch sagen Er selbst, der Schlüssel ist für alle auf das menschliche Geschlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin alles in ihm gegründet ist; und dies ist die Weise das Verhältniß auszudrücken, welche immer sich selbst gleich bleibt. Im folgenden aber wird dasselbe Verhältniß in seine zeitlichen Elemente zerlegt. Alles nämlich fängt damit an durch ihn vermittelt zu sein, indem es anders würde eingerichtet worden sein, wenn Er nicht, als die Zeit erfüllt war, hätte eintreten sollen; und alles endet damit für ihn zu sein, auf diese oder jene Weise sein Reich zu fördern. Daß nun Paulus, indem er dieses, wie es in B. 21 unverkennbar geschieht, den Koloffern in Beziehung auf sie selbst aus Herz legen will,

sich nicht zu dem dortigen *εἰς* wie das *καὶ* in B. 35 zu dem dortigen ersten Satze. Sonst würde Paulus auch dort gesagt haben *καὶ σὺμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο*. Der zweite Satz in B. 35 ist auch eine nähere Bestimmung des *προέδωκεν*; gerade als ob *ἡγεμὸν* stände, so daß ihm wiedergegeben werden mußte. Und so bezieht sich das *ἐκ αὐτοῦ* auf den ausschließlichen Ursprung der Idee, das *δι' αὐτοῦ* auf den ausschließlichen Ursprung der Methode der Ausführung, und das *ἐκ αὐτοῦ* auf die Ausschließlichkeit der endlichen Beziehung.

enz vorzüglich der öffentlichen Macht in ihren verschiedenen Ab-
 fungen erwähnt, das hat eines Theils wahrscheinlich seinen
 Grund schon in dem was ihm von der Entstehung und den bis-
 herigen Führungen jener phrygischen Gemeinen bekannt geworden
 war, theils auch war seine Aufmerksamkeit viel zu sehr auf den
 Gang des Christenthums im großen gerichtet, als daß er an eine⁵¹⁹
 ihm gleichsam neue Provinz desselben hätte schreiben können, ohne
 von dergleichen Gedanken erfüllt zu sein. Ja vielleicht ist beides
 in unsern vier Hauptwörtern selbst bestimmter gesondert und zu-
 sammengestellt, als wir es gerade wissen. Denn da *δημος* of-
 fbar mehr auf das damals vorherrschende monarchische hinweis-
 t, *ἀρχή* hingegen ein anerkannt republikanischer Ausdruck ist,
 die Formen aber damals schon sehr zurückgetreten und größtent-
 heils auf die Municipal-Angelegenheiten beschränkt waren: so
 folgt natürlich, da die vier in zwei Paare zerfallen, *κυριότης*
 dem *δημος*, und *ἐξουσία* der *ἀρχή*. Nur darf man nicht
 übersehen, daß dieses einzeln aufgeführte nach dem Ende unserer
 Stelle, nämlich der unmittelbaren Anwendung auf die Kolosser
 hinsieht; aber nur insgesammt durch das in dem *τὰ πάντα* ent-
 haltene hängt dieses *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη* mit unserm ersten Haupt-
 saz als dessen Begründung zusammen.

Und nun müssen wir uns die Frage vorlegen, was wird
 denn in unserm ersten Hauptsaz von Christo ausgesagt, eben des-
 halb, weil in dem aufgestellten Sinn alles mit der menschlichen
 Welt in Beziehung stehende in ihm begründet ist? Nun ist zwar
 meines Wissens allgemein angenommen, daß in unserm Satz
 zweierlei von Christo ausgesagt wird, nämlich, daß *εἰκὼν τοῦ*
θεοῦ etwas besonderes für sich ist, und *πρωτότοκος* mit seiner
 Nebenbestimmung auch etwas besonderes; allein hiegegen stoßen
 mir bedeutende Schwierigkeiten auf, welche vielleicht nicht genug
 beachtet worden, und deshalb, meine ich, sollte man doch auf
 der andern Seite die Möglichkeit wenigstens in Betrachtung zie-
 hen, daß die Aussage auch eine einfache sein könne, wenn näm-

sich *πρωτότοκος* mit seiner Nebenbestimmung zu *εἰμὸν* gebildet.
 Denn was soll das für sich eigentlich sagen, daß er der erstgeborene aller Creatur ist? Die eine grammatisch mögliche Erklärung, daß die *πάσα κτίσις* als die Mutter Christi dargestellt würde, leidet die Sache nicht. Daraus nun folgt, daß *πάσης κτίσεως* sich nur auf das in dem Wort *πρωτότοκος* mit enthaltene *πρῶτος* beziehen kann; aber dann auch gleich, daß wie ein *πρωτότοκος*, eben so die *κτίσις* die nachgeborene *δευτερότοκος* ist. Was Chrysostomus aufstellt, um einer solchen Folgerung, daß der Sohn *ὁμοούσιος τῶν κτισμάτων* sei, zu entgehen, nämlich daß *πρωτότοκος* eben so viel sei als *θεμέλιος*, das ist doch zu willkürlich und liegt zu fern; und was Theodoret sagt, dem seitdem wol fast alle gefolgt sind, daß man nämlich *πρὸ πάσης κτίσεως* ergänzen müsse, und daß eben, um der *κτίσις* nicht gleichartig zu scheinen, Christus nicht *πρωτόκτιστος* heiße, sondern *πρωτότοκος*, dieß scheint der Sache wenig zu helfen. Denn auch so muß sich jeder die Creatur als die nachgeborene denken, sonst wäre gar keine Beziehung zwischen dem Nominativ und dem Genitiv oder der Präposition, und das wäre selbst wieder zweierlei, daß er der erstgeborene ist ohne nachgeborene, und daß er aller Creatur vorangeht; und wenn dadurch nichts günstigeres als dieses bewirkt wird, so lohnt es wol kaum das *πρὸ* einzuschieben. Aber so ist es mit den polemischen Erklärungen! Steuert man nur darauf zu zeigen daß dieser oder jener Gedanke nicht in einer Stelle liege: so ist man immer in Gefahr den rechten Sinn auch nicht zu finden. Wenn indessen auch dies alles nicht wäre: so könnten wir uns doch diese Erklärungen nicht aneignen, weil sie beide auf die ewige Zeugung gehen, und also den Sohn nicht in dem Sinne des ganzen Christus nehmen, sondern für die zweite Person in der Trinität. Wollen wir nun hierin unserm aufgestellten Grundsatz treu bleiben, und doch *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* für sich nehmen, so würden wir dem bisherigen gemäß *κτίσις* nur fassen können als die Einrichtung

Anordnung der menschlichen Dinge^{*)}, und der erstgeborene⁶²¹
 zu sein hieße also das erste Glied derselben sein, von wel-
 chem alle andern abhängen; welches allerdings mit unsern bis-
 herigen Erläuterungen über den folgenden begründenden Satz
 vollkommen übereinstimmt. Und gewiß läßt sich auch die erste
 Aussage, daß Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, sehr
 gut für sich verstehen; denn mit Recht erinnern wir uns dabei
 an die eignen Worte Christi selbst, daß er den Vater sichtbar
 macht^{**)} und vergegenwärtigt. Nur geht mir dieses, für sich
 gesagt, einerseits doch schon über den Zusammenhang, der ganz
 in der βασιλεία τοῦ υἱοῦ beschlossen ist, hinaus; und dann
 wird auch das zweite, von diesem getrennt, ein Antiklimax. Denn
 selbst der Mittelpunkt aller Einrichtungen auch der geistigen Welt
 sein und sie dominiren ist doch ungleich weniger als ein sol-
 ches Bild Gottes sein. Dieses nun wird verhütet, wenn man
 beides zusammennimmt, was mir allerdings möglich erscheint.
 Bilder werden freilich im eigentlichen Sinn nicht geboren, aber
 im eigentlichen Sinn giebt es auch kein Bild Gottes. Und wenn
 Paulus sagte, Christus sei in dem gesammten Umfang der geis-
 tigen Menschenwelt das — in der weitesten Bedeutung welche
 diesem Wort immer zusteht — erstgeborene Bild Gottes, so war
 das ein dunkler Ausdruck, der aber durch die folgende Erläute-
 rung ins Licht gesetzt wird. Nämlich, indem von Christo in die-
 sem durch πᾶσα κτίσις, wie dieser Ausdruck hernach weiter be-⁶²²
 stimmt wird, bezeichneten Gebiet dasselbe gilt, daß alles durch
 ihn und zu ihm ist, was für alles seiende von Gott gilt, —
 und hier ist der rechte Ort, um Röm. 11, 36 zu vergleichen —:
 so ist er das Bild Gottes. Das εἶς οὐ hätte auch in diesem

^{*)} Es ist nicht zu übersehen, daß wenn man κτίσις hier für Geschöpf
 nimmt, man auch πᾶσα κτίσις nur für jedes Geschöpf nehmen kann,
 wogegen in dem angegebenen Sinne, da es für sich eine Gesamtheit
 bildet, πᾶσα κτίσις eben so gut heißen muß die ganze Einrichtung,
 wie πᾶς αἷος Ἰσραὴλ das ganze Haus Israel.

^{**)} Joh. 14, 9.

Maßstab, doch nur für das Reich Gottes im engsten Sinne von Christo gesagt werden können, und alles frühere hätte man von demselben aus geschlossen werden. Und daß die Beziehung der *κρίσις* auf Gott, daß sie *ἐξ αὐτοῦ* und *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτὸν* ist, durch dieses Verhältniß derselben zu Christo nicht aufgehoben wird *), versteht sich wol von selbst, da ja auch hier Gott nicht nur als der *κρίσις* alles dessen was *ἐν τῷ κόσμῳ* *ἐκτίσθη* mit verstanden ist, sondern auch das Versetzen in das Reich des Sohnes ihm zugeschrieben wird. Gewinnt man erst diese Ansicht, und vergißt dabei nicht daß von dem ganz andern Christus die Rede ist: so wird wol auch von selbst deutlich, daß was durch das folgende *ὅτι* erläutert wird, der Begriff des Bildes ist, aber nicht der des erstgeborenen Sohnes. Denn niemand kann doch irgend eine Congruenz in dem Satze finden, daß derjenige, durch welchen und für welchen anderes geschaffen ist, sich zu diesem verhalte wie der erstgeborene zu dem nachgeborenen, mithin bliebe das *πρωτότοκος* als ein müßiger Zusatz ganz unberücksichtigt, wenn es für sich allein steht. Doch vielleicht wendet man ein, dies wenigstens sei bei der hier aufgestellten Erklärung nicht besser, wenn doch das folgende nur den Begriff des Ebenbildes erläutere. Allein selbst in unserem Briefe (3, 10) finden wir ja, daß auch der neue Mensch sich *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν* verhält; und daß alle gläubigen in das Bild Christi gestaltet werden sollen, woraus ja also ebenfalls das Ebenbild Gottes in ihnen entstehen muß, ja daß auch die Gemeinde, wenn sie doch der Leib Christi ist, auch sein Bild sein muß, und mithin auch ein solches Bild Gottes der zweiten Ordnung, das alles konnte den Koloffern unmöglich unbekannt sein. Wir also sind das Ebenbild Gottes mittelbar, und dies mußte

*) In ein sonderbares Labyrinth hat sich hier Chrysostomus verwickelt, der eine wirkliche Theilung veranstaltet, und von den himmlischen Dingen das sichtbare dem Vater erschaffen läßt, das unsichtbare aber dem Sohn.

Befern des Apostels von selbst einfallen, wenn ihnen Christus
 εἰς πρῶτον vorgestellt wurde. Und daß er dieses sei,
 ist sie nun sehr gut erläutert finden dadurch, daß nicht nur
 was unmittelbar zum Himmelreich gehört, sondern auch
 was nur mittelbar einen Einfluß darauf ausübt, in ihm begrün-
 det sei, und durch die Beziehung auf ihn seine feste Gestalt ge-
 nommen habe, so wie die ganze Welt in Gott und in der Be-
 ziehung auf ihn. Darum ist und bleibt er auch für immer das
 Haupt der ἐκκλησία. Daß in dem parallelen vorhergehenden
 das πρὸ πάντων, wie anderwärts, vom Vorzug zu verste-
 hen ist, ergibt sich schon aus der Parallele mit diesem. So wie
 Paulus, wenn er behauptet, ἐκκλησία stehe hier für das
 menschliche Geschlecht, nur insofern Recht hat, als ebenfalls
 durch Christum vermittelt ist daß das ganze menschliche Ge-
 schlecht zu derselben gehören soll. Was mich aber noch lezlich
 beunruhigt, πρῶτον und εἰς πρῶτον zusammen zu nehmen, ist die
 Unähnlichkeit unseres zweiten Hauptsatzes ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρῶ-
 τος ἐκ τῶν νεκρῶν. Ich will keineswegs dadurch bestehen,
 daß ich nach ἀρχὴ nicht interpungire, sondern nur die Wort-
 stellung aufheben, damit wir uns ganz dem Eindruck überlas-
 sen können, den die Rede macht, ob die beiden Worte eine Rei-
 nung haben zusammenzugehen oder auseinander. Und hier scheint
 allerdings die Sache so zu liegen, daß, wenn man beides zu-
 sammennimmt, wir doch dasselbe würden verstanden haben, sowohl
 wenn Paulus nur geschrieben hätte ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τῶν νε-
 κρῶν, als wenn nur ὅς ἐστι πρῶτος ἐκ τῶν νεκρῶν, und es
 also alsdann eines von beiden überflüssig erscheint, und zwar
 insofern, als in jedem von beiden schon die Voraussetzung
 liegt, daß auch andere dem, der der Anfang ist oder der erste-
 geborne, nachfolgen sollen. Aber wie ist es, wenn man beide von
 einander trennte *)? Kann ἀρχὴ auf etwas anderes bezogen wer-

*) Storr's Paraphrase der Worte ὅς ἐστιν ἀρχὴ, qui inquam regnat,
 wird wol niemand mehr vertheidigen wollen. Soll auf diese Bedeu-

den, als auf die Auferstehung von den Todten? und denn sollte sich etwas ganz neues unverbunden daran knüpfen? Worauf sonst soll man es beziehen? zurück auf ἐκκλησία? daß es schon besser hieße ἢς ἐστὶ καὶ ἀρχή, und daß wir einen Unterschied zwischen ἀρχή und κεφαλή finden müßten. Oder sollte es allgemein zu fassen sein, so daß τοῦ κόσμου τῆς γενέσεως zu ergänzen wäre, und Paulus, da dies doch nicht mehr auf den ganzen Christus gehn könnte, ohne diesen Uebergang bemerklich zu machen, hier arianisirte? Kurz es bleibt nichts anderes übrig, wenn man auch trennen will, ἀρχή zieht bei dem ἐκ τῶν νεκρῶν gewaltsam an sich. Und nur so weit kann irgend eine Trennung stattfinden innerhalb des Satzes, als πρωτότοκος nicht geradezu kann als Adjectiv zu ἀρχή gezogen werden *), sondern gleichsam unterbrechend und erklärend es wieder aufnimmt. Denn ἀρχή ἐκ τῶν νεκρῶν, wenn es gleich nur dasselbe bedeuten könnte, würde doch Paulus nicht leicht geschrieben haben; aber indem er vielleicht ἀρχή τῆς ἀναστάσεως oder ähnliches schreiben wollte, brachte ihm die Gewalt des vorhergehenden parallelen Hauptsatzes den Ausdruck πρωτότοκος. Wäre nun jener Satz zweigliedrig gewesen: so würde er auch hier das angefangene vollendet und πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν hinzugefügt haben; nun aber wollte er diesen Satz nicht eigentlich zweigliedrig machen, weil jener es nicht war. Damit aber seine Leser das Verhältniß zwischen diesem πρωτότοκος und jenem

tung von ἀρχή zurückgegangen werden: so könnte es höchstens heißen, welcher eine obrigkeitliche Person ist. Aber auch das nicht einmal, sondern nur ἐν ἀρχῇ εἶναι kann so vorkommen. Denn auch im neuen Testament ist nirgend etwas ähnliches; auch Apol. 3, 14 kann man ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως nicht durch Regent übersetzen, und noch weniger leuchtet irgend eine Stelle hierzu vor.

*) Auch Chrysostomus hat diesen Satz nicht zweigliedrig behandelt. Seine ἀπαρχή aber geht mit πρωτότοκος auch nicht genauer zusammen, und ist wahrscheinlich nur eine alte Glosse, welche beides in eins zusammenfassen wollte, wodurch der Gedanke des Apostels aber auch nicht erreicht wird.

Es übersehen möchten, schob er noch den Satz ein *ἵνα γένηται ἐν ἡμῶν αὐτῶν πρῶτον*. Also Christus ist in dem neuen Lebensgebiet des menschlichen Geistes das ursprüngliche *) Abbild Gottes — nicht etwa Adam ist es, „durch den zwar in welchem Sinne alles vermittelt, in dem aber im geistigen Sinne nichts gegründet und nichts auf ihn bezogen ist; und diese Beziehung, die so leicht, ja fast nothwendig mitgedacht wird, macht das *πρωτότυπος* hier recht prägnant. Und Christus wird hier in dem Sinne und deshalb, wie das *ὅτι* besagt, so genannt, weil er sich zu diesem Mikrokosmos gerade so verhält wie Gott zur Welt überhaupt; weswegen er auch seine Stelle hat vor allem Angehörigen, und das Haupt ist der Gemeinschaft, durch welche erst alles andere in seinem wahren Werth fixirt wird, und welche die Vollendung des menschlichen Geistes bedingt.

Diese Erklärung also scheint der oben aufgestellten Forderung, daß die ganze Stelle sich auf die Fortschritte des Christenthums und auf die Ordnung in der Aufnahme der Heiden in dasselbe beziehen müsse, vollkommen zu entsprechen. Nun fragt sich nur noch, ob unser zweiter Hauptsatz mit seiner Begründung sich zu dem ersten und der seinigen auch dem Inhalte nach so verhält, daß sie von Christo ein zweites, eben so hieher gehöriges, von dem ersten auf bestimmte Weise unterschiedenes, aber doch genau damit verwandtes aussagen. Allein ehe dies ermittelt werden kann, muß zuerst das grammatische, so gut es sich thun läßt, bestimmt werden. Denn ganz sicher ist schwerlich zwischen diesen gehäuften *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* durchzufinden, ohne bei einem oder dem anderen anzustoßen; nur sicher erinnern sie jeden an die ähnlichen aber minder schwierigen Formeln in B. 16. Die erste Frage bleibt immer, welches das Subject ist, von dem *εὐδόκητος* ausgesagt wird. Die Möglich-

*) *Πρωτότυπος*, eben als hätte er *πρωτότυπος* gesagt, wenn das in seiner Sprachweise gewesen wäre; denn das *εἰκονοῦσθαι* ist doch das Vorbildwerden für ein Abbild.

Zeit, welche allerdings vorhanden ist, πλήρωμα dafür anzunehmen
 beseitigt der Zusammenhang von selbst; auch hat meines Wissens
 kein Ausleger diesen Weg eingeschlagen. Wol aber ist: es not-
 thig zu schwanken, ob es Gott sein soll, oder Christus. Was
 ich nun gleich auf keine Weise vertheidigen möchte, was Sie
 behauptet, daß εὐδόκησε auf τῷ πατρὶ B. 12 zu beziehen ist,
 so bleibe ich doch insoweit bei seiner Meinung, daß Gott
 Subject sein muß. Zunächst weil unser ὅτι dem in B. 16
 spricht, und auch dort Gott als Subject latitirt; denn ἐν
 τῷ ἐκτίσθῃ τὰ πάντα ist nur ein anderer Ausdruck für
 θεὸς τὰ πάντα ἔκτισεν ἐν αὐτῷ. Sollte gegen diese deutliche
 Indication dennoch Christus Subject sein: so müßte sich das
 Subject bald wieder ändern ohne alle Indication. Denn die
 Satz 21 und 22 kann, wenn man ihn in das Activ umsetzt, auch
 nur auf Gott zurückgehn, als welchem oben das μεταστῆσαι
 εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ zugeschrieben worden war. Hier
 kommt noch, daß εὐδοκῆσαι so überwiegend in unsern Büchern
 von Gott gebraucht wird, daß kaum ein Paar Beispiele
 Ausnahmen vorkommen, wo auch Paulus das Wort in einer
 527 etwas anderen Wendung — doch würde ich daraus nicht eine
 besondere Bedeutung machen — von sich und andern gebraucht.
 Sonach ist kein Grund vorhanden die Genauigkeit der Parallelen
 zu verletzen; Christus ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ πρωτότοκος, weil
 Gott alles in Bezug auf ihn geschaffen hat, und Christus ist
 ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, weil Gott gewollt hat, daß das
 πλήρωμα in ihm wohne. Eben so wenig scheint es mir not-
 wendig, oder auch nur geräthen, mit Storr u. a. anzunehmen,
 daß εἰρηνοποιήσας statt εἰρηνοποιήσαντα stehe. Fälle dieser
 Art giebt es freilich genug; aber sie sind anders gestaltet. Wenn
 die Rede sich zu lange in einer durch eine Reihe von casus obli-
 qui schwerfälligen Form fortwälzen müßte, oder sonst verwickelt
 zu werden droht, so erklärt sich eine solche Willkühr. Hier fin-
 det dies nicht statt; vielmehr verbindet sich unmittelbar und leicht
 εὐδόκησεν ὁ θεός . . . κατοικῆσαι . . . καὶ εἰρηνοποιήσας

ἀποκατάλλασαι u. s. w. Denn dagegen, daß hier als der Friede-
 gestifter Gott zu denken ist und nicht Christus, möchte ich die-
 um auch noch so genaue Parallele Ephes. 2, 12–16 nicht
 führen, weil beides sehr gut zusammen bestehen kann. Chri-
 stus ist unser Friede geworden durch Vernichtung des alten Ge-
 setzes, und Gott hat diesen Frieden gestiftet, indem er Christum
 sendete; Gott will alles unter sich vereinigen und hat auch die
 Fremdeten und feindseligen ausgesöhnt, und Christus ist das
 Heil des Gesetzes geworden, um sie zu versöhnen. Fragen wir
 nun aber weiter, zwischen wem Gott Frieden gestiftet, oder wen
 feindlich gestimmt gegen wen: so ist es sehr schwierig, das
 εἰρηνοποιήσας auf εἰρηνοποιήσας zu beziehen. Denn auf keinen
 Fall könnte das so verstanden werden, daß er Frieden gestiftet
 zwischen den Dingen auf Erden und den Dingen im Himmel;
 denn unter den irdischen Dingen unter sich oder mit einem
 andern müßte Zwiespalt gewesen sein, und zwischen den himmli-
 schen Dingen auch mit einem dritten oder unter sich. Sehen
 wir aber, ehe wir dies weiter versuchen, hier wo es Noth thut
 einmal auf das nächste außerhalb unseres Kreises, wo wir doch
 dem Sinne nach zusammennehmen müssen ὑμεῖς ποτὲ ὄντες
 ἐχθροὶ νυνὶ ἀποκατηλλάγητε, mithin das Zusammengebracht-
 wordensein dem Feindlichgewesensein entgegengestellt wird. Da
 doch dem letzteren eben so gut auch das Feindlichgewordensein
 entgegensteht: so sehen wir daraus, wie genau auch in unserem
 Satz εἰρηνοποιήσας ἀποκατάλλασαι zu verbinden, mithin auch
 das εἰτε τὰ κ. zunächst auf ἀποκατάλλασαι zu beziehen ist; so
 daß für εἰρηνοποιήσας besonders nur höchstens das διὰ τοῦ
 σταυροῦ übrig bleibt. Wiewol auch letzteres geradezu mit ἀπο-
 καταλλάσσαι verbunden werden kann, so wie auch im folgenden
 ἀποκατηλλάγητε διὰ τοῦ θανάτου zusammen gehört; und dann
 bleibt εἰρηνοποιήσας ganz ohne Beisatz, und wächst desto inni-
 ger mit ἀποκατάλλασαι zusammen, so daß im wesentlichen die
 zweite εὐδοκία darin besteht, befriedigend alles unter sich zusam-
 menzubringen, das auf Erden und das im Himmel; und so,

geht es hernach weiter, wären auch die Kolosser ehemals feindlich jetzt zusammengebracht worden. Und nun wäre grammatisch nur noch zu ordnen, wohin das sich so oft wiederholende $\delta\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ und $\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omega$ und $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ gehöre. Ist nun zu $\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\omicron\kappa\eta\sigma$ Gott das Subject, so ist offenbar das $\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omega$ auf Christum zu beziehen, und eben so das völlig parallele $\delta\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$; wogegen, ob das $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ dann auch auf Christum bezogen werden kann, oder ob es vielmehr auf Gott zu beziehen ist, davon abhängen muß, ob der Sinn von $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\xi\alpha\iota$ zuläßt daß es derselbe sei durch welchen und zu welchem es geschieht, oder ob er jedenfalls erfordert daß es ein anderer durch welchen, und ein anderer in Beziehung auf welchen geniget wird. Am schwierigsten ist das zweite $\delta\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ vor $\epsilon\iota\varsigma$ und die latinisirenden Autoritäten, welche die Worte auslassen vorzuziehen nicht hin um sie zu ächten. Allein wenn man bedenkt daß auf jeden Fall doch $\delta\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ mehr zu dem ersten Moment, dem Friedenstrinken, gehört, das $\epsilon\iota\varsigma$ aber unmittelbar mit $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\xi\alpha\iota$ zu verbinden ist: so kann man sich ebenfalls dieses zweite $\delta\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ als eine Wiederholung des ersten erklären, wiewol es immer sehr unwillkommen bleibt.

Was besagen nun aber eigentlich beide Sätze sowol an sich für sich, als in ihrer Eigenschaft als Begründung des zweiten Hauptsatzes betrachtet? Hier tritt uns zuerst das schwierige $\pi\lambda\eta\theta\omega\mu\alpha$ entgegen. Chrysostomus versteht es auch hier, indem er auf Cap. 2, 9 hinsieht, von der Gottheit; und viele Ausleger sind ihm gefolgt. Theodoret weicht von ihm ab, und versteht es von der Kirche; aber sein Grund, weil nämlich diese erfüllt sei mit den göttlichen Gnadengaben, ist wenig haltbar. Unter allen paulinischen Stellen, worin das Wort vorkommt, ist der unstritten dem ganzen Inhalt nach keine so nahe verwandt als Röm. 11, 12 und 25. Denn daß bei uns ebenfalls die Rede ist von der Vereinigung von Juden und Heiden in dem Reich und unter der Herrschaft des Sohnes, daran kann niemand zweifeln. Wenn nun dort erst von dem Zurückbleiben Israels die Rede

und von der Fülle der Heiden, und dann auch von dem
 myen Israel: so ist hier die ganze Fülle beides zusammenge-
 mmen, die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels.
 der Sache nach hat also Theodoret freilich recht, daß πᾶν τὸ
 λόγωμα auf das vorhergegangene ἐκκλησία zurückweist; und
 die dieses, daß die Fülle in Christo wohnen soll, damit zusam-
 menhängt, daß er das Haupt der Gemeinde ist, bedarf keiner Er-
 mterung, so wenig es einer Entschuldigung bedarf, daß Pau-
 lus nicht lieber κατοικίσει geschrieben hat, was allerdings eine
 neuere Parallele gegeben hätte. Schwieriger ist, wobei aber
 meines Wissens niemand angestoßen hat, daß ein Hellenist soll
 εἰς αὐτῷ mit κατοικῆσαι verbunden, und es doch neben
 εἰς αὐτῷ gestellt haben, da doch diese Zusammenstellung eine so-wo
 Nebenart ist für, Gott hatte Wohlgefallen an ihm. Will
 man nun hierauf bestehen: so muß das εἰς αὐτόν nicht nur zu
 καταλλάξαι, sondern auch zu κατοικῆσαι gezogen werden;
 da man vermißt dann eine mehr hervortretende Anknüpfung
 entweder durch τοῦ oder ὡστε und ähnliches, so daß sich beides
 wieder gleich stellt. Ueber καταλλάξαι und ἀποκαταλλάξαι im
 neutestamentischen Sprachgebiet reicht es hin auf die Lexikogra-
 phen zu verweisen, und sichtlich bewegt sich hier die Rede rück-
 wärts. Denn das Wohnen dieser Gesammtheit in Christo ist der
 definitive beharrliche Zustand, die gänzliche Vereinigung ist das
 was nothwendig vorangehen muß und jenen Zustand bedingt;
 eben so ist aber diese Vereinigung dadurch bedingt, daß beide
 Theile müssen friedlich geworden sein. Nur das möchte ich nicht
 gleichhin behaupten, daß εἰς αὐτόν hier ganz die Stelle des
 einfachen Dativs vertreten soll, der bei diesem Zeitwort Ephes.
 2, 16 und dem einfachen καταλλαγῆναι überall vorkommt wo
 Paulus dieses Wort gebraucht. Wenigstens wenn auch in jener
 Stelle, wo nur entschieden Christus das Subject ist, statt τῷ
 θεῷ stände καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώ-
 ματι εἰς τὸν Θεόν: so würde ich dies nicht so verstehen, damit

er beide mit Gott wieder zusammenbrächte, sondern damit er beide zusammenbrächte unter sich in Beziehung auf Gott, so wie vorher heißt, Er hat beide zu einem gemacht, und so auch nach, Er hat Frieden verkündigt den fernem und Frieden den nahen, welches ich auch verstehe, Beiden gegen einander — denn hier giebt es kein trennendes *εἶς εἶς* — weil nämlich beide den gleichen Zugang zu Gott haben, mithin alle Ursache zur Zwietracht wegfällt.^{*)} Ja ich möchte behaupten, es wäre eher angehen, an dieser Stelle den Dativ nach Art des *εἷς αὐτῶν* in der unsrigen, als umgekehrt unser *εἷς* als den Dativ vortretend zu erklären. Indessen würde ich für *εἷς* hier eher den Begriff des Zieles zur Verdeutlichung gebrauchen, als den der Richtung^{*)}). Zwei einander entfremdete können vereinigt werden, indem ihnen eine gleichmäßige Beziehung zu einem dritten entsteht; und dies ist unser Fall. Eben dieses kann auch durch den Dativ ausgedrückt werden. Beide, Juden und Heiden, sind zu Einem neuen Menschen worden, mit einander versöhnt, Gott zu gut, als dessen Rathschluß dadurch erfüllt wird; eben so ist uns. Es ist Gottes Wohlgefallen gewesen, alles, was unter sich entzweit gewesen ist, zu versöhnen in Beziehung zu sich selbst^{**)}. So sehr nun aber alle grammatischen Momente unserer Stelle nöthigen, daß einigende und versöhnende Verfahren, welches durch *ἀποκατάλλαξις* bezeichnet ist, nur so zu verstehen: so wenig will ich leugnen, daß in dem schon außerhalb unseres eigentlichen Gebietes liegenden B. 21 auch von einer Entfremdung von Gott, von einer feindlichen Stimmung gegen Gott die Rede sei. Allein dies kann um so weniger für unsere Stelle beweisen, als eben dieses nicht nur auch dort nur in einem Zusatz vorkommt

*) Vgl. Winer §. 53. p. 338.

**) Oder auch zu versöhnen für Christum, so wie durch ihn; ein Spiel mit den Formen, welches ich ganz für paulinisch halten würde, wenn nicht noch die beiden *διὰ* folgten, die es wieder zerstören.

den Hauptsatz nicht afficirt, sondern auch nur die Heiden-
 betrifft, hier hingegen von beiden die Rede ist. Der
 Heidenthum der Heiden wurde natürlich, wo sie dem jüdischen
 Monotheismus gegenüber standen, zur Feindschaft gegen den
 Gott; so wie auch ihre Verachtung der Juden einen Wi-
 willen gegen ihren Monotheismus nach sich zog. — Das
 πάντα B. 20 ist nothwendig dasselbe wie B. 16, und zer-
 auch eben so in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρα-
 . Wenn daher unsere dort gegebene Erklärung hier gar
 annehmbar wäre: so müßte sie uns allerdings auch dort⁶³²
 zweifelhaft werden. Diejenigen freilich nehmen es weni-
 gan, welche an beiden Stellen Himmel und Erde buch-
 fasslich auffassen, in der ersten aber das Neutrum nicht nur von
 persönlichen Wesen, sondern auch von allen Dingen, himm-
 und irdischen, hier hingegen nur von Personen verstehen.
 Aber warum sollte Paulus, die Bewohner von Him-
 und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch
 Leser irre geführt haben? Und was für eine Versöhnung
 denn für die himmlischen nöthig, da doch die Structur
 erlaubt an eine Versöhnung derselben mit den irdischen zu
 denken? Oder wie sollten wir uns denken, daß eine solche Ver-
 söhnung bedingt sei durch eine Friedestiftung vermöge des Kreu-
 ? Daher ist gar kein hinreichender Grund vorhanden, das
 Neutrum hier anders zu verstehen als dort. Aber die Buch-
 ständigkeit des Sinnes ist auch hier eben so wenig durchzufüh-
 als dort. Denn es läßt sich gar nicht denken, was für
 himmlische Dinge in Zwiespalt unter sich gerathen sein sollten,
 wenn sie einer ἀποκατάλλaxis bedürften; und noch weniger wie
 Paulus in diesem Zusammenhange, wo so unmittelbar das καὶ
 aus dem τὰ πάντα herausgenommen wird, darauf gekom-
 men sein sollte, solcher Gegenstände zu erwähnen. Knüpfen wir
 an unsere oben schon aufgestellte Erklärung dieser Ausdrücke
 , denen auch die Adjectiven τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια

hätten substituirt werden können: so werden auch diejenige Elemente des heidnischen Lebens als himmlische Dinge bezieht werden dürfen, welche ihrem Gegenstande nach sich auf das Himmelreich beziehen. Also alle ihre gottesdienstlichen Rituale und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen, alle ihre *θεῖα*, konnte Paulus auch *ἐπουράνια* nennen oder ⁶³³ *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* *), so daß wir gar nicht nöthig haben eine Glied *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* allein auf die Heiden und das andere *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf die Juden zu beziehen, als durch wiederum das *εἶτε* in seinem Recht verletzt würde. beides nun, über die himmlischen Dinge und über die irdischen Dinge, waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten in Beziehung auf Gott (*εἰς αὐτόν*), nachdem er Frieden stifftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zusammengebracht werden. Dieses sind also die beiden Theile, aus welchen die gesammte in Christo wohnende *πλήρωμα* bestehen sollte. bürgerliche Feindschaft war thätig in den Hellenen; bei den Juden ruhte das *odium generis humani*, weil sie sich von allen absonderten; die religiöse Feindschaft war in den Heiden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Gräucl war, und die Juden daher unreine. Sollten nun beide Theile Christen werden,

*) In diesem weiteren Sinn scheiden die beiden Ausdrücke nur die beiden theokratischen Elemente, die nun nicht mehr verbunden werden sollten. Alles gehört zu den *ἐπουρανοῖς*, dem *πολιτεύματι ἐν οὐρανοῖς*, was Gotte gegeben werden soll; alles was dem Kaiser, und was hängt nun alles den äußeren Menschen betreffende, gehört zu den *ἐπιγῆτοις*. Daher denn in diesem Sinn *ἐπουράνια* auch können ein falsches sein, und hingegen Ausdrücke wie *οἱ τὰ ἐπιγῆτοις φρονεῖν* oder *τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* etwas ganz irdisches bedeuten, nichts was zum Himmelreich in Beziehung steht. Aber mit einer Erklärung, nach welcher auch die Wiedergeburt zu den *ἐπιγῆτοις* gehört kann, weiß ich mich — ohnerachtet auch Lücke sie angenommen hat — nicht zu befremden.

musste sowohl das irdische versöhnt werden, als auch das himmlische. Und so seid auch ihr, fährt hernach Paulus fort, ihr ebenfalls in dieser Feindschaft begriffen waret, jetzt mit in der Versöhnung hineingezogen worden, so daß ihr als unbefleckte vorgestellt werden könnt, die nichts urelnes mehr an sich haben, ob auf denen keine solche allgemeine Beschuldigung mehr ruht. Wie leicht dieser Uebergang oder vielmehr diese Rückkehr zum Sagen nun ist bei unserer Auslegung, im Vergleich mit derjenigen welche hier einen nirgends sonsther bekannten und gar nicht näher beschriebenen oder irgendwie zu ermittelnden Vorzug, den höhere Wesen von der durch Christum gestifteten Versöhnung hätten, doch mit Sicherheit annimmt, das leuchtet wohl von selbst ein; und dieses kommt noch hinzu zu den Vorzügen, welche sie schon hat durch die größere grammatische Richtigkeit, wie durch die größere Angemessenheit des Inhaltes der Sätze dem Werth der ihnen ihrer Stellung nach zukommt. Es bleibt also nur noch übrig den Zusammenhang deutlich zu machen zwischen dem Satz, daß Christus der Erstling aus den Todten ist, und den beiden ihm untergeordneten, daß in Christo die Gerechtigkeit wohnt, und daß durch ihn jenes irdische und himmlische Theile versöhnt ist.

Auch dieses aber scheint mir viel leichter nachzuweisen, als begreifen könnte, wie Paulus überhaupt dazu gekommen zu sollte, eine Versöhnung der himmlischen Geister mit den irdischen — denn so wird es doch gegen alle Grammatik verstanden — überhaupt anzunehmen, und nun gar diese mit der Auflebung Christi in Verbindung zu bringen! Man vergesse nur nicht, daß Paulus selbst vor seiner Bekehrung ein eifrig gesetzlicher Mann war, und in diese Feindschaft als solcher tief verflochten. Er konnte aber auch nicht, wie vielleicht Petrus, durch eine Vision bewogen werden zu heidnischen Leuten einzugehen; sondern es bedurfte für ihn einer Theorie, um sich bei sich selbst zu rechtfertigen, und den Satz zu begründen, daß in dem mes-

kanischen Zeitalter auch schon hier auf Erden das Gesetz zu Ende erreicht habe, ungeachtet Jesus selbst, wenn er auch pharisäische Ueberlieferung nicht annahm, doch unter das Gesetz gestellt war. An der Spitze dieser Theorie steht nun der Satz, das Gesetz habe Gewalt über den Menschen nur so lange er lebe *); mithin sei das Ansehen des Gesetzes über Christum so mehr erloschen, als das Gesetz selbst seinen Tod verurtheilt habe **). Hieraus folgt nun zuerst, daß alle diejenigen, welche für das Gesetz gestorben sind, welche sich durch den Glauben in Christus in denselben Fall setzen. Zweitens folgt aber auch, daß Christus nun nach seiner Auferstehung einen Befehl geben konnte, nämlich unter die Heiden zu gehen und sie als solche gleich vom Gesetz zu Jüngern zu machen ***), den er vorher als selbst dem Gesetz verpflichteter nicht in diesem Sinn hätte geben können, den er aber geben mußte, wenn er noch der Grundstein dieser Kirche bleiben sollte, und seine Jünger nicht sollten nöthig haben auf eigene Autorität zu handeln und also willkürlich einen andern Grund zu legen. Vermöge des ersten nun kann gesagt werden, daß durch den Tod Christi der Friede schon geschlossen sei; vermöge des andern aber, daß Christus habe seinen der Erstling aus den Todten sein, um beide Theile wirklich durch das neu entstandene Verhältniß zu Gott als Theilhaber des Himmelreichs so in Absicht auf das irdische und das himmlische zu versöhnen.

So deutlich nun auch alle Glieder dieser Demonstration in andern paulinischen Stellen ausgesprochen sind, und so natürlich sich auch alle hier vorkommenden Ausdrücke auf dieselbe zurückführen lassen: so kann es doch vielleicht nöthig scheinen, auf diese Erklärung gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, den ich ge-

*) Röm. 7, 1.

***) Gal. 2, 19. 3, 13.

****) Gal. 3, 14. 22.

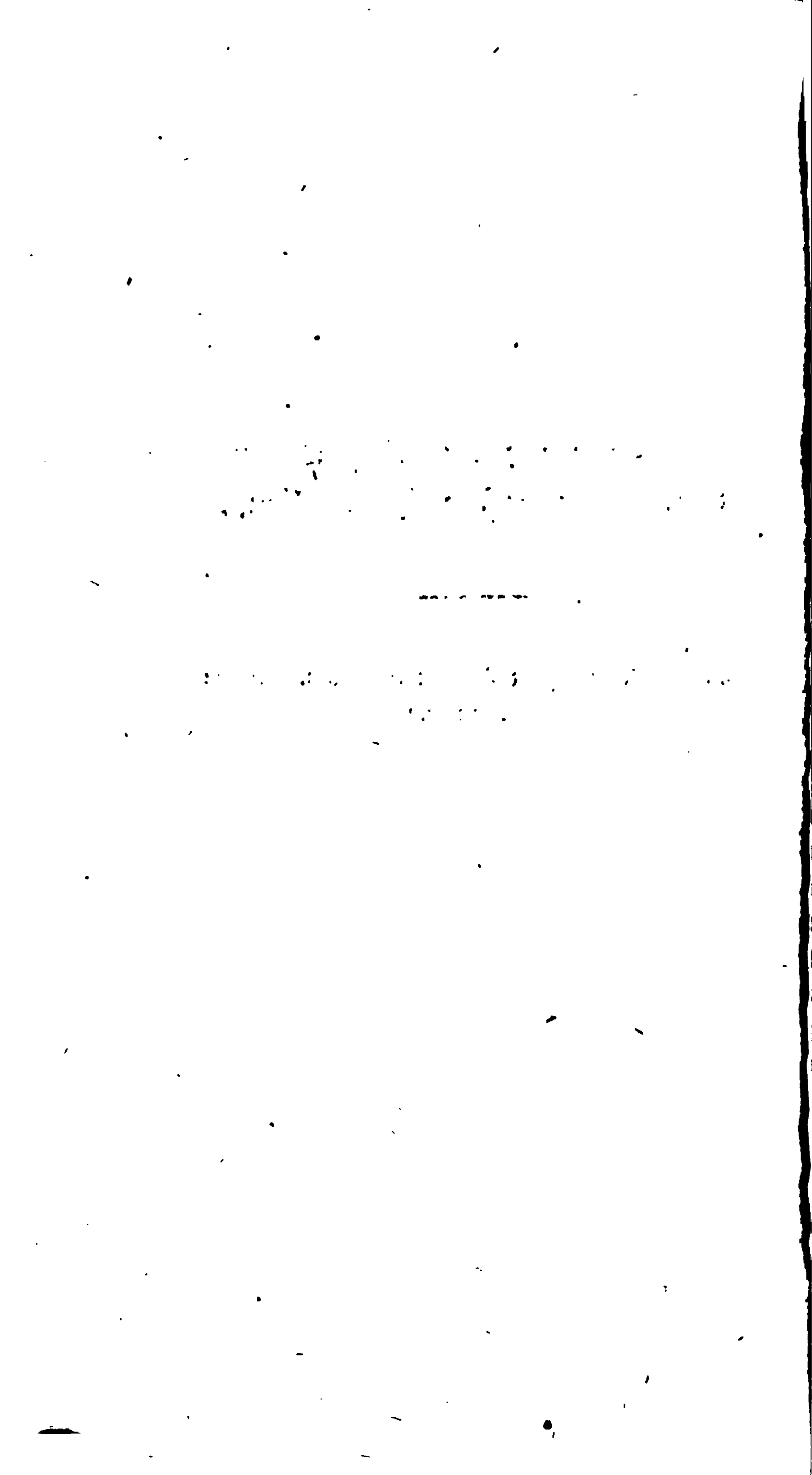
gen die gewöhnliche geltend gemacht habe, nämlich ob auch irgend wahrscheinlich sei, daß die Kolosser, wenn doch Paulus nie bei ihnen gewesen, von dieser Lehre irgend etwas gewußt haben, so daß er mit Recht erwarten konnte, sie würden seinen Worten auch diesen Sinn beilegen. Indessen ist erstlich schon aus des Apostels Maxime, nicht in das Werk eines andern eingreifen, dann aber auch ihrer Lage nach höchst wahrscheinlich daß diese Gemeinen wenigstens mittelbar paulinischen Ursprungs und also auch auf seinen Lehrtypus gegründet waren. Er konnte auch wol eine solche Sorge, wie er sie hier beschreibt, nicht haben um alle christlichen Gemeinen in der Welt, die ihn noch nicht gesehen hatten, sondern nur um die welche doch gewissermaßen auf seinem Gewissen lagen, weil ihre Stifter oder alten Lehrer von ihm ausgegangen waren. Dieses nun angenommen, wofür auch die persönlichen Verhältnisse sprechen, welche hier und in dem Briefe an den Philemon berührt werden, dürfen wir wol nicht zweifeln, daß diese Lehren, auf welchen wesentlich das Verhältniß zwischen Judenthümern und Heidenthümern beruht, welches Paulus überall einzurichten suchte, nicht sollten den Kolossern so geläufig gewesen sein, daß sie den Sinn dieser Ausdrücke nicht verfehlen konnten. Die Art, wie er sie hier im Eingang fast nur andeutend in Erinnerung bringt, ehe er auf die Berufung der Kolosser, die sich unmittelbar an unsere Stelle knüpft, wieder zurückkommt, ist auch ganz natürlich; da die Ermahnungen, die er ihnen in Folge der Darstellungen, die ihm Epaphras gemacht, weiter unten in diesem Briefe ertheilt *), doch zum Theil darauf hinausgehn, daß sie sich nicht möchten zu nachtheiligen Concessionen verleiten lassen, indem sie sich gegen alle solche Anmuthungen nur auf diesen Frieden berufen könnten. Wogegen alles; was hier von höheren Geistern gesagt sein soll, sei nun von ihrem Geschaffensein oder

*) Kap. 2, 8—8, 15.

von ihrem Verhältniß durch den Sohn die Rede, ebenso als
537 allen Einfluß auf den weiteren Inhalt des Briefes wäre, wie
es an und für sich den Lesern völlig unverständlich hätte sein
müssen.

Ueber die Zeugnisse des Papias von un-
sern beiden ersten Evangelien.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologischen Studien
und Kritiken.)



Es hat mir immer leid gethan, so oft ich fand daß diese Zeugnisse mit einer gewissen Geringschätzung behandelt wurden. Dem, gesetzt auch, die Lobpreisung des Mannes, die wir jetzt in einer Stelle des Eusebius *) lesen, sei eingeschoben, wie ich nicht in Abrede stellen will, und dieser Geschichtschreiber hätte nur das spätere nachtheilige Urtheil über ihn aus Ansicht seiner Schrift gefällt **): so mag er immer von beschränktem Geiste gewesen sein, seine Zeugnisse scheinen mir dadurch nichts zu verlieren, da hierbei auf sein Urtheil wenig ankommt. Und wie große Lust er gehabt mündliche Erkundigungen einzuziehen, so wie daß er in der Lage gewesen solche Männer zu befragen, welche die Apostel des Herrn selbst gehört hatten, das erzählt er uns selbst auf so naive und unbefangene Weise ***), daß wir eben so wenig Verdacht gegen diese Aussage schöpfen können als Eusebius selbst. Aber freilich so unverwerflich mir diese Zeugnisse erscheinen: so wenig sehe ich daß darin, was man gewöhnlich daraus zu folgern pflegt, wenn man den Papias doch immer als eine Autorität dafür anführt, daß unser Matthäusevangelium ursprünglich hebräisch geschrieben worden sei. Freilich sagt er daß Matthäus

*) H. E. III. cap. 36. ἀνήρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιάτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Conf. Valer. ad h. l.

***) Ebenb. Kap. 39. σφόδρα γὰρ μικρὸς ὦν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.

***) Ebenb. Kap. 38.

hebräisch geschrieben: aber, ob er auch sagt daß dieses hebräisch geschriebene von andern sei übersetzt worden, und ob er auch unser Matthäusevangelium meint, dies möchte wol, daß eine sehr in Zweifel zu ziehen sein, daß andere auf das bestimmteste zu verneinen. Ja es ist kaum zu begreifen, wie man auf den Einfall habe kommen können, die Ausdrücke des Papias, den uns Eusebius hier offenbar wörtlich aufführt, auf unser Evangelium wörtlich zu beziehen *). Der Irrthum ist freilich sehr alt; ich möchte behaupten, daß auch Eusebius zu dieser Annahme **) keinen andern Grund gehabt. Aber woher? Doch gewiß nicht, weil τὰ λόγια συνεγράψατο soviel heißen könnte, als, Er hat die Erzählungen von den Begebenheiten Christi zusammengestellt, oder er hat sein Leben beschrieben! Unseres Papias eigenes und einziges Werk hieß bekanntlich λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις ***) und Hieronymus ****) übersetzt es gewiß sehr richtig, sermorum domini explanatio. Würde er also wol τὰ λόγια συνεγράψατο anders haben übersetzen können, als sermōnes domini conscripsi? So hätte denn freilich auch er, da er glaubte, daß noch zu seiner Zeit hebräisch existirende Matthäusevangelium sei die Urschrift, annehmen müssen, Matthäus habe außer dem Evangelium, also wahrscheinlich früher, eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben. Das thut er nun freilich nicht! Da er aber die Bücher des Papias und also auch diese Stelle gekannt

*) Ebenb. Kap. 39. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἰρηται. Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραϊστὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.

**) Ebenb. Kap. 24.

***) Theophylakt zwar schreibt (zu Ap. Gesch. 1, 18) κυριακῶν λόγων; allein weit eher kann dieses aus λογίων, wie die Handschriften des Eusebius einstimmig zu haben scheinen, entstanden sein als umgekehrt. — Morinus zu Dionys. de cael. hier. II. citirt Παντας βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων; allein dies ist offenbar dasselbe Buch und nur eine abgekürzte Formel.

****) Catal. script. Edit. Frcos. T. I. p. 177.

hat *): so haben er sowol als Eusebius, und hinter ihnen alle die ein hebräisches Original unseres Matthäus annahmen, folgendermaßen geschlossen. Weil wir ein Evangelium *κατὰ Ματθαίου* haben, und nicht anderwärts her schon wissen daß Matthäus noch etwas anderes geschrieben: so kann auch Papias nichts anderes gemeint haben als unser Evangelium. Als ob das so felsenfest stände, daß *κατὰ Ματθαίου* nichts anderes heißen könne, als vom Matthäus verfaßt! und als ob nicht, vom Papias erfahren, daß Matthäus etwas anderes geschrieben, eben so gut wäre als es anderwärts her schon wissen! Gewiß, auf jedem andern Gebiet würde ein solcher Schluß schon lange nicht mehr durchgelassen worden sein! Und diejenigen, die ein hebräisches Original unseres Matthäusevangelium nicht annehmen? sie haben es, wie es scheint, nicht der Mühe werth gehalten nachzusehen ob nicht Papias vielleicht etwas anderes sage, sondern sie haben den *σικκρός τὸν νοῦν* übersehen, als ob er deshalb⁷³⁸ immer nichts sagen müsse! Aber hier kommt es gar nicht auf sein Urtheil an, sondern es ist eine einfache Thatsache; er hat das Buch gekannt, denn er hat gewußt was andere damit weiter gethan, er hat die Nachricht über den Urheber aus den besten Händen, und seine Nachricht verdient also daß wir ihr volles Recht widerfahren lassen. Dann aber müssen wir — vorläufig unbekümmert um unser Evangelium, welches hier noch ganz außer dem Spiel bleibt, von welchem wir aber so alte Nachrichten gar nicht haben — ihm nachsagen, Matthäus hat eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben, das mögen nun einzelne Sprüche gewesen sein, oder längere Reden, oder beides, wie es wol am wahrscheinlichsten ist. Denn etwas anderes kann einmal der Ausdruck des Papias nicht bedeuten.

*) Epist. ad Lucinium T. I. p. 125. Porro Iosephi libros et Sanctorum Papias et Polycarpi volumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii mei nec virium est tantas res eadem in alteram linguam exprimere venustate.

Das Wort *λόγιον* ist überall, wo es vorkommt, aus seiner gewöhnlichen Bedeutung Götterspruch, worauf das Wort immer mehr beschränkt worden ist, zu erklären. So die LXX von den einzelnen Geboten, die Gott gab, von allen göttlichen Aussprüchen, mochten sie durch was immer für Theophanien oder durch prophetischen Mund bekannt gemacht werden; nur einige Male wird natürlich auch etwas, woraus man einen Gottespruch hervorlocken zu können glaubt, *λόγιον* genannt. Mit demselben Recht können auch diejenigen, welche die Bibel dazu brauchen sich Sprüche als Entscheidung aufzuschlagen, sie ihr *λόγιον* nennen; aber wie würde man doch in diesem Sinne von den Verfasserin sagen können *τὰ λόγια συνεγράψαντο*! Im N. Test. kommt das Wort zweimal vor vom Gesetz Moses *), eben weil jedes einzelne Gebot desselben ein Gottespruch war. Von christlichem heißt es einmal **) ganz allgemein gehalten, was der Christ redet, das sei wie Gottesprüche. Bestimmter von der uns in Christo gewordenen Offenbarung Gottes, wenn gesagt wird **), den Hebräern thäte immer noch noth daß man sie die Elemente lehre vom Anfang der Gottesprüche; denn von den ersten Grundwahrheiten des Christenthums wird hernach †) die ganze Redensart erklärt. In diesem Sinne nun könnte man freilich von einem, der ein Compendium der geoffenbarten Lehren geschrieben hätte, um so mehr sagen *τὰ λόγια συνεγράψατο*, je mehr er der ursprünglichen Form getreu geblieben wäre. So werden auch jene ersten Lehren, durch deren Vortrag Buße und Glaube erst hervorgelockt werden sollen, *μαρτυρικά λόγια* ††) genannt, und natürlich konnte man, als der Canon schon ganz fest stand, und diese Bücher angesehen wurden als alle Gottesprüche in

*) Ap. Gesch. 7, 38 und Röm. 3, 2.

**) 1 Petr. 4, 11. *ὡς τις λαλεῖ, ὡς λόγια τοῦ Θεοῦ.*

***) Hebr. 5, 12.

†) Kap. 6, 1. 2.

††) Dion. Areop. de eccl. hier. cap. VI, 1.

schließend, die Sammlung der heiligen Schriften selbst τὰ ἁγία nennen *). Aber nichts von allediesem führt darauf, die Abfassung eines Evangelienbuches so könne bezeichnet werden. Eine einzige Stelle ist mir aufgestoßen wo es so schei-
 nen könnte, wo nämlich Photius **) von Ephräm sagt, αἱ δὲ
 παλαιαὶ εἰσὶν αὐτῷ ἢ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακά
 τια καὶ τὰ ἀποστολικά κηρύγματα. Allein offenbar heißen
 hier λόγια eben so wenig die Evangelien, als κηρύγματα
 Episteln, sondern Ephräm sollte dem Perser, an den sein
 Brief gerichtet ist, den Beweis der Trinität führen aus der
 christl. Schrift. Nun konnte dieser aus den Episteln nur geführt wer-
 den, insofern in denselben die allgemeine Lehre der Apostel, ihr
 κηρύγμα, enthalten war; alle andern Verhandlungen, die in die-
 sen Sendschreiben vorkommen, konnten nichts dazu beitragen.
 So konnten auch die Erzählungen in den Evangelien nicht dazu
 gebraucht werden, sondern vornehmlich nur die Aussprüche Christi.
 Sithin sind die κυριακά λόγια hier dasselbe wie bei Papias;
 ob dieser ganze Gang führt uns nur wieder auf das vorige als
 ob der einzig möglichen Sinn zurück, Matthäus hat die Aus-
 sprüche Christi zusammengeschrieben. Denn daß Papias hier nicht
 κυριακά sagt, sondern λόγια schlechthin, kann wol niemand
 irren. Späterhin konnte man auch Lehren, Anweisungen,
 aberweitige Aussprüche der Apostel, sofern der heilige Geist
 durch sie rebete, λόγια nennen; aber Matthäus konnte solche
 nicht zusammenschreiben, sondern neutestamentische λόγια,
 ob andere waren es doch wol nicht, die er sammelte, konnten
 nur Aussprüche Christi sein.

Setzen wir nun dieses nach unserem Schriftsteller fest, und
 fragen uns selbst, ob es wol wahrscheinlich ist daß derselbe Mat-

*) Früher findet sich wol dieser Gebrauch nicht; denn niemand wird
 doch die *Ἐκθεσις πλάτους κ. τ. λ.* dem Justinus Martyr zuschreiben;
 wo allerdings τὸ θεῖον λόγιον collectiv für die heil. Schrift zu stehen
 scheint.

**) Cod. 228. p. 248. Bekk.

thäus späterhin nach dieser Sammlung von Reden noch ein Evangelium geschrieben habe: so kann ich nur ganz vernünftig antworten. Denn gewiß mußte er in einer solchen das ganze Leben Christi umfassenden Schrift, in welcher er sich wol zu finden nirgend auf jene Sammlung bezieht, auch die vorigen nicht wieder mit aufnehmen, gesetzt auch, er that noch andere hinzu, da er ja doch zuerst diejenigen wird aufgezeichnet haben, die er als die bedeutendsten erschienen. Wie unglaublich aber, daß Papias diese zweite Schrift sollte unbekannt geblieben sein! Noch unglaublicher, daß er dann nicht mit wenigen Worten eben dieser Stelle noch sollte bemerkt haben, Später aber hat er auch noch das geschichtliche hinzugefügt nebst einigen anderen! Und nicht minder unglaublich gewiß, daß Eusebius diesen Zusatz sollte mißgönnt haben, des Buches erwähnend, nicht neutestamentisch geworden, das erste neutestamentische Buch gegen übergehend, da er doch die ganze Stelle offenbar nur theilt, um — wie das seine Weise ist — zu zeigen, wie die neutestamentische Bücher dem Papias schon bekannt gewesen. Rein, Eusebius hat in seinem Papias nichts von zwei Schriften des Matthäus gefunden; mithin ist auch wol nur diese eine vorhanden gewesen, und die war nicht unser Evangelium. So viel ergibt sich leicht und gewiß genug; aber wie nun jene Schrift des Matthäus so ganz und gar verschollen ist, und auf welche Weise unser Evangelium sich nun grade den Namen des Matthäus hat aneignen können, das sind die schwierigen fast unlösbaren Fragen, welche sich uns mit jener Gewißheit zugleich aufdrängen, eben so unabweisbar leider als sie schwierig sind. Ueber die erste sagt uns freilich unser Autor noch etwas, das aber wenig geeignet scheint uns unserm Ziele näher zu führen. Er sagt uns nämlich, wie Matthäus die Reden Christi schriftlich zusammengestellt, so habe hernach jeder sie, so gut er vermochte — ja was? übersezt, sagt man allgemein! Die Worte *) la-

*) ἡμετέρας δ' αὐτὰ δεῖ ῥημάτων λαοῦ. Euseb. l. c.

das freilich bedeuten; aber von je mehreren übersezt, wahrlich doch von allen in dieselbe Sprache, griechisch, um desto uiger kann es sich ja verloren haben. Und doch findet sich in allen diesen Uebersetzungen weder bei den nächst spätern Kirchschriststellern die mindeste Spur, noch ist es dem Eusebius, Hieronymus so gut geworden, etwas davon zu Gesicht zu kommen! Und muß denn ἑρμηνεύουσι nothwendig übersezen werden? Das Wort hat einen sehr weitläufigen Umfang, und ist gewiß nur übersezen, wo von zwei Sprachen schon die Rede⁷⁴² ist, oder wo der ganze Zusammenhang es nothwendig so mit bringt. Aber weder jenes noch dieses ist hier der Fall. Dieses ist durch die Structur des Satzes ἑρμηνεύουσι nicht in Verbindung mit τῇ Ἑβραϊκῇ διαλέκτῳ gesetzt, sondern mit συναρτάτω. Matthäus hat die Reden zusammengeschrieben, und sie in hebräischer Sprache, und andere haben sie — — Hier übersezt gar nicht nothwendig erfordert. Wenn es also Schwierigkeit verursacht, weil wir nicht wissen wie wir alle Uebersetzungen vertilgen wollen: warum sagen wir nicht lieber, andere haben sie, so gut jeder konnte, erklärt, erläutert, anwendet? Großer Schwierigkeit entgehen wir dadurch. Denn in so vielen Uebersetzungen müßte sich doch wol eine wenigstens auch nur so lange erhalten haben, daß das Werk auch hier noch bekannt und in Umlauf blieb; aber durch Erläuterungen, welche die Substanz desselben mit in sich aufnahmen, mußte es grade am leichtesten untergehen, indem diese übrig blieben. Unser Autor nennt seine Erläuterungen auch ἐρμηνείας^{*)}, und wie nützlich könnte es uns sein, wenn noch mehr von seinem Werk vorhanden wäre, um zu wissen wie viel oder wenig er unter diesem Ausdruck befaßt, damit wir mit unsern Klärungsversuchen doch gewiß innerhalb seines Sprachgebrauchs

*) Bei Euseb. III. Kap. 39. οὐκ ἐπηρώσω δέ σοι καὶ δὸς ποτὲ κατὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐρμημόνευσα, συναρτάτως ταῖς ἐρμηνείαις.

cheß blieben! Indesß einiges ist da, woraus wir sehen können, daß er das Wort in einem sehr weiten Sinne nimmt. Andre⁷⁴³ von Casarea *) führt aus ihm an, daß einigen Engeln auch vertraut gewesen sei über die Anordnung und Verwaltung der Erde zu herrschen. Auf welche von den uns bekannten Aussagen Christi über die Engel man dies auch beziehen möchte, keine derselben wird hiedurch irgend näher erläutert; ja es läßt sich kaum denken, daß eine solche von Christo sollte in Umlauf gewesen sein. Man kann also nur sagen, daß Papias die Gelegenheit, die ihm eine Aeußerung Christi darbot, benutzt hat, um diese Notiz anzubringen. Irenäus **) führt eben so an die Beschreibung eines gigantischen Weinstocks im Reiche Gottes. Diese gehört nun wol deutlich genug zu Aussprüchen Christi, die wir sie lesen Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18. Diese so sehr gleichförmigen Abfassungen lassen kaum vermuthen, daß noch andere im Umlauf gewesen: aber wenn auch, die Worte des Erlösers werden doch durch diese Beschreibung gewiß nicht in helleres Licht gesetzt. Am ausführlichsten aber haben wir eine von unsern neutestamentischen ganz abweichende Erzählung von dem Ende des Judas ***). Diese, da Papias nur Neben des

*) Comment. in Apocalyps. cap. 34. *Καὶ Πάπιας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως ἐν λόγοις δὲ αὐτῶν, διηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆν περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν, καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγήνησε.* Was das folgende *καὶ ἐξῆς φησιν* εἰς οὐδὲν συνέβη τελειώσασθαι τὴν τάξιν αὐτῶν eigentlich heißen soll, wage ich nicht genau zu bestimmen.

**) V, 33. Diese Nachricht aus dem Reiche Gottes, die Christus gegeben haben soll, klingt freilich höchst fabelhaft, und wir müssen es dem Eusebius wol glauben, daß Papias dergleichen einfach und buchstäblich genommen hat. Aber verwerfen wir deshalb alle Nachrichten des Irenäus, weil er dieses ganz ernsthaft und eben so nachherzählt?

***) Sie kommt dreimal vor, einmal bei Decumenius zu Act. 1, 18. T. I. p. 11 Ed. Frcos. und zweimal bei Theophyl. zuerst kürzer zu Matth. 27, 6 Ed. Venet. T. I. p. 154 hier jedoch ohne den Papias zu nennen, und dann sehr ausführlich zu Act. 1, 18. T. III. p. 16.

ern commentirt hat, nicht aber evangelische Erzählungen, kann nur vorgetragen haben zu solchen Aeußerungen wie Matth. 24 und Luk. 22, 21. 22. Aber aufgeheilt wird auch die-
 Auspruch nicht weiter, Judas mag so gestorben sein oder so.
 chnet also Papias auch dergleichen Beschreibungen und Er-
 lungen, die mit einem Auspruch Christi in irgend einer Ver-
 adung stehen, mit zur ἐρμηνεία desselben: was für ganz ver-
 iedenartige, gleichviel ob hebräisch oder griechisch verfaßte, Be-
 zungen und Bearbeitungen der Sammlung des Matthäus kön-
 m dann nicht unter jener Formel ἠρμηνεύσε δ' αὐτὰ ὡς
 ἴκνυτο ἕκαστος zusammengefaßt sein? Benutzungen einzelner
 theile, wenn sie homiletisch auseinandergelegt und auf gegebene
 Verhältnisse angewendet wurden; Bearbeitungen, theils rein er-
 klärende, wenn jemand die Schwierigkeiten, die sich beim Ver-
 ständniß darbieten, möglichst zu lösen suchte, theils so gemischte
 und durch mancherlei Abschweifungen bunte wie die Arbeit des
 Papias auch gewesen sein würde, wenn er die Sammlung des
 Matthäus zum Grunde gelegt hätte. Aber warum nicht auch
 nach seinem Sprachgebrauch solche, wenn einer zu den Reden
 und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse
 hinzufügte, unter denen sie gesprochen werden? Denn das trägt 745

Die Vergleichung derselben würde hier zu weit führen. Nur so viel ist ;
 mir gewiß, daß der Ref. bei Decum. die Angabe, Judas sei von einem
 Wagen zu Tode gequetscht worden, nur geschlossen hat, daß aber der
 Widerspruch gegen die Erzählung unseres Matth., wie Theophyl. ihn in
 der ersten Stelle ausspricht, daß nämlich Judas an dem Erhängen nicht
 gestorben, sondern damals ins Leben zurückgekehrt sei, auch nicht
 dem Papias angehört. Nach der zweiten Stelle Theophylakts und nach
 Decumen. muß man glauben, diese Erzählung habe bei Papias mit
 den Worten angefangen, Μέγα δὲ ἀσέβητος ἰπὸ δαιμονίου, und dann folgt
 von selbst, daß er die unsrige vom Erhengen gar nicht gekannt habe.
 Sollte ihm demohnerachtet unser Matthäusevangelium bekannt gewe-
 sen sein? Das würde ich dann lieber verneinen. Aber freilich möglich
 bleibt es, daß jener bestimmte Widerspruch auch bei Papias vorange-
 gangen und nur nicht wörtlich in die Berichte mit aufgenommen ist.

ja offenbar weit mehr zum Verständniß bei, ist weit mehr hermeneutisch als jene beiläufigen abschweifenden Erzählungen!

Und diese Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus scheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu sein, ja sie haben uns wol die Sammlung selbst mit erhalten. Denn eine solche Arbeit ist unser Matthäusevangelium; es verhält sich zu der apostolischen Redensammlung genau betrachtet gerade so wie ich eben beschrieben. Es schließt diese Sammlung in sich, und fügt die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzu, an Stellen wo nicht zu fehlen war, aus der mündlichen Ueberlieferung der ursprünglichen und eigentlichen Evangelisten; oft aber auch so, daß man dem Bearbeiter seine Unsicherheit anmerkt. Dann hat er nur allgemeine Vertlichkeiten, den Berg, den See, und allgemeine Zeitlichkeiten, wie sie immer wiederkehren mußten, Christus zieht in den Städten umher und lehrt in den Schulen, oder er reist und das Volk sammelt sich um ihn her, er leidet unter dem Gedränge, er heilt und thut Wunder, oder er kehrt zurück in die Stadt, wo er seinen gewöhnlichen Wohnsitz hat. Meine Absicht ist hier keinesweges, eine genaue Analyse des Evangeliums zu geben, noch auch diese Ansicht von demselben mit der herrschenden nach allen Seiten zu vergleichen, oder die bereits mehrmals gegen den apostolischen Ursprung dieses Evangeliums erhobenen Zweifel hierauf zurückzuführen, sondern nur vorläufig diese beiden Punkte aufzustellen, einmal daß wir keine Ursache haben zu läugnen, was uns ein so alter und hiezu wol befähigter Berichterstatter erzählt, daß der Apostel Matthäus in palästinensischer Mundart eine Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Christi verfaßt habe, über welche hernach viele andere, jeder auf seine Weise, gearbeitet haben, und dann daß ⁷⁴⁶ unser Matthäusevangelium eine solche Arbeit ist, und eben davon seinen Namen *κατὰ Ματθαίου* führt, weil es auf jener Schrift des Matthäus beruht. Das erste halte ich schon für hinlänglich beglaubigt, indem der Sprache die größte Gewalt anthun muß, wer die Worte des Papias anders erklären will. Das andere

möchte ich gern noch etwas deutlicher machen, um die Aufmerksamkeit der Sachkundigen darauf zu lenken, aber ich kann jetzt nur der Probe wegen versuchen aus dem jetzigen Buch die Grundchrift auszuscheiden, und hier und da bemerklich machen, wie gut oder schlecht die spätere Arbeit sich anschließt.

Fassen wir vorläufig alles frühere, und fangen da an, wo wir erst λόγια suchen können, nämlich wo Christus öffentlich auftritt. Hier tritt uns nun als erster Abschnitt der Sammlung entgegen Kap. 5—7. Ich nenne die Bergpredigt eine Syno-
logie, ohne bestreiten zu wollen daß nicht größere Stücke zusammengehören, aber sehr gewiß, daß sie nicht so als Eines von Christo ist gesprochen worden. Der Schein ihrer Einheit kommt auf die Rechnung dessen, der den historischen Rahmen um das erste Werk anfertigte; dieser Schein entsteht dadurch, daß dieser Christum, nach einer solchen allgemeinen Darstellung; die wir Kap. 4, 23—25 lesen, auf einen Berg, den wir nun im ganzen galiläischen Lande zu suchen haben, hinauf, und wo dieser wahrscheinlich erste Abschnitt der Sammlung zu Ende ging, von dem Berge wieder herabsteigen läßt, um nach Kapernaum zu gehen. Freilich wird dieser Schein noch verstärkt durch die Formel 7, 28. *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους.* Allein diese wird keinen, der einmal den rechten Gesichtspunkt gefaßt hat, irren: wir finden ähnliche, wo Christus eben so wenig das so umrahmte hinter einander gesprochen hat. Ein zweiter Abschnitt der Sammlung ist Kap. 10, Vorschriften für die Apostel. Auch für diese folgt mithin aus der Formel Kap. 11, 1 *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσεων* ⁷⁴⁷ *κ. τ. λ.* nicht, daß dieses hinter einander als Eine Rede gesprochen worden. Hoffentlich wird die Formel schon hier beim zweiten Male jedem geläufig als Schluß für einen Abschnitt der Redensammlung und Uebergang zu anderem. Die Einleitung mußte hier natürlich das Namensverzeichnis der Apostel geben und ihre beglaubigenden Vorrechte anführen; aber das unmittelbar vor-

hergehende Wort *) steht in einer so genauen Verbindung mit dieser Ausrüstung der Apostel, daß ich nicht zweifle, dieses habe auch bei dem Apostel an der Spitze der folgenden Vorschriften gestanden, und daher sehe ich schon 9, 35. 36 als die gewöhnliche Einleitung unsers Evangelisten zu diesem Abschnitt an. Ein dritter Abschnitt aus dem Werk des Matthäus ist die Sammlung von Gleichnissen Kap. 13, 1—52. Daß diese nicht können so hinter einander gesprochen sein, liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern es läßt sich auch aus der Erzählung selbst auf das deutlichste nachweisen. Aber sie standen mit großem Recht ihrer Gleichartigkeit wegen in den *λογίοις* neben einander, und darum sind sie auch eben so eingerahmt; vorne die allgemeine Dertlichkeit, der See und der so häufige Zustand des Gedränges, und zum Schluß B. 53 das gewöhnliche *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας* und die allgemeine Dertlichkeit *μετῆρσεν ἐκεῖθεν*; man kann aber hier, wie ich schon anderwärts bemerkt gemacht habe, nicht einmal wissen wo das *ἐκεῖ* ist. Wenn ich nun springe bis zum 18. Kap.: so will ich damit keinesweges behaupten, daß in dem zwischenliegenden nichts aus der apostolischen Sammlung sei, sondern nur keine so zusammenhängende Masse. Aber Kap. 18 sind wieder sehr verwandte Sprüche, die unter sich keinesweges ⁷⁴⁸ genau zusammenhängen, aber sie drehen sich alle um die Vorstellung von Abstufungen und Werthdifferenzen im Himmelreich; und ich denke sie haben als solche auch in der Sammlung einen abgesonderten Abschnitt gebildet. Die Einleitung konnte hier, wo Christus es mit den Aposteln allein zu thun hat, nicht füglich viel anders sein als wir sie 18, 2 lesen, und der Schluß und Uebergang 19, 1 ist der gewöhnliche *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρε κ. τ. λ.* Das 23. Kap. sondert sich zwar nicht auf eben so bestimmte Weise von dem vorhergehenden und folgenden: aber ich bin doch ge-

*) 9, 37. ὁ μὲν θείσμος πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι κ. τ. λ.

ist, es für eine besondere Abtheilung des Grundwertes zu hal-
 wenn gleich das Ende des Kapitels sich mit seinem Inhalt
 differmaßen zum folgenden hinneigt. Denn die Einleitung des-
 hängt doch gar nicht so mit dem vorhergehenden zusam-
 , daß es aus Einem Stüß damit zu sein scheinen könnte.
 als, als niemand ihn mehr zu fragen wagte, redete er mit
 Menge und seinen Jüngern, und das folgende hat wieder
 dem ἐξελθὼν ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐ-
 ἐκδειξάαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ seine besondere
 bisherigen ganz verwandte Einleitung. Dieser Abschnitt hat
 den Inhalt nach eine gewisse Aehnlichkeit mit dem anti-
 in der Bergpredigt; allein die Stimmung und die
 dationsweise fühlt sich doch so verschieden heraus, daß
 , wenn er auch auf die Zeiten gar keine Rücksicht ge-
 hätte bei der Anordnung seines Stoffs, dennoch Grund
 gehabt hat diese Sprüche von jenen zu sondern. Diese
 klärung also der Disciplin, daß ich so sage, seiner Schule
 der pharisäischen, und die Weissagung des Kampfes, der sich
 dieser Differenz entwickeln werde, bildete mit Recht einen
 kleinen Abschnitt. Wiewol es daher abweichend erscheint,
 zwischen diesem Abschnitt aus der Sammlung und dem fol-
 dem nichts anderes eingetragen ist: so kann ich mich doch nicht
 winden beide als ursprünglich eines anzusehn, und die den
 an Einleitungsformeln unsers ἐρμηνευτῆς so ähnliche 24, 1
 Apostel zuzuschreiben. Daß nun Kap. 24 und 25 in der
 Sammlung so zusammengestellt waren, muß jeder eben so na-
 ch finden, als unwahrscheinlich ist daß Christus dieses so
 miteinander sollte gesprochen haben. Von den Gleichnissen in
 dem Abschnitt gilt in Beziehung auf die im 13. Kapitel übrige
 das dasselbe, was von Kap. 18 in Vergleich mit Kap. 5 ge-
 sagt worden ist. Das Ende ist wie immer bezeichnet, denn es
 wird auch von diesem Redeabschnitt zu den folgenden Erzählun-
 gen der Uebergang ganz auf die gewohnte Weise gemacht durch
 καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους; so

daß sich in der That behaupten läßt, wo nur diese an sich betrachtet sonderbare hieraus aber sich ganz leicht erklärende Formel bei unserm Evangelisten vorkommt, da bezeichnet sie auch das Ende eines Abschnittes der apostolischen Sammlung.

Wenn wir nun diese neue Kapitel unseres Evangeliums *κατὰ Ματθαῖον* unbedenklich auf den Apostel, der die Rede Christi zusammenstellte, zurückführen können, uns aber nun, abgesehen von unserm Evangelium, seine Arbeit im ganzen vergegenwärtigen wollen: so müssen wir gestehen, er hätte doch ganz vieles und zwar dem hier vorliegenden ganz gleichartiges, mithin offenbar auf seinem Wege liegendes, übergehen müssen in den Aussprüchen Christi, wenn er nur solche hätte zusammenstellen wollen, für die es nur einer gemeinsamen Ueberschrift bedurfte, wie Gleichnisse, oder gegen die Pharisäer, oder Regeln für die Apostel u., und alle ausschließen, zu deren Verständnis doch einige Kenntniß der veranlassenden Umstände gehörte. Wenn diese nur möglichst kurz mitgetheilt wurden ohne irgend einige Aufmalung lediglich um der Rede willen: so blieb das Buch ganz
 750 seinem Charakter getreu, und konnte immer noch ohne weiteren Zusatz durch *τὰ λόγια συνεγράψατο* auf das passendste beschrieben werden. Von dieser Art giebt es nun viel in unserm Evangelio, aber es ist nicht mehr so leicht zu bestimmen, was davon jener Quelle angehören mag und was unser Evangelist aus anderweitigen besonderen Quellen oder gemeiner Ueberlieferung geschöpft haben mag. Denn da solche Reden, die eigentlich Antworten waren oder Entgegnungen, auch in der apostolischen Sammlung, wenn sie auch durch eine gemeinsame Ueberschrift verbunden waren, doch der Natur der Sache nach sich mehr einzelten: so konnte auch der Evangelist leichter Veranlassung finden sie zu zerstreuen und anderes dazwischen zu schieben. Daher ist hier wol jede Sonderung sehr mißlich, und ich will nur einer einzigen Anzeige nachgehn. Die Formel Kap. 22, 46 *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησεν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκίτις* in Betrin-

dung mit dem folgenden $\tau\acute{o}\tau\epsilon\ \delta\ \text{Ἰησοῦς}\ \epsilon\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\ \kappa.\ \tau.\ \lambda$ hat so viel Verwandtschaft mit den bisher aufgezeigten Uebergangsformeln des Bearbeiters, und setzt sich so leicht in die um, und es geschah, nachdem Jesus vollendet hatte ihnen allen zu antworten, redete er zu dem Volk und seinen Jüngern, daß sich die Vermuthung fast unwiderstehlich aufbringt, hier ende ein solcher Abschnitt aus der matthäischen Sammlung, welcher Antworten Christi enthielt. Nun finden wir dergleichen von der angezeigten Stelle rückwärtsgehend zunächst 22, 35—45. Die Anknüpfung B. 34 ist auch hier nur eine nicht sehr glückliche Uebergangsformel; denn daß Christus die Sadducäer zum Schweigen gebracht hatte, konnte für die Pharisäer kein besonderer Grund sein ihn zu versuchen, sondern hätte sie eher günstig für ihn stimmen müssen. Ferner Frage und Antwort 22, 23—33. Beide Stellen zeigen eine so große Analogie in der Behandlung, daß sie in dem apostolischen $\sigma\acute{\upsilon}\gamma\gamma\alpha\mu\mu\alpha$ sehr natürlich ihre Stelle zu neben einander fanden. Der eigentliche Anfang dieses Abschnittes scheint aber 21, 23 zu sein; und ich glaube, daß das zweite Gleichniß 22, 1 unmittelbar hinter dem ersten, wie es 21, 44 schließt, gefolgt ist, und nur der Evangelist hat, um besser zusammen zu fassen, B. 45. 46 eingeschoben. Allein freilich auch 20, 20—28 ist Antwort auf eine Frage und 19, 27—20, 16 ebenfalls, und dann noch weiter rückwärts 19, 16—26 und 19, 3—12. So daß alle diese Stücke könnten zu derselben Abtheilung der Sammlung gehört haben. Der Grund, wider seine sonstige Gewohnheit einen Abschnitt der Sammlung zu unterbrechen und anderes zwischen einzuschieben, läge dann für den Evangelisten in der Andeutung daß die Frage 21, 23 sich auf Christi Verkehr im Tempel bezog, weshalb er denn Christum allmählig mußte nach Jerusalem bringen. Und in der That die Andeutung 19, 1 $\mu\epsilon\tau\eta\acute{\rho}\epsilon\upsilon\ \alpha\pi\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \text{Γαλιλαίας}\ \kappa.\ \tau.\ \lambda$ und alles was er von hier an aus andern Quellen eingeschoben hat 19, 13—15; 20, 17—19 und 30—34, endlich 21, 1—22, hat offenbar diese Richtung. Will aber jemand auch das 19. Kap.

schon lieber zu diesem Abschnitt rechnen, um es nicht als eine besonderen betrachten zu dürfen: so wüßte ich nicht viel dagegen einzuwenden. Aus diesem ganzen Körper des Evangeliums, da das öffentliche Leben und Lehren Christi umfaßt, blieben also zunächst nur Kap. 8 und 9 übrig, ferner Kap. 11 und 12, wenn anders nicht Kap. 11 auch der Sammlung angehört. Denn es enthält auch fast lauter Rede Christi in vier verschiedenen Absätzen, die unverbunden auf einander folgen, zuerst Auseinandersetzung der Differenz zwischen dem Täufer und ihm, dann über das Verhalten des Volkes zu beiden, Drohung gegen die, unter denen er sich vergeblich mühe, und neue allgemeine Einladung unter Bezeugung seines Einverständnisses mit der göttlichen Ordnung. Eben so möchte ich auch noch den ersten Theil des 15. und den Anfang des 16. Kapitels gern der Sammlung vindiciren: allein diese Stellen heben sich zu wenig heraus und sind zu nahe mit dem was mehr Erzählung ist verbunden, als daß sich über sie etwas mit gleicher Sicherheit behaupten ließe. Und wie leicht konnte auch in eine Zusammensetzung wie unser Evangelium manches aus anderen Quellen kommen, was sehr gut in der Sammlung hätte Platz haben können, was aber doch nicht aus ihr genommen ist und nicht in ihr gestanden hat. Es schien mir aber gerathen bis an diese Grenze zu gehen, damit sich desto deutlicher zeige, wie die Sicherheit des Urtheils abnimmt, wenn die Beschaffenheit des Stoffs und die Art wie er eingereicht ist, nicht mehr die gleiche Indication geben. Was nun noch übrig ist aus jenem Hauptstück des Evangeliums, das sind solche Elemente der evangelistischen Ueberlieferung, wie einige Heilungen, die Speisung, die Verkürung, der Einzug, die in keiner zusammenhängenden Relation, wie der Verfasser doch eine geben wollte, fehlen durften. Doch hiemit haben wir es für jetzt nicht zu thun. Außer diesem Hauptstück aber, vor Kap. 5 und nach Kap. 25, glaube ich nicht daß wir Bestandtheile unserer apostolischen Sammlung zu erwarten haben. In den Briefen Kap. 26, 17 — 35 ist zuviel dialogisches, und noch weniger konnte

Lebensgeschichte, wieviel herrliche Aussprüche Christi auch in vorkommen, in einer Schrift Platz finden, die nur Reden Christi zusammenstellen wollte, vielmehr konnte diese sehr schicklich mit den letzten Reden Christi von seiner Wiederkunft schließen. Uebrigens will ich keinesweges behaupten daß unser Evangelium die ganze Sammlung des Apostels in sich aufgenommen habe. Vielmehr ist mir dieses eher unwahrscheinlich. Denn es ist zu wunderbar, wenn alle einzelnen Theile sich gleich gut auf solche Weise, wie hier geschehen ist, hätten behandeln lassen, wunderbar, wenn nicht auch die Vorliebe für einige Theile 753 Sätzen ändern sollte geschadet haben. Daher können wohl ähnliche Bearbeiter anderes aufgenommen haben *), und das, was wir in dem unsrigen finden, ausgelassen. Denn es müßte deren mehrere gegeben zu haben, welche die apostolische Sammlung in demselben Sinne behandelten wie unser Evangelium, so daß man den Namen *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίου* hiernächst als einen Familiennamen ansehen muß. Nachher haben wir von zweien dergleichen; nämlich: dem *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίων*, und dem Evangelium dessen sich die Ebioniten bedienen. Ja ich möchte sagen, wenigstens von zweien; und unter den Erwähnungen, die uns übrig geblieben, latitiren wahrscheinlich noch mehrere von einander verschiedene Recensionen, betrachtet der einen Stelle des Hieronymus, wo er auch diese beiden als eines ansieht **). Denn da er sonst nirgends des Ebioniten Evangeliums der Ebioniten erwähnt: so scheinen sie daher nur der Verwandtschaft wegen aus Versehen gekommen

*) Nur so viel mag wol mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden können, daß von den Reden, welche Johannes uns aufbewahrt hat, in der Sammlung des Matthäus nichts enthalten gewesen ist, was auch damit zusammenstimmt, daß er von einem überwiegend palästinenfischen Standpunkt ausging.

**) Comment. in Matth. cap. XII, 13. In evangelio, quo utuntur Nazareni et Hebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone translatus, et quod vocatur plerisque Matthaei authenticum.

zu sein, wogegen die Unterscheidung, die sich bei Epiphanius findet, zu bestimmt ist, um sie zu übersehen. Denn dieser nennt das Evangelium, dessen sich die Nazaräer bedienen, ein vollständiges Matthäusevangelium, das der Ebioniten aber ein ver-
 764 fälschtes und beschnittenes *); und einen andern Maasstab als den kanonischen Matthäus kann er hier nicht angelegt haben. Wenn sich also beide zu diesem entgegengesetzt verhalten: so können sie nicht dasselbe gewesen sein. Nun will ich freilich nicht behaupten, der Ausdruck πληρείστων sei im Vergleich mit dem kanonischen Matthäus gemeint, als ob der nazarenische Matthäus vollständiger gewesen wäre als der unsrige; sondern nur im voraus als Gegensatz gegen das ebionitische gestellt, oder bezüglich auf die vorher abgehandelten Cerinthianer, welche ebenfalls einen unvollständigen Matthäus hatten; aber auch so bliebe doch immer der Unterschied zwischen dem nazarenischen und dem ebionitischen, wenn jenes auch nur in hebräischer Sprache genau unser Matthäusevangelium war. Das verstümmelte läßt sich auch keinesweges auf die Genealogie ausschließlich beziehen; denn Epiphanius ist über die Nazaräer ungewiß, ob sie die Genealogien abgeschnitten haben, und nennt ihr Evangelium doch das vollständige. Auch sagt er von den Cerinthianern bestimmt, daß sie die Genealogien gebraucht, und wir hätten dann doch zwei auf verschiedene Weise verstümmelte Matthäusevangelien. Nun aber kann ich auch dieses keinesweges so verstehen, als ob sie unsern gegenwärtigen Matthäus vor sich gehabt und daraus beliebig dies und jenes weggelassen hätten. Dagegen sprechen zu bestimmt die angeführten Verfälschungen, die zum Theil von solcher Art sind, daß man sie nur als ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Begebenheit ansehen kann **); andere sind

*) Haeres. 29, 9 und 30, 13.

***) 3. B. die Erwählung der Apostel aus dem ebionitischen Evangelium bei Epiphanius; ingleichen ebenas. die Erzählung von der Taufe Christi, die zugleich bedeutend abweicht von dem was nach Hieronym. (zu Jes. 11, 2) in dem Evangelium der Nazaräer stand.

daß wir ihnen in unserm Matthäus gar keinen Platz anweisen können *) Ja ich möchte behaupten, aus dem, was uns⁷³⁶ Hieronimus aus diesem Evangelium mittheilt, ließe sich mit ziemlicher Sicherheit schließen, wenn es irgend nur Einheit des Charakters und des Stils gehabt hat, muß das erzählende fast durchweg abweichend von unserm Matthäus gewesen sein. Da nun aber der Anfang, wie man deutlich sieht, gefehlt hat: wie ist dazu gekommen es einen Matthäus zu nennen, wenn es wenigstens eine eben so durchgehende Ähnlichkeit gab zwischen beiden als die Verschiedenheit offenbar durch das ganze Evangelium gegangen sein muß? Und diese Ähnlichkeit wird dann wohl nicht an anderem zu suchen sein, als in der beiden gemeinschaftlichen Grundlage, der apostolischen Redesammlung, durch welche die Ähnlichkeit der Anordnung auch in den dazwischen geschobenen Erzählungen schon mit bedingt war. Hiegegen wird wohl nicht aus dem Grunde Einspruch thun, daß in diesen Evangelien nicht nur Erzählungen, sondern auch einzelne Aussprüche enthalten sind, die unserm Matthäus fremd sind. Denn andererseits können ja diese auch grade in Erzählungen vorgekommen sein; andererseits ist es wol höchst natürlich, daß auch von der apostolischen Sammlung selbst Abschriften entstanden, welche in verschiedenen Stufen aus der gemeinsamen Quelle der evangelistischen Ueberlieferung bald mehr bald weniger sachgemäß und authentisch abgeschrieben wurden. Mein ich bin nicht nur genöthiget, das napoleonische und das ebionitische Evangelium als nicht nur von unserm Matthäus, sondern auch unter sich verschieden anzusehen, sondern auch, wenn ich alle hieher gehörigen Stellen des Hieronimus zusammennehme, kann ich mich nicht überzeugen daß er überall von derselben Abfassung rede. Auch abgesehen von der gewöhnlich unverdorbenen Stelle **), wo er selbst jenes hebräische Evangelium, von welchem er wußte daß es in Caesarea war, und wel.⁷³⁸

*) Wie das Verbot der Opfer bei Epiph. 39, 16.

**) Catalog. script. s. v. Matthaenus.

ches er in Berba zum Abschreiben erhielt, als die Urschrift unseres kanonischen Matthäus darstellt, da er dies sonst *) nur als eine weitverbreitete Meinung ausspricht, läßt sich schwerlich begreifen, wie er diese Vorstellung, die ihm aus jenem Exemplar, welches er abgeschrieben, und — denn dieses wird doch dasselbe gewesen sein — aus welchem er seine griechische und lateinische Uebersetzung des Evangeliums κατ' Ἐβραίων angefertigt hat, als völlig unzulässig und grundlos erscheinen mußte, nicht offener und stärker widerlegt hat, sondern sie mehrere Male unter verschiedenen Formeln wiederholt, eben indem er Stellen anführt, welche von unserm Matthäus ganz fremdartig abstechen. Ich weiß dies nur entweder dadurch zu erklären, daß er wirklich insgeheim jenes Evangelium für das ursprüngliche Werk des Apostels gehalten hat, und den kanonischen Matthäus für eine Umarbeitung mehr als eigentliche Uebersetzung, weshalb er denn auch jenes sogar ins griechische übersetzt hatte, um es auch unter den griechisch redenden Christen neben dem kanonischen in Umlauf zu bringen. Oder er mußte doch, außer jenem welches er übersetzt, noch andere Exemplare unter demselben Titel gekannt haben, welche unserm Matthäus bedeutend näher standen; es habe aber nicht auf seinem Wege gelegen, das Verhältniß zwischen beiden genau zu ermitteln, und darum habe er auf der einen Seite die Meinung ebenfalls nicht ohne eine gewisse stillschweigende Bestimmung vorgetragen, welche das Evangelium der Hebräer mit unserm Matthäus identificirt, auf der andern Seite aber es sich zum besonderen Geschäft gemacht, Stellen mitzutheilen, aus welchen jedem die große Verschiedenheit zwischen beiden recht mußte in die Augen springen. Beides erklärt einigermaßen, beides hat auch seine großen Unwahrscheinlichkeiten; aber ich sehe kein drittes, und einer Erklärung bedürfen doch diese übel zusammenklingenden Angaben allemal. Nur so viel scheint mir festzustehen, daß mehrere Evangelienbücher ohnerachtet sehr bedeuten-

*) Vergl. die oben angeführte Stelle Comment. in Matth. zu 12, 13.

der Verschiedenheiten doch so mit einander verwandt waren, daß sie insgesammt auf den Matthäus zurückgeführt wurden, daß einige *) von diesen in aramäischer Sprache vorhanden waren und deshalb auch den gemeinsamen Namen κατ' Ἑβραίων führten, daß der Apostel Matthäus keines von allen diesen verfaßt hat, sondern nur in aramäischer Sprache diejenige Sammlung von Reden und Aussprüchen Christi, welche Papias ihm zuschreibt, daß diese jener ganzen Familie von Evangelienbüchern zum Grunde gelegen hat, daß auch von unserm kanonischen Matthäusevangelium der eigentliche Verfasser unbekannt ist, und nicht bewiesen werden kann, es sei ebenfalls ursprünglich aramäisch abgefaßt worden, endlich daß Papias Schriften aus dieser Familie gekannt und sie unter der Formel ἡρμήνευσε δ', ἀντὶ ὧς ἠδύνατο ἕκαστος mit zusammengefaßt hat.

Eben so wenig aber, glaube ich, dürfen wir uns bedenken zu behaupten daß die Schrift des Matthäus auf die übrigen kanonischen Evangelien keinen ähnlichen Einfluß ausgeübt hat. Denn von Johannes ist nicht nöthig etwas zu sagen; der Verfasser unseres Lukas aber, von dem wir nicht einmal wissen, ob er des aramäischen kundig gewesen, hat die Redesammlung, wenn auch gekannt, doch augenscheinlich nicht gebraucht, auch nicht brauchen können, da er viele Aussprüche Christi, welche Matthäus zugleich in seinem ersten Abschnitt von ihrem geschichtlichen Zusammenhang abgerissen mit ähnlichen vereinigt gab, in seinen Materialien in ihrem wirklichen Zusammenhange fand. Sein Verhältniß zu unserm Matthäusevangelium aber, vornehmlich in den mehr erzählenden Theilen, ist eine hieher gar nicht gehörige Frage. Näher unserm Gegenstand verwandt wäre es, zu erfor-

*) Denn der auch unvollständige Matthäus der Serinthianer war wol schwerlich aramäisch. Irenäus freilich scheint L. III. 11, 7 von diesen zu sagen, sie hätten das Evangelium des Markus gebraucht; allein dies kann, wenn er wirklich diese Secte meint, nur ein Mißverständnis sein, da Epiphanius ausdrücklich sagt daß sie den Matthäus wegen der ἑσραχκος γενεαλογία gebrauchten.

sehen, ob die im Lukas vorkommenden Gleichnisse und anderweitigen Reden Christi, welche unser Matthäusevangelium nicht kennt, nur von dem Verfasser des letzteren übergangen worden, oder ob und warum sie auch in der Sammlung des Apostels gefehlt haben. Was endlich den Markus betrifft: so führt das Zeugniß unseres Papias uns gänzlich von Matthäus ab auf eine andere Quelle hin.

Dieses Zeugniß ist nun ausführlich genug, aber auch nicht minder schwierig, und theils wol deshalb, theils auch weil man unser Markusevangelium fast immer nur in Bezug auf die beiden andern zu betrachten pflegt, weniger, als es mir zu verdienen scheint, berücksichtigt worden. Papias nämlich handelt von einer Schrift eines Markus, deren Entstehung er ziemlich genau beschreibt, und von der er mit einem solchen Interesse spricht, wie er schwerlich würde gethan haben, wenn er sie nicht selbst gekannt hätte. Ob aber diese Schrift unser gegenwärtiges Markusevangelium ist, das ist mir wenigstens im höchsten Grade zweifelhaft; und muß die Frage verneint werden, so entsteht dann die zweite Frage, wie sich unser Evangelium zu jener Schrift verhält; eine Frage, mit deren Beantwortung wir schwerlich so weit kommen werden als beim Matthäus möglich war. Die Entstehung der Schrift beschreibt er folgendermaßen. Ein Markus — ob das neue Testament dieses Namens nur einen erwähnt oder mehrere, und ob der unsrige dieser oder einer von diesen ist, das kann vor der Hand ganz gleichgültig sein, — aber einer dieses Namens, sagt Papias, sei der ἐρμηνευτής des Petrus gewesen; und hier trage ich allerdings kein Bedenken das Wort durch Dolmetscher zu übertragen. Denn es folgt hernach ausdrücklich, er habe den Petrus begleitet, also ist auch ἐρμηνευτής so zu verstehen wie es sich hiezu schickt. Einen Erklärer oder Commentator brauchte Petrus nicht wo er selbst war, und schwerlich läßt sich ein anderes Verhältniß denken, als daß er der Sprache wegen einen brauchte, der ihn verständlich machte, und auch wol keine andere Sprache als die griechische, deren des-

Petrus nicht ganz unkundig gewesen zu sein braucht, um jenes zu bedürfen, der dasjenige dolmetschte, was er geläufig nur in seiner Muttersprache auszudrücken mußte, und der einhalf, wenn ihm irgendwo ein Ausdruck abging. Nun Petrus, wie es das Bedürfnis seiner Belehrungen mit sich brachte, in denselben auch Reden und Thaten Christi angeführt; was hievon Markus mit seinem Gedächtniß aufgefaßt, das er genau niedergeschrieben, ἀκριβῶς ἔγραψε sagt Papias (πρὸς τὰς ἐκκλ.) *). Der Sinn dieser letzten Worte muß vor- festgestellt werden; aber ich glaube, wenn man alles zusammen- nimmt, können sie unmöglich etwas anderes heißen als "abgezelt ohne Zusammenhang **). Es könnte zwar an sich betrachtet auch heißen, nicht in der gehörigen Ordnung dann wäre der Sinn, daß Markus die richtige Zeit- reihe oft verfehlt oder eine sachliche Ordnung, die er eingehalten festgehalten habe. Allein was Papias, oder vielmehr ἰστοριογράφος, aus dessen Munde jener referirt, zur Entschul- digung des Markus sagt, führt offenbar auf jenes, wie auch der Zusammenhang der Rede. Petrus kann doch in seinen Reden, die er nach dem Bedürfnis einrichtete, und bei denen es gar nicht auf eine geschichtliche Zusammenstellung der Thaten des Herrn abgesehen war ***) , aus dem Leben Christi nur einzelnes als Beispiel oder des Beweises halber an- zuführen; und wenn nun Markus keine andere Quelle hatte, wie er auch nur auf den Gedanken kommen, aus solchen Bruch- stücken eine zusammenhängende Geschichte zu machen? Eben die-

Das das Punkt hinter ἔγραψε gelöscht werden muß, bedarf keiner Erwähnung.

Das wesentliche in der militärischen Bedeutung von τὰς scheint wohl das geschlossene Glied zu sein. So kommt auch τὰς vor dem ἀποσπασθῆναι entgegengesetzt (Polyb. 10, 30. 9); was also οὐ τὰς ist, das ist ἀποσπασθῆναι, vereinzelt, zerstreut, jedes für sich.

*) ὅτι πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὡς πρὸς ἑστῶτα ποιούμενος τῶν κυριακῶν λόγων.

ser gänzliche Mangel einer andern Quelle für seine Aufzeichnung wird hier auf das bestimmteste vorausgesetzt, und nur um jeden Gedanken an das Gegentheil abzuweisen, sagt der Referent ausdrücklich, Markus habe Jesum selbst niemals gehört, sei ihm auch niemals nachgefolgt, sondern nur späterhin dem Petrus *). Was minder deutlich zielt eben darauf das folgende. Denn wenn gesagt wird, Markus habe seine Aufmerksamkeit ganz darauf verwendet, nichts was er gehört hatte zu übergehen und nichts das zu fälschen **): so hat er auf jenes andere, daß, was er einzeln und in die Belehrungen des Apostels verflochten gehört hatte, um sich in Verbindung zu bringen, gar nicht Bedacht genommen. Offenbar liegt auch in dieser Erzählung des Papias, daß Petrus an dieser Schriftstellung des Markus gar keinen Theil weiter genommen; ganz gegen das was die spätern nach der gewöhnlichen Art in die Quellen noch von ihrem Wasser zuzugießen, auch hieraus gemacht haben. Denn alles, was zu Gunsten des Markus gesagt wird, könnte ihn auch nicht im geringsten wegen des Mangels an *τάξις* entschuldigen, wenn Petrus mit Hand angelegt hätte. Darum muß man eher glauben, Markus habe nur hinter dem Rücken des Petrus, oder vielleicht erst als er nicht mehr mit ihm in dieser Verbindung stand, das Gehörte niedergeschrieben.

Was war also diese Schrift des Markus, welche Papias uns beschreibt? Eben so wenig unser Markusevangelium, wie

*) οὐτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὐτε παρεκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς ἔφη, Πέτρω. — Uebrigens ist schwer zu glauben, daß ein Bekannter und Zeitgenosse der Apostel, und auf einen solchen sagt doch Papias hier aus, von dem Johannes Markus, dessen Mutter ein Haus in Jerusalem hatte, und mit den ersten Jüngern so befreundet war, daß diese sich bei ihr versammelten und Petrus nach seiner Befreiung die Brüder gleich dort aufsuchte, so bestimmt sollte behauptet haben, er habe den Herrn selbst nie gehört. Also dieser Johannes mit dem Beinamen Markus ist wahrscheinlich nicht der, von dem die Rede ist.

***) ἐνὸς γὰρ ἐποίησατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν εἰς ἤκουσε παραλιπίειν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς.

andere unser Matthäusevangelium; sondern auch eine Sammlung, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi, gesprochenes und gethanes *), genau so wiedergegeben wie Petrus sie in seine Lehrvorträge eingestreut hatte, weder zu dem fortlaufenden ganzen verbunden, noch auch in bestimmten Abschnitten sei es nach der Zeitfolge oder nach einer sachlichen Anordnung gestellt, sondern aufgeschrieben wie sie einzeln in der Predigt hervortraten **). Und aufgezeichnet hat er sie wahr-

scheinlich griechisch, theils weil des aramäischen als des seltneren ausdrücklich würde gedacht worden sein, theils auch weil schon deshalb, weil Markus dem Apostel als Dolmetscher voraussetzen müssen daß ihm das griechische das gewöhn-

Es wäre denn diese Aussage des Papias freilich, wenig mittelbar, keine Bewährung für unser Markusevangelium allein sie muß uns mehr werth sein, als wenn sie nur eine wäre. Denn wir können nunmehr nachweisen, was wir nur als eine in hohem Grade wahrscheinliche Vermuthung annehmen dürften, daß nämlich solche Sammlungen wie diese von Sammlungen von Reden und Sprüchen und Sammlungen von einzelnen Zügen und Thaten der zusammenhängenden Evangelien-schreibung nach Art unserer synoptischen natürlich vorgegangen sind, weil in diesen Zeiten überwiegender Verkündigungs-thätigkeit die schriftliche Auffassung nur auf eine sehr beschränkte Weise des Bedürfnisses wegen Raum fand. Aber nicht dieses, sondern auch daß die apostolische Predigt selbst eine Hauptquelle war für die überall die Verkündigung des Christenthums begleitende und vornehmlich da, wo nur erst ein unruhiger Ruf von Christo hingedrungen war, sie wesentlich

ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

) ὡς οὐδὲν ἡμαρτα Μάρκος, οὕτως ἐνία γραψας ὡς ἀπεμνημόνευσε. Auch dieses ἐνία kann ja offenbar nicht so verstanden werden, als ob er anderes auch wol anders geschrieben als er sich erinnerte; sondern alles zwar schrieb er so, aber er schrieb überhaupt nur ἐνία.

unterstützende evangelistische Erzählung und dann auch allmähliche Geschichtschreibung. Wenn Markus, wie doch das wahrscheinlichste ist, noch als Dolmetscher des Petrus schrieb: so konnte auch nicht anders als die Zeit dazu sich gleichsam abstellen, was es wäre das unwahrscheinlichste von der Welt, daß er aus Materialien, die er von Petrus auffing, sollte eine solche Schrift wie unser Evangelium gemacht haben; vielmehr ist das natürlichste gerade das was uns Papias erzählt, daß er sich gern begnügte, nur was ihm grade erinnerlich wurde, wenn er Markum gewann, möglichst genau niederzuschreiben. Auch dachte er dabei gewiß nicht an ein eigentliches Publicum, an eine öffentliche Bekanntmachung, sondern beabsichtigte, außerdem daß er das Gehörte für sich selbst festhalten wollte, zunächst nur Mittheilung an diejenigen, welche sich dem Geschäft der Evangelisten widmeten. Und auch für diese war die vereinzelte Aufzeichnung das angenehmste; denn so konnte jeder jedes nach seiner besonderen Vortragweise und seinen Zwecken gemäß sich selbst einreihen, wie ich denn solche nach verschiedenen Gesichtspunkten gemachte Zusammenstellungen einzelner Züge von der Art wie Markus sie lieferte, in unserm Lukasevangelium nachgewiesen zu haben hoffe. Wenn nun aber jemand diese Aufzeichnungen von Markus erhielt mit der Nachricht, es sei alles aus dem Munde des Petrus, und ein solcher schrieb nun eine zusammenhängende Geschichte Christi, welche aber vorzüglich diese Sammlung enthielt und nur soviel als nöthig anderes aufnahm: so konnte eine solche Schrift mit vollem Recht ein *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* heißen. Schwierlich hat man Grund genug gehabt von der Schrift, welche unter diesem Titel vorhanden gewesen ist, zu behaupten, daß sie auch unserm Matthäus verwandt gewesen; ich würde ihr lieber den eben bezeichneten Ursprung zuweisen. Und eben so wie Markus werden es auch wol die Gehülfen anderer Apostel gemacht haben. Kammen nun dergleichen Sammlungen solchen in die Hände, die ächtes und unächtens nicht gehörig zu unterscheiden wußten, oder die gar selbst von irrigen Meinungen über Christus

ingen waren: so konnten unter apostolischen Namen Evange-
 lien erscheinen, wie *κατὰ Θωμᾶν* oder *κατὰ Βαρθολομαίου*,
 die die Kirche als apokryphisch verwerfen mußte, ohne daß
 dennoch streng genommen sagen konnte daß sie jenen Apo-
 stelen untergeschoben worden.

Es soll mir zwar gar nicht unerwartet sein, wenn diejeni- 764
 gen, die sich von gewohnten Vorstellungen nicht losmachen kön-
 nen, hierüber nicht anders urtheilen, als daß ich mittelst eigner
 Entdeckungen aus unbedeutenden Zeilen eines unzuverlässigen Schrift-
 stellers einen ganzen Roman gebildet hätte: allein mich will es
 nicht dünken, daß in allem, was sonst seit geraumer Zeit über un-
 sere Evangelien gesagt worden, mehr erfundenes ist als in dieser
 Abhandlung; und was den Papias betrifft, so sind diese Aussa-
 gen von der Art, daß jemand könnte eine Absicht gehabt
 zu haben, ihm etwas hierüber aufzubinden, das rechte wissen konn-
 te, ohne seine Abnehmer allerdings. Soll aber nun die Frage
 aufgeworfen werden, ob auch unser Markusevangelium wegen sei-
 ner Verwandtschaft mit der von Papias beschriebenen Schrift zu
 dem Namen gelangt sei, oder ganz unabhängig hiervon: so ist
 eine große Behutsamkeit nöthig. Ist es nämlich so entstanden
 diese Sammlung wie das Matthäusevangelium aus jener
 Sammlung, so könnte es eben so gut von dem Verfasser der Sammlung ein
 Evangelium *κατὰ Μάρκον* heißen als von deren Gewährsmann
 Petrus dem Autor eines *κατὰ Πέτρον*. Es müßte dann, um die
 Frage zu beantworten, zunächst untersucht werden, was für Ele-
 mente unseres Markus sich wol dafür ansehen lassen, daß sie auf
 die Weise aus den Reden des Petrus könnten genommen sein.
 Wichtig ist diese Frage weit schwieriger als die verwandte beim
 Matthäusevangelium; und indem ich sie hier nur aufstelle, da
 meine Absicht nur dahin ging zu zeigen daß die Aussage des
 Papias sich nicht auf unser Evangelium unmittelbar beziehen
 kann, begnüge ich mich schließlich nur auf ein Paar dahin ge-
 hörige Punkte aufmerksam zu machen.

Zuerst nämlich scheint der Umstand, daß unser Evangelium

wenig längere Reden Christi enthält, für seine Entstehung aus der Sammlung des Markus zu sprechen. Denn dergleichen über mehrerlei Gegenstände verbreitende Discurse konnte Petrus nicht süglich in seinen Didaskalien mitgetheilt haben; und wenn dennoch in unserm Evangelium dergleichen finden, würden sie vorläufig als hinzugekommene Bestandtheile anzusehen haben. Bei den Erzählungen, an welchen es bei weitem reicher ist, wird zunächst nicht sowol darauf zu sehen sein, ob sie vieles enthalten, was die Persönlichkeit des Petrus betrifft oder was er allein wissen konnte, sondern vielmehr nur darauf, ob Petrus sie selbst als Vorbilder, um zur Nachahmung Christi aufzufordern, braucht haben, oder ob sie solche Aussprüche Christi enthalten, durch welche Petrus seine Einrichtungen, Vorschriften und Lehren konnte begründen wollen. Kommt dann noch dazu, daß die Darstellung das freilich nicht leicht zu beschreibende, aber doch bei einiger Übung sehr leicht zu unterscheidende Gepräge trägt, woran wir erkennen was von einem Ohren- und Augenzeugen berichtet wird: so würden solche Erzählungen ganz vorzüglich der ursprünglichen Sammlung des Markus zuzuweisen sein. Und würde sich dann, daß der Verbindung solcher Stücke mit andern auch die Anschaulichkeit und Sicherheit fehlt, durch welche das Evangelium des Johannes in dieser Hinsicht so gänzlich von den andern unterscheidet: so würde dieses dann noch einen neuen Beweis dafür liefern, daß das Evangelium in der That auf diese Art zusammengesetzt ist. So wie hingegen, je mehr alles scheinbar aus Einem Guß zu sein, um desto eher würden wir uns genöthigt finden zu der entgegengesetzten Voraussetzung unsere Zuflucht zu nehmen, daß die von Papias beschriebene Schrift mit unserm Markusevangelium gar nichts zu schaffen habe, und daß die Gleichheit des Namens nur einer von jenen sonderbaren Zufällen sei, dem wir es übrigens doch allein zu verbanken hätten, daß Eusebius uns jene Stelle des Papias aufbehalten. Allein das kritische Gefühl ist über dergleichen Gegenstände noch immer so wenig übereinstimmend ausgebildet unter uns, daß leicht, wenn-

nach dieselbe Regel anerkennend, der eine zu diesem der andere dem entgegengesetzten Resultat kommen wird. Nur dieses möchte ich, damit die Untersuchung desto unbefangener geführt werden könne, noch bevorworten, daß nämlich die Frage, welche überall als das wichtigste angesehen zu werden pflegt in dieser Sache, wie sich nämlich das Evangelium des Markus gegen die beiden verhalte, in gar keinem Zusammenhang mit demselben steht. Denn auf keinen Fall kann wol der Verfasser unseres Markus im ausschließenden Besiz jener Sammlung des Dolmetschers Petri gewesen sein. Sei er der erste gewesen, der sie in einem vollständigen Evangelium benutzt hat: so kann unser Matthäusevangelium sich aus diesem ergänzt haben, aber eben so gut auch kann es unabhängig von demselben zu Elementen der ihm zum Grunde liegenden Sammlung gekommen sein. Und eben so kann der Autor unseres Lukas den Verfasser unseres Markus schon zu denen zählen, welche vor ihm versucht haben die Erzählung der christlichen Begebenheiten aufzustellen, ohne daß er vielleicht von dessen unmittelbarer Quelle etwas erfahren; aber es ist auch möglich daß er in seiner Forschung nach den ursprünglichen Quellen auf die aus Petri Reden gemachte Sammlung gestoßen ist ohne unser Markusevangelium zu kennen. Unser Markusevangelium kann aber auch später geschrieben sein als die beiden andern; der Verfasser kann mit diesen bekannt gewesen sein und sich aus ihnen ergänzt haben, ohne vielleicht zu beachten wie sich diese zu seiner Quelle verhalten, und doch kann, ohnerachtet er diese Quelle immer zum Grund legte, der Schein entstanden sein, als ob er nur bald dem einen bald dem andern von jenen beiden gefolgt sei. Und so ergibt sich denn, daß, auch wenn man von der Voraussetzung ausgeht, unserm Matthäusevangelium liege die Redensammlung des Apostels Matthäus, unserm Markusevangelium die Geschichtssammlung des Dolmetschers Markus zu Grunde, und beiden sei ihr Name aus diesem Verhältniß entstanden, dennoch zwischen unsern drei Evangelien in ihrem dormaligen Zustande alle verschiedenen Verhältnisse mög-

lich sind, welche man ohne jene Voraussetzung entbehrt haben will. Da nun aber die Aussage des Papias uns mit zwei ursprünglichen Schriften bekannt macht: so wird dieses offenbar die erste Untersuchung, wie sich die gegenwärtigen gleichnamigen Schriften zu jenen verhalten. Gelingt es nun, mit einiger Gewissheit in unsern beiden Evangelien, was ihren eigenthümlichen Quellen angehört, herauszufondern: dann tritt die vergleichende Betrachtung ein und gewinnt vorzüglich die Tendenz auszumitteln, ob und in wiefern unser Matthäus sich aus der Quelle unseres Lukas und umgekehrt, oder beide sich aus der von unserem Lukas vorzüglich repräsentirten evangelistischen Ueberlieferung insgemein ergänzt haben. Dann endlich muß die Gegeneinanderhaltung dieser mit dem Johannes ergeben, weshalb jenen fast alles fehlt was dieser uns mittheilt. Auf jeden Fall aber zeigt uns die Nachricht des Papias, wenn wir die Voraussetzung annehmen, auf welche sie so natürlich führt, erst recht deutlich, wie trefflich unser evangelistischer Schatz organisirt ist. Denn auf der einen Seite giebt uns die Schrift des Johannes das wichtigste aus den zusammenhängenden Erinnerungen eines solchen der in dem engsten persönlichen Verhältniß zu Christo stand, auf der andern die des Lukas die Resultate einer prüfenden Forschung nach dem zuverlässigsten von dem was über Christum in dem Gesamtgedächtniß, das ich so sage, der apostolischen Kirche niedergelegt war; und in der Mitte zwischen diesen beiden stehen dann die beiden Evangelien, deren Kern aus gesammelten einzelnen apostolischen Erinnerungen besteht, die aber erst durch Ergänzung aus dem Gesamtgebiet der Ueberlieferung zu einem Ganzen werden konnten.

Ueber
die Lehre von der Erwählung,
besonders
in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders
Aphorismen.

(Aus dem ersten Hefte der theologischen Zeitschrift.)

1819.

Es ist bekannt, daß die strenge Fassung dieser Lehre, welche man seit langer Zeit durch die Formel des unbedingten göttlichen Rathschlusses zu bezeichnen pflegt, zuerst von Augustin, zuletzt von Calvin vorgetragen, von beiden so, daß sie sich eines- theils durch die deutlichsten Aussprüche der Schrift gedrungen fühlten sie so und nicht anders zu stellen, anderntheils aber auch zeigten wie nothwendig Widersprüche gegen die reinsten Vernunftvorstellungen von dem göttlichen Wesen entstünden, wenn man von dieser strengen Fassung abweiche, doch verhältnißmäßig nur bei einem kleinen Theil der christlichen Kirche eine dauerhafte Ueberzeugung bewirkt hat, von dem größeren Theil aber nach mancherlei Kämpfen, und zwar jedesmal grade deshalb zurückgewiesen worden ist, weil diese Fassung sowol den deutlichen Aussprüchen der Schrift widerstreite, als auch eben so offenbar der gesunden Vernunft. Mich hat, seitdem ich im Stande war mich mit solchen Gegenständen zu beschäftigen, dieser Erfolg verwundert; indem ich auf der entgegengesetzten Seite niemanden fand, der eine unbegrenztere Ehrfurcht gegen die Schrift bewiesen hätte als jene beiden. Denn selbst dem großen Luther möchte ich hierin keinen Vorzug vor Calvin einräumen, da auch wo sie in der Schriftauslegung von einander abweichen der eine eben so fest an der Schrift hängt als der andere; und es handelt sich nur um eine verschiedene Art scheinbar widerstrebende Aussprüche zu versöhnen. Eben so wenig möchte ich behaupten daß irgend einer von den entschiedenen Gegnern jener Ansicht den heiligen

Augustin und den frommen Calvin an Strenge in der Vertiefung der Gedanken übertroffen habe; und es war mir deshalb unwahrscheinlich, daß ihre Behauptungen mit andern allgemein und auch von ihnen anerkannten Wahrheiten in offenbaren Widersprüchen stehen sollten, welche jene Männer selbst nicht sollten gemerkt haben, sondern welche ihnen erst von ihren Gegnern hätten gezeigt werden müssen. Auch die oft wiederholte Entschuldigung wollte mir immer nicht einleuchten, als habe zuerst ein übertriebener Eifer im Streit gegen den Pelagius den heiligen Augustinus in diese vernunft- und schriftwidrige Ansicht hinein verlockt, und an dieser Kette hänge dann als einer der letzten auch Calvin, wogegen Luther und die Seinigen sich glücklich hätten aus der Schlinge gezogen. Denn es wollte mir niemals erscheinen, als sei dem Augustinus diese Lehre erst in und aus dem Streit entstanden, sondern als gehöre sie ganz wesentlich in die ursprünglichen Ueberzeugungen, welche ihn zu dem Streit aufforderten und während desselben befehlten; und es sollte mich wundern, wenn die neuen geschichtlichen und kritischen Darstellungen dieses Streits und des ganzen Zeitraumes, während dessen er geführt ward, welche wir von zwei trefflichen Männern zu erwarten haben *), nicht eben dieses recht deutlich ins Licht setzen sollten. Was aber Calvin betrifft, so ist er freilich so unläugbar ein Schüler des Augustinus, wie nur irgend ein ausgezeichneter Mann der Schüler eines andern kann genannt werden; allein seine Uebereinstimmung über diesen Gegenstand mit seinem Lehrer ist wol gewiß nicht auf einem polemischen Wege entstanden, denn weit weniger herrscht in seinen als in der andern Reformatoren Schriften der Gesichtspunkt die bestrittenen Behauptungen der römischen Kirche auf den Pelagianismus zurückzuführen; sondern seine Ueberzeugung hierüber war so ursprünglich als nur irgend eine in ihm gewesen ist. Beiden Män-

*) Von Herrn G. H. Dr. Biggers in Rostock, und von Herrn Prof. Zwolfer in Kiel.

nem also scheint jene Entschuldigung gar nicht zu statten zu
 kommen; und es hat mir immer leid gethan, daß man sie ihnen
 bereitwillig angedeihen ließ, gewiß sehr gegen ihren eigenen
 Wunsch und Willen. Denn wäre man so lebendig als ich es
 in überzeugt gewesen, daß diese Lehre weder dem einen an-
 gestritten war noch von dem andern bloß erlernt und nachgespro-
 chen, sondern in beiden ihre ursprüngliche Wahrheit und ein we-
 sentlicher Bestandtheil ihres christlichen Glaubens: so würde man
 wol bedenklicher gewesen sein das Urtheil des vernunftwidrigen
 und schriftwidrigen mit solcher Schnelligkeit immer wieder aus-
 zusprechen. Ja wenn ich mir überlegte, wie doch anfänglich das
 Beweistsein dieser Lehre in den großen Streit des Augustinus
 gegen den Pelagius gar nicht hinderte daß des ersteren Lehre
 das System der immer auf strengeren Zusammenhang und festere
 Verbindung des Lehrgebäudes bringenden abendländischen Kirche
 ward, und wie erst späterhin in einer neuen Entwicklung dieser
 einzelne Punkt verworfen worden ist: so will mich immer bedün-
 ken, wenn nur Augustinus damals noch seiner Rede hätte selbst
 helfen können, oder wenn der späte Schüler sie ganz in seinem
 Geist und in dem rechten Zusammenhang vorgetragen, sie sich
 auch noch länger würde bei Ehren und Würden erhalten haben.
 Und eben so wenig als Gottschalk Augustinus war, waren auch
 die späteren Vertheidiger des Calvin gegen die remonstrantischen
 Angriffe ganz nur von ihm begeistert. Weßhalb mir denn im-
 mer der Muth fehlte mit dem größten Theile der Zeitgenossen
 in die Aburtheilung der Lehre jener Männer als einer vernunft-
 widrigen und schriftwidrigen einzustimmen. Diejenige Fassung
 aber, welche an die Stelle von jener gesetzt ward, wollte mir
 deshalb nicht genügen, weil sie auf der einen Seite schien mich
 im Kreise herumzuführen zu wollen, auf der andern aber statt ei-
 ner bestimmten und, sofern man sich nur getraute die Augen un-
 verwandt darauf zu heften, auch anschaulichen Vorstellung nur
 Verneinungen und Beschränkungen darbot, weßhalb denn viel-
 mehr sie mir schien nicht ursprünglich gefaßt, sondern mehr ein

Erzeugniß des Streites zu sein und an der Unsicherheit und Unvollständigkeit zu leiden, welche so entstandenen Meinungen eigen zu sein pflegt. Deshalb nun that es mir leid, daß der Streit über diesen Gegenstand wie eingeschlafen schien, und ich wünschte sehr, er möchte sich irgendwie aufs neue entwickeln, ob etwa die Sache zum vierten Mal rein und vollkommen könne geschlichtet werden, und in der Stelle des bisherigen Vergessens und Dahingestelltseins, welches mir im theologischen Publikum bei weitem vorzuherrschen schien, nach nochmaliger Säherung endlich beim vierten Gang eine völlig abgeklärte Ueberzeugung zu Stande kommen wolle. Endlich seit den neuesten Unionversuchen, welche natürlich die zwischen beiden Theilen streitig gewesenen Punkte ins Gedächtniß zurückrufen mußten, fängt dieser Wunsch an in Erfüllung zu gehen, und ich habe selbst unabsichtlich genug durch meine Behauptung, daß dieser Streit mehr der Schule angehöre als dem Leben, und daß bei der Anordnung kirchlicher Verhältnisse auf diesen Gegensatz der Meinungen keine Rücksicht zu nehmen sei, einen Stoß geben helfen, der wenigstens nicht ganz ohne Erfolg geblieben ist, wenn doch des Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen sich unläugbar auch auf das beziehen, was ich theils als meine Meinung über den Streit selbst, theils zur Rechtfertigung unseres Verfahrens bei der eingeleiteten Kirchenvereinigung gesagt habe. Allein sollen meine Wünsche noch weiter erfüllt werden, so muß die Sache noch vielseitiger beleuchtet werden, als bis jetzt geschehen ist; und da meine Erwartung, es werde doch auch ein Vertheidiger der ursprünglichen calvinischen oder vielmehr augustinischen Lehre aufstehen, beinahe getäuscht werden will: so wehre ich mir nicht länger, sondern nehme die Veranlassung auf, welche in der Darstellung des eben genannten berühmten Theologen liegt, nicht etwa um einen Streit anzuknüpfen mit einem Manne, dessen Gelehrsamkeit und ausgezeichnetes Verdienst ich wie nur irgend einer anerkenne, und der überdies die Vereinigung der beiden getrennten Kirchenpartheien eben so lebhaft zu wünschen bekennt

als ich, auch nicht um den Beinamen eines kühnen und entschlossenen Schülers des Calvin, den man mir ich weiß nicht mit welchem Rechte zu geben beliebt, zu verdienen oder zu rechtfertigen, sondern nur um auf diejenigen Punkte aufmerksam zu machen, welche mir scheinen auch bei der gegenwärtigen Führung des Streites gegen Calvin theils übersehen theils nicht mit der gehörigen Aufmerksamkeit beachtet zu werden.

Zu den letzten gehört vornehmlich gleich das womit Hr. Dr. Bretschneider beginnt, indem er das Verhältniß der beiden Erwählungstheorien zu den übrigen Theilen des theologischen Systems in Betrachtung zieht. Dies ist das Eingeständniß, es gäbe einen Lehrsatz in dem System der lutherischen Kirche selbst, mit welchem die lutherische Erwählungstheorie im Widerspruch stehe, nämlich den von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen sich selbst zu bessern, und von seinem natürlichen Widerstande gegen die göttliche Gnade, welche dies allein vermögen soll; die calvinische Theorie aber, gesteht er, sei mit dieser Lehre im genauesten Einklang. Damit nun bin auch ich vollkommen einverstanden, daß sich die beiden Erwählungstheorien auf diese entgegengesetzte Weise zu jener Lehre von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade bei der Bekehrung des Menschen verhalten, und ich habe es immer gefühlt, daß dies eigentlich der Angel sei, um welchen sich der ganze Streit dreht. Aber dies ist nicht immer gehörig herausgehoben, sondern vielmehr in Schatten gestellt und von manchen so dargestellt worden, als ob sich jene Lehre von der Gnade mit beiden Theorien über die Erwählung gleich gut vertrüge, daher die Unbefangenheit nicht genug gerühmt werden kann, mit welcher die Aphorismen dies anerkennen. So erscheint es demnach als eine Sache der Wahl, ob einer die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Heiligung anerkennen, aber sich dann auch die strenge calvinische Erwählungsformel will gefallen lassen, oder ob er dieser mit ihren Folgen durch die lutherische Formel aus dem Wege gehn, aber dabei auch sich von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade lössagen und auf seinen eige-

nen Füßen stehen will. Herr Dr. Bretschneider nun entscheidet sich über diese vorgelegte Wahl sehr entschlossen und schnell, und behauptet, der lutherische Theologe müsse jenen Vorderatz, wie er ihn auch nicht in der Schrift finde, eben deshalb unbedenklich aufgeben, weil die calvinische Theorie daraus streng und nothwendig folge. Er hält sich an diejenigen Schriftstellen, aus welchen man schließen kann, der Mensch vermöge auch ohne die göttliche Gnade das gute wenn auch nicht immer zu vollbringen, denn das gelingt ihm ja mit der göttlichen Gnade auch nicht, doth wenigstens (rein und gründlich?) zu wollen, er vermöge auch ohne Verbindung mit Christo Gott zu fürchten und recht zu thun; und indem er so jenen Vorderatz abweist, entgeht er auch der calvinischen Vorherbestimmungslehre mit allen ihren seiner Ansicht nach so sehr schlimmen Folgen. Allein es ist wol nicht zu glauben, daß alle Theologen der lutherischen Kirche eben so entscheiden werden. Denn viele wol werden sagen, wo Petrus das ursprüngliche Wollen des guten schildere, da schildere er es als ein leeres, unkräftiges, ein bloßes Wünschen, ein ungefülltes Verlangen; denn er schildere es ja mit der Unmöglichkeit des Vollbringens, und den Menschen in diesem Zustande als einen solchen welcher begehre aus dem Leibe dieses Todes erlöst zu werden. Und wo Petrus verwundert ausruft, daß auch unter den Heiden wer Gott fürchte und recht thue Gott angenehm sei, da meine er nicht, ein solcher sei Gott an und für sich angenehm, sondern dazu angenehm daß ihm das Evangelium solle verkündigt werden. Eben diese aber werden sich an jene anderen Stellen halten, welche besagen, daß was wir sind wir durch Gnade sind, daß der Mensch aus dem Geiste muß geboren werden, daß nur Christus ihn aus jenem Leibe des Todes erlösen kann, daß weder in dem Gesetz noch in der menschlichen Natur an und für sich, sondern nur in Christo Heil zu finden ist. Eben diese also werden bezeugen, daß sie etwas anderes bedürfen als jenes Naturvermögen, jene in der Schrift auch den Heiden zugeschriebene Erkenntniß des Sittengesetzes und Fähigkeit wegen

Ungehorsams gegen dasselbe strafbar erfunden zu werden; ihre Staube sei, eben der Gott diete den Menschen durch ihm dieses mehrere dar, was sie auf dem bloßen Naturwege nicht erlangen konnten. Ist nun Herr Dr. Bretschneider's Eingeständniß richtig: so müssen alle diese sich mit der calvinischen Theorie befreunden, weil die lutherische, wenn sie nicht widerig dastehen soll, zu theure Opfer von ihrem Glauben ist. Kurz alle diejenigen, welche einen ausschließenden Werth auf die Erlösung durch Christum und auf die von seinem Geiste ausgehenden Gnadenwirkungen legen, alle welche an diesen einmaligen inneren Erfahrungen des Christen hängen, werden die calvinische Erwählungstheorie sich lieber gefallen lassen. Nehmen, Christus sei von Gott gesandt, um von allen, welche die Erlösung bedürfen, einen Theil wenigstens wirklich zu erlösen, als um der Behauptung willen, daß er für alle gesandt sei, ohne Erlösung eine allgemeine sei, wenn sich diese mit jener nicht wirklich nicht vertrüge, eine andere Theorie annehmen, welcher zuletzt folge, daß Christus zwar für alle, aber zum Theil gesandt sei, wenn doch der Mensch sich selbst helfen zu können und sich gleichsam an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpfe herausheben kann.

Dieser Zusammenhang nun ist gar oft nicht gehörig beachtet worden, und Herr Dr. Bretschneider hat sich schon dadurch ein großes Verdienst um eine neue gründliche Behandlung der Sache erworben, daß er ihn unbefangen und ohne Gefährde aufgestellt hat. Das hat man immer wiederholt ins Licht gestellt, die calvinische Theorie der Allgemeinheit der Erlösung nachzuthun und die lutherische sie feststelle; daß aber die calvinische Theorie dafür die Nothwendigkeit der Erlösung feststelle und die lutherische dieser Abbruch thue, das ist selten klar aus den Wertheidigern der lutherischen Theorie eingestanden worden. Allein viele werden es auch Herrn Dr. Bretschneider nicht zugeben; denn Luther und Melancthon mußten sich

lichen Rathschluß abwichen, geirrt haben und nicht folgericht verfahren sein, indem es ihnen gewiß nicht einfiel in ihrem System diesen einen Satz von dem natürlichen Unvermögen des Menschen zur Heiligung deshalb aufzugeben *); und die lutherische Kirche müßte ganz Unrecht gehabt haben, daß sie die Declaration, in welcher gewissermaßen gegen die calvinische Theorie der Gnadenwahl polemisirt wird, neben die augsburgische Confession und deren Bertheidigung hinstellen wollte, in welcher so laut und bestimmt gegen die pelagianische und semipelagianische Ansicht von der Selbstgenugsamkeit des Menschen polemisirt wird. Sondern die Concordia wäre wirklich discors gewesen, und es wäre nicht übertriebener antipelagianischer Eifer des Augustinus, welcher ihn auf diese Theorie gebracht, vielmehr in ihr allein läge der ganze Grund des Streites, und alle großen Lehrer hätten Unrecht, welche die antipelagianische augsburgische Confession als das Palladium der lutherischen Kirche ansehen, die strenge Gnadenwahl des Calvin, aber als eine gefährliche Lehre, welche sie niemals annehmen könnten, weit von der Hand weisen. Ich glaube aber, daß der Zusammenhang dieser beiden Lehrstücke noch weit Lichter ins Auge fällt, wenn wir uns etwas genauere an die Aus-

*) Citiren läßt sich wol hier nicht, man müßte den ganzen Luther ausschreiben. Indes dienen statt alles anderen die folgenden Worte aus der Vorrede zur Erklärung der Epistel an die Galater. "Denn in meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einzige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einzige Anfang, Mittel und Ende ist." Und diesen beschreibt er hernach als den "einigen festen Fels und ewige beständige Grundveste alles unseres Heils und Seligkeit" so, "Nämlich daß wir nicht durch uns selbst, viel weniger durch unsere eigenen Werke und Thun, welche freilich viel geringer und weniger sind denn wir selbst, sondern daß wir durch fremde Hülfe, nämlich daß wir durch den eingebornen Sohn Gottes Jesum Christum von Sünden, Tod und Teufel erlöset und zum ewigen Leben gebracht sein." B. X. VHI. S. 1524. 1525.

drücke der Schule halten, als Hr. Dr. Bretschneider in seiner für einen weiteren Kreis berechneten Schrift für zweckmäßig hielt. Die Sache ist nämlich ganz genau die, daß die Erwählungs-¹²theorie der lutherischen Kirche behauptet, Gott habe diejenigen zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgesehen daß sie glauben würden *); dabei aber wird in der Augsb. Conf. V. gelehrt, Per verbum . . . donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in his qui audiunt evangelium. Das heißt also, Gott verordnet von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit, von denen er vorausgesehen daß er selbst ihnen den gläubigmachenden heiligen Geist schenken werde. Und so kommt, sobald man dabei bleibt daß der heilige Geist den Glauben wirken muß, aus der lutherischen Formel die calvinische wieder heraus, indem uns die Confession für diese Bewirkung des Glaubens keine andere Regel anzugeben weiß, als dasselbe göttliche Gebot, ubi et quando visum est Deo. Denn wie wenig der Satz vom Hören des Evangelii hieran ändert, ist leicht zu sehen. Sofern nämlich dieses Hören eine Selbstthätigkeit der Menschen ist, kommt es doch auf dieselbe nicht an; der Glaube wird ja nur gewirkt ubi et quando visum est Deo. Allein auch jene

*) Gerh. loc. th. T. IV. p. 162. quos ab aeterno in infallibili sua notitia praescivit per evangelii auditum spiritus sancti gratia in Christum perseveranter credituros, illos elegit sive praedestinavit ad vitam aeternam. In den Bekenntnisschriften selbst steht indeß dies nicht mit gleicher Bestimmtheit, sondern am meisten nur nähert sich die Stelle Sol. decl. XI. p. 808. Ut enim Deus . . . ordinavit, ut spiritus sanctus electos per verbum vocet . . . atque omnes illos qui Christum vera fide amplectantur iustificet . . . ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant et spiritui sancto resistunt . . . induraro, repudiare et aeternae damnationi devovere velit. Dieses läßt sich noch recht leicht mit der strengen augustinischen Theorie reimen, zumal es auch ebend. S. 806 heißt, qui secundum propositum ordinati sunt ad capiendam haereditatem: audiunt Evangelium, credunt in Christum, cet. . . aber es kann auch eben so leicht die obige Lehre daraus gefolgert werden, welche den richtiggläubigen Dogmatikern der lutherischen Kirche gemein ist.

Selbstthätigkeit verträgt sich schon nicht damit, daß dem Menschen im Stande der Sünde auch eine Geringschätzung Gottes, *contemptus Dei* (Apol. Conf. II.), beigelegt und alle Kraft das geistige anzufangen ihm abgesprochen wird; denn das Hören allein ist schon eine Aufhebung dieser Geringschätzung und Selbstthätigkeit ein Anfang des geistigen. Sofern aber das Hören von der Verkündigung abhängt und Gott nicht allen Menschen das Evangelium verkündigen läßt, so findet hierin auch die lutherische Kirche (sol. doct. XI, p. 813) nur die gerechte göttliche Strafe für die Sünden, welche indeß jene andern, denen es verkündigt wird, doch auch begangen haben. Und wenn man nach einem Grunde des Unterschiedes in der Behandlung dennoch fragte: so könnte kein anderer als wieder jener von vorausgehener Schenkung des Glaubens gefunden werden. Und hieraus folgt denn freilich, wie Hr. Dr. Bretschneider sagt, daß, wer bei dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum geistigen und beim Bewirktwerden des Glaubens durch den heiligen Geist auch mittelst des Wortes stehen bleibt, sich der calvinischen Theorie nicht entziehen kann, wenn er einen geschlossenen Lehrbegriff wünscht. Aber darin scheint mir Hr. Dr. Bretschneider zuviel zu behaupten, daß er meint, die lutherischen Theologen würden jene Lehre so leicht aufgeben. Vielmehr finde ich sie noch immer in allen Lehrbüchern, welche das ausgebreitetste Ansehen genießen, älteren und neueren. Gerb. loc. theol. T. VII. p. 162 *Causa efficiens principalis fidei est Deus, vel quod idem est spiritus sanctus.* Reinhard Dogm. §. 125 *qui spiritus vi coeperant in Christum credere.* Marheinecke §. 628 "Wer willkürlich annimmt, in dieser seiner gegenwärtigen Lage und Natur sei der Mensch im Stande seine Bekehrung anzufangen oder auch nur danach zu verlangen, thut es ohne alle richtige Vorstellungen von Gott und dem Menschen." Auch de Wette S. 172 sagt, der Vorzug des orthodoxen Systems in diesem Punkte sei klar. Doch was soll ich noch über das eingestandenste und bekannteste einzelne Beispiele häufen? vielmehr kommt

Alles darauf an; wie denn so viele fromme und gelehrte Männer
dieselbe Meinungen geglaubt haben vereinigen zu können.

Es giebt aber für alle diese keine andere Anshülfe, als die
bekannte, der Glaube könne zwar nicht anders als durch die Ein-
wirkung des göttlichen Geistes entstehen, der Mensch aber könne
seinerseits diesen Einwirkungen widerstehen oder auch nicht *).
Wöge sie hier stehen in den Worten eines sehr hoch geachteten
und an der Lehre seiner Kirche fest haltenden Theologen, welche
mit großer Vorsicht gewährt und sehr gut darauf berechnet sind, is
der salvinischen Theorie möglichst wenig Oeffnungen zu lassen,
durch welche sie eindringen könnte **). Also das göttliche Wort,
wahrlich sofern es die Kraft des göttlichen Geistes in sich schließt
und mit ihr wirkt, erregt die frommen Empfindungen, und der
Mensch kann diese hegen, nähren und ihnen folgen; dies ist die
Beschreibung der Bekehrung, denn vom Anfang der heilsamen
Veränderung ist in diesem § die Rede: oder der Mensch kann
auch diese frommen Erregungen unterdrücken und vernachlässigen;
und dies ist nun die leise Beschreibung des Widerstandes. Dies
so wenig sollte man denken, müsse man der menschlichen Frei-
heit geben; und durch dies wenige werde dann der Mensch der
Urheber seines üblen Geschickes, wenn er jene Regungen unter-
drückt, wogegen Gott allein, von dem die ersten Erregungen
kommen, der Urheber seines günstigen Geschickes bleibt, wenn er
ihnen nicht widersteht. Herr Dr. Bretschneider hat gewiß diese

*) Söl. doct. p. 809. Huius contemptus verbi non est in causa vel
praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas,
quae . . . spiritui sancto . . . repugnat. Eben so Gerh. locc. th.
T. IV. p. 167.

**) Storr doctr. christ. §. 116. neque pii sensus, quorum ortus
atque vivacitas contra repugnantis cupiditatis tyrannidem divini ope
juvatur atque defenditur, a doctrinae perceptae argumento aut a mo-
rali natura hominis abhorrent, sed intellectae doctrinae consentanei
et hactenus in hominis potestate sunt, ut vel tneri alere sequi eos
possit, atque ita doctrinae cognitae et sensibus adiunctis convenien-
ter agat; vel bonos sensus negligere atque opprimere possit.

gelindeste Auskunft auch mit im Auge gehabt, hat sie aber doch
 unzulässig gefunden; wenn anders jene frommen Empfindungen
 dem durch das göttliche Wort wirkenden göttlichen Geist sollen
 zugeschrieben werden. Ich bin darin ganz seiner Meinung; alle
 16 da man doch gewöhnlich diese Auskunft gelten läßt, so scheint
 mir die Sache noch einiger Erörterung zu bedürfen. Einige
 widerstehen, oder vielmehr sie vernachlässigen die frommen Em-
 pfindungen. Aber wie geht solches zu? Unser Autor weist
 selbst auf die Zwingherrschaft der widerstrebenden Begierde,
 sagt selbst in der angezogenen Stelle, Entstehung und Lebhaftig-
 keit jener frommen Erregungen würden durch die göttliche Hilfe
 gegen diese Gewalt unterstützt und vertheidigt; und aus diesen
 Worten ist es gar nicht schwer die ganze calvinische Theorie zu
 entwickeln. Denn wenn es die göttliche Hilfe ist, welche ver-
 hindert daß die Begierde nicht den Anfang des Guten umrennt,
 so wird eben die Unterdrückung oder Vernachlässigung erfolgen
 wenn die göttliche Hilfe ausbleibt; und das Ausbleiben ist
 Nichtausbleiben der göttlichen Hilfe, das ist eben die göttliche
 Vorherbestimmung. Auch darf sich jeder nur die verschiedenen
 Fälle die sich hier denken lassen vorbehalten, und es wird darüber
 kein Zweifel bleiben. Denn ich frage, wenn ein Mensch
 heute den Regungen des Geistes widersteht, würde derselbe Mensch
 denselben Regungen zu aller Zeit gleichermaßen widerstanden ha-
 ben? Jedermann wird die Frage verneinen, weil wir wissen
 daß die Begierde nicht immer gleich stark aufgeregt ist. Aber
 hängt es von dem Menschen ab, ob die Regungen des Geistes
 ihn heute treffen oder ein andermal? und ist nicht vielmehr die
 glückliche Zusammentreffen einer kräftigen Regung mit einem
 schwachen Widerstande, so daß jene Wurzel fassen kann, und dann
 17 schon soviel Kraft hat, wenn ein stärkerer Widerstand kommt,
 daß sie nicht mehr ganz unterdrückt werden kann, ist nicht eben
 dieses die göttliche Hilfe, welche kommen kann oder ausbleiben?
 Ja wenn der Mensch in sich selbst etwas besäße um jenen Re-
 gungen zu Hilfe zu kommen, etwas was auf keine Weise selbst

das Wesen der Begierde verflochten wäre! Aber das müßte
 sein als das natürliche sittliche Gefühl, welches immer an-
 erkannt wird — denn dieses ist immer in die Persönlichkeit der
 menschlichen Gesellschaft der wir angehören und des Zeitalters in
 dem wir leben verflochten; es gehört dem Ehrgefühl und dem
 Ehrsinne derselben an, und die Begierde hat also auch ihre
 Wurzel damit *) — es müßte eben schon jene Liebe zu Gott sein,
 welche der Vorderatz von dem wir ausgehen dem natürlichen
 Willen abspricht, und welche eben jene Erregungen des Geistes
 schon aus sich selbst hervorbringen könnte. Hat aber der
 Mensch dergleichen nicht, so hängt es zuletzt immer nur von dem
 Willen der Begierde ab, in welchem die Erregungen des Geistes
 getroffen, ob er sie vernachlässigen wird; und sagt man
 nun, er habe dies in seiner Gewalt, so begeht man immer
 eine Täuschung, daß man ihm vor dem Glauben und der Be-
 kehrung etwas zumuthet, was er erst mit dem Glauben und
 der Bekehrung, wenn nämlich jener Vorderatz gilt, be-
 reiten, sich selbst aber nicht geben kann. Vergleichen wir nun
 Menschen mit dem andern, und wollen wir noch etwas
 weiter suchen, als daß den einen die Erregungen des Geistes
 ohne die göttliche Hülfe glücklich getroffen haben, den andern
 nicht: so werden wir doch nur sagen können, soll doch in dem
 einen noch ein Grund liegen, so muß in dem andern die Be-
 kehrung überhaupt stärker sein als in dem andern. Aber worin ist
 dieser Unterschied gegründet? Doch wieder nur in den von au-
 ßen wirkenden Reizen, oder in der natürlichen Anlage, oder in
 dem Zusammen, und die eine wie die andern kommen nicht
 aus dem Innern des einzelnen Menschen, sondern ihm kommen

*) Welcher irgend von unserm Vorderatz ausgehende Theologe sollte
 nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben, was Calvin Instit. II,
 cap. II, 24 hierüber sagt, so wie II, cap. III, 1 in den Worten, ergo
 quicquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dici-
 tur carnum. — Nihil autem habemus spiritus nisi per regenerationem.
 Est igitur caro quicquid habemus a natura.

sie von Gott; und die Anlagen, weil sie stets persönliches Leben
 ausmachen, und die äußeren Einwirkungen, weil er sie ohne den
 göttlichen Geist nur seinen Anlagen gemäß benutzen kann, bilden
 eben zusammen die göttliche Vorherbestimmung darüber, ob er
 die frommen Empfindungen welche der Geist durch das Wort
 wirkt vernachlässigen und unterdrücken werde oder nicht. Es
 daß ganz klar ist, von welchem Punkte aus man auf etwas von
 Gott vorausgesehenes zurückgehn will, es wird immer etwas sein,
 was Gott; wenn man nur noch weiter zurückgeht, selbst geord-
 net hat durch seinen ursprünglichen schaffenden Willen. Und be-
 trachten wir nun noch einmal den Menschen, der die frommen
 Empfindungen gehegt hat und genährt und sich also bekehrt, und
 fragen, sind es gleich die ersten vom Geist durch das Wort aus-
 gehenden Erregungen gewesen, die er so gehegt hat? so wird wol
 diese Frage nicht können im allgemeinen bejaht, und behauptet
 werden, jeder Mensch bekehre sich entweder auf den ersten Schlag
 oder gar nicht, sondern vielmehr alle Geständnisse aller Menschen,
 mögen sie Gnadenwirkungen annehmen oder sie verwerfen, sind
 voll davon, daß sie auch in den Jahren des Verstandes und der
 Berechnungsfähigkeit die Anforderungen zum Guten oft zurückge-
 wiesen haben. Wenn nun der jetzt die dargebotene Gnade ange-
 nommen hat, früher als er sie noch verwarf durch einen von je-
 nen von Gott gesendeten Zufällen gestorben wäre? und wenn
 nun von zweien der eine sie zurückgewiesen hat und stirbt —
 denn wir müssen dieses endlich erwähnen, da doch beide Partheien
 behaupten, in ihrer öffentlichen Lehre wenigstens, der Zustand des
 Menschen in der Ewigkeit hänge ab von seinem Zustande im
 Augenblick seines Todes —, der andere aber hat sie auch zurück-
 gewiesen, lebt aber fort, und sie wiederholen sich bei ihm und er
 vernachlässigt und unterdrückt sie endlich einmal nicht; ist es
 dann nicht die göttliche Vorherbestimmung, die dem einen die
 Seligkeit zuweist und dem andern die Verdammniß *)? eben

*) Ang. de corrupt. et grat. 19. Sicut ergo coguntur fati do-

dasselbe, was Jakob selbst, eben solchen Fall vorzüglich der Sünde
 abend, ein *horribile decretum* nennt, eben jenes: *asteronum Dei*
decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque
 remissio fieri vellet? (Iustit. III, XXI, 5.) Und wenn nach ein-
 der mehrmaliger Zurückweisung bei dem einen sich die Anfor-
 derungen noch immer wiederholen, der andere aber in eine Lage
 kommt wo sie nicht mehr ad ihn kommen: muß man dann nicht
 sehen, daß Gott in dem gehörigen Maß nur erga eos omnes,
 quos nequam eradii cura fructu voluit, subsidium verbi adhibuisse?
 (Iustit. I, VI, 3.) Dann nun scheint mir nur eine Ausflucht
 übrig zu sein, die sich immer wenig schiffen will, daß man näm-
 lich sage, die Verwerfung des Menschen entstehe daraus daß
 seine Vernachlässigung und sein Widerstand größer sei und be-
 hamlicher als die göttliche Gnade. Oder wie sollte wol dieses
 zu gehen, daß es des Menschen Schuld sei und nicht Gottes?
 Ist nicht jene tyrannische Begierde doch immer eine endliche Kraft,
 die Kraft des göttlichen Geistes durch das Wort aber eine un-
 endliche? Und müssen nicht diejenigen am meisten die Unendlich-
 keit derselben zugaben, welche um jeden Preis die Allgemeinheit
 der Erlösung Christi behaupten wollen? Und muß man also
 nicht sagen, Gott habe um alle Menschen wirklich selig zu ma-
 chen nur gebraucht aus dieser unendlichen Fülle die Anforderun-
 gen auf jeden einzelnen so lange zu häufen bis sein Widerstand
 aufhört, in welchem er genugsam sich und der Welt seine Frei-
 heit bewiesen, wenn doch eine absolute Freiheit, wie noch neuer-
 lich ein berühmter Theologe der lutherischen Kirche zugestehet *),²¹
 mit der Natur eines Geschöpfes gar nicht vereinbar ist? Und
 wenn er die Anforderungen bei allen nicht so häuft, muß man
 dann nicht zufolge jener Lehre von der entscheidenden Kraft des

sum Dei esse ut finiat homo vitam istam antequam ex bono muta-
 tur in malum, cur autem aliis donetur aliis non donetur ignorant:
 ita donum Dei esse in bono perseverantiam, cet. Denn dasselbe muß
 ja offenbar gelten beim Uebergang aus dem Bösen ins Gute.

*) Ammon, Glückwünschungsschreiben, S. 69.

letzten Augenblicks sagen, er wolle nicht als schicksal fertig machen? Diese unendliche Kraft der göttlichen Gnade verbunden mit der schaffenden Allmacht, welche alles Zusammentreffen und alle Ereignisse in der Welt geordnet hat, hatte eben Augustinus im Sinne, so oft er Aussprüche wiederholt wie dieser, *Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui in caelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, humana voluntates esse posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsorum hominum voluntatibus quod vult cum vult facit* (de Corr. et gratia 45.) *). Und eben dieses hat auch Calvin im Sinne gehabt, als er sagte, *ideo cum creatur omnipotens . . . quod . . . sic omnia moderatur, ut nihil nisi eius consilio accidat . . . et cuius astra pendet quicquid saluti nostrae adveniat.* (Instit. l. cap. XVI, 3.)

Wenn es nun mit diesem Überstande so steht, daß er selbst durch das von Gott geordnete bedingt ist, und man nie auf etwas zurückkommen kann, was von Gott nur vorhergesehen und nicht vorher versehen wäre **): so hat Hr. Dr. Bretschneider ganz recht, daß es keine andere Wahl giebt, als entweder mit der Lehre von der göttlichen Gnade auch die strenge augustinische Lehre von der Gnadenwahl anzunehmen, oder mit Pelagius auch die Lehre von der Gnade aufzugeben. Herr Dr. Bretschneider nun ermuntert seine Confessionsgenossen zu dem letzten, wegen der unerträglichen und verderblichen Folgen, welche aus jener strengen Erwählungslehre weiter hervorgehn; und indem er allerdings dem Calvin und den Seinigen die Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß sie selbst diese schrecklichen Folgerungen nie ge-

*) Berol. Knochirid. 25. *Quis perro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonam non potuisse convertere?*

***) Calv. Instit. I, XVI, 2. *Quisquis edoctus est Christi ore . . . statuet quolibet eventus occulto Dei consilio gubernari. — 4. Unde sequitur providentiam in actu locari; nimis enim inesse negantur multi de mera praescientia.*

en hätten, sondern sie immer von sich abgewendet, so beschuldigt er sie doch eben deshalb ihrerseits der Folgewidrigkeit, weil den Zusammenhang derselben mit ihren Sätzen nicht eingesehen, und es soll ihnen auch keine andere Wahl bleiben als; entweder auch diese Folgerungen einzuräumen oder ihre Erwählungslehre und mit denselben dann auch die Lehre von der göttlichen Gnade aufzugeben. Dieses zeigt uns deutlich auf welchem mit der Streit nun schon lange gestanden hat, und wie nothwendig es ist, wenn man nach einer Gleichheit der Meinungen an diesen Punkt streben soll, ihn noch einmal durchzufechten. Man so hat es schon immer gestanden, daß Calvin und die Anhänger auf die entgegengesetzte Parthei den Vorwurf des Pelagianismus zuwarfen, und daß diese wiederum den Calvin jener Folgerungen angeklagt haben, wie auch Herr Dr. Bretschneider zu seiner Meinung vorwirft. Die lutherischen Theologen haben gegen jenen Stoß zu pariren und durch künstliche Formeln den Pelagianismus, Synergismus und Semipelagianismus von sich zu weisen, und auf die bloße Widerstandsfähigkeit die Verwerfung der calvinischen Theorie zu begründen. Dürfen wir nun Herrn Dr. Bretschneider als den Repräsentanten dieser Meinung ansehen; so wäre die Sache schon ohne uns von dieser Seite erledigt. Und sollten einige ihn auch nicht dafür erkennen, daß jenes aber was hier noch zur Erläuterung seines Satzes gesagt worden ist nicht recht zu widerlegen wissen; so würden sie doch eingestehen müssen, daß die bloße Widerstandsfähigkeit uns unvermeidlich, wenn man sich nicht hinter dunkeln Formeln versteckt, sondern an das Licht der Anschauung hervortritt, entweder zur calvinischen Theorie zurück oder zum vollen Pelagianismus hinüberführt. Eben so aber hat es auch auf der andern Seite gestanden; die Anhänger des Calvin haben immer jene Folgerungen geläugnet, die man ihrer Lehre aufbürden wollte, ihre Gegner aber haben diese Abwendungen niemals gelten lassen, sondern muthen ihnen fortwährend zu, entweder auch jene Folgerungen einzuräumen, oder wo nicht, ihre Erwählungslehre selbst ir-

genwisse abzuändern. Aber dies ist keine Sache der Sache, bei der wahrheitsliebende und wissenschaftliche Mäner den Streit, wenn sie anders einen Werth auf ihre Ueberzeugung legen, aufgeben könnten. Sondern entweder ist auf einer von beiden Seiten sei es eine Täuschung oder ein Schein, und dann muß da jede Täuschung bei gutem Willen von beiden Seiten sich auflösen muß, und auch den künstlich gewobenen Schein derjenigen der die Wahrheit auf seiner Seite hat; wenn es ihm an dem nöthigen Geschick nicht fehlt, auflösen wird, beide Theile in der Ueberzeugung die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, den Streit immer wieder aufs neue führen, in der Hoffnung mit mehr Geschick zu einem gedeiblicheren Ende zu bringen, oder die Wurzel des Streits geht bis in diejenige Tiefe der Gesinnung hinunter, wo die ursprünglichen Voraussetzungen ruhen, welche der Streit nicht erreicht, und dann muß dies wenigstens klar eingesehen werden, so daß man weiß man könne sich nicht vereinigen, sondern so gesinnte Menschen würden immer die eine, und so wiederum gesinnte die andere Meinung hegen. Deshalb wollen wir nun sehen, ob wir über das was aus der calvinischen Theorie folgen soll, eben so weit ins Klare kommen können, als wir über das Verhältnis der lutherischen Theorie zu der Lehre von dem menschlichen Unvermögen gekommen sind. Ich fänge aber am liebsten mit demjenigen an, was aus der strengen Erwählungslehre für das praktische Christenthum folgen soll; denn gelingt es uns die Gemüther hierüber zu beruhigen, so werden beide Theile das übrige desto unbefangener berathen können.

Herr Dr. Bretschneider nun faßt (S. 99) diese alten Klagen so zusammen, daß er unterscheidet den Menschen der sich schon so weit gebessert fühlt daß er sich unter die Erwählten rechnet, und den in welchem Tugend und Laster noch im Streit liegen, und endlich den der sich unfähig fühlt sich aus den Banden der Sünde loszureißen; und daß er dann behauptet, der erste müsse durch die calvinische Theorie zum Leichtsinne oder zum Stolz ge-

nicht werden, der zweite zum Leichtsinne oder zur Ausschloßigkeit,
 er dritte aber zur Trostlosigkeit. Calvin aber und welche der
 einigen in diese Uebel nicht hineingerathen, die haben nur eine
 u starke moralische Natur gehabt, als daß der theoretische Irr-
 thum seine sonst natürliche Anwendung auf das Leben hätte fin-
 den können. Ich meines Theils habe nur immer im voraus
 nicht glauben können daß Calvin diese Folgerungen seiner Lehre
 hätte übersehen haben, da er anderwärts auf den Troz und die
 Berzagtheit des menschlichen Herzens so bestimmte Rücksicht
 nimmt, und ausdrücklich sagt wie sehr man eben deshalb be-
 hutsam und genau sein müsse im Vortrag der Lehre. Denn so
 sagt er, wo er anfängt über den Verlust des freien Willens zu
 reden, *Haec autem optima cavendi erroris erit ratio, si pericula
 considerator quae utrinque immineant. Nam ubi omni rectitudine
 abdicatur homo, statim ex eo desidiae occasionem arripit, et quia
 nihil ad iustitiae studium per se valere dicitur, illud totum quasi
 iam nihil ad se pertineat susque deque habet. Rursus vel mi-
 nutalem illi quippiam arrogari non potest, quin . . . et ipse te-
 meraria confidentia labefactetur.* (Institut. II, II, I.) Also bei dem
 Vorderatz zwar, bei der Lehre von dem menschlichen Unvermögen,
 die eben hier anhebt, sollte er Rücksicht genommen haben auf
 den leichtsinnigen Stolz und die verzagte Trostlosigkeit, und ge-
 wußt wie unfehlbar man einem von beiden Vorschub thun müsse,
 sobald man von dem rechten Strich auch nur um ein wenig ab-
 weiche, und sollte eben dieses gleichsam als Probe der rechten
 und reinen Lehre angegeben haben, daß sie keines von beiden
 thun dürfe; bei dem Folgesatz aber, der Erwählungslehre selbst
 nämlich, sollte er dieses ganz vergessen haben, und gethan als ob
 von jener Doppelneigung des menschlichen Herzens nichts mehr
 zu besorgen wäre? Das wird mir schwer von einem so beson-
 nenen Lehrer zu glauben! Und da er der entgegengesetzten Mei-
 nung, die dem Menschen nicht ein bloßes Unvermögen zuschreibt,
 alle furchtbaren Folgen des leichtsinnigen Stolzes unverholen bei-

legt *), so ist wol um so unwahrscheinlicher, daß er nicht schon gefragt haben wol seiner eigenen Lehre die Gegner vorwerfen könnten in Hinsicht der verzagten Trostlosigkeit wenigstens. Darum scheint mir müsse doch der Versuch gemacht werden zu sehen ob nicht Calvin noch etwas anderes als das freilich wenig beweisende Beispiel seiner eigenen strengen Tugend, nämlich etwas in der Lehre selbst, anführen könnte um jene Folgerungen zu widerlegen. Mir ist es freilich wunderbar, daß ich nicht geradezu auf Calvin selbst verweisen kann, indem er da wo er die Erwählungslehre vorträgt, nichts mehr davon sagt, wie man sich hüten müsse dem immer nur Vorwände suchenden menschlichen Herzen: Vorschub zu thun. Aber soll man nicht daraus schließen, da doch beide Lehren so genau zusammenhängen, er habe es entweder dort ein für allemal gesagt, und also auch hier bedacht, wenn auch nicht wieder gesagt, oder er habe hier nicht mehr nöthig gehabt es zu bedenken, weil er dort nämlich am Anfang der Lehre glaubte an alle richten zu müssen, welche noch in ihrem natürlichen Zustande sich befindend; erst sollten gerügt gemacht werden die Lehre von der göttlichen Gnade anzunehmen; hier aber, nachdem er diese schon hingestellt, setze er nun auch Leser voraus, welche sich von der Erkenntniß des menschlichen Unvermögens zur Annahme der göttlichen Gnade hätten führen lassen, und in denen also schon gewirkt sei was die göttliche Gnade wirke. Wenn ihm nun Herr Dr. Bretschneider seinen "so weit gebesserten daß er sich unter die Erwählten rechne" als einen solchen bringt, und dieser dem Calvin sagt, Höre, du kannst doch nichts dagegen haben, wenn ich nun auch wieder einige Sünden unterlaufen lasse: denn Gott hat mich erwählt und

*) Quorsum enim pertinet vana omni fiducia fretos deliberare, latitare, tentare, moliri quae putamus ad rem pertinere, et defici quidem ac destitui tum sana intelligentia tum vera virtute inter primos conatus, pergere tamen secure donec in exitium corruamus? Atqui non aliter succedere his potest, qui se aliquid posse propria virtute confidunt. (Instit. II, I, 2.)

gebessert, die Seligkeit ist mir bestimmt, und wenn ich auch miser falle, so ändert dies ja seinen unveränderlichen Rathschluß nicht — was wird ihm Calvin antworten? Wohl schwerlich etwas anderes als dieses, Ob dich Gott erwählt hat, das kann ich nicht wissen; daß es ihm aber noch nicht gefallen hat dich zu wählen, das weiß ich gewiß. Denn wärest du gebessert, so würdest du dich freilich, wenn dir wider Willen einige Sünden mitunterlaufen, damit trösten daß dieses den göttlichen Rathschluß nicht ändern könne; wie kannst du aber, ein gebesselter, die Sünden mit unterlaufen lassen wollen, da der erste Anfang der Besserung doch, wie du aus deinem Paulus schon hast lernen müssen, darin besteht daß man nicht einwillige in die Sünde, sondern den Willen rein halte, — wenn du doch lieber die Sprache deines Schutzherrn führen willst als die meinige, und lieber von Tugend und Laster reden und von gut und böse als mein Paulus und Augustinus und Luther und ich von Glauben und Unglauben und Fleisch und Geist. Wenn du dich also für einen gebesserten hältst, und doch willst Sünden unterlaufen lassen: so täuschest du dich in einem von beiden, und die Folgewidrigkeit ist in dir selbst, und du mußt sie nicht meiner Lehre zuschreiben, sondern an dieser kannst du vielmehr den Maasstab finden, der dir zu fehlen scheint um dich selbst daran zu prüfen. Denn dem wahrhaft in der Heiligung begriffenen kann nie, weil ihm eben in der Heiligung der Geist Gottes das Zeugniß giebt daß er ein Kind Gottes sei, im gläubigen Vertrauen auf seine Erwählung die Lust ankommen zu sündigen, sondern nur im unbewachten Zustande, das heißt außerhalb des gläubigen Vertrauens kann sie ihm ankommen, sobald er aber seiner Erwählung und Heiligung, kurz seines Gnadenstandes, gedenkt, muß sie verstummen, sonst müßte dieser Stand selbst verloren gehn und jenes²⁹ Zeugniß verstummen. Auf die bewusstlosen und verworrenen Zustände des Menschen aber kann die Lehre nicht anders eingerichtet werden, als nur so daß sie aufmerksam betrachtet den Menschen zum richtigen Bewußtsein zurückführt; und das wird

meine Lehre die auch thun. Um dich aber auf deine verwerfliche Rede aufmerksam zu machen und der bösen Lust die dich tragt eine heilsame Furcht entgegenzustellen, welche das Gleichgewicht wieder hervorbringe in welchem du für die Wahrheit empfanglich sein kannst, will ich dir die Worte des Augustinus, die ich nur zu sehr über mir vergesse, zurückrufen, daß diejenigen welche hernach fallen auch damals als fiersams fromm zu leben schienen doch nicht wirklich lebten, und zwar von uns für erwählt gehalten wurden, es aber vor Gott nicht waren, und nicht aus der gemeinen Masse des Verderbens ausgeschieden *). Ueberhaupt aber giebt es keinen besseren Spiegel für dich als jene ganze Behandlung des großen Kirchenlehrers. Denn wie der gläubige Knecht Gottes vom Geiste Gottes getrieben nicht anders kann als die strauchelnden und die unbußfertigen ermahnen und züchtigen, ohne daß er weiß ob es ihnen zum Heil ausschlagen wird oder zum Gericht **), wer aber wegen Ungewißheit des Erfolgs aufhören wollte zu ermahnen und zu züchtigen, der wäre nur ein Miesbling: eben so kannst du rechnen, daß hast du etwas vom Geiste Gottes in dir, dieses auch gegen dich eben so han-

*) Aug. de corrept. et grat. 12. . et qui audito evangelio iam melius commutati perseverantiam non acceperunt . . . non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam. 16. Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae huius flans inveniât, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. 20. Et sunt rursus quidam qui filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo. (1 Joh. 2, 19.) 22. Quia ergo non habuerunt perseverantiam, ita nec veri filii Dei fuerunt.

**) Ebendas. 25. Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit faciendum; scit enim talem corripendum facturo Deo aut misericordiam aut iudicium. 46. Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.

du wirst, und nicht aufhören dich zu ermahnen und zu züchtigen wenn du könntest wollen die Sünde mit unterlaufen lassen; habest du aber diese Züchtigung in dir nicht, so hast du auch keine Ursache nach meiner Lehre zu glauben daß du gebessert bist, sondern du mußt meine Unterweisung von vorn anfangen, und du deinem Unvermögen überführt erst lernen nach der rechten Wahrheitsliebe, die nicht sich selbst belügt, und nach der rechten Reue, die nicht nach den Fleischtöpfen Aegyptens sich zurückzuziehen, aufrichtig verlangen *); und wenn dann dein Verlangen nach die göttliche Gnade gestillt und du wirklich ein gebesseter Mensch, dann wollen wir von der Erwählungslehre, wenn sie dir irgend noch gefährlich scheint, weiter reden. Und so wird demnach wer ein gebesseter ist in Calvins Sinn niemals durch die Erwählungslehre zum Leichtsinne verführt werden, weil er weiß, er würde sich dann der Zeichen der Erwählung entäußern, weil eine solche Verführung nur daher entstehen konnte, daß ihm die Erwählung noch fehlt. **), weshalb denn Calvin diejenigen, die diesen Vorwand nehmen, mit einem etwas unsaubern zwar aber nicht unverdienten Namen schilt. Eben so wenig aber ist an eine unsichere Verzagttheit zu denken; sondern der in Calvins Sinn durch den vom göttlichen Geiste gewirkten Glauben gebesserte hält sich an das Wort des Erlösers, Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben; und in diesem Besiz hat er die Sicherheit seiner Erwählung so sehr, daß wenn seine noch übrigen Schwachheiten ihm wollten zum Anstoß gereichen, er in dem sich immer erneuernden Bewußtsein der Thätigkeit seines Glaubens in der Liebe die Sicherheit seiner Erwählung immer wieder findet. Und niemand wird wol sagen können daß dies ein künst-

*) Homo nihil boni penes se reliquum esse edoctus . . . doceatur tamen ad bonum quo vacuus est, ad libertatem qua privatus est aspirare. (Instit. II, II, 1.)

**) Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacerere et stimulare nos debet quam ad desidias praetextum valere. (Instit. III, XXIII, 12.)

licher Ball sei (Aphor. S. 103), sondern es ist der einfache Zusammenhang der Lehre; und eben das findet sich auch Sol. Dod. p. 805. 806. Kommt aber ein gebesserter, nicht durch die göttliche Gnade in Calvins Sinn, sondern der es zu sein glaubt durch seine eignen Kräfte, mit dem wird sich der streng folgende rechte Calvin gar nicht einlassen über die Erwählungslehre. Sollte er auch? Sie ist ihm ja laut der durch das ganze dieses Buch laufende Ueberschrift nichts anderes als die Lehre von der Art und Weise die göttliche Gnade in Christo aufzunehmen; wer aber will von der göttlichen Gnade überhaupt nichts wissen und es giebt also für diese beiden noch gar keinen Gegenstand des Streites. —

Dem zweiten Manne aber, in dem sich nach Herrn Dr. Buschneider Tugend und Laster noch streiten, und welcher denken muß, er könne im günstigen Falle die Gnade kommen den Lüsten dienen, im ungünstigen aber wäre es ganz vergebens wenn er etwas anfangen wollte was doch nicht könne zu Stande kommen, diesem, wenn er das bisherige schon mit angehört, hat Calvin wol nur wenig zu sagen. Zuerst wol dieses, daß er ganz Recht habe und zwar nicht nur im ungünstigen sondern auch im günstigen Falle, wenn er meine, es sei vergebens für ihn etwas anzufangen zu seiner Besserung; denn er könne auch nichts anfangen, sondern nur Gott. Zweitens aber, wenn er doch wollte den Lüsten dienen, so hätte er Unrecht zu sagen, Tugend und Laster stritten sich um ihn. Denn die Heiligkeit des Lebens ist ja nur im Wollen, wer aber wolle den Lüsten dienen, und sich dazu eine Rechtfertigung mache, an den sei von der Lust zur Heiligung noch gar nichts gekommen. Werde er aber jemals ein Bestreben haben nach einem frommen Leben: so dürfe er auch gar nicht glauben daß er seine Mühe verliere; denn dieses Bestreben könne nirgend anders herkommen als von der Erwählung selbst *), eben weil er es nicht angefangen habe, sondern der gött-

*) Quod autem suas blasphemias longius extendant, dum eum qui si

He Geist. — Den dritten endlich, der sich unfähig fühlt sich selbst zu bessern, würde Calvin trösten, und ihm sagen, wenn mit diesem lebendigen Gefühl seiner Unfähigkeit nur in ihm der Wunsch nach Besserung von dem er rede wirklich verbunden sei, und er diesen nicht nur im Munde führe, sondern auch im Herzen, so solle er sich hüten vor der Gotteslästerung, zu glauben, Gott verhäte ihn. Denn dieser Wunsch sei ja keine Verhärtung, sondern eine Erweichung, und er solle ihn als ein vorläufiges Zeichen annehmen, daß er mit dem göttlichen Geist, der allein seine Erneuerung bewirken könne, schon in Berührung stehe. Und so wird auch diesem die Erwählungslehre nicht zum Nachtheil und zur Trostlosigkeit gereichen, und es scheint aus allen diesen Fällen gar nicht hervorzugehen, daß wie Hr. B. S. 98 behauptet die calvinische Erwählungslehre consequent aufs Leben angewendet der Moral schädlich und sehr schädlich werden könne und müsse; sondern nur wenn man fremdartige Ansichten mit hinein mischte, könnte sie vielleicht schädlich werden, welches aber doch ihr selbst nicht darf zum Vorwurf gereichen.

Worin aber das eingemischte fremdartige in den hier gemachten Anwendungen bestehe, das kann nach dem gesagten nicht so schwer sein zu finden. Zuerst nämlich scheint Hr. Dr. Bretschneider vorauszusetzen, es könne jemand nach der Tugend, oder, um diesen daß ich nicht sage heidnischen wenigstens mehr bürgerlichen und philosophischen Sprachgebrauch mit einem theologischen zu vertauschen, nach dem frommen Leben verlangen nicht an und für sich, sondern nur um der Seligkeit willen, als ob diese der Zweck und jenes das Mittel dazu wäre, beides aber von einander verschieden, und als könne einer von einem solchen Verlangen aus es schon bis auf einen gewissen Punkt gebracht

a Deo reprobatus perditurum operam dicunt, si innocentia et probitate vitae se illi approbare studeat, in eo vero impudentissimi mendacii convincuntur. Unde enim tale studium oriri possit nisi ex electione? (Instit. III, XXIII, 12.)

haben im heiligen Leben; sei er aber durch Gebrauch dieses stets einmal seines Zweckes, der Seligkeit, sicher, dann wohl natürlich wieder zu den Lüsten und Begierden zurück. Aber ist gar nicht Calvins Voraussetzung, welcher von Anfang an nem Schüler sagt, das selige Leben bestehe in der Erkenntnis Gottes; und die Erkenntnis Gottes sei in der Erkenntnis seiner Werke, und also am meisten seiner Gesetze; und welcher sich Paulus hält, behauptend, der inwendige Mensch durch den Geist Gottes geweckt und geboren habe eine Lust am Gesetz, und mit dieser Lust könne er nicht zu den Lüsten zurück weichen, sondern immer nur sich ihnen mehr und mehr entziehen. In Calvins Voraussetzung also findet ein solcher Gedankengang oben durchgeführt worden gar nicht statt, weil das fromme Leben und die Seligkeit eines und dasselbe ist; und wenn Calvins begehrt, dem Volk solle seine Erwählungslehre fleißig vorgelesen werden, so hat er doch gewiß nur verlangt, sie solle im Zusammenhang mit seinen Voraussetzungen vorgetragen werden. In jener entgegengesetzten Voraussetzung aber von einem Leben nach einem heiligen Leben nur als Mittel zu ich weiß nicht was für einer davon ganz verschiedenen Seligkeit scheint mir überhaupt auch noch keine Moralität zu liegen, der etwas schädlich werden könne. Wollte aber Herr Dr. B. zugeben, dieses sei noch keine Moralität, aber jene Lehre hindere eben das Entstehen der Moralität: so kann ich auch das nicht zugeben, weil sie eben aussagt, der in uns wohnende und wirkende göttliche Geist hört nie auf zu belehren, zu ermahnen, aufzuregen und zu erweichen, und weil nur auf diese Weise nach der Behauptung jenes Systems die Moralität in dem einzelnen entstehen kann. — Nicht minder fremdartig aber ist dieses, daß Herr Dr. B., ohne zu merken, er so vollkommen eingestanden hat, Calvins Erwählungslehre hänge auf das innigste zusammen mit der Lehre vom Unvermögen des Menschen, nun doch, indem er die richtige Anwendung jener Lehre auf das Leben zeigen will, einen Menschen herbeibringt, welcher den göttlichen Rathschluß selbst ohne den göttlichen

in Geist durch eigene Kraft ausführen will, wenn doch die Ausführung desselben nach Calvin auf dem Glauben der durch Liebe thätig ist beruht. Daß nun dieses nicht angeht, und ein solcher immer in sein Verderben rennt, steht im Calvin allen Blättern, und wir haben es ihn oben schon sagen lassen (Instit. II, II, 1.); so daß er sich gar nicht wundern wird, wenn unser Verfasser's Schützlinge sich schon bei den ersten Schritten vom wahren Verstande sowol als von wahrer Tugend löst zeigen; und er wird nur wiederholen, daß im Verstande der göttlichen Geheimnisse jeder nur soviel vermöge als er der göttlichen Gnade sei erleuchtet worden *). Ja er würde nicht behaupten, daß solche Menschen sich auch in jeder andern Meinung verirren müßten in Leichtsinne oder Trostlosigkeit, wenn bei der ächt lutherischen Theorie kann die Lehre von der Verlierbarkeit der Gnade **) eben so den einen leichtsinnig machen, den andern in Trostlosigkeit hineinschrecken, je nachdem einer meint, wegen jener Verlierbarkeit sei es am sichersten den Gnadenstand überall aufzuschieben, bis die Neigungen und Eigenschaften durch die er am leichtesten verloren gehe schon abgeumpft seien, oder der andere bedenkt, wie leicht es sei zu fallen, und wie leicht auch in diesem Zustande zu sterben, und wie dann alle frühere Mühe und Arbeit verloren sei. Ja auch wer 37

*) Si quod petimus a Deo deesse nobis confitemur . . nemo iam fateri dubitet, se tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum eius gratia fuerit illuminatus. (Instit. II, II, 21.)

**) Diese nämlich wird von vielen lutherischen Theologen ausdrücklich behauptet, und noch neuerlich von Hrn. Ammon, Glückwünschungsschreiben S. 40. Wiewol aus den Worten Epit. IV. p. 591, Praeterea reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur, et spiritus sanctus nihilominus in homine habitet etiamsi sciens valensque peccet cet. nicht grade dieses folgt, zumal wenn man damit vergleicht Sol. decl. XI. p. 802. Idem in aeterno suo consilio proposuit, se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus diabolum mundum et carnem defensurum, . . . et si lapsi fuerint manum suppositurum.

seine Seligkeit ohne Gnade ganz allein schaffen will, wenn er sich nicht so hoch versteigt sich eine absolute und unendliche Kraft beizulegen, kann eben so durch die Ueberlegung, wie sehr seine eigenen Bemühungen könnten durch die Umstände unterstützt werden oder gehemmt und Versuchungen abgelenkt oder herbeigeführt, je nach Beschaffenheit seiner Gemüthsart der leichtsinnigen Verzweiflung anheimfallen, welche alles will aufs Glück ankommen lassen, oder der trostlosen, welche zwar einsieht alles stehe in der Hand Gottes, aber doch nicht das Herz hat Gott zu vertrauen, weil dies dem Menschen nur durch die Gnade kann gegeben werden. Seine eigene Lehre aber ist Calvin weit entfernt, wiewol die Aphorismen S. 101 dies sagen, für gefährlich zu halten. Vielmehr verlangt er nichts als daß sie in ihrem rechten Zusammenhange gefaßt und in ihrem eigenthümlichen Gebiet angewendet werde. Sie ist ihm eine Lehre der Schrift, und so sehe ich sie auch an, und wenn Hr. Dr. B. (Aphorism. S. 102) mir scheint den Vorwurf zu machen, ich habe sie zu einer Aufgabe für die speculative Philosophie sublimiren wollen, so ist das ein Mißverständnis, zu welchem ich nicht wüßte die Veranlassung gegeben zu haben; für mich wenigstens sind die Lehren von der göttlichen Gerechtigkeit und von der göttlichen Allmacht *) auch Lehren der christlichen Kirche. Aber als Schriftlehre will nun Calvin sie auch nur in der christlichen Kirche, wo der Schrift geglaubt wird, vorgetragen haben, und nur in Christo soll der Christ seine Erwählung betrachten **); unter dieser Bedingung aber verspricht er eine nicht nur sichere, sondern auch angenehme Fahrt ***). Und dieses in derselben Stelle, die Herr Dr. B. (S.

*) S. In Hrn. Dr. Ammon S. 61.

***) Quod si in eo (Christo) sumus electi, non in nobis ipsis reperimus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. (Instit. III, XXIV, 6.)

****) Et vero licet periculosi maris instar habeatur praedestinationis

101) anführt, die er aber theils nicht weit genug verfolgt, theils auch darin übersehen zu haben scheint daß die gefährliche Nachsichtung nicht sowol in den Zweifeln an der Erwählung besteht als vielmehr darin wenn der Mensch zugleich von einer verkehrten Begierde außerhalb des rechten Weges danach zu forschen heimgesucht wird; und dies ist eben das oben angeführte sich muthwillig in Gefahr begeben. Die Zweifel selbst aber sollen dem der noch nicht gläubig ist' zur Selbstprüfung und Erweckung dienen, dem gläubigen aber werden sie von selbst verschwinden, wenn er sich von Calvin steuern läßt, und in dem Forschen nach der Gewißheit seiner Erwählung sich an die späteren Zeichen hält, welche sichere Zeugnisse derselben sind *). Denn das könne jeder wissen, ob er mit Christo in Gemeinschaft stehe, und daran habe er ein hinlänglich deutliches Zeugniß daß er im Buche des Lebens geschrieben sei **). Diese wirksame Berufung ***) sei das erste Zeugniß der Erwählung, und die Rechtfertigung das zweite †). Und wer einmal so in den Schutz Christi gekommen, der sei auch sicher daß Christus für ihn dasselbe wie für Petrus erbitten und erlangen werde, daß nämlich sein Glaube nicht aufhöre ††). Wenn aber Calvin zugiebt, daß

disputatio, patet tamen in ea lustranda tuta et pacata addo et iucunda navigatio, nisi quis periclitari ultro affectet. (Ebendas. 4.)

*) *Ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine in iis signis posterioribus quae sunt certae eius testificationes haereamus. (Ebendas. 4.)*

**) *Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. (Ebendas. 5.)*

***) *Instit. I, VI, 1.*

†) *Iam vero in electis vocationem statuimus electionis testimonium, iustificationem deinde alterum eius manifestandae symbolum, donec ad gloriam in qua eius complementum extat pervenitur. (L. III, XXI, 7.)*

††) *Iam vero neque hoc dubium est, quum orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur quod Petro, ut nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse, quia*

auch dem Gläubigen Zweifel an seiner Erwählung entstehen können die eine solche Belehrung nöthig machen: so sucht er den Grund derselben nicht darin, daß die Erwählung allein von Gottes Willen abhängig und der Mensch unvermögend sei selbst seine Seligkeit zu schaffen, sondern aus der Frage, woher er die Offenbarung seiner Erwählung habe, weil nämlich jeder sie gleich handgreiflicher in einem höheren Grade christlicher Vollkommenheit oder augenscheinlicher in einem mittheilbaren Buchstabe haben möchte. Darum besteht nun seine Heilung dieser Zweifel nur darin daß er auf das fortschreitende Werk des heiligen Geistes in den Seelen der Gläubigen aufmerksam macht. Wer aber dem Calvin nur zugiebt, daß der göttliche Geist allein es ist, der den göttlichen Rathschluß in den erwählten ausführt, und wer mit ihm kein anderes praktisches Christenthum anerkennt als das freie Walten dieses Geistes, der kann keinen Nachtheil für das praktische Christenthum von einer Lehre sehen, welche nichts anderes ist als der einfache Ausdruck von dem natürlichen Selbstüber das Wirken dieses Geistes, der da wohnt wo er will. Will man aber auf der einen Seite zwar anerkennen, wie genau Calvins Lehre mit der von dem menschlichen Unvermögen und der göttlichen Gnade zusammenhängt, auf der andern Seite aber doch diese Lehre anwenden auf eine Praxis, welche unabhängig ist von der göttlichen Gnade und aus der Selbstgenugsamkeit des Menschen hervorgehen soll, - eine Praxis welche aber Calvin vielleicht gar nicht einmal recht eine christliche genannt haben würde: dann freilich müssen Nachtheile entstehen für ein solches praktisches Christenthum; aber Calvin und die Seinigen bleiben davon ungefährdet, und es folgt nichts daraus als daß man nicht zweierlei entgegengesetzte Lehren untereinander mischen darf, oder sie gegenüber setzen sich.

eorum pietati constantiam postulans filius Dei repulsam passus non est. Quid hinc nos discere voluit Christus, nisi ut confidamus perpetuo nos fore salvos, quia illius semel facti sumus. (L. III, XXIV, 6.)

Dieses nun haben wir hoffentlich abgewischt von der calvinischen Lehre, daß sie richtig verfolgt das Streben nach der Heiligung zerstöre. Die pelagianischen Gegner derselben *) werden⁴¹ ich überzeugt haben daß die augustinischen Christen auch ein natürl. Christenthum haben, und daß sie in diesem auch durch ihre Prädestinationslehre nicht im mindesten gestört werden. Die selbst in dem Grundsatz augustinischen Gegner derselben werden, ohne daß ich ihnen hier schon eine Entscheidung abfordern wollte, wer folgerechter sei, sie oder die Calvinisten, doch gestehen müssen daß auch in ihnen der Geist Gottes eben so zu eigener und fremder Heiligung wirksam sei, ohne daß sie dies an ihre Meinung von der Erwählungslehre gebunden fühlten. Und nachdem wir nun hiervon losgekommen sind, wird sich alles übrige wie ich hoffe mit beiden Theilen gelassener überlegen lassen. Denn es ist freilich schwer mit einem Menschen in der gehörigen Ruhe und mit einem glücklichen Erfolge zu streiten, wenn man die Meinung hegt, er gehe auf einem Wege, auf dem er nicht fortwandeln könne ohne sich der Tugend und der Glückseligkeit zugleich abzusagen und sich der Trostlosigkeit und dem Laster zu ergeben. Die beunruhigte Liebe hindert dann nur gar zu leicht die Genauigkeit im Streit; weil man eben so sehr bewegen will als überzeugen, so häuft man auch die minder triftigen Gründe, und der Gegner der nicht von gleichem Interesse bewegt wird zieht sich um so leichter aus der Schlinge. So scheint es mir⁴² in dem Streit gegen die Lehre des Augustinus und Calvin schon immer und auch noch neuerlich ergangen zu sein; und wir wollen ein wenig sichten, welche Einwendungen denn nach dem zugestandenen Vordersatz noch gelten oder nicht. So wird z. B. in den Aphorismen (S. 102) gesagt, an jene Klippe, an wel-

*) Ich will dieser Benennung keinesweges eine verletzende Kraft beilegen, verstehe auch nicht allein den strengen Pelagianismus darunter, sondern alle die verschiedenen Abstufungen in denen man von der Lehre des Augustinus abgewichen ist.

cher es so schwer sei, wenn man die Prädestinationslehre annimmt, nicht zu scheitern, werde man unvermeidlich herangetrieben durch das aus der Vernunft nothwendig hervorgehende Bestreben die höchsten Regeln der göttlichen Weisheit aufzusuchen. Allein wenn einmal zugegeben ist, die augustinische Erwählungslehre folgt streng aus der Lehre von dem menschlichen Unvermögen: so folgt ja aus eben dieser Lehre, daß die menschliche Vernunft müsse abgehalten werden in die Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, weil sie sich aus Unvermögen nothwendig verwinen müsse; die von ihrem Unvermögen überzeugte und von dem göttlichen Geist erleuchtete Vernunft aber begehrt auch die göttliche Weisheit nur aus der Schrift und der eigenen Erfahrung lernen zu lernen, und will über diese nicht hinausgehn, und jenes ist alles was Calvin predigt, dieses alles wovon er warnt. Daher hierüber die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche, welche von der gleichen Voraussetzung des menschlichen Unvermögens ausgehn, auch ganz das gleiche enthalten *). Eben so steht unter die andern erweislichen Lehren des Systems und der Schrift denen Calvins Theorie widerstreite Herr. Dr. B. auch (S. 96) den Glauben an die sittliche Freiheit des Menschen, indem sie behauptete daß alle Menschen das Vermögen das Sitt-

*) Epitome, p. 619. Vera igitur sententia de praedestinatione ex Evangelio Christi discenda est. . . Huc usque homo pius in meditatione articuli de aeterna Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata . . . reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt. — Sol. decl. p. 809. Huc usque sacra scriptura in revelando divinae praedestinationis mysterio progreditur. Quod si intra has metas nos continuerimus, profecto doctrina illa amplissimam consolationis materiam nobis suppeditabit . . . Hac etiam doctrina omnes falsae opinioniones et errores de viribus naturalis nostri arbitrii evertuntur, quia manifestum est, quod Deus in suo consilio ante mundi secula decreverit atque ordinarit, quod omnia, quae ad conversionem nostram pertinent, ipse virtute spiritus sui sancti per verbum in nobis efficere et operari velit.

zu erfüllen verloren hätten. Allein das System der lutherischen Kirche behauptet ja diesen Verlust eben so bestimmt und unwunden als die calvinische Theorie, wie denn dieser Satz ein anderer Ausdruck ist von jener Lehre vom menschlichen Vermögen, und schon an sich klar ist, daß wenn ein Satz eines Systems das menschliche Unvermögen zum Guten behauptet, unmöglich ein anderer Satz desselben Systems eine solche moralische Freiheit des Menschen behaupten könne, welche das Vermögen enthalte den Willen Gottes zu erfüllen. Vielmehr hebt nach dem System auch der lutherischen Kirche diese Freiheit erst an in dem Zustande der Begnadigung und der Wiedergeburt, die eben eine Geburt in diese Freiheit ist; dem natürlichen Menschen aber gestattet das System nur in weltlichen Dingen die Freiheit, daß er die Begierde überwinden könne durch die Einsicht, und den selbstsüchtigen Trieb durch den geselligen, aber weder jene Einsicht noch dieser Trieb vermögen an sich das göttliche Gesetz zu erfüllen. Doch diesen Vorwurf nimmt Herr Dr. B. hernach (S. 103) gewissermaßen zurück, indem er zugiebt die Erwählungslehre betreffe nicht eigentlich die Frage vom Verhältniß der moralischen Freiheit zu Gottes Regierung, wiewol er vorher behauptet sie löse die moralische Natur auf um die Willkür Gottes zu erheben. Darum wollen auch wir hiebei für jetzt nicht länger verweilen, und auch das nicht weiter aufnehmen, wiewol auch dieses öfter vorkommt (S. 42 und S. 98), daß diese Lehre mit den öfteren ernstlichen Ermahnungen streite, daß der Sünder sich bessern und seine Seligkeit suchen solle; denn hierauf ist schon oben beiläufig aus dem Büchlein des Augustinus de corr. et gr. geantwortet. Ober müssen wir nicht auf dieselbe Art wie wir uns erklären daß wir selbst andere ermahnen und züchtigen, uns auch erklären daß die heiligen Männer Gottes in und außer der Schrift eben dazu durch denselben Geist getrieben wurden? Und ist nicht offenbar, daß nur durch solche Aufforderungen der Sünder selbst zum unmittelbaren Bewußtsein sei es nun seines Unvermögens oder seiner Verstofftheit

kommen kann? Denn wenn er nun seinem Können unterworfen ist, so muß er doch fühlen, daß der Mensch nichts sich selbst weniger geben kann als dasjenige, was den schlummernden Willen weckt und reizt. Dieses ablassen wir, und eilen zu dem Haupteinwurf, welcher wol vorzüglich Luthers und Melancthons Abweichung von der strengen Lehre des Augustinus veranlaßt hat, und also auch noch für diejenigen gilt, welche wie Calvin von der Voraussetzung des menschlichen Unvermögens ausgehn, nämlich jene strenge Bestimmungsllehre streite mit der Schriftlehre von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum. Dieser Einwurf kommt in den Aphorismen unter drei verschiedenen Gestalten vor; einmal S. 96, die calvinische Theorie behaupte daß die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit nur auf einige nicht auf alle berechnet seien; dann S. 98, sie streite mit der feierlichen Versicherung des Apostels (Röm. 5, 12 — 19) daß die Erlösung durch Christum eben so allgemein sei, und sich eben so auf alle Menschen erstrecke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien; endlich S. 103, die ganze Lehre betreffe den Satz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch Christum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob er dieses nicht wolle und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte? Gewiß es ist nicht umsonst, daß der gelehrte Vf. diesen Einwurf an drei verschiedenen Stellen auf verschiedene Weise vorgetragen hat, und es ist unsere Schuldigkeit, daß wir versuchen jedem dieser Ausdrücke auch eine eigene Ansicht abzugewinnen, und dieser eine eigene Behandlung angedeihen zu lassen. Zuerst also, die calvinische Theorie behaupte, die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit seien nur auf einige nicht auf alle berechnet. Diesen Pluralis aber wollen wir uns zur Vermeidung aller Irrthümer gleich in den Singularis verwandeln; denn die Kirche kennt nur die eine Anstalt Gottes zur Wiederherstellung der Menschen, durch Chri-

en nämlich. Daß nun nicht alle Menschen durch Christum
 wirklich wiederhergestellt werden, sondern einige begnadigt wer-
 n, andere verloren gehen, dieses nimmt die lutherische Kirche
 en so gut an als Calvin. Es kommt also nur darauf an, wie
 Gott berechnet hat. Die lutherische Kirche nun sagt, Gott habe
 die Erlösung auf alle berechnet, aber diejenigen welche sie nicht
 annehmen gingen wegen ihres Widerstandes verloren. Also ge-
 n die göttliche Berechnung? aber das hält gewiß schon schwer
 n sagen: denn wird einmal angenommen Gott berechne, so muß
 z auch richtig berechnen. Man muß also sagen, Gott habe die
 Erlösung so berechnet, daß alle erlöst werden könnten, aber daß
 auch diejenigen, welche sie nicht annehmen wollten, verloren gin-
 gen. Daß dies auch Calvin zugeben kann, werden wir hernach
 sehen; nur ist dies ein Punkt, auf welchem er nicht stehen blei-
 ben kann, sondern er meint, Gott müsse es so verordnet haben
 daß einige widerstehen müssen. Wenn wir nun einmal von der
 immer verwirrenden Vorstellung eines besondern göttlichen Rath-
 schlusses in Bezug auf die einzelnen Menschen absehen, und uns
 nur an die ohnstreitig von Gott verordnete Art halten, wie das
 Evangelium verbreitet werden sollte, und an die ebenfalls von
 ihm verordnete Art, wie vorher die menschlichen Dinge sich ge-
 staltet hatten: so müssen wir wol sagen, aus beidem zusammen-
 genommen, also aus dem göttlichen Rathschluß, folge nothwen-
 dig, daß nicht alle, an welche das Evangelium erging, es an-
 nehmen konnten. Eben weil es ein geschichtlich entstehendes,
 durch menschliche Rede und Einwirkung sich verbreitendes war:
 so konnte es auch nicht anders als den allgemeinen geschichtli-
 chen Gang gehen, daß aus einer großen Erregung sich nur eini-
 ges wenige wirklich gestaltet und zum neuen Leben sammelt, und
 nur indem unaufhörlich diese Ausdehnung und Zusammenziehung
 sich wiederholt, wächst allmählig das neue lebendige ganze. Das
 Subethum hätte nicht bestehen können ohne Eiferer, welche die
 übrige Masse zusammenhielten; und unter den Eiferern für eine
 unvollkommne Sache muß es auch falsche geben, welche um das

alte festzuhalten auch das bessere neue verschmähen. Wären solche nicht gewesen, so wäre schon lange das Judenthum zerfallen und die Möglichkeit wäre nicht gewesen, daß das Christenthum hätte durch dasselbe in seinen zarten Anfängen können genährt und geschützt werden. Wären aber solche: so mußte es auch Bewerfer des Christenthums geben. Aber eben so mußte unter den Heiden die gewaltige Masse des Berberbens sein, wenn einige sich an ein sonst so verachtetes Volk wie die Juden anschließen sollten, und so das Christenthum an die Heiden übergehen; aber unter jener Masse mußten dann auch die Verächter des Christenthums sein. Also scheint hier der gute Erfolg nicht anders als mit dem Mißerfolg auf der andern Seite zugleich berechnet gewesen zu sein; wie denn ein allmählig sich verbreitendes ohne Widerstand nicht kann gedacht werden, und Widerstand nicht ohne daß einige bis an ihren Tod darin befangen bleiben. Ich will dieses nur als einen vorläufigen Wink hinstellen, nicht als eine strenge Argumentation; aber der Ausdruck berechnen laßt auch nur zu einer solchen ein; und ich will aus dem gesagten kein anderes Resultat ziehen, als daß wenn wir die Sache von Seiten des Berechnens ansehen, diese Betrachtung sich mehr der calvinischen Formel anschließt, welche Gott als gleich thätig in der Vorhervernehmung ansieht in Bezug auf diejenigen welche begnadigt werden, und auf die welche verloren gehen, indem aus der göttlichen Kraft des Evangelii das eine und aus der menschlichen Gestalt desselben das andere folgt, nicht aber an diejenige Formel, welche nur für die einen eine Vorhervernehmung Gottes annimmt, für die andern aber nicht *), weil nämlich die Selbgebung der einen zum Heil sich nicht berechnen läßt ohne daß der

*) Praescientia enim vel praevisio Dei . . . ad omnes creaturas tam malas quam bonas extenditur. . . Aeterna vero electio seu praedestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet, sed tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt priusquam mundi fundamenta iacerentur. (Solid declar. XI. p. 798.)

andern Entfernung davon auch berechnet werde. Und ganz auf dieselbe Weise ist auch die Berechnung Pauli *) angelegt; denn was konnte er sich doch nicht bergen, als er eine Zeit nach der andern hingehen sah, ohne daß das Volk Israel in Masse das Evangelium annahm, daß die πρόσληψις B. 15 nicht auf dieselben Individuen gehe wie die ἀποβολή; sondern wenn er den Gegenstand beider als denselben bezeichnet, so meint er das Volk in der Aufeinanderfolge seiner Geschlechter, und die verlorenen bleiben immer verloren, und nur aus ihrem παράπτωμα konnte die σωτηρία den Heiden kommen. — Doch dem wird nun eben zweitens eine andere feierliche Versicherung desselben Apostels entgegengestellt **), daß nämlich die Erlösung durch Christum eben so allgemein sei und sich eben so auf alle Menschen erstrecke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien; und gegen diese Versicherung streite die calvinische Theorie. Ehe ich mich aber hierauf einlasse, kann ich eine allgemeine Bemerkung darüber nicht zurückhalten, wie in diesen und andern dogmatischen Streitigkeiten gewöhnlich die Schriftstellen gebraucht werden; denn auch bei Herrn Dr. B. finde ich dasselbe. Er setzt S. 87—94 aneinander, die lutherische Theorie beruhe auf ausdrücklichen und deutlichen Schriftstellen, die calvinische hingegen werde nur gefolgert und abgeleitet, mit den ausdrücklichen und deutlichen Stellen aber stehe sie im Widerspruch. Ich nun glaube, daß dies ein Unterschied ist der zwar für den volksmäßigen Schriftgebrauch wichtig ist, weil nämlich auf der einen Seite den Folgerungen und Ableitungen nicht alle folgen können, auf der andern aber das ausdrückliche und deutliche sich ihnen besser edr-^{so}prägt; auf dem wissenschaftlichen Gebiet aber, meine ich, sollte er gar nicht vorgebracht werden. Denn deutlich ist jede Stelle nur durch den Zusammenhang, und ausdrücklich ist auch das buchstäbliche nur sofern der Zusammenhang bestimmt hat wie

*) Röm. V, 11—24.

***) Röm. V, 12—19.

buchstäblich es genommen werden muß oder auch nicht darf. Alles Folgern aber und Ableiten ist auch nichts anderes als eine Bestimmung durch den Zusammenhang, und also zwischen beiden an sich gar kein Unterschied. Das schlimmste aber ist dieses, daß wenn man den Unterschied einmal angenommen hat, es auch dem unbefangenen und unparteiischen kaum möglich ist ihn recht und gleich anzuwenden, sondern seine dogmatische Ansicht wirkt ein auf seine hermeneutischen Operationen. Herr Dr. B. zum Beispiel sieht als eine ausdrückliche und deutliche Stelle für die lutherische Theorie an 1 Tim. 2, 4, wo freilich steht, Gott wolle daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Allein da es nur da steht um zu beweisen daß die Fürbitte Gott wohlgefällig sei, und B. 1 πάντων ἀνθρώπων auch nur auf eine sehr lose Weise steht, indem nur die βασιλείς und die ἐν ὑπεροχῇ ὄντες herausgenommen werden ohne die Gesamtheit irgend weiter zu theilen: so muß man sehr zweifelhaft werden, ob man es mit dem Ausdruck πάντας ἀνθρώπωνs genauer nehmen dürfe; und ich würde dies eher verneinen und die Stelle schwerlich für eine ausdrückliche und deutliche Beweisstelle halten, schon weil sie nur beiläufig ist und auf einen unbestimmt gehaltenen Ausdruck zurückgeht.

51 Und wie steht es erst mit Tit. 2, 11, wo zwar von allen Menschen die Rede ist, aber gar nicht von Bestimmung derselben, sondern von erschienen sein für dieselben; und buchstäblich konnte doch Paulus gar nicht sagen daß die Gnade in Christo damals schon allen Menschen erschienen sei; so daß man daraus nur desto deutlicher sieht, wie wenig man es überall mit einem Ausdruck wie alle Menschen genau nehmen dürfe, wenn nicht noch ein besonderer Nachdruck darauf gelegt wird. Dort aber wird nur gar nur gesagt, die heilsame Gnade sei allen Menschen erschienen als eine solche die uns, die Christen, unterweise zu einem frommen und züchtigen Leben in der Welt; und also beweiset die Stelle gar nichts, nämlich gegen die calvinische Lehre. Denn für dieselbe kann man diesen Unterschied zwischen den allen denen

erschienen ist, und den uns die sie wirklich unterweist, gar nicht geltend machen. Und die andern Stellen sind, daß ich es able heraus. sage, noch schwächer, wie denn auch Jesu Gebot zu gehen in alle Welt nichts weiter beweisen kann, als daß es an allen sollte versucht werden, auf daß sie keine Entschuldigung hätten, welches ja auch Augustin und Calvin so oft annehmen als die Absicht der allgemeinen Verkündigung, theils auch daß aus allen Völkern einige sollten selig werden durch das Christenthum; denn damit dies geschehen könnte, mußte es unter allen Völkern allgemein verkündigt werden; und dies ist freilich weisend gegen den jüdischen Particularismus, aber nicht gegen den calvinischen. Wo hingegen Hr. B. die calvinischen Beweisstellen abweisen will, da folgert er selbst Unterscheidungen heraus, die nicht nur nicht im Text stehen, sondern auch der ganzen neutestamentischen Denkart schnurstracks zuwider sind, wie z. E. daß es nur ein irdischer Vorzug sei daß einige unter so vielen zuerst Christen und Lehrer des Christenthums wurden, und daß dies mit der Seligkeit in der zukünftigen Welt nichts zu schaffen habe. Ja wenn diese die göttliche Auswahl wären nur als solche die früher Christen wurden, die andern erst später; aber man muß ja nothwendig ihnen auch die entgegenstellen, welche, auch wenn der Umfang der Verkündigung eingeschlossen, gar nicht Christen wurden. Und daß Hr. B. meint, es wäre doch nirgends gesagt, daß Gott die welche nicht Christen würden nicht auch selig machen wolle, dies ist so entschieden gegen die neutestamentische Denkart, daß es nicht lohnt einzelne Stellen darüber anzuführen, daß die der angebotenen Gnade nicht achten verloren gehen, daß das Heil von dem Glauben an Christum abhängt, und daß nur die welche an Christum glauben, da sein werden wo er ist. Eben so ist es mit dem Unterschiede, es sei in allen diesen Stellen von einer Auswahl unter Juden und Heiden die Rede, und nicht von einer Auswahl unter Christen. Freilich ist die Rede nur von der göttlichen Ordnung nach welcher die Menschen Christen werden oder nicht werden. Aber werden die jezi-

gen Menschen nicht auch erst Christen mit der Zeit? und werden sie es alle, oder auch einige nur, andere nicht? Ist das nicht der Fall ganz derselbe, und auch die in den symbolischen Büchern beider Kirchen anerkannte Klage, daß unter vielen berufenen nur wenige auserwählt sind, ganz dieselbe, und auch die eine Ordnung und Auswahl nach welcher die Menschen Christen werden? Denn ob ein in der Christenheit gebornet nur durch die Wirkungen der vorbereitenden oder auch die der wirklichen Gnade erfährt, daran muß die göttliche Anordnung eben soviel Antheil haben, als daran ob ein Jude oder Heide wirklich gläubig wurde und getauft, oder nur berufen. Und nicht besser ist es mit den Stellen welche Herr B. als ausdrücklich gegen die calvinische Theorie anführt, wo nämlich vom nicht Kommen wollen nicht annehmen wollen als dem Grunde der Verwerfung die Rede ist. Denn wann hätten wol Augustin und Calvin die Stellen geläugnet? Sondern alle diese Stellen sind noch beiden Parteien gemein, und es entsteht nur erst die Frage, in welchem Verhältnisse zu diesem Nichtwollen die göttliche Anordnung und Vorherbestimmung stehe, und nun erst antwortet Augustin und mit ihm Calvin, *Qui tamen hoc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret eliminandorum omnipotentissimam potestatem.* (de corr. et gr. 45) Eben so ist es nun auch mit dieser feierlichen Versicherung des Apostels in Röm. 5, 12 — 19, gegen welche die calvinische Theorie streiten soll. Sehr ausdrücklich und deutlich kann man ohne hin diese durch fallen gelassene Structur vielfältig verwickelt Stelle nicht nennen, und es läßt sich überhaupt wol nicht leicht hin aus ihr argumentiren. Aber diese feierliche Versicherung daß die Erlösung Christi eben so allgemein sei und sich eben auf alle Menschen erstreckte, wie allgemein die Sünde und die Strafen seien, ist es nur möglich daß Paulus diese gegeben habe. Denn da er behauptet daß alle Menschen wirklich sündigen und wirklich sterben: so müßte er dann auch behaupten daß alle Menschen wirklich erlöst würden und wirklich selig. Aber wie

das sonst nirgend behauptet, so giebt er auch hier diese Versicherung nicht, sondern ausdrücklich sagt er, *οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος . . . λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι*, und danach muß man doch offenbar auch das *εἰς πάντας ἀνθρώπους* B. 18 erklären, und höchstens also sagen, Paulus habe durch diese verstärkende Wiederholung sagen wollen, daß wenn nicht alle eben so durch Christum selig würden wie sie durch Adam blühen, der Grund davon nicht in der in Christo liegenden erlösenden Kraft an und für sich betrachtet liege. Aber eben dieses kann auch gesagt werden ohne Calvins Theorie aufzuheben. Denn wie er von dem ersten Menschen sagt Instit. I. cap. XV, *In hac integritate libera arbitrio pollebat homo, quo si vellet ipsi possent aeternam vitam. Hic enim intempestive quaestio agitur de occulta praedestinatione Dei, quia non agitur quid accidere poterit nec ne, sed qualis fuerit hominis natura, so konnte er auch von dem andern Adam sagen, Wenn die Frage nicht davon ist was geschehen wird oder kann und was nicht, sondern welche Kraft in ihm gelegen, so wird hier ganz unzeitig die Frage von der Vorherbestimmung eingemischt, sondern wir müssen einfach zugestehen, der innern Kraft nach war die Erlösung allgemein, das heißt, wenn auch die Anzahl der Gläubigen noch so sehr zunähme, so würde doch die Kraft der Erlösung alle gerecht und selig zu machen niemals erschöpft sein; und sobald an einen Menschen das Wort ergangen ist und der heilige Geist den Anfang des Glaubens in ihm gewirkt hat; kann niemals seine Begnadigung deshalb ausbleiben, weil etwa doch die Erlösung für ihn nicht bestimmt wäre, sondern zu wenig Raum hätte ihn aufzunehmen. Und so kommen wir denn, nachdem uns die zweite Art wie die Aphorismen denselben Einwurf stellen Gelegenheit gegeben zu zeigen wie leicht man sich in der Schätzung der Schriftbeweise verrechne und täusche, endlich zu der dritten. Herr Dr. B. sagt nämlich S. 103, die ganze Behre betreffe eigentlich den Satz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch*

Christum gerettet wurde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob er dieses nicht wolle, und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte. Gegen diese Stellung der Streitfrage möchte ich jedoch zweierlei einwenden. Einmal behauptet doch die lutherische Kirche nicht auf jede Weise und in jedem Sinne, Gott wolle, daß alle Menschen durch Christum gerettet werden. Denn es giebt ja doch einen allmächtigen Willen Gottes, und wenn Gott mit diesem allmächtigen Willen wollte daß alle Menschen gerettet würden, so müßten auch alle wirklich gerettet werden, und unrettbare müßte er erst gar nicht geschaffen haben: Nun aber giebt ja derjenige Theil der lutherischen Kirche, welcher ebenfalls von der Voraussetzung des menschlichen Unvermögens ausgeht, und von der Nothwendigkeit des Glaubens, den der göttliche Geist durch das Wort wirken muß, dieser Theil giebt zu daß sogar nur wenige Menschen das Wort Gottes ernsthaft annehmen und ihm aufrichtig gehorchen *), und daß viele unter denen die es anfangs freudig angenommen, hernach wieder davon abfallen. Entweder also muß zugegeben werden daß Gott mit jenem allmächtigen Willen die Seligkeit solcher abfallenden und nicht annehmenden nicht wolle, sondern nur mit irgend einem andern Willen, oder es muß der allmächtige Wille Gottes ganz oder wenigstens innerhalb des Gebietes der menschlichen Freiheit geläugnet werden, gegen die Warnung eines angesehenen lutherischen Theologen, der wiewol seine Worte nicht immer leicht zu entziffern sind doch hierüber wenigstens dieses sagt, daß die Erinnerung an die Erwählungslehre noch heilsam sein könne, die Annahmen der Moralphilosophie, wenn sie für den Menschen eine absolute Freiheit postulirt, die mit der Natur eines Geschöpfes unvereinbar ist, zu beschränken. Oder wäre dies nicht auch die Forderung einer absoluten Freiheit, wenn

*) Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant — Multi quidem verbum Dei initio magno gaudio recipiunt, sed postea rursus deficient. (Sol. declar. XI, p. 808. 809.)

die Freiheit nicht in der Thätigkeit der göttlichen Allmacht mit einbegriffen wäre, so daß durch jene nichts geschehen könne, was diese nicht verordnet habe? Allein, wenn man auch die göttliche⁵⁷ Allmacht durch die menschliche Freiheit beschränken wollte, und sagen, daß die abfallenden oder nicht annehmenden nicht selig würden, davon sei ihr eigener Wille der letzte Grund bei dem man stehen bleiben müsse: was soll man in Bezug auf diejenigen sagen, an welche das Wort gar nicht gelangt? Von diesen drückten sich die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche selbst so aus, Gott schenke manchen Völkern und Reichen sein Wort nicht, oder nehme es ihnen wieder; und suchen die Sache nicht von seinem Willen abzuwälzen, sondern ganz wie Calvin nur dadurch zu erklären daß Gott uns nichts schuldig sei *), und es als einen Akt seiner Gerechtigkeit darzustellen, welches letztere ich für jetzt noch dahingestellt sein lasse und hernach untersuchen will. Von diesen also gesteht jener Theil der lutherischen Kirche selbst, es sei der Wille Gottes sie nicht selig zu machen durch das Wort — denn nicht schenken und wegnehmen ist doch wol eine Sache des Willens —, und daß er ihnen die Mittel dazu versage. Sollte man aber von einem Theil der lutherischen Kirche sagen können, er habe die Lehre von dem menschlichen Unvermögen aufgegeben, und meine, es sei nirgend gesagt daß Gott diejenigen die nicht Christen sind nicht doch auch selig machen wolle (Aphor. S. 92): so würde dieser sich freilich helfen können und⁵⁸ sagen, Gott wolle zwar nicht daß diese selig würden durch das Wort, aber er wolle daß sie selig würden ohne Wort, indem sie ihre Seligkeit selbst schaffen. Allein was hilft auch das groß, wenn einer der (Aph. S. 102 Anm.) sich nicht will wehren lassen die Tiefen der göttlichen Weisheit zu erforschen, weil die

*) Videmus quod Deus verbum suum . . . alii genti non largitur; item quod id ipsum ab uno populo aufert. — Deus nobis prorsus nihil debet. Iustum igitur suum iudicium, quod hominum impietas meretur, conspicendum in quibusdam regnis, populis, personis proponit. (Sol. deolar. XI, p. 813.)

Vernunft unvermeidlich dahin führe und es ihre Function sei die höchsten Regeln der Weisheit aufzusuchen, und das nicht bloß calvinische sondern auch lutherische veto *) gar nicht natürlich und billig finden will, wenn ein solcher weiter fragt, Werden dann auch alle wirklich selig durch sich selbst? und nachdem dieses verneint worden, noch weiter fragt, Warum dann nicht? hätte etwa nicht ihre Vernunft durch äußere Umstände kräftiger unterstützt auch wirksamer werden können? oder haben sie einen schwachen Willen von Gott schon empfangen? und was hat denn der Mensch außer seinem Willen von Gott empfangen, wodurch er sich den schwachen Willen stärken könne? was wird doch gegen diesen zu machen sein, als daß man entweder auf den allmächtigen Willen Gottes zurückgehe, der den einen Menschen gemacht hat daß er am Ende seines Lebens so geworden ist, und den andern daß so, oder daß man in dem Menschen auf ein völlig grundloses Wollen zurückgehe, welches dann die göttliche Allmacht in menschlichen Dingen ganz aufhebt, so daß ihr nichts übrig bleibt als nur dies grundlose Wollen gewollt und gemacht zu haben. Doch dieses nur beiläufig; denn die Voraussetzung von der Selbstgenugsamkeit des Menschen um seine Seligkeit zu schaffen ist nicht der Boden auf welchem der Streit zwischen beiden Kirchen geführt wird, und bei ihr kann auch nach einem Willen Gottes alle Menschen durch Christum selig zu machen nicht gefragt werden, und ich habe dieses mitgenommen nicht um meinerseits den Streit zu einer Aufgabe für die speculative Philosophie zu sublimiren, sondern nur um auf dem rein theologischen Gebiet die Fälle wie sie vor uns liegen so zu erschöpfen, daß wir bis an die Grenze desselben kämen. Und hier nun scheint mir die Sache so zu liegen. Es giebt Eine Allgemeinheit der

*) Quaecumque autem cogitationes et quicumque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum D. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti, O homo tu quis es, qui responses Deo? (Sol. de ol. XI, p. 814.)

Erlösung, welche die calvinische Lehre eben so gut vorträgt als die lutherische, nämlich daß, was die beim Akt der Erlösung durch Christum einwohnende Kraft betrifft, man sehe nur auf das Opfer Jesu oder auf die Lehre Jesu oder auf die von ihm gestifteten Gnadenmittel, darin kein Hinderniß liegt daß nicht jeder Mensch, wenn nur Gott es so leitet daß das Wort an ihn gelangt, so daß der heilige Geist ihn durch den Glauben mit Christo verbindet, durch Christum könne heilig und selig werden *). Calvin selbst drückt dieses deutlich genug aus Instit. III, I, 1, wo ich nur auf die Worte, *quicquid in salutem humani generis passus est ac fecit, und ne salus per hunc parva vobis effluat*, hinweise. Und Augustinus, *Et quis magis dilexit infirmos, quam ille qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus.* (de corr. et gr. 49.) Es giebt aber eine andere Allgemeinheit der Erlösung, welche die lutherische Kirche, sofern sie noch zugiebt daß der Glaube durch den heiligen Geist muß gewirkt werden, eben so wenig verträgt als die calvinische, nämlich die Allgemeinheit des Erfolgs, daß wirklich alle Menschen durch Christum gerecht und selig würden **), und beide unterscheiden sich eigentlich nur in der Art das Gegentheil dieser Allgemeinheit auszudrücken, indem die einen sagen, einige würden nicht selig weil Gott ihnen den Glauben nicht geben wolle, die andern aber, sie würden es deshalb nicht weil Gott vorausgesehen daß sie den Glauben nicht annehmen würden, welches offenbar in Beziehung auf die Allgemeinheit der Erlösung gar keinen Unterschied macht ***); und wenn die Nachfol-

*) *ἵνα ὁ πάντων γὰρ ἀπέθανεν εἰς τὸ σῶσαι πάντας τὸ αἵτου μένος ὃ πάντων δὲ τὰς ἁμαρτίας ἀνήνεγκε, διὰ τὸ μὴ πάντας πιστεῦσαι.*
Chrys. ad Ebr. IX, 28. T. XII, p. 168.

***) Was daher Herr Dr. B. (S. 112) aus Art. XI. der Expos. simpl. anführt, kann und muß jeder rechtgläubige Lutheraner auch annehmen, wenn er nur hinter den Ausdrücken nichts anders sucht als was sie wirklich enthalten. Denn hier ist beides nebeneinandergestellt, die allgemeine Zulänglichkeit der Kraft und die Beschränktheit des Erfolges.

***)) Daraus daß Herr Dr. B. (S. 110) von der Confessio helvet. aus-

ger des Calvin sich hier haben zu verneinenden Ausdrücken treiben lassen, zu denen sie durch das Wesen ihrer Lehre nicht gedrängt wurden: so muß man dieses nicht der Lehre zurechnen, sondern der ungeschickten Vertheidigung. Diejenigen aber, welche der Meinung sind, der Mensch müsse den Glauben in sich selbst bewirken, nähern sich freilich einigermaßen denen, welche behaupten, der Mensch könne überhaupt, auch anders als nur durch den Glauben, sich selbst helfen; aber auch die letzteren mögen nur an die Stelle der Allgemeinheit der Erlösung die Allgemeinheit der Seligkeit setzen, und werden dann eben so gut eine solche zwiefache Allgemeinheit erhalten, und die eine annehmen müssen, die andere aber läugnen, indem sie nämlich sagen, in der Vernunft des menschlichen Geschlechtes an sich betrachtet sei Kraft genug alle zur Vollkommenheit und durch sie zur Seligkeit zu führen, das Leben aber entwickle nicht in allen einzelnen die Vernunft in diesem Grade; so daß hierin gar kein Unterschied statt findet, außer wenn man eine völlige Gleichmachung aller Menschen annimmt. Bleiben wir aber bei der alten kirchlichen Voraussetzung, so werden wir sagen müssen, beide Kirchen stimmen darin überein, daß recht verstanden das Wort Christi ein allgemeines sei, das Geschäft des heiligen Geistes aber ein besonderes.

Indem wir nun von der calvinischen Theorie weder für das praktische Christenthum noch für die allgemeine Theorie des Christenthums die nachtheiligen Folgen scheinen befürchten zu dürfen, welche ihre Gegner ihr beigelegt haben: so können wir uns gar nicht geneigt finden, weder die Voraussetzung aufzugeben um der Folgen willen, die aus der Folgetung hervorgehn sollen, noch

drücklich erweist, sie sage nicht daß Gott alle Menschen in Christo zur Seligkeit erwähnt habe, möchte ein unkundiger leicht schließen, die lutherische Kirche sage dieses; sie sagt aber auch nur *illius aeternum propositum est, quod omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur iustificare . . . velit*, und ille item in aeterno consilio suo decrevit, quod eos quos elegit . . . salvos facere et aeterna gloria ornare velit. (Sol. decl. p. 802. 803.)

statt der strengen Folgerung uns auf eine minder strenge zurückzuziehen, durch welche die Voraussetzung selbst wieder theilweise aufgehoben wird. Hier aber müssen wir uns nothwendig fragen, Was hat denn die lutherische Kirche, die doch auch von des Augustinus Lehren ausging, bewogen sie in diesem einzelnen Punkt zu verlassen, und wie hat sie sich selbst verborgen daß sie durch ihren Ausdruck der Erwählungslehre allerdings die gemeinschaftliche Voraussetzung von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade einigermaßen verdunkelt? Schwerlich nun kann man sich jene Frage anders beantworten als so. Sie hat die Härte und Strenge des Ausdrucks gescheut, Gott solle bestimmt nicht wollen daß einige Menschen selig würden, und seine Vorherbestimmung solle der letzte Grund sein daß einige verdammt würden. Und um dem auszuweichen hat sie auf der einen Seite einen zwiefachen Willen Gottes angenommen, den freilich die patristische und scholastische Behandlung auch schon darbot, einen Willen Gottes der — um es in der neuesten Sprache der Aphorismen auszudrücken — in der Idee aller gefallenen Menschen Beseeligung beabsichtigt, und einen andern vermöge dessen in der Erfahrung doch nicht alle Menschen wirklich selig werden, oder — nach der älteren Sprache — einen vorhergehenden und eines nachfolgenden Willen Gottes. Auf der andern Seite aber hat sie, daß ich so sage, einen halben Willen Gottes angenommen, indem sie sagt daß die Vorherbestimmung nur auf die erwählten sich erstreckt, auf die verworfenen aber gar nicht, sondern diese werden verdammt ohne einen solchen göttlichen Willen, als durch welchen die erwählten selig werden. Was nun den ersten Unterschied betrifft, so ist es derselbe den die Dogmatiker durch die Ausdrücke eines vorhergehenden Willens und eines nachfolgenden zu bezeichnen pflegten, und es ist auch allgemein angenommen, daß diejenigen, welche die calvinische Formel anerkennen, einen solchen Unterschied nicht annehmen. Es ist daher auch nicht ganz richtig, wenn Herr Dr. B. (S. 85) sagt, daß nach der calvinischen Lehre der Wille Gottes auch in der Idee

mit einer gewissen Anzahl von Menschen die Befeligung zugesagt habe. Denn wer einen solchen Gegensatz von Willen in der Idee und der Ausführung, von vorhergehendem und nachfolgendem, gar nicht annimmt, von dem kann auch nicht gesagt werden daß nach seiner Meinung etwas sowohl nach dem einen als nach dem andern geschähe: sondern dadurch wird die Meinung schon entstellt, welche nicht etwa eine besondere Anwendung dieses Gegensatzes von der Hand weist, sondern den ganzen Gegensatz nicht will. Man muß vielmehr sagen, Calvins Lehre beruht darauf daß er solche Unterscheidungen des Willens in Gott gar nicht zu denken vermag. Und das gilt streng genommen nicht nur von dieser sondern von jeder ähnlichen Unterscheidung und seine Vertheidiger, wenn sie sich einiger solcher auch zu bedienen scheinen, verlassen ihn entweder, oder lassen sich herab mit ihren Gegnern in deren eigener Sprache zu reden, ohne doch ihre Meinung zu theilen, was immer bedenklich ist und neue Mißverständnisse veranlaßt. Eben dieses nun ist vorzüglich die Ursache, weshalb ich nie anders konnte als mich auch zu der calvinischen Formel bekennen, weil ich mich auf solche Unterschiede nicht verstehen kann. Der Ausdruck vorhergehend und nachfolgend führt auf einen Unterschied in der Zeit, und so ist auch oft genug darüber geredet worden. Nun sagen zwar die Verfechter jenes Unterschiedes, sie meinten keinesweges eine Veränderung in dem göttlichen Willen, ein anderes Vorher und ein anderes Nachher; aber schon aus den verschiedenen Erklärungen, welche sie geben, sieht man daß die Eintheilung nur gemacht ist um des einzelnen Falles willen, von welchem hier die Rede ist. Denn einige *) führen den Unterschied auf den der göttlichen Eigenschaften zurück; der vorhergehende Wille, daß nämlich alle Menschen selig werden sollen, ist, sagen sie, der Wille der göttlichen Barmherzigkeit, der nachfolgende Wille aber, daß die Ungläubigen verdammt werden, ist der Wille der göttlichen Gerech-

*) S. Gerh. loci ed. Cott. T. III. p. 201.

geht. Nun will ich nicht einmal davon reden, daß Gott nicht
 vermöge einer Eigenschaft einen andern Willen haben kann als
 vermöge einer andern, indem sonst die Einheit seines Wesens zer-
 bricht wird, sondern nur dieses erinnern, daß doch der Wille durch
 welchen die gläubigen nun definitiv wirklich selig werden, der-
 selbe sein muß als der durch den die ungläubigen wirklich ver-
 dammt werden, wie auch die neuere Erläuterung mit sich bringt,
 welche besagt daß Gott in der Idee die Seligkeit aller Menschen
 beabsichtigt, in der Ausführung aber sie nur einigen ertheilt.
 Denn hier ist es ganz einfach zu sagen daß auch die erwähl-
 ten nicht durch den beabsichtigenden Willen wirklich selig werden,
 sondern durch den ertheilenden, und daß in dem beabsichtigenden
 entweder gar keine Vorherbestimmung der einzelnen liegen könne,
 und dann ist er ganz unwirksam und leer, oder es muß eine
 gewisse darin liegen. Nach der älteren Erklärungsweise wird
 die Sache nicht so einfach; denn es wird nicht der göttlichen Ge-
 rechtigkeit zugeschrieben daß die gläubigen selig werden, sondern
 eben der Barmherzigkeit; aber daraus folgt nur daß man unter-
 scheiden mußte und der göttlichen Barmherzigkeit einen doppel-
 ten Willen zuschreiben, den allgemeinen aber unwirksamen, daß
 alle Menschen selig werden sollen, und den besonderen, ver-
 möge dessen die gläubigen wirklich selig werden. Oder
 es könnte auch jemand der auch den Augustinus nicht grade in
 allem loben wollte dagegen streiten wollen, daß die gläubigen
 nicht durch die göttliche Gerechtigkeit selig würden, indem sie ja
 ein Recht erworben hätten durch die göttliche Verheißung, und
 weil das Worthalten zur Gerechtigkeit gehöre; und wenn man
 auch dies nicht zugeben wolle, so werde man doch zugeben müs-
 sen daß überhaupt das Unterscheiden der gläubigen von den
 ungläubigen der göttlichen Gerechtigkeit gebühre, weil alle Ge-
 rechtigkeit vom Unterscheiden ausgehe, die Barmherzigkeit aber
 unterscheidet nicht, und so sei abermals der vorhergehende Wille
 der nicht unterscheidende aber auch völlig unwirksame, der wirk-
 same Wille Gottes aber sei der nachfolgende unterscheidende, und

wenn man das Vorhergehend und Nachfolgend: doch keine
 Abänderung und keinen Unterschied in der Zeit bedeuten sollte,
 so wäre dann der wirksame unterscheidende göttliche Wille nach
 beiden Seiten hin gleich und auch gleich ewig mit dem unwirk-
 samen. Wie nun aber Gott über denselben Gegenstand einen
 wirksamen Willen haben könne und einen unwirksamen, das ist
 eben was ich mit Calvin nicht begreife. Zwar diesen Unterschied
 wird man entgegen, zwischen einem wirklichen und einem un-
 wirksamen Willen Gottes müsse man doch auf jeden Fall zuge-
 ben in Beziehung auf die göttlichen Gesetze, weil diese nicht er-
 füllt werden; allein ich lobe den Calvin, welcher diese beiden
 Begriffe göttliches Gebot, und göttlicher Wille nicht
 mit einander vermischen will *), zunächst weil die Bösen, indem
 sie eine böse Handlung thun, doch dasjenige vollbringen, wovon
 67 Gott wollte es solle geschehen, dabei aber handeln sie doch gegen
 Gottes Gebot; dann aber auch deswegen, weil selbst die Guten
 immer nur annäherungsweise die göttlichen Gebote erfüllen kön-
 nen, wenn wir aber sagen wollten, Gottes Wille geschehe un-
 vollkommen, wir dann die göttliche Allmacht aufheben müs-
 ten. Sondern man nur so das göttliche Gebot: so zeigt sich
 auch jener Unterschied in seiner ganzen Eeere, und der vorherge-
 hende Wille Gottes ist nach dieser Erklärung eben deshalb kein
 Wille Gottes, weil er ein unwirksamer wäre. Hätte aber irgend
 jemand es so verstanden, jenes, daß alle Menschen sollen selig
 werden, sei ein Gebot Gottes, das heißt alle Menschen sollten
 so handeln daß soviel an ihnen ist alle selig würden, so stritte
 dieses so wenig gegen die calvinische Lehre, daß vielmehr Augu-
 stin und Calvin dieses selbst oft genug gesagt haben **). Anders

*) Instit. I, XVIII, 4. Perperam enim misceatur cum praecepto vo-
 luntas, quam longissime ab illo differre instumeris exemplis constat.
 Ist diese Unterscheidung klar, so ist man auch bald damit einverstanden,
 daß überall und ohne alle Ausnahme die göttliche Absicht und der
 wirkliche Erfolg nicht zweierlei sei, sondern immer eines und dasselbe.

**) Statt aller andern stehe nur die eine Stelle des Augustinus hier,

wiederum erklären den vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes so daß der erste zu seinem Gegenstand habe den Menschen als Menschen, der andere aber den verworfenen als verworfenen. Hier nun ziehe ich dieselben Sätze, daß auch der gläubige selig wird nicht als Mensch sondern als gläubiger, daß also der wirksame Wille Gottes auf beiden Seiten derselbe ist, nämlich der nachfolgende, der vorhergehende aber ein unwirksamer, weil nichts einem Menschen geschieht bloß als Menschen. Der Unterschied ist nur der, daß diese Erklärung vermeidet den vielfachen Willen auf die göttlichen Eigenschaften zurückzuführen, weil sie eben fühlt wie schwierig das ist, und sie knüpft überhaupt an den Gegensatz zwischen dem allgemeinen und besondern. Aber ob das wol richtiger ist, und man von Gott sagen kann, das allgemeine und das besondere seien für ihn verschiedene Gegenstände, man meine nun des Erkennens oder des Wollens? Denn es ist ja nur die Unvollkommenheit unserer Erkenntnis, daß die Einheit des allgemeinen etwas anderes für uns ist als die Einheit des besondern, und unsere Erkenntnis ist nur desto wahrer und lebendiger je mehr beides in einander aufgeht. Erst wenn wir uns die Verbreitung, die Menge und die Verschiedenheiten der unter eine Gattung gehörigen einzelnen Dinge aus dem Begriff der in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen erkannten Gattung entwickeln können, erst dann ist der allgemeine Begriff aus einem abgezogenen toden Rechnungsergebnis eine lebendige Anschauung geworden. Bieviel mehr also müssen wir sagen, daß in der göttlichen Erkenntnis das allgemeine und das besondere völlig in einander aufgehn muß, und daß, wenn wir uns eines von dem andern auch in Gott abgesondert denken, uns eine Vermenschlichung beschleicht und zwar eine nicht unvermeidliche. Eben so nun verhält es sich auch mit dem Wollen. Denn

Potest etiam sic intelligi, quod omnes homines Deus vult salvos fieri quoniam nos facit velle (de corr. et gr. 48.); denn das läuft auf dasselbe hinaus.

gewiß ist auch das eine Unvollkommenheit, daß wir uns im allgemeinen, welches nur heißt seiner Möglichkeit nach, aussagen, hernach aber, wenn die einzelnen Fälle in ihrer Bestimmtheit eintreten, der Willen sich theilt; in Gott aber kann die theilhaftigere allgemeinere und unbestimmtere Willen nicht gedacht werden, weil in ihm nur die bestimmteste Erkenntniß des Gegenstandes seines Willens und keine unbestimmte gedacht werden muß. Ist er den verworfenen nur als verworfenen, so begnadigt er den gläubigen auch nur als gläubigen; außer diesen beiden Beschläffen aber weiß ich dann auch keinen göttlichen Willen. Die Seligkeit der Menschen als Menschen auszusprechen, sagt immer nur eben diesen, daß unter den Menschen die gläubigen am Christi willen begnadigt werden, die ungläubigen aber, außer Christo, verworfen. Wenn also möchte auch ich die Ausdrucke mildern, aber ich kann dies nicht um einen solchen Wunsch, daß ich Gott über denselben Gegenstand einen jenseitigen Willen zuschreibe und mir dadurch die Einheit seines Willens zerstöre. Und eben so geht es mit jenem halben Willen, daß es eine Vorherbestimmung Gottes nur über die erlösten gebe, über die verworfenen aber habe Gott nichts vorherbestimmt und verordnet, sondern nur was ihnen begegnen werde vorherbestimmt. Denn wenn Gottes Vorherwissen weiter geht als sein Vorherverordnen: so geht auch überhaupt sein Wissen über sein Hervorbringen hinaus, also bleibt sein Hervorbringen hinter seinem Wissen zurück, und er ist eben dadurch geworden wie unter einer *). Ja er ist weit mehr so geworden, als man auf den ersten Anblick denkt; denn wenn wir uns nun vorstellen sollen, woher doch er das wisse was er nicht hervorgebracht: so kommen wir unvermeidlich in die vollständigste Vermenschlichung hinein. Und wiederum, wenn einiges erfolgt, nämlich die Verdammung der ungläubigen, was Gott nicht gewollt: so ist Gottes

*) Quum non alia ratione quae futura sunt praevident, nisi quia ita ut fierent decrevit, sagt dagegen Calvin (Instit. III, XXIII, 6.).

alle auf eine bestimmte Weise beschränkt, und er muß durch das Beschränkt sein, was als ihn beschränkend ihm gegenüber ist, und wir kommen unvermeidlich in den vollkommenen Materialismus hinein, gleichviel ob jenes entgegenstehende Princip dem Menschen ist oder außer ihm. Auch diese mildernde Maßregel also kann ich nicht theilen; und wenn einige Refor-
 mte sich nur auf eine beschränkte Weise durch eine Unterschei-
 dung zwischen eigentlicher und nicht eigentlicher göttlicher Bestimmung daran Theil genommen, so will ich dieses nicht
 festgesetzt noch sie von aller Inconsequenz freisprechen; denn
 es muß alles gleich eigentlich sein, weil diese Lehre sich nur
 im Haupten kann in ihrer größten Strenge. Darum kann ich auch
 in Salvia nicht anders als loben, daß er den in der Sprache
 im gemeinen Lebens und der Erbauung so allgemein gehörten
 Unterschied zwischen göttlicher Vorherbestimmung und göttlicher
 Zulassung im Gebiet der wissenschaftlicheren Lehre gar nicht will
 gelten lassen *). Denn was Gott nur zuließe, das müßte sein
 letzten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben. Hat
 es ihn nun in einem andern von Gott vorherbestimmten, so ist
 es mit diesem zugleich ja wirklich vorherbestimmt; hat es ihn
 aber nicht in einem solchen, so ist es auch wirklich außerhalb des
 göttlichen Willens gestellt, und die Zulassung ist entweder nur
 eine schlecht verkleidete Ablängung der göttlichen Allmacht, oder
 es geht von einer andern Seite wieder in die Vorherbestimmung
 zurück, wenn sie erklärt wird als ein Nichtverhindernwollen, und
 die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch selbst von der gött-
 lichen Anordnung abhängig gemacht ist. Darum wollen wir
 diesen Unterschied getroßt fahren lassen, der in der That nur ver-
 birgt und nicht ans Licht bringt, und wollen dreist heraus sa-

*) Instit. I, cap. XVIII, 1. Satis superque liquet nugari eos et
 ineptire, qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substi-
 tuunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita
 eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

gen, Wenn ein Mensch, der das Wort gehört, dennoch, ehe der Glaube in ihm gewirkt worden ist, stirbt: so ist das nicht nur Gottes Zulassung, sondern es ist seine Vorhervernehmung, welche dadurch allen zuruft, Heute so ihr meine Stimme höret verstopft eure Herzen nicht. Eben so wenn das böse, welches in einem einzelnen Menschen doch schon ist, nachdem es lange im inneren verborgen gewesen ist, plötzlich einmal herausbricht in was immer für schrecklichen Thaten: so ist auch das nicht nur Gottes Zulassung, sondern auch Gottes Vorherbestimmung, damit das böse ans Licht komme um von dem guten geprüft zu werden, denn sonst kann es nicht überwunden werden *). Ja auch das das böse, welches wegen des Falles in der menschlichen Natur ist, in einigen Menschen stärker sich ansammelt, daß sie vor andern böse sind, in andern aber weniger, so daß sie besser erscheinen: auch dieses ist nicht nur Gottes Zulassung, sondern auch Gottes Vorherbestimmung, weil nur in diesen Unterschieden der ganze Umfang des bösen angeschaut werden kann und also die rechte Erkenntniß der Sünden entstehen. Und alles dieses, weil es die beständige Vorbereitung zur Erlösung ist, halte ich nicht nur für Zulassung sondern für Vorherbestimmung, damit nicht einer komme und mich das alte frage, wenn alles das nur göttliche Zulassung sei, wodurch Gott das Werk der Erlösung fördere, ob nicht dann auch die Erlösung selbst nur Zulassung sei **), da sie ja auch nicht geworden sei ohne daß einer darüber verlorren gegangen; und ob ich im Ernst das so setzen wolle, daß die Erlösung zwei einander beigeordnete Ursachen gehabt, zuerst Gott, der Christum gesendet nach seinem Rathschluß, und dann Judas, ohne den der göttliche Rathschluß nicht wäre zu seinem Ziel ge-

*) Und dies ist das von Hrn. Dr. B. S. 112 aus Conf. gall. §. VIII getabelte *ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut iuste ordinavit, sic etiam in bonum convertat.*

***) Und schon deshalb sehe ich nicht wie man (S. Aphor. S. 113) das *ordinavit* von dem Sündenfall läugnen sollte, weil sonst das größte Werk Gottes, die Erlösung, nur auf einer Zulassung beruhen müßte.

kommen, hätte er nämlich nicht Christum verrathen, nicht nach Gottes Rathschluß und Vorherbestimmung, sondern nach seiner Zulassung. Denn hier fürchte ich mich in das manichäische zu fallen, wenn der fragende noch weiter geht und mir zuruft, ich würde mich doch wenigstens schämen bei dem Judas stehen zu bleiben, sondern wieder auf den Teufel zurückgehen müssen, und dann sei natürlich, was in Gott nur Zulassung sei, des Teufels Vorherbestimmung; und es wird gar nichts mehr fehlen, daß ich nicht zuletzt noch zugestehen muß, was Gottes Vorherbestimmung gewesen, sei eben so im Teufel Zulassung. Und dieses eben ist der große Punkt der so oft übersehen wird in diesem Streit, daß die strenge augustinische und calvinische Lehre aus zwei gleich wesentlichen Elementen der christlichen Frömmigkeit zusammengesetzt ist. Die vielbesprochene antipelagianische Seite nämlich beruht darauf, daß der Christ kein reines und freudiges Bewußtsein irgend eines Guten haben kann, wenn er es nicht als eine Gabe Gottes um Christi willen erwiesen ansieht, und so wie er es sich selbst zuschreibt, gleich die volle Gemeinschaft seines Daseins mit Gott gestört fühlt; aber eben so wesentlich ist die eben angedeutete antimanichäische Seite, welche nicht so bestimmt und allgemein anerkannt wird, darauf beruhend, daß es kein reines und freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht giebt, wenn nicht alles auf gleiche Weise in dem einen und untheilbaren, ewigen und tabellosen Willen und Rathschluß Gottes gegründet ist, und daß, so wie der Mensch irgend etwas auf irgend eine Weise hiervon ausnimmt, er sich trostloser Weise unter die Macht und in die Gemeinschaft noch eines andern und zwar Gott widerstrebenden Willens versetzt fühlt. Was nun aus diesen beiden christlichen Grundgefühlen gleichmäßig hervorgeht, das muß auch, da jede christliche Wahrheit auf der einen Seite die Selbstgenügsamkeit des Menschen, auf der andern die Unzulänglichkeit Gottes läugnet und ausschließt, nothwendig mit aller christlichen Wahrheit übereinstimmen, und recht verstanden kann denn auch nichts daraus folgen, was für ein christliches Gemüth irgend ei-

ner Milberung bedürfte. Darum will ich, ehe ich irgend eine Milberung annehme, welche die Zusammenstimmung dieser beiden Grundpfeiler auch nur einigermaßen verdeckte, lieber auch dieses zugeben, daß wenn wirklich einige Menschen gleichviel ob viele oder wenige verdammt werden, auch dieses nicht eine bloße Zulassung, sondern, eben so gut als daß andere begnadigt werden, eine Vorherversehung und Bestimmung Gottes ist, und will nur fragen, wenn doch die lutherische Kirche auch annimmt daß einige verloren gehen, und es mit der Vaterliebe Gottes verträglich findet, daß um alle Menschen als freie Wesen bestehen zu lassen er die Möglichkeit ordnete daß einige konnten durch ihre Freiheit ins Verderben geführt werden, und mit der Allmacht Gottes verträglich, daß er die Wirklichkeit davon zugelassen, wenn sie doch dieses annimmt, um welcher noch nicht im vorigen abgewendeter Folgerungen willen sie denn den reinen und strengen Ausdruck verwirft, daß die Seligkeit der einen und die Verdammniß der andern in gleichem Maaß und auf gleiche Weise göttliche Vorherbestimmung sei. Denn den Grund wollen wir doch nicht viel gelten lassen, daß die Schrift selbst vermeide den Ausdruck Vorherbestimmung auf die nachtheilige Seite hinzuziehen; denn um das Wort handelt es sich doch nicht, sondern um das gleichmäßige Hervorgehen aus dem allmächtigen als auch unwiderstehlichen Willen Gottes *). Das nächste nun, was zu beseitigen wäre, möchte dieses sein, daß wenn die Verdammniß einiger in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet ist und das Böse welches sie zur Verdammniß führt in dem Sündenfall, alsdann auch der Sündenfall müsse in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet und also Adam zum Sündenfall

*) Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud e constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. (Calv. Instit. III, XXI, 6.) Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursus exitio devover. (Ebdas. 7.)

bestimmt gewesen sein. Diese Folgerung läugnet Calvin nicht, und verbittet sich auch hier auf das bestimmteste die Aushülfe durch den Begriff der Zulassung *). Und in der That nicht nur kann man auf Adams erste Sünde das oben gesagte anwenden, daß das Nichtverhindernwollen eines Erfolgs in Gott nothwendig ein bestimmtes Wollen dieses Erfolges ist; sondern je mehr man, wie Calvin auch thut, den ganzen erlösungsbedürftigen Zustand des menschlichen Geschlechtes, auf den ja alle Führungen der göttlichen Vorsehung berechnet sind, von Adam ableitet, um desto weniger kann man sich überreden daß sein Fall nicht sollte göttliche Vorherbestimmung gewesen sein, indem sonst alle wirkliche und anerkannte göttliche Bestimmung und Anordnung innerhalb der menschlichen Welt von diesem Ereigniß abhinge welches selbst nur Zulassung wäre, also die göttliche Allmacht in allen ihren Aeußerungen ursprünglich bestimmt wäre sei es nun durch die Freiheit des Menschen oder durch die Dazwischenkunft des Teufels. Also kann ich unmöglich anders als auch hierin dem Calvin beistimmen; nur daß ich nicht so gern sagen würde, Adam sei als Adam zum Sündenfall bestimmt gewesen, sondern wegen der Bestimmung des menschlichen Geschlechtes zur Sündhaftigkeit und Erlösung sei Adam der fallende Adam geworden. Und außerdem noch würde ich in der Erklärungsweise um ein wenig von ihm abweichen. Denn Calvin meint, Adam habe das Nichtsündigenkönnen in seiner Natur gehabt, und sei nur so leicht gefallen weil bei der Biegsamkeit seines Willens nach beiden Seiten hin ihm die Gabe der Beharr-

*) Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posteriorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. (Instit. III, XXIII, 7.) Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione, hominem sibi accersisse interitum. Quasi vero non constituerit Deus, qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet. (Ibid. 8.)

lichkeit versagt gewesen *). Mir aber will es vorkommen, als sei es einerlei zu sagen, die Beständigkeit sei ihm versagt gewesen, und zu sagen, er habe ein bestimmtes Nichtsündigenkönnen nicht gehabt, und man komme leichter ab, wenn man sage, die menschliche Natur habe überhaupt vor Christo die Beständigkeit oder das Nichtsündigenkönnen nicht gehabt. Und dies thut hier so viel, daß es leichter ist sich Rechenschaft zu geben wie Gott eine solche Natur geschaffen, die erst gleichsam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte, als wie er sie in ihren ersten Exemplaren zwar besser erschaffen, hernach aber ihre Verschlimmerung gewollt. Denn den Vortheil die Vollkommenheit der menschlichen Natur in einem langen befestigten Zustande Adams anzuschauen, können wir leicht entbehren, da sie uns doch nie so rein in dem uns immer dunkeln Adam zur Anschauung kommt, als in dem uns immer hellen Christus. Dagegen versteht sich viel besser, wenn man es allgemein nimmt, was Calvin sagt, eine Natur, welcher das Nichtsündigenkönnen verliehen gewesen wäre, würde zwar vortrefflicher gewesen sein, aber der Mensch habe kein Recht von Gott zu fordern daß er ihn so solle gemacht haben**); und was Augustin sagt***), der Mensch stehe auf einer solchen Stufe des Daseins, auf welcher

*) *Sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est. (Institut. I, XV, 8.)*

***) *Neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, ut hominem faceret, vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Praestantior quidem fuisset talis natura; sed praecise expostulare cum Deo, quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est, quando in eius arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare. (Ebenda.)*

****) *Quapropter . . credimus Deum . . . quia . . scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse . . hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. (De corrept. et grat. 27.)*

sich offenbaren solle, was, nachdem zuerst sein freier Wille die Sünde erzeugen, hernach noch die göttliche Gnade erzeugen könne. Dieses aber glaube ich reicht auch vollkommen hin; und wenn wir uns nur überzeugen, eine solche Natur gehöre mit in die Vollständigkeit der endlichen Welt: so können wir dann auch getrost sagen, sie sei, so wie sie sich wirklich entwickelt hat, von Gott vorher bestimmt und verordnet gewesen, und brauchen nicht zu einem unklaren in Gott nicht denkbaren Unterschiede von Anordnung und Zulassung unsere Zuflucht zu nehmen. — Das zweite nun, weshalb die meisten einen solchen mildernden Unterschied wünschen, und nicht annehmen möchten daß die Verdammung der Unbußfertigen und die Begnadigung der Gläubigen auf gleiche Weise von Gott verordnet sei, ist weil sie meinen, es sei nur eine grundlose Willkür in Gott, daß er nun grade diesen zur Seligkeit verordne und jenen zur Verdammniß und nicht umgekehrt. Hier nun bemerke ich zuerst, daß gegen eine solche Willkür niemand sich stärker erklären kann als Calvin selbst *), indem auch der freilich sehr mißverständliche aber doch auch einer sehr richtigen Deutung fähige Ausdruck, daß der göttliche Rathschluß der Erwählung ein absolutum decretum sei, in den Institutionen nicht vorkommt, sondern erst im Streit zugewachsen ist; daher auch des Sigismund Bekenntniß (Brandenb. Reform. Werk S. 13) diesen Ausdruck verwirft. Sondern Calvin sagt nur, Gott erwähle und verwerfe nach einem Gutdünken dessen Gründe uns unbekannt sind; es sei dies eine Sache der göttlichen Entscheidung (arbitrii), und geschehe die Erwählung ohne alle Rücksicht auf menschliche Würdigkeit. Dies letztere nun gestehen die lutherischen Kirchenlehrer auch ein, ja daß, wenn auch Gott nur diejenigen erwähle deren Glauben er voraussehe, er doch nicht

*) Hæc sit sobrietatis . . . lex . . . ut eius voluntas nobis sit . . . iustissima causa rerum omnium; non illa quidem absoluta voluntas, de qua garrunt sophistæ, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia, sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat. (Instit. I, XVII, 2.)

durch den vorausgesehenen Glauben hiezu bewogen werde *). Wenn nun doch Gott den Glauben selbst schenken muß, und die Predigt, aus der er allein entstehen kann, nicht allen und nicht unter gleich günstigen Umständen angedelhen läßt: was anders als ein solches Gutdünken bleibt übrig? Dieses Gutdünken aber, wie es Calvin annimmt, wenn wir es nur nicht in der Mitte sondern zeitig genug von vorne herein anfangen lassen, und es nur nicht weiter hinabführen als bis dahin wo es noch wirklich etwas zu fragen und festzusetzen giebt, kann niemandem ungerührt und empörend vorkommen und auch nicht grundlos. Rämlich sind wir einmal einig darüber, daß, damit die Welt vollständig sei, auch das menschliche Geschlecht da sein mußte: so können wir unmöglich mehr sagen, es sei eine grundlose Willkühr, daß Gott das menschliche Geschlecht, wenn gleich er vorausgesehen daß es sündigen und fallen werde, erschaffen, da es ja nothwendig mit eingeschlossen ist in die eine alles umfassende göttliche That der Welterschöpfung. Fragen wir aber, warum Gott grade uns zu Menschen gemacht und nicht zu Engeln, und wollen nun über grundlose Willkühr klagen: so vergessen wir nicht nur daß wir eben so gut fragen könnten, warum er uns zu Menschen gemacht und nicht zu Thieren, und daß wir uns dann über die grundlose Willkühr freuen müßten, über welche wir klagen wollen; sondern wir spielen in der That die Frage dahin wo nichts mehr zu fragen ist, und fragen also eigentlich gesagt auch gar nicht. Denn unsere Selbstheit hängt ja an

*) Gerh. loc. th. Loc. VIII, §. 52. Nulla humani generis dignitate, quin nec praevisione bonorum operum vel fidei motus est Deus, ut quosdam ad vitam aeternam eligeret. — Sol. decl. p. 821. . . . Quod videlicet mera et gratuita misericordia in Christo . . . salvos nos faciat, secundum voluntatis suae propositum . . . Falsum igitur est . . . cum docetur, quod . . . etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Was Hr. Dr. B. Aphor. S. 123 an dem Leipziger Bekenntniß tabelt, ist buchstäblich nichts anderes als das hier behauptet.

nichts anderem als an der menschlichen Natur und der besondern Art wie sie in unserer Person bestimmt ist; und wenn wir nicht zu Menschen erschaffen wären, so wären Wir ja gar nicht erschaffen. Eben so aber müssen wir auch sagen, soll das menschliche Geschlecht vollständig sein: so müssen auch für das gute empfänglichere und unempfindlichere Menschen von allen Abstufungen neben einander sein; denn erst aus dem Zusammensein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen und aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwicklungsstufen und Sättigungspunkte entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht. Sonach können wir, die Nothwendigkeit des menschlichen Geschlechts vorausgesetzt, gar nicht mehr sagen, es sei grundlose Willkür, daß Gott alle diese verschiedenen Menschen neben einander geschaffen. Fragen wir aber, warum er grade diesen zu einem geringeren, und jenen zu einem begabteren erschaffen und nicht umgekehrt: so fragen wir wiederum eigentlich gar nicht; denn wenn es umgekehrt wäre, so wäre dann dieser jener und jener dieser, und es hätte sich nichts geändert. Darum ist nun eigentlich nichts wunderlicher, als wenn man um diesen Schein von Willkür in Gott aufzuheben und zugleich die menschliche Freiheit, welche durch diese von Gott geordnete Verschiedenheit bedroht scheint, zu retten, lieber annehmen will, Gott habe ursprünglich alle gleich erschaffen, und jeder Mensch vermöge trotz aller Hindernisse und ohne alle äußere Hülfe alles gute und schöne in sich zu entwickeln wie irgend ein anderer, nur der eine thue es, der andere aber nicht. Denn nun setzt man die grundlose Willkür auf die unbegreiflichste und die ganze Idee der Welt zerstörende Weise in das Geschöpf hinein; und wenn irgend etwas, so wäre dies wol jene unumschränkte Freiheit, welche sich mit der Natur eines Geschöpfes nicht verträgt. Also wenn jeder nur der sein kann der er ist, und nicht jeder andere, so wäre Er gar nicht, wenn er nicht der wäre der er ist; und wie es keinen Sinn hat zu fragen, warum Gott ihn zu dem gemacht hat und nicht zu jenem: so kann man auch

es nicht sagen, es sei grundlose Willkür in Gott, daß jeder der ist der er ist. Allein man wird einwenden, diese Darstellung rechtfertige mehr die ursprüngliche geistige und leibliche Verschiedenheit der Menschen als die religiöse, welche der angenommenen Voraussetzung nach bei allen andern Menschen, die ersten ausgenommen, indem sie ja alle durch den Fall gleich geworden sind, keine ursprüngliche ist, sondern nun erst entsteht durch die göttliche Bestimmung, welche dem einen den Glauben giebt, dem andern aber nicht; und eben diese Bestimmung meint man erscheinen eigentlich als eine grundlose Willkür. Wenn nun gleich zufolge alles bisherigen diese Einwendung nicht gemacht werden kann von der rechtgläubigen lutherischen Kirche, welche dieselbe Gleichheit nach dem Falle, dieselbe Nothwendigkeit des göttlichen Bestandes und dieselbe Ungleichheit in der Darreichung desselben annimmt wie die reformirte, und es hier mehr auf die Vertheidigung der gemeinschaftlichen Lehre als der calvinischen ausschließend ankommt: so ist es doch allerdings, grade dieser letzte Einwurf, dessen Stärke oder Schwäche darüber entscheiden muß, ob die strenge augustinische Lehre bestehen kann, oder ob man Auskunftsmittel suchen muß, aber dann lieber zureichendere als das göttliche Bestimmte durch den vorausgesehenen Glauben. Sehen wir nun von der gemeinschaftlichen Lehre aus, daß in dem Zustande der Sündhaftigkeit nach dem Falle der Mensch nicht vermöge aus eigener Kraft Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu vertrauen, oder wie es auch ausgedrückt wird, daß, unbeschadet er übrigens einen freien Willen habe, hierzu ihm der freie Wille fehle *): so liegt ja darin offenbar dieses, daß, da es der freie Wille ist durch den jemand eine Person ist, der sündige Mensch zwar in jeder andern Hinsicht eine Person sei, in religiöser aber nicht. Daß jene beiden Ausdrücke wirklich gleichbedeutend sind, ist klar. Denn wir würden vergeblich nach einem andern Maaß für den freien Willen, oder lieber sagte ich nur

*) Aug. Conf. II und XVIII.

ihr den Willen des Menschen, da ein unfreier gar nicht denkbar
 ist, suchen. Sondern so weit geht des Menschen Wille, nicht
 als geistige Veränderungen an ihm vorgehn; denn dies kann auch
 wider seinen Willen geschehen, sondern als sie aus ihm hervor-
 gehn, als er in geistiger Selbstentwicklung begriffen ist. Denn
 wie das Leben irgend eines Dinges darauf beruht, daß es in ei-
 ner wenigstens leiblichen Selbstentwicklung begriffen ist, und das
 Bestein zwar in das allgemeine Leben, das heißt in die Selbst-
 entwicklung der Erde aufgenommen ist, für sich allein betrachtet
 aber eben deshalb weil es von seiner Krystallisation an bis zu
 seiner gänzlichen Zerstörung zwar auch in Veränderungen begrif-
 fen ist, die aber nur an ihm vorgehen und nicht aus ihm son-
 dern aus einem andern, nicht als lebend gedacht wird, sondern
 als todt: so beruht nun die Persönlichkeit oder das geistige ein-
 zeln Leben, erhaben über das sowol unbewusste niedere Leben
 der Pflanzen als über das höhere schon bewusste der Thiere, nicht
 darauf daß an einem Einzelwesen geistige Veränderungen vor-
 gehn, sondern darauf daß sie aus ihm hervorgehn und daß es
 in einer solchen Selbstentwicklung begriffen sei, und der alte Aus-
 druck, daß der sündige Mensch geistlich todt sei, heißt nichts an-
 ders, als daß er in keiner Selbstentwicklung eines bewussten Ver-
 hältnisses zu Gott begriffen sei, und kann deshalb auch von sol-
 chen, in denen fromme Nührungen vorgehen, gebraucht werden,
 jedoch nur in der Voraussetzung, daß diese von außen in ihnen
 bewirkt werden und nicht selbstthätig aus ihnen hervorgehn. Und
 dies ist nichts anders als die in dem augsbургischen Bekenntniß
 vorgetragene Lehre, daß der Mensch ohne den göttlichen Geist
 keine Freiheit habe in geistigen Dingen; denn wo er Freiheit
 hat, da ist er auch eine Person, und umgekehrt. Sollte aber
 jemand sagen, dies sei eine wunderliche dunkle verworrene oder
 gar mystische Rede, daß ein Mensch in einer Hinsicht eine Per-
 son sein könne und in einer andern nicht, sondern wer eben eine
 sei, sei es auch ganz und überall: so will ich diesen nicht erst zu
 den Rechtslehrern hinweisen, sondern nur zu dem Gebrauch des

gemeinen Lebens; oder was ist denn das, was wir eine mon-
 lische oder zusammengesetzte Person nennen, als ein wollendes
 Wesen, welches in der theilweisen Aufgebung der Freiheit und
 Selbstbestimmung also auch der eigenen Persönlichkeit einzeln
 gegründet ist? Denn in demjenigen Gebiet, in welchem eine
 mit mehreren eine solche gemeinsame Person bildet, ist er um
 für sich allein keine, und weist jeden, der ihn doch als Person
 behandeln will, an die gemeinsame Person. Und wie man um
 theilweise um sich einem solchen ganzen einzuverleiben seine Per-
 sönlichkeit aufgeben kann, sie aber doch übrigens behalten, eben
 so muß es auch möglich sein sie schon ursprünglich nur theilweise
 zu haben, wie denn auch Kinder und Leibeigene als solche noch
 keine ganze sondern nur theilweise Persönlichkeit haben, und die
 letzteren namentlich in religiösem Sinne schon können Personen
 sein, während sie es in bürgerlichem noch nicht sind, sondern in
 diesem erst dazu geboren werden müssen durch die Freilassung.
 Der sündige Mensch also ist nach dieser Lehre zwar in das all-
 gemeine geistliche Leben des menschlichen Geschlechtes aufgenom-
 men, sofern ein solches besteht, das heißt sofern der göttliche Geist
 immer ein solches Einzelleben in irgend einigen einzelnen bewirkt,
 die dann auch auf die übrigen wirken, so daß in ihnen Vorstel-
 lungen von Gott und Empfindungen von Gott vorübergehend
 hervorgebracht werden, die aber nicht ihre eigene That sind, so
 daß sie in einer religiösen Selbstentwicklung nicht begriffen sind,
 sondern nur was aus dem allgemeinen religiösen Leben sie be-
 rührt und durchdringt, brechen und zurückstrahlen; Personen aber
 im religiösen Sinne sind solche noch nicht, sondern dies werden
 sie erst durch die Wiedergeburt, wenn der heilige Geist den Glau-
 ben in ihnen gewirkt hat, weshalb eben diese Veränderung die
 Wiedergeburt heißt, weil sie auf diesem Gebiet der Anfang des
 eigenen einzelnen freien Lebens ist *). Dieser aber wird gemacht

*) Όπως κλίσις δέχα τούτο· ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρῆρ-
 ματ. (Chrysost. Ed. Montf. T. XI. p. 28.)

urch die Bewirkung des Glaubens, vermöge dessen der Mensch es Christo einverleibt wird und von ihm jenes höhere Leben empfängt und in sich aufnimmt, dessen einige Quelle Christus ist *), und in welchem eigentlich der Mensch, der vorige, nicht selbst lebt; sondern Christum lebend in sich trägt **). Vor der Wiedergeburt aber sind sie insgesammt den wiedergeborenen gegenüber das Adte, die Masse, welcher Ausdruck daher bei Augustin und Calvin in dieser Sache so häufig vorkommt ***), welche der Be- 57

*) Quando ipse unus et vitae fons est et salutis anchora. — Quam is sit, cuius corpori inserere destinavit pater quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat quotquot inter eius membra recognoscit. — Illum induere dicimur, in illum coalescere, ut vivamus quia ipse vivit. (Instit. III, XXIV, 5.) Huc redit summa, Christum ubi nos in fidem illuminat Spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. (Ebenb. III, II, 35.)

**) Sit hic itaque primus gradus, hominem a se ipso discedere . . . quo mens eius proprio carnis sensu vacua se ad spiritus Dei nutum tota convertat . . . ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem. (Ebenb. III, VII, 1.) Ubi propter Christum nobis datum est in eum credere, tunc incipimus demum transire a morte in vitam. (Ebenb. III, XIV, 6.)

***) Sola gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. (Aug. Enchir. 9) Non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam; . . . ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere, neminem posse discerni, nisi qui hoc bonum habet. (Ders. de corr. et grat. 12.) Quid quod nobis inde (ex electionis doctrina) emergit ecclesia, quae alioqui . . . non posset inveniri nec inter creaturas agnosci, quia miro utroque modo latet intra gremium beatæ praedestinationis, et intra massam miseræ damnationis. (Calv. Instit. III, XXI, 1.) Enimvero electi nec statim ab utero, nec eodem omnes tempore, sed prout visum est Deo suam illis gratiam dispensare, in ovile Christi per vocationem aggregantur. . . In ipsos ergo si respicias, videbis Adæ progeniem, quae communem massae corruptionem redolet. (Ebenb. XXIV, 10.) Hieher gehört auch Vulgus nomine praecipuos etiam quosque, donec in ecclesiae corpus insiti fuerint. (I, VII, 5.)

lebung fähig ist, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den schon belebten wirkenden Geist. Diese also welche belebt werden, das heißt in denen die religiöse Selbstentwicklung auf die jeden Lebensanfang bezeichnende unbegreifliche Weise entsteht, diese sind die erwählten; und wie wir glauben, daß der Mensch überhaupt, ist er einmal eine Person geworden, nicht aufhört es zu sein, und diesen Vorzug den geistigen Einzelwesen gläubig einräumen, so glauben wir auch von diesen, daß, sind sie einmal religiöse Personen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuscht, sie auch niemals aufhören werden es zu sein. Der übrige Theil der Masse aber, der nicht zum eigenen Leben erwärmt wird, ist, wiewol er nie aufhört in das gemeinsame religiöse Leben aufgenommen zu sein und daher auch an und für sich betrachtet die Möglichkeit nicht verliert belebt zu werden, doch sofern er nicht belebt wird das Verworfenen; die Verworfenen aber kann man sie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Persönlichkeit Rücksicht nimmt, die ihnen auf dem gemein menschlichen Gebiete zukommt. Wollen wir nun davon, daß Gott aus dieser Gesamtmasse einige Punkte belebt werden läßt und andere nicht, Grund fordern: so können wir das nur mit demselben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, daß Gott von der Gesamtheit aller menschlichen Keime einige belebt und Personen werden läßt, andere nicht, sondern sie in der Unpersönlichkeit und dem Tode beläßt, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen schon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurückgiebt. Bei einer solchen gründlichen Betrachtung also erscheint die göttliche Willkür in der Erwählung und Nichterwählung gar nicht als eine andere oder größere als die bei der Schöpfung. Auch erhellt zugleich, in welchem Sinne es freilich ganz richtig ist, daß man die Verwerfung nicht als einen positiven göttlichen Rathschluß ansehen kann, so nämlich wie noch niemand es als einen positiven göttlichen Rathschluß angesehen daß dieses oder jenes nicht sei geschaffen worden; aber dann auch

weder unrichtig, daß man die Erwählung einzelner menschlicher
 Personen für einen eigenen Rathschluß halten will, die Verwer-
 gung anderer einzelner aber nicht, sondern in demselben Sinne,
 welchem das eine, muß auch das andere gelten. Das wahre
 aber ist, daß man nur einen göttlichen Rathschluß annehmen
 kann, welcher alles umfaßt, nämlich den Rathschluß über die
 Ordnung in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse
 allmählig belebt wird; und deutlich muß, sobald man diesen Ge-
 sichtspunkt gefaßt hat, einem jeden sein, daß in dem Gebiet die-
 ser geistigen Schöpfung eben so wenig die Bestimmungsgründe
 des göttlichen Willens in der künftigen Beschaffenheit dessen ge-
 sucht werden können, was erst durch diese Schöpfung selbst, so wie
 es wird, werden soll, als wir dieses auf dem Gebiet der allge-
 meinen Schöpfung thun oder thun wollen, sondern vielmehr die
 Beschaffenheit und die Schicksale der einzelnen Dinge nur aus
 dem einen allgemeinen Schöpfungsact der göttlichen Allmacht ab-
 leiten. Und in sofern kann ich auch nicht anders als dem Cal-
 vin Recht geben, daß er über den göttlichen Willen, der die gött-
 liche Gerechtigkeit selbst ist, nicht hinausgehen will, wenn man
 doch nur an dem und jenem einzelnen die Bestimmungsgründe
 suchen wollte; ja es scheint fast wunderbarlich, wenn man deshalb
 den alles bestimmenden göttlichen Willen als blinde und grund-
 lose Willkühr verrufen will, weil er selbst nicht durch einzelnes
 bestimmt ist. Am meisten aber ist dieser Schein von blinder
 Willkühr, gegen welchen Calvin so dringend und ernstlich prote-
 stirt, durch jene scholastische Methode entstanden, welche einzelne
 Fragen aus der Mitte herausgerissen aufwirft, bei denen oft
 nicht wahrgenommen wird wie die ganze Voraussetzung dabei
 zerstört ist, und die dann freilich nicht gelöst werden können;
 eine Methode, welche fast in alle wichtigen Punkte des christli-
 chen Lehrbegriffs fast unauflöbliche Verwirrung hineingebracht
 hat, und welche man mit allen ihren Erzeugnissen nicht streng
 genug verbannen kann, um endlich jenes Zeitalter mit der ober-
 flächlichen Opposition gegen dasselbe zugleich zu schließen und

eine neue Bearbeitung der Glaubenslehre auszubilden, welche für solche Fragen keinen Raum läßt, sondern sie gänzlich abweist. Wenn zum Beispiel gefragt wird, ob also nach der calvinischen Lehre, wenn einer zur Seligkeit von Gott vorherverordnet ist, er selig werden muß, und wenn er auch sich allen Sünden ergäbe und im frevelhaftesten Unglauben lebe: so ist bei dieser Frage die Voraussetzung gewiß größtentheils vergessen worden, daß die göttliche Vorherbestimmung an die Bewirkung des Glaubens gebunden ist. Daß aber der Glaube durch die göttliche Gnade auch in dem ausgezeichnet ungläubigen und lasterhaften bewirkt werden kann, hat die lutherische Kirche nie geläugnet, und wenn also Calvin die Frage so beantwortet, daß wenn in einem ungläubigen und lasterhaften auch noch der Glaube beharrlich und gründlich bewirkt werde, ein solcher gewiß zur Seligkeit vorherverordnet sei zum außerordentlichen Preise der göttlichen Barmherzigkeit, so wird die lutherische Kirche hier nichts einwenden als nur ihren Zusatz, er sei verordnet mit Rücksicht auf den von Gott vorhergesehenen Glauben, wogegen Calvin dabei bleiben wird, er sei gläubig geworden, weil Gott ihm ein hinreichendes Maas von Gnadenwirkungen zugebacht; daß er aber könne lasterhaft und ungläubig gewesen sein im höchsten Grade und doch vorherverordnet, wird ja müssen zugegeben werden um desto mehr je mehr man auf die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo bringt. Und wenn umgekehrt gefragt wird, wer zur Verdammnis verordnet ist, ob der verdammt werden müßte auch bei dem tugendhaftesten Leben: so werde ich mit dem rechtgläubigen Theile beider Kirchen antworten, daß die Werke ja den Menschen doch nicht selig machen *), sondern der

*) Dies nämlich behauptet ja auch die rechtgläubige lutherische Kirche ohneachtet Luk. 13, 27 und ähnlicher Stellen (vgl. Aphorism. S. 90) mit der reformirten. Und die Frage, ob ein Mensch deshalb nicht hätte zur Seligkeit gelangen können, weil Gott ihn nicht dazu prädestinirt habe, löset sich in die auf, ob ein Mensch zur Seligkeit gelangen könne, ohneachtet Gott ihm nicht solche Gnadenwirkungen zu-

Glaube, und daß wir von keiner Vorherbestimmung wissen, nach welcher ein Gläubiger könne verloren gehen *); aber daß einer der ohnerachtet eines äußerlich tadellosen Lebens doch nicht zum Glauben gelangt sei, auch von Gott nicht zur Seligkeit des Glaubens sei verordnet gewesen, zum Beweise daß durch die Werke auch nicht einmal der Glaube könne erworben werden, und daß wir manchen eines äußeren Scheines wegen für gläubig halten können, ohne daß er es wirklich ist, das wird auch der rechtgläubige Theil der lutherischen Kirche zugeben; und in welchem Sinne von einem solchen zu sagen ist, er sei nur nicht erwählt, und in welchem, er sei verworfen und zur Verwerfung vorherbestimmt, das ist oben schon erörtert. Diese Fragen also, und von solchem Schlage sind sie meist alle, so daß wir uns mit andern nicht noch aufhalten wollen, wenn man sie nur recht ins Gesicht nimmt und gehörig faßt, sind gar nicht fürchterlich, sondern ihretwegen kann es immer beim alten bleiben. Nicht besser steht es mit dem Vorwurf, den auch Reinhard wieder vorgebracht hat **), es sei schon für einen Menschen ein beschimpfender Vorwurf, wenn man von seinen Entschlüssen sagen müsse *stat pro ratione voluntas*, und hiernach sei der unbesonnene Thor der Gottheit am ähnlichsten, der bedachtsame weise aber am unähnlichsten. Denn für den Menschen, weil er durch sein Handeln das Dasein immer nur fortsetzt und ihm immer etwas gegeben ist, bleibt es freilich ein Vorwurf, wenn er sich an das Gegebene nicht anschließt. Aber Gott kann eben kein sol-

schickt, durch welche der lebendige Glaube in ihm geweckt wird; und diese wird auch die rechtgläubige lutherische Kirche nicht bejahen können.

*) Daher ich auch gar keine Inconsequenz darin finden kann (Aphorism. S. 125), daß die Thornsche Confession ohne die calvinische Lehre zu verlassen behauptet, Gott habe den erwählten den Glauben als Mittel vorherbestimmt. Denn der göttliche Rathschluß ist ohne die Art und Weise seiner Ausführung gar nicht zu denken; der Rathschluß der Erwählung aber wird nur ausgeführt mittelst des Glaubens.

**) Dogmat. §. 120. S. 445.

cher Weise nach menschlicher Art sein, weil ihm nie etwas gegeben ist und er alles immer erst anfängt. Denn freilich kann man keinen göttlichen Rathschluß denken als auf etwas folgend, sondern nur als allem vorhergehend; und wie kann man also sagen, Gott solle bei der Erwählung auf die Beschaffenheit des Menschen Rücksicht nehmen, da sie diese Beschaffenheiten ja nicht ohne ihn haben, sondern sie erst durch denselben untheilbaren göttlichen Rathschluß empfangen, in welchem die Erwählung auch enthalten ist, und der in sofern freilich unbedingt genannt werden muß, da er selbst alles erst bedingt? Und so ist auch der vorhergesehene Glaube bedingt; denn er ist nichts anders als das Ergebnis aus einer gegebenen, auch zufolge des göttlichen Rathschlusses so und nicht anders bestimmten, aber noch geistlich todtten Persönlichkeit in eine gewisse aber von der göttlichen Vorbestimmung abhängige Stärke der Gnadenwirkung. Der schaffende Wille also kann nicht so durch Gründe bestimmt sein wie der bloß einwirkende bestimmt sein muß, und der Schein der Blasphemie zerrinnt in nichts, daß nämlich dasselbe von Gott behauptet werde was am Menschen getadelt wird; denn es wird nicht dasselbe behauptet, sondern ganz ein anderes.

So viel also scheint wol klar zu werden, wenn man auf die beiden Seiten dieser Lehre die antipelagianische und die antinichäische gleichmäßig sieht, und wenn man den so ganz schriftmäßigen aber selten genugsam ins Licht gesetzten Begriff einer neuen geistigen Schöpfung durch Christum und seinen Geist mit dazu nimmt, daß nicht nur die strenge augustinisch-calvinische Lehre allein der Voraussetzung von dem menschlichen Unvermögen ohne Christum und seinen Geist vollkommen angemessen ist, sondern auch die meisten dagegen gemachten Einwürfe bei genauerer Betrachtung verschwinden. Zwei nur scheinen unter denen welche auch Herr Dr. B. besonders aufnimmt, noch übrig zu sein, wegen deren ich nicht auf das obige verweisen, sondern sie noch einer besondern Betrachtung unterwerfen möchte. Der eine ist der, daß nicht zu begreifen sei, wie nach Calvins Lehre

Gott nicht Urheber der Sünde sei, wenn doch nicht einmal die
 Vorherbestimmung des menschlichen Geschlechts zum Sündern
 geläugnet werden. Der andere ist der, daß diese
 Theorie jeden Versuch in das innere der göttlichen Rathschlüsse
 einzudringen gänzlich abschneide und eben dadurch die immer wei-
 ter und tiefer strebende Vernunft in einer unerträglichen Gefan-
 genenschaft halte. Was nun das erste betrifft, so läugne ich es
 keinesweges; denn so gut als dem Calvin nach meiner Ueberzeu-
 gung gelungen ist in seiner Darstellung alles manichäische zu
 vermeiden und die Allmacht Gottes überall im gleichen ungetrü-
 bten Lichte zu zeigen, so gut ist ihm nicht gelungen klar zu ent-
 scheiden daß ohnerachtet der Vorherbestimmung Gott nicht Ur-
 heber des Bösen sei; sondern er muß sich immer auch in dieser
 Hinsicht auf das andere zurückziehen. Nur möchte ich doch gleich
 fragen, wo es denn im Zusammenhang mit der lutherischen Theo-
 rie eine klare Entwicklung davon gebe, wie Gott, ohnerachtet
 er die Freiheit des Willens gewollt und erschaffen und den Ur-
 sprung der Sünde aus derselben vorhergewußt, nicht Urheber des
 Bösen sei. Denn die Behauptung ist eben so bestimmt aufge-
 stellt und oft wiederholt im Augustin und Calvin, daß auch der
 Satan alles verdammliche sich selbst zugezogen habe, und daß
 auch der Mensch sich selbst ins Unheil gestürzt *), und geläugnet
 wird oft und bestimmt genug, daß Gott keinesweges Urheber we-
 der der Sünde im allgemeinen noch der einzelnen Verbrechen sei; es
 aber anschaulich zu machen, wie denn dies nicht sei, da doch al-
 les was wirklich ist auf die göttliche Allmacht zurückgeführt wird,
 dies will ich nicht behaupten sei ihm vollkommen gelungen. Nur
 von der andern Seite her kenne ich auch eben nichts als die

*) Quicquid enim damnabile habet Satanas defectione et lapsu sibi
 accersivit. (Instit. I, XIV, 16.) Libera tamen fuit electio boni
 et mali . . donec se ipsam perdendo bona sua corrumpit. (Instit,
 I, XV, 8.)

gleiche Behauptung, der letzte Grund des Bösen sei in der Freiheit des endlichen Willens; aber anschaulich hat mir auch nicht werden wollen, wie Gott durch diese Behauptung der Urheberschaft des Bösen entledigt werde, da er doch Urheber der Freiheit ist. Denn hätte er bestimmt und unbedingt gewollt, es solle kein Böses geben: so hätte sich nach diesem Willen die ganze Beschaffenheit der Welt und der geistigen Wesen darin richten müssen, und die Welt würde eine andere geworden sein. Ist sie nun doch eine solche, und hat Gott den Gebrauch der Freiheit, aus welchem das Böse entstand, auch nur vorhergesehen und zugelassen, und die ganze Welt im Voraus auf das Wirklichwerden des Bösen und unter Voraussetzung desselben eingerichtet, so hat er offenbar nicht nichtgewollt daß das Böse sei, und es ist zwischen beiden Ansichten kein anderer Unterschied, als wiederum der zwischen reiner Vorherbestimmung und einer mit Zulassung vermischten Vorherbestimmung, ein Unterschied, der zwar auf dem endlichen und menschlichen Gebiet eines bloß wählenden Willens etwas ist, auf dem göttlichen eines schaffenden Willens aber nichts. Denn die bekannte Auskunft, es sei doch besser gewesen die Freiheit mit dem Mißbrauch, als überhaupt keine Freiheit, kann doch nicht genügen, weil der Mangel der Allmacht nicht deutlicher ausgesprochen werden kann als durch die Nothwendigkeit von zwei Uebeln das kleinste zu wählen. Beide Theorien sind also hier gleich unvollständig; und wenn sich etwas thun ließe, um die Frage reiner und klarer aufzulösen, wie denn, wenn doch nichts von dem schaffenden Willen Gottes ausgeschlossen ist, Gott dennoch nicht Urheber des Bösen sei: so muß dies beiden zum Vortheil gereichen. Und nur dann wenn der eine Theil einen Fortschritt hierin machen könnte, den der andere seiner abweichenden Formel wegen nicht anerkennen dürfte, nur dann würde dem einen ein Vorzug in dieser Hinsicht vor dem andern beizulegen. Mir aber will deutlich genug hervorleuchten, daß es keine andere und genauere Lösung dieser Aufgabe geben kann, als die

beiden Theilen gemeyn ist. Denn wenn einmal gesagt ist, alles wirkliche müsse durch den schaffenden Willen Gottes gesetzt sein, und dann wiederum, Gott dürfe nicht Urheber des Bösen sein: so ist ja beides nur auf die eine Weise zu vereinigen, wenn man sagen kann daß in Bezug auf Gott das Böse gar nicht ist. Diese unvermeidliche Formel aber, man mag sie nun auflösen wie man will und auf welche Art immer zu erklären versuchen, wie das Böse für uns so sein könne daß es weder durch Gott noch für Gott ist, indem nämlich dasjenige daran was wirklich ist, die frei wirkende sinnliche Kraft, nicht dasjenige ist wovon Gott nicht Urheber sein kann, dasjenige aber wovon Gott nicht Urheber sein konnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht wirklich ist, doch aber die Nothwendigkeit der Erlösung auf demjenigen was davon wirklich ist beruht, und diese zugleich dasjenige wovon Gott nicht Urheber sein könnte, in dasjenige auflöset, wovon er allein Urheber sein kann, nämlich in das Gute; diese Formel, sage ich, kann auf keine Weise irgend in jene Differenz verflochten sein, und also müssen die Auflösung derselben, wenn sie nur erst gefunden wird, auch beide Lehrmeinungen sich aneignen können. Wol aber werden wir sagen müssen, wenn erst wirklich nachgewiesen ist, Gott sei nicht Urheber des Bösen, und zwar auf eine solche Art die auch übereinstimme mit der Lehre der Schrift, daß ohne Gesetz keine Sünde sei: so falle auch die wichtigste Ursache einen Unterschied anzunehmen zwischen seiner Zulassung und seiner Vorherbestimmung von selbst weg, und jeder wird dann selbst dem Calvin darin beistimmen, so wie auf der andern Seite auch dann erst es einen Sinn bekommt zu sagen, das Böse sei nicht von Gott vorherbestimmt, weil es nämlich nicht ist. Ließe sich also diese Aufgabe lösen, so würde der Unterschied der Meinungen beider Kirchen über diesen Gegenstand überhaupt von selbst verschwinden. — Was aber den zweiten Vorwurf betrifft, daß nämlich die calvinische Lehre der Vernunft gänzlich das Eindringen in das Geheimniß des göttlichen Rath-

schlusses wehrt, indem sie gradezu ein unergründliches Gutdünken aufstellt: so verweise ich zunächst auf das schon angeführte, daß nämlich die Lehre der lutherischen Kirche wie sie in der Concordienformel aufgestellt ist ganz dasselbige thut, wenngleich sie nicht gradezu die Formel eines solchen Gutdünkens aufstellt, und nicht so schlechthin wie Calvin gesteht daß wir über den göttlichen Willen nicht könnten hinausgehn. Und daß nicht jemand sage, hier beriefe ich mich auf die Concordienformel, anderwärts aber wo sie am meisten von der calvinischen Lehre abweiche beriefe ich mich wieder darauf daß die Concordienformel nicht von der ganzen lutherischen Kirche als ein symbolisches Buch anerkannt sei! Sondern ich finde, daß diese schon oben angeführten Aeußerungen mit den in der augsburgischen Confession vorgetragenen Lehren von dem menschlichen Unvermögen und von der Art wie der Glaube gewirkt wird so genau zusammenhängen, wie Herr Dr. B. meint daß die ganze calvinische Lehre eine Kette strenger Folgerungen aus jener Voraussetzung sei. Aber demnächst möchte ich fragen, wenn die Klage der Vernunft, daß man ihr hier auf dem Gebiet der göttlichen Vorherbestimmung zur Seligkeit durch den Glauben wehre was ihr doch gebühre und wozu sie sich unwiderstehlich getrieben fühle, gegründet sein soll und angehört werden, ob sie uns dann nicht erst nachweisen muß daß es ihr anderwärts besser gelinge in die göttlichen Rathschlüsse einzubringen? Denn gelingt es ihr anderwärts auch nicht und muß sie sich überall zur Ruhe geben, warum will sie denn hier eine besondere Klage anstellen? Ich glaube aber nicht daß sie anderwärts mehr Grund gewonnen hat, weder auf dem geschichtlichen noch dem natürlichen Gebiet. Denn wenn wir hier eben so nach dem einzelnen fragen, weshalb doch Gott dem und jenem diese und jene Gabe verliehen oder versagt, welches eben so viel heißt als warum Gott an diese Stelle zu dieser Zeit grade einen solchen Menschen gestellt und nicht einen andern: so glaube ich nicht daß sie es jemals wissen wird. Und wenn sie

Bescheid geben soll, warum auf dieser Stelle der Erde Sand-
 wüsten seien und auf jener hohe Gebirge und nicht umgekehrt;
 so glaube ich nicht daß sie es wissen wird. Denn es hilft ihr
 nicht, wenn sie sich hier hinter die wirkenden Ursachen verstecken
 will; denn wirkende Ursachen giebt es dort auch; aber überall
 sind die wirkenden Ursachen auch von Gott geordnet, und es
 fragt sich eben, warum er sie so geordnet, daß sie grade diese
 Wirkungen hervorbringen und nicht andere. Weiß sie also nir-
 gend mehr von den Bestimmungsgründen der göttlichen Rath-
 schlüsse, warum will sie doch grade dieses wissen, weshalb Gott
 dem einen Menschen den Glauben giebt und dem andern nicht?
 Und wenn ihr auf dem gesammten geschichtlichen Gebiete diese
 Einsicht nicht gelingt, was haben wir für Grund, damit sie ihr
 auf dem religiösen gelinge, die Voraussetzung von dem menschli-
 chen Unvermögen sammt den anerkannten Folgen daraus aufzu-
 geben? Denn durch dieses Aufgeben könnte doch nichts anderes
 erreicht werden, als daß das religiöse Gebiet dem übrigen ge-
 schichtlichen vollkommen gleichgestellt würde. Darum glaube ich,
 sie thäte am Klügsten, wenn sie es hier machte wie dort, die
 Endursachen nämlich, da sie doch einmal ihrer Schwäche wegen
 beides trennen muß, gehn ließe und sich mehr auf die Kunde der
 wirkenden Ursachen legte, in welchen sie gewiß ist die Verherrli-
 chung der göttlichen Weisheit zu finden, wenn sie erforscht wie
 mannigfaltig auf der einen Seite der göttliche Geist auch auf
 die verstofftesten Gemüther wirkt und sie allmählig umwandelt,
 und wie auf der andern Seite auch gutgeartete Seelen doch zu-
 rückbleiben und nicht zum rechten innern Frieden gelangen, wenn
 ihnen die gehörige Ansprache des göttlichen Wortes fehlt. Und
 nicht nur beim allgemeinen braucht sie stehen zu bleiben bei die-
 sen Forschungen, sondern sie mag immer damit ins einzelne ge-
 hen, und alles muß lehrreich sein für denjenigen der selbst ein
 Werkzeug des göttlichen Geistes ist und sein will um den Glau-
 ben fortzupflanzen, damit er lernen kann wie jede Seele am

besten anzufassen ist und zu bearbeiten, und unterscheiden den merklichen Wechsel gnädiger und gesegneter Zeiten, und solcher die an sich unfruchtbar scheinen und vielleicht nur von weitem vorbereiten. Will sie sich aber damit nicht begnügen auf diese Weise im einzelnen immer genauer zu erfahren wie das Reich Gottes ist und wird, und kann sie sich nicht enthalten nach dem Warum und Weshalb zu fragen: so gestehe sie nur sich selbst wie weit sie es damit anderwärts bringt, und wie sie doch immer wieder von den Endursachen auf die wirkenden zurückgetrieben wird. Denn geht sie auf das allgemeine, so hält sie sich an den Optimismus oder die Regel des besten, daß nämlich alles in der Welt so sei und geschehe wie es das beste ist; aber schon was denn nun das beste sei, das ist gar schwer zu sagen, und eine unzureichende Formel pflegt immer die andere zu verdrängen, wenn es bestimmt soll bezeichnet werden; noch schwerer aber ist darzustellen wie denn das einzelne zu diesem besten mitwirkt und beiträgt, so daß dieses nicht hätte erreicht werden können, wenn jenes anders gewesen wäre als es ist. Soviel aber bleibt immer gewiß, das beste ist nur dasjenige was nichts enthält außer dem besten, so daß man also bei keinem einzelnen auf die Frage nach dem Zweck und der Absicht getrieben wird, sondern jedes selbst den Zweck in sich trägt; und dann bleibt nur die Frage übrig nach dem Zusammenhang alles einzelnen unter sich und mit der Einheit des ganzen, das heißt die Frage nach dem Wie und nicht dem Weshalb. Sehn wir aber bei dieser Untersuchung von dem einzelnen aus, und fragen, weshalb doch dieses oder jenes, sei es nun gut oder schlimm, grade so habe sein müssen und nicht anders, wie selten werden wir uns auch nur eine solche Rechenschaft geben können, es habe grade so sein müssen, damit dieses oder jenes habe daraus folgen können! Glauben wir aber auch so etwas noch so deutlich zu sehen, so lehrt ja doch, da auch dieses nur etwas einzelnes ist, die Frage wieder, warum auch dies grade so und nicht anders und weder früher

noch später habe sein dürfen; und wir kommen doch nicht eher zur Ruhe, bis wir bei der Idee eines allgemeinen Zusammenhanges angekommen sind, in welchem jedes einzelne zugleich wirkend und werdend ist, und also auch nur nach seiner Stellung und Bedeutung im ganzen gefragt werden kann. So ist es überall, und anders kann es auch hier nicht sein; und weder die eine noch die andere Theorie, ja auch die neuere dritte, macht keinen Unterschied. Fragt jemand, warum der eine Mensch in das Reich Gottes aufgenommen ist und der andere nicht, so weiß ich freilich mit Calvin nichts anders zu sagen, als weil Gott so gewollt hat, und mit dieser Antwort meinen wir nichts anders, als daß auch dieses einzelne nicht etwa willkürlich durcheinander geworfen, sondern mit dem allgemeinen Zusammenhange den und wie ihn Gott geordnet hat bestimmt ist, nicht aber an und für sich oder in Beziehung auf irgend etwas einzelnes. Daß die lutherische Kirche auch nicht mehr weiß, geht aus den oben angeführten Aeußerungen der Concordienformel hervor. Und auch irgend eine pelagianische Theorie, wenn sie nicht jene absolute Freiheit postulirt, die denn so weit nur immer ihr Wirkungskreis ginge die Allmacht Gottes ganz zerstörte, wird eben so wenig weiter kommen. Aber das heilsame Umkehren von der leeren Frage nach den Bestimmungsgründen des göttlichen Willens zu der lehrreichen nach dessen näherer Bestimmtheit erleichtert grade am meisten die strenge calvinische Theorie. Schon deshalb zuerst, weil sie über den göttlichen Willen nicht hinausgehen will, und wir immer das am genauesten zu betrachten im Stande sind, wobei wir zuletzt verweilen; noch mehr aber deshalb, weil sie am bestimmtesten darauf hält, daß der erwählende Rathschluß Gottes, weil er das geistige Leben hervorbringt aus dem nichtgeistigen, ein schaffender göttlicher Wille ist, der, indem er eine Welt hervorbringt, die in Maaß und Ordnung besteht, selbst als eine nach Maaß und Ordnung wirkende Kraft zu betrachten ist; und diese in ihrer Wirkungsart und ihren Gesetzen

immer genauer zu verstehen, das ist die Aufgabe von deren Erläuterung wir die vom Geiste Gottes erleuchtete Vernunft des Menschen nicht abhalten dürfen und welche die augustinische Theorie weit entfernt ist zu hemmen. Haben wir einmal das einzelne Verfahren lassen, worin uns die unendliche Mannigfaltigkeit des für uns unendlich kleinen am meisten verwirrt, und statt dessen die Betrachtung im großen eingeschlagen; sind wir überzeugt, wie schon oben bemerkt worden und mit der calvinischen Theorie am vollkommensten übereinstimmt, daß man nicht von einem göttlichen Rathschluß über jeden einzelnen Menschen besonders reden könne, sondern daß es nur einen Rathschluß gebe, durch welchen Gott bestimmt was aus allen und jeden Menschen werde, und daß dieser also nichts anderes sei als die Ordnung nach welcher die erstorbene Masse durch den göttlichen Geist belebt werde: so liegt darin schon dieses, daß so wie das Wort in Christo Fleisch, ein menschliches Einzelwesen, geworden ist, so der Geist Gottes über seine Jünger ausgegossen und in seinem Wirken an das Wort gebunden eine geistige Naturkraft geworden ist, welche geistige Einzelwesen bildet, aber in ihrem Wirken, wiewol an und für sich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, bestimmt wird durch den verschiedenen Grad des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit des ihm auf verschiedenen Seiten gegebenen Stoffes. Von dieser Betrachtung ausgehend und auf diese Weise die Wirkungsart des göttlichen Geistes untersuchend gelangen wir zu einem solchen Verfahren, welches wo von göttlichem Handeln und Wirken die Rede ist das einzig angemessene scheint, zu demjenigen nämlich in welchem die Endursachen und die wirkenden Ursachen zusammenfallen. So erklärte Christus selbst die wahre Bestimmtheit seines Wirkens; denn wenn er sagt, Ich bin gekommen die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten, so wollen wir das freilich nicht particularistisch verstehen von seiner Absicht, sondern es rein für dasselbe halten mit dem vorigen, Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; und es ist

demnach eine nähere Beschreibung seines Erfolges, daß nämlich ein nach allen Seiten ergehender Ruf auf diejenigen am kräftigsten wirkte, in welchen sich mit dem Uebel auch das Gefühl desselben am stärksten ausgebildet hatte. So untersuchte auch Paulus, wie es doch zugehe daß der Geist Gottes durch das Wort kräftiger auf die Heiden wirke als auf die Juden; und daß er dem Scheine nach teleologisch so ausdrückt, Die Fülle der Heiden müsse zuvor eingehen in das Reich Gottes, damit demnach das ganze Israel selig werde, das besagt doch nichts anderes, als daß eben die Heiden im Vergleich mit den Juden die Kranken waren, die Juden aber die Gesunden, und daß im ganzen diese erst wenn sie von der höheren Gesundheit, welche die Heiden durch das Evangelium erlangt hatten, ganz umgeben wären, zum Gefühl ihrer Krankheit kommen würden. So erklärt Origenes *), es sei das liebere Werk des Wortes die verständigeren zu retten, weil ihm diese verwandter seien als die stumpfsinnigen, und spricht damit ebenfalls ein Naturgesetz aus, nach welchem der ausgegossene Geist durch das Wort wirke, und danach müssen wir wol seine folgenden Worte so erklären, Weil aber der Mehrtheil des Hauses Israel nicht die wahrhaft verständigen gewesen wären, so hätte sich der Geist aus dem was thöricht war vor der Welt das wahrhaft verständige und verwandte hervorgesucht. Warum also sollten wir, denen der göttliche Rathschluß soviel weiter entwickelt vor Augen liegt, nicht eben so forschen? Wir werden also das besondere an das allgemeine anknüpfend sagen, Wenn einmal, weil es sich so zeigt, nicht geläugnet werden kann, das menschliche Geschlecht als ein erst durch die Erscheinung des göttlichen Sohnes aus der Gewalt der Sünde

*) Ἰσμεν τοῦ λόγου προηγούμενον εἶναι ἔργον σωζειν τοὺς συνειτωτέρους· οἰκειότεροι γὰρ οὗτοι παρὰ τοὺς ἀμβλυτέρους αὐτῷ τυγχάνουσιν. ἀλλ' ἐπεὶ τὰ ἀπολωλότα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ, παρὰ τὸ κατ' ἐκλογὴν χάριτος λιῆμα, ἤπειθ' ἤσαν τῷ λόγῳ, διὰ τοῦτο ἐκάλειπτο εὖ παρὰ τοῦ κόσμου κ. τ. λ. (Ed. Paris. III, p. 505.)

zu existendes sei zur Idee der Welt gehörig und eine unentbehrliche Stelle darin ausfüllend von Gott vorhergesehen und verordnet gewesen: so folgt auch daß es in seiner ganzen Vollständigkeit sei verordnet gewesen, und daß sich also alle verschiedenen Verflechtungen menschlicher Vermögen, aber zugleich in den verschiedensten Abstufungen des Verderbens und der Ohnmacht mit göttliche Dinge betrifft, vor Christo haben entwickeln müssen, nach dem göttlichen Rathschluß jedes an seiner Stelle und zu seiner Zeit. In diese mannigfaltige Fülle des verderbten Seins sei nun durch Christum der göttliche Geist getreten, an die Verkündigung des Wortes gebunden, und dadurch eben wie in Christo der Sohn vermenschlicht; und so entstehe nun das geistige Leben dem göttlichen Rathschluß zufolge eben so wie das natürliche, je nachdem die christliche Kirche, der gemeinsame Träger des göttlichen Wortes, in ihrem Wirken auf die der Belebung fähige Masse bald hier bald dort einen von Gott zur Entstehung des einzelnen Lebens vorherbestimmten und eben deshalb auch durch alle vorherigen Zustände und alles Zusammentreffen bis zum scheinbar zufälligsten herab bedingten Augenblick erreichte, das heißt einen solchen, wo das Verlangen nach Erlösung, welches das nie aus der menschlichen Natur völlig verschwindende Gute ist^{*)}, sich mit

*) Ein solches anzunehmen trage ich mit Augustin kein Bedenken, er finde seine Demonstration sehr schlagend, *Quandiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur: ac per hoc, si naturae aliquid remanebit quod iam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit, et ad hoc tam magnum bonum corruptione perveniet. Ac si corrumpi non desinet, nec bonum habere utique desinet, quo iam possit privare corruptio. Quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam. (Enchirid. 4.)* Das erste freilich bedarf einer leisen Verbesserung, aber es ist auch das letzte vorzüglich, woran wir uns zu halten und damit den bekannten andern Ausspruch zu verbinden haben, *Desideraro gratiam initium est gratiae;* und den calvinischen, *Videmus insitum esse humano ingenio desiderium indagandae veritatis, ad quam minime aspirant nisi aliquo eius odore ante percepto. (Institut. II, I, 12.)*

der ganzen Empfänglichkeit den Einflüssen des Geistes öffnet; aber und so lange dieses Wirken einen solchen Augenblick hat trifft, entstehe auch kein neues Leben, aber bedingt wieder durch und gereift, wie durch alles, die von Gott der Zukunft vorherbestimmten Momente der neuen Schöpfung, welche so sich immer weiter verbreitend und aus der Masse der Nichtigkeit und Verderbens die reichste Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens, nachdem die natürlichen Gaben welche der Geist sich aneignet schieden sind, entwickelnd, das Reich Gottes darstellt, welches immer mehr verstärkt, weil es an jedem neu belebten wieder ein kostiges Werkzeug des belebenden Geistes gewinnt, auch immer höher den Widerstand überwindet, ja schon durch seine entferntesten Einflüsse das widerstrebende bindet und erweicht, und uns hinter den unbekanntem und unberechneten Gliedern der Fortschrittung das Letzte erblicken läßt, wenn alles todt wird belebt und alles widerstrebende in die Einheit des ganzen wird aufgenommen sein. Dieses nun ist die Weise des ungetheilten Rathschlusses der Erwählung sowol als Verwerfung: denn diejenigen welche so, von der Gewalt des Wortes ergriffen, jeder wie ihm Gott Art und Stunde bestimmt hat, belebt und wiedergeboren werden, die sind die Erwählten; welche aber nicht ergriffen werden, sei es nun daß sie in einen schon erleuchteten Kreis von Gott als jene unempfänglichsten, die auch nicht fehlen dürfen, hingestellt waren, oder daß ihnen bestimmt war zu sterben ehe das belebende Wort in den Umkreis ihres Daseins eintrat, diese wollen wir, je nachdem jeder will, die Uebersehenen nennen, so man sie ja doch nur zeigen, was der Geist nach dem Maas, in welchem er an einem Orte wirksam war, nicht vermocht hat, oder auch die Verworfenen, sofern doch in Gott Vorherwissen und Vorherverordnen nur eines sein kann und dasselbe. Und gegen diesen Versuch die Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses darzustellen wird auch Calvin meine ich nichts einzuwenden haben, weil auf diese Weise keine Bestimmungsgründe des göttlichen

Willens außerhalb und gleichsam jenseit desselben gesucht werden, sondern es dabei bleibt, daß der schaffende und ordnende göttliche Wille das letzte ist *) und dieser durch keine Rücksicht auf Menschen bestimmt wird; denn das Fleisch kann Gott nicht fallen, und der Geist wird erst durch diesen Rathschluß und folge desselben mitgetheilt. Sondern es soll nur auf diese deutlich werden, wie des einzelnen Erwählung und Verwerfung nur die entgegengesetzten aber in jedem Augenblick zusammengehörigen Theile desselben Rathschlusses sind, das menschliche schlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in geistigen Leib Christi umzubilden. Und wie dieser Rathschluß seiner Einheit betrachtet nichts anderes ist als die Erweisung göttlichen Liebe, von welcher auch Calvin den göttlichen Willen niemals hat trennen wollen, eben so zeigt sich, wenn man ihn in seine entgegengesetzten Elemente auflöst, daß heißt in seiner zeitlichen Erscheinung betrachtet, eben an dieser naturgemäßen Wirkung der göttlichen Wille als jene gerechteste Ursache aller Dinge, welche Calvin überall auffuchte und voraussetzt, in diesem Gedanken, daß der göttliche Geist durch das Wort Naturkraft wirkt, nichts anderes enthalten ist als nur die neuere Darlegung des calvinischen *prout visum est Deo* (tit. III, XXIV, 10.). Denn das war ja von Anfang an die Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erschaffen, sondern eine Welt, und so wirkt auch der Geist Gottes als eine wirkende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungsgemäß entstehendes geistiges Leben, sondern die geistige Welt.

Demzufolge nun wenn die ganze Lehre auf diese Form zurückgeführt ist, in welcher allein, wovon auch die Rede sei, Bestimmtheit des göttlichen Willens kann angeschaut werden, dünkt mich kann nur noch ein Stachel zurückbleiben, eben

*) *Causas voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei causa quae sunt ipsa sit causa. Aug. de Genesi c. Man.*

tribile des calvinischen Diktats, daß die Uebersehenen oder
 Verworfenen dann auf ewig verdammt sind und aller Seligkeit
 beraubt, obachtet sie an sich sowohl ihrer Natur nach als nach
 der allgemeinen Kraft der Erlösung dieselben Ansprüche haben
 wie die übrigen, welches freilich keine anderen sind, denn andere
 macht die lutherische Kirche auch nicht zu, als Ansprüche an die
 göttliche Gnade. Und dieses eben ist es was sich mit der ewigen
 Vaterliebe Gottes nicht reimen will; wir aber haben es bis
 jetzt fast zu verbergen gesucht und es gleichsam umgangen, indem
 wir mehr nur vom Reich Gottes geredet, ohne die Seligkeit be-
 sonders herauszuheben; noch weniger aber haben wir der ewigen Ver-
 dammniß gedacht. Was nun diese betrifft, so ist es freilich
 überhaupt schwer sie ordentlich zu denken; aber ich möchte mich
 nicht scheuen auch dem Verdamnten zu sagen, er möge bedenken
 daß Gott ihn auch gar nicht hätte schaffen können, und nun
 ist er sich doch seines Daseins bewußt, oder daß er ihn hätte könn-
 ten zum Thiere schaffen, und nun sei er sich doch seiner Ver-
 nunft bewußt. Denn seiner Vernunft muß er sich doch bewußt
 seyn, soll er nach wie vorher derselbe, also ein Mensch sein; und
 wenn er sich in diesem Bewußtsein mit untergeordneten Geschö-
 pfen und dem Nichtsein vergleicht, muß er fühlen daß er kein
 Recht hat etwas an Gott zu fordern. Ob aber in diesem Be-
 wußtsein nicht schon eine Art von Zufriedenheit liegt, welche keine
 vollkommene Unseligkeit zuläßt, und ob Vernunft als Bewußtsein
 in dem Menschen sein könne ohne auch thätig und des Wachst-
 thums in der Thätigkeit fähig zu sein, dieses freilich will ich da-
 hingestellt sein lassen. Allein dem sei wie ihm wolle, so finde
 ich, daß auch hierüber mit Unrecht der calvinischen Theorie ein
 ausschließender Vorwurf gemacht wird. Oder ist wol der Unter-
 schied zwischen der göttlichen Vorhersehung und dem zulassenden
 göttlichen Vorherwissen so groß, daß nur mit dem einen,
 wenn man auf die ewige Verdamniß sieht, die allgemeine Va-
 terliebe Gottes nicht bestehen könne, wenn man aber das andere

annimmt in ihrem vollen Licht erscheine? Und sollte man nicht vielmehr sagen, diejenigen deren ewige Verdammniß der barmhertzige Vater auch nur vorhergesehen, sollte er wol nicht erschaffen haben? oder ist der Unterschied zwischen der Schuld, der Unschuld oder Verdienst ist ja nirgends, des gläubig gewordenen und der Schuld des ungläubig gebliebenen so groß, daß sich ein unendliche Unterschied zwischen Seligkeit und Verdammniß für alle unendliche Zeit daraus rechtfertigen ließe? Doch ich will oft und größtentheils auch so flach gesagtes nicht wiederholen sondern nur einestheils auf dasjenige zurückweisen, was ich oben über das Verhältniß des menschlichen Widerstandes zur göttlichen Vorherverordnung beigebracht, und was mir noch immer nicht flach gesagt scheint, anderntheils nur andeuten, daß mit demzufolge die göttliche Rechtfertigung wegen der Verdammniß eines Theiles des menschlichen Geschlechtes gar nicht davon abzuhängen scheint, ob man Vorhervernehmung annimmt oder Vorhersehung, sondern vielmehr davon, ob man den Zustand der Verdammten als einen im ganzen Umfang der menschlichen Natur nothwendigen, mit der Idee derselben gegebenen und daher von irgend welchen Einzelwesen der Gattung auszufüllenden ansieht oder nicht. Denn im letzten Falle weiß ich keine Vereinbarung mit der allgemeinen Liebe Gottes zu treffen, eben - so wenig bei der lutherischen Theorie als bei der calvinischen, und ich finde daß der ersteren auch nichts anderes übrig bleibt als sich auf die Unbegreiflichkeit und Undurchdringlichkeit des göttlichen Rathschlusses zurückzuziehen. Ist dagegen der Zustand der Verdammten eine nothwendige Stufe, ja so ist es die ordnende göttliche Gerechtigkeit, welche sie ausfüllt, und dieser mögen wir immer gönnen auch vorherbestimmend zu sein und mögen ihr nichts abkürzen; aber dann folgt auch, theils daß die Verdammniß weil eine nothwendige Stufe auch eine Entwicklungsstufe sein muß, denn beides läßt sich im Gebiete lebendiger geistiger Natur nicht trennen, theils daß auch die Verdammten nicht können davon

ausgeschlossen sein Gegenstände der göttlichen Liebe zu sein, weil alles was zu der geordneten Welt des Lebens gehört, ein Gegenstand aller göttlichen Eigenschaften sein muß. Will nun jemand sagen, hierdurch werde wieder die theologische Frage in das speculative Gebiet hinübergespielt, der bedenke nur daß ich dieses gar nicht veranlaßt habe, sondern diejenigen welche der calvinischen Lehre eine Unvereinbarkeit mit der göttlichen Barmherzigkeit zuschreiben, welche die lutherische nicht theilt. Indes wir wollen uns auch gar nicht in das speculative weiter vertiefen, sondern gleich zum theologischen zurückkehrend nur bemerken, daß sobald jener Vorwurf aufgeregt wird, der weit mehr auf der Thatsache der Verdammniß haftet als auf der Art wie man die Ursachlichkeit in Bezug auf sie zwischen Gott und dem Menschen theilt, beide Theile sich auf dem Scheidewege befinden, entweder mit der Ewigkeit und Unendlichkeit der Höllestrafen auch die Unbegreiflichkeit der göttlichen Anordnungen anzunehmen, oder indem sie zu der Vorstellung von einer endlichen allgemeinen Versöhnung und Wiederbringung alles verlornen sich hinwenden, sich zugleich über allen scheinbaren Streit zwischen der göttlichen Gerechtigkeithaftigkeit und der göttlichen Liebe zu erheben. Denn alsdann ist der Unterschied zwischen den gläubig und den ungläubig sterbenden nur der Unterschied zwischen der früheren und der späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maasß nothwendig gegeben ist. Was mich nun betrifft, so möchte ich gern das letzte, indem so meinem Gefühl nicht nur die ungläubig sterbenden leichter sind zu ertragen, sondern auch die hier schon begnadigten und die seligen überhaupt, denen doch die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an die ewig ausgeschlossenen; oder könnten sie etwa selig sein, wenn sie das Mitgefühl für alles was ihrer Gattung angehört verlieren müßten? Dann aber scheint mir auch diese Vorstellung nicht nur eben so gut in der Schrift begründet als jene, was

jedoch hier, sofern etwas neues zu sagen wäre, nicht kann ausgeführt werden, sondern auch allein zu einer gewissen Klarheit gebracht werden zu können, wogegen sich in der andern nur je genauer man sie betrachtet desto größere Schwierigkeiten zu haben scheinen, und nur bei dieser findet der Verstand Ruhe, wenn er die ursprüngliche und entwickelte Verschiedenheit der Menschen mit der Abhängigkeit aller von der göttlichen Gnade, die göttliche Kraft der Erlösung mit dem was aus dem Widerstand der Menschen entstehen kann, endlich die Unseligkeit der ungläubigen mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zusammenzubringen soll. Und indem ich mich zu dieser Ansicht bekenne, stelle ich es als ein Zeichen meiner Unparteilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die calvinische Theorie dränge uns zu derselben stärker hin als die lutherische.

Wenn aber nun diese Auskunft doch der calvinischen Theorie wenigstens eben so gut offen steht als viele von der lutherischen Kirche sie von jeher ergriffen haben, und wenn derjenige der sie nicht ergreifen will bei der lutherischen Meinung nicht geringere Schwierigkeiten findet das ewige Verdammniss mit der göttlichen Liebe zu reimen als bei der calvinischen: so will es scheinen als leiste auch in dieser Beziehung die lutherische Nachlassung von der ursprünglichen alten Strenge keinen wesentlichen Dienst. Und wenn diese strenge Theorie in der That, wie ich denn vollkommen überzeugt bin, eine so unvermeidliche und strenge Folge der antipelagianischen Lehre vom menschlichen Unvermögen ist, wie Herr Dr. B. dieß ausgeführt hat: so wünsche ich nur, es möge mir gelungen sein durch die Art, wie ich gesucht habe die der strengen Lehre gemachten Vorwürfe zu beseitigen, wenn nicht Hrn. Dr. B. selbst doch vielleicht manchen andern zu überzeugen, daß es nicht nöthig sei jene evangelische Grundlehre vom Unvermögen des sündigen Menschen aufzugeben um der nachtheiligen Folgen willen, die aus der strengen Erwählungslehre entstehen.

Und mit diesem Wunsch würde ich meinen Aufsatz schließen, wenn ich nicht glaubte noch ein paar Worte über die Sache in Beziehung auf die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen sagen zu müssen. Zuerst nämlich wird mir, fürchte ich, der Vorwurf gemacht werden, daß es von mir, der ich seit lange so sehr diese Vereinigung gewünscht habe, ganz wunderbarlich sei, die- selben Lehrpunkt auf solche Weise zur Sprache zu bringen und so kräftig zu vertheidigen. Denn es sei ja die herrschende Ansicht, daß so wie viele Lutheraner sich schon der calvinischen Abendmahl-Lehre genähert hatten, so die meisten Reformirten die calvinische Prädestination-Lehre schon aufgegeben hätten. Dies will ich gar nicht läugnen; denn es giebt auch viele reformirte Lehrer, welche theils die harten Ausdrücke scheuen, theils nicht allzu fest an der Grundlehre von dem menschlichen Unvermögen halten. Aber wenn ich die letzten ihres Weges gehen lasse so weit sie kommen, und die ersten auch gesucht habe zu beruhigen: so liegen mir nun aus demselben Grunde aus welchem ich der Union anhangе auch diejenigen Glieder der lutherischen Kirche eben so sehr am Herzen, welche an der gemeinsamen Grundlehre von der Unenbēhrlichkeit des göttlichen Beistandes haltend, wenn ihnen nun schon durch Herrn Dr. B. Phorismen klar geworden ist daß sich mit dieser Lehre ganz unsequent nur die calvinische Prädestination-Lehre verträgt, die lutherische aber damit eine Inkonssequenz bildet, diese Inkonssequenz geneigt sein möchten abzuschütteln und zur calvinischen Lehre überzugehen, und diesen habe ich den Uebergang und also die Einigkeit mit sich selbst zu erleichtern gewünscht, indem ich die Lehre in ihrer Reinheit dargestellt von den Vorwürfen die an ihr macht zu befreien und die harten Ausdrücke in ihr in helles Licht zu stellen gesucht habe. Deshalb habe ich mich auch absichtlich aller Anführungen und Rechtfertigungen der synodischen Synode enthalten; denn in dieser sind wirklich harte Ausdrücke, welche die Sache an sich nicht klarer ma-

chen fordern nur verbunkelt, und nur daraus entstanden ist, daß man sich auf solche nicht aus der reinen Anschauung der Sache hergenommene Fragen mit leerer Disputirkunst einläßt. Die ursprüngliche Darstellung in den Institutionen des Calvini hat sich davon ganz frei gehalten, und nur diese ist es welche ich vertheidigen will, und von welcher ich wünsche, sie möge der Punkt werden, um den sich die evangelische Kirche sammeln kann. Denn das ist gar nicht meine Meinung, wie man mir schon gegeben, ich wolle daß ohnerachtet der Union die Verschiedenheit der Meinungen fortbestehen solle, gleichsam als wolle ich einer möglichen Einigung der Meinungen wehren; sondern ich will nur daß die Verschiedenheit fortbestehen darf, wenn eine Einigung nicht zu erzielen wäre. Und darum habe ich besonders aufmerksam gemacht auf die Art, wie die Concordienformel sich über diesen Gegenstand ausdrückt. Herr Dr. B. hat ganz vermieden auf diese Darstellung zurückzugehen, welches auch ganz natürlich ist, da er die Lehre von dem natürlichen Unvermögen des sündigen Menschen in geistlichen Dingen für einen Nebenpunkt hält, den der lutherische Theologe leicht könne fahren lassen. Auch Herr Dr. Ammon in seinem Glückwünschungs Schreiben führt sie S. 37 zwar an, allein die gedrängte Uebersetzung welche er von dem Inhalt giebt, ist so wenig vollständig, daß man sie schon deswegen nicht als recht getreu rühmen kann, und niemand wird sich das dabei denken, was in der Sol. doch wirklich steht. Vergleicht man diese aber mit den calvinischen Institutionen: so muß man den Unterschied zwischen der eigentlichen Vorherbestimmung und der vorherwissenden Zulassung in der That für einen solchen ansehen, der außerhalb des Schicksals der allgemeinen Kenntniß liegt und einen Einfluß auf das Leben nicht ausüben kann, und muß der Meinung des sel. Kollner's beitreten, eines Theologen, der zu zeitig scheint vergessen zu werden, und den auch Hr. Ammon in dieser Angelegenheit mit Unrecht nicht anführt, welcher (Vermischte Aufsätze, 2te

unml. S. 172) sagt, es komme bei der Union selber Str-
 n alles darauf an, die streitigen Punkte für akroamatisch zu
 idren, und also diese Differenz eben so gut als die in der
 re vom Abendmahl für eine solche ansieht, welche nur der
 hule angehört und nicht dem Leben. Damit halte ich es nun
 h noch immer, und halte es für ganz thunlich daß die be-
 Meinungen in Einer Kirche sind, und glaube daß wer
 ch Betrachtungen dieser Art nachtheilig auf das Volk zu wir-
 unbesonnen und unüberlegt genug ist, der wird es bei der
 m Meinung eben so gut als bei der andern können. Des-
 lb aber habe ich nichts dagegen, wenn man sich einigen
 ante; nur hilft es nichts sich zu einigen, wenn die Meinungs- 118
 schiedenheit immer wieder entsteht, und ich meines Theils
 laube daß dies am leichtesten verhindert würde, wenn man
 ch um die alte augustinische Meinung sammelte. Denn etwas
 mittleres zwischen der kirchlichen lutherischen Theorie wie sie in
 r Concordienformel vorgetragen ist und der calvinischen ist
 ht zu finden. Man müßte also eine von beiden wählen, und
 scheint mir die Sache so zu stehn, daß wenn man die luther-
 che Formel wählt, der Streit sich immer wieder erneuern
 muß, weil sie theils in der unvollkommenen Uebereinstimmung
 it der Lehre von dem menschlichen Unvermögen, theils darin
 ß sie die göttliche und menschliche Causalität einander gegen-
 er stellt, so daß sie sich in das gemeinschaftliche Gebiet, man
 ß aber nicht recht wie, theilen sollen, den Keim des Zwie-
 kts in sich trägt, daß immer wieder demjenigen der auf die
 enge Consequenz und die Klarheit der Anschauung bringt ein
 langel an Befriedigung entstehen muß. Die calvinische For-
 el hingegen läßt die menschliche und göttliche Causalität ganz
 einander aufgehn, indem sie der letzten die erste so unterord-
 t, daß kein Streit zwischen ihnen entstehen kann, und sie
 immt mit der Grundlehre vom menschlichen Unvermögen voll-
 mmen zusammen. Demnach scheint grade sie mir den Keim

des Streites nicht in sich zu tragen, sondern braucht nur in ihrer Reinheit vorgetragen und vor Mißdeutungen behütet zu werden, wozu ich die zerstreuten Grundzüge glaube entworfen zu haben, so kann jeder seine Beruhigung ja finden, es müßte denn einer durchaus jene unstatthafte Freiheit für sich begehren, die aber nicht nur mit der Lehre von der Erwählung, sondern auch mit jeder Idee einer höheren Weltordnung streitet und mit dem bloßen Ohngefähr preis giebt. Denn um es zuletzt mit Einem Worte zu sagen, hat Gott nicht alles vorhergesehen: so kann er nichts vorhergesehen haben.

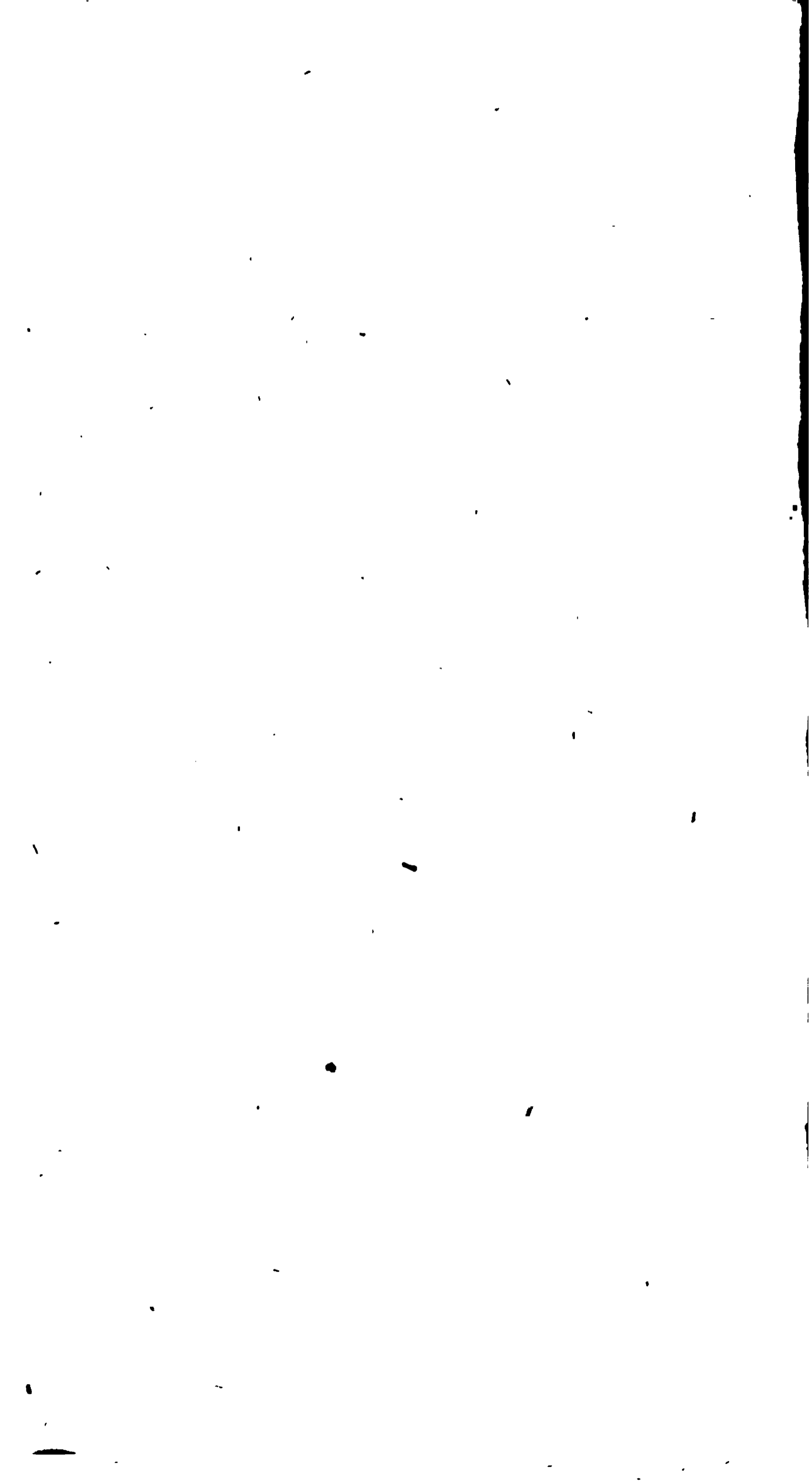
Ueber den Gegensatz

zwischen

der sabellianischen und der athanasianischen
Vorstellung von der Trinität.

(Aus dem dritten Hefte der theologischen Zeitschrift.)

1822.



Diese Blätter, die ich gern noch unbestimmter überschrieben hätte, weil sie auch das angekündigte nicht erschöpfen, sondern nur die Beziehungen einiger Elemente auf einander zusammenstellen sollen, stehen in Verbindung mit demjenigen was am Schluß meiner eben erschienenen Glaubenslehre über diesen Gegenstand gesagt ist. Denn wenn das ungenügende und unklare in den symbolisch gewordenen Formeln daher rührt daß man im Widerspruch gegen den Sabellianismus zuviel gethan, ist es nur daß man in demselben für falsch und gefährlich gehalten was keines von beiden war, oder daß man, um einen nothwendigen Widerspruch auszudrücken, zu Formeln gegriffen, welche über den Zweck hinausgehen: so müßte sich in beiden Fällen die kritische Verbesserung unserer Formeln auf eine richtigere Auffassung dieses Gegensatzes gründen. Meine Absicht ist für jetzt nur einige Punkte auszuzeichnen, worauf es hiebei ankommt, um wo möglich der Untersuchung einen neuen Anstoß zu geben. Daß es wünschenswerth ist die Geschichtsforschung und die dogmatische Dialektik nach dieser Seite zu lenken, davon zeugt die ganze Litteratur dieses Gebietes. Denn wenn doch die arrianische Vorstellungsart in ihren verschiedenen Verzweigungen den andern Gegensatz zu unserer kirchlichen Lehre bildet: so ist am Tage wie vielseitig und fleißig die Verhältnisse dieser beiden Ansichten und aller ihrer Elemente sind bearbeitet

worden; jenen Gegensatz aber hat man fast immer nur beiläufig und gleichsam aus dem Groben behandelt, ohne in die feinen Einzelheiten hineinzugehen. Geschichtlich nun läßt sich die Sache zwar rechtfertigen, weil die arianische Seite soviel längere und heftigere Bewegungen in der Kirche veranlaßt hat als die bellianische; für das dogmatische Interesse aber bleibt dies eine Zufälligkeit, und die Glaubenslehre selbst kann nur gebilligt werden, wenn der einen Abweichung das gleiche Recht verfährt wie der andern.

Sobald der eigenthümliche Charakter der christlichen Frömmigkeit, vermöge dessen sie das ausgezeichnete und übermenschliche in dem Erlöser auf das göttliche Wesen selbst zurückführt und dieses darin verehrt, nicht mehr nur poetisch in christlichen Gesängen und rhetorisch in kirchlichen Reden sowohl als in dogmatischen Schriften, sondern nun auch in strengerer Theologie ausgesprochen werden, mußte sich die Bemerkung aufdrängen, daß durch diese Anerkennung das Christenthum eine Stellung einnehme zwischen dem Judenthum und dem Heidenthum, indem das göttliche Wesen wirklich zu vervielfältigt heidnisch sei, alle Verschiedenheit aber in demselben, und namentlich diese vermittelt deren es auf eine besondere Weise in Christo ist, zu läugnen jüdisch sei und die jüdische Verweigerung des Sohnes. Diese Ansicht kommt namentlich seit der nicäischen Versammlung in den Schriften der Kirchenlehrer über diesen Gegenstand so häufig vor, daß es ganz überflüssig scheint sie durch einzelne Stellen zu belegen; und sie ist auch bei der ganzen Lage der Kirche, so lange sie den Juden auf der einen, den Heiden auf der andern Seite kämpfend gegenüberstand, so natürlich, daß sie auch gewiß weit älter war als die Zeit welcher schon jene Versammlung angehörte. Indem nun aber diese Anerkennung den Juden selbst schon vielgötterisch vorkommen mußte, während sie doch nicht hinderte daß nicht die Christen, weil sie die vielgespaltene göttliche Natur nicht annahmen, von den Heiden Gottlose genannt wurden: so waren hiemit zugleich auf der

schwierigen Fahrt der weiteren Ausbildung dieser Lehre zwei
 Sonnen ausgesetzt, zwischen welchen die Fahrt mußte durchge-
 kreuzt werden. Denn man mußte das eigenthümlich christliche
 lenken, daß es gewiß nicht an die Vielgötterei wirklich an-
 ließ, und zu dem Ende mußte es den Strich der *μοναγία*
 halten; aber es durfte sich auch nicht an das jüdische anlehnen,
 um nicht mit demselben vermischt zu werden; und was nun
 diese Entfernung von dem jüdischen bezeichnete, war die christ-
 liche *οἰκονομία*. Allein da für die Durchfahrt zwischen diesen
 beiden Sonnen doch eine ziemliche Breite gelassen war: so brach-
 ten jene Zeichen auch den Nachtheil, daß, wie jeder nach Be-
 weisung oder vom Winde getrieben seinen Kurs zwischen beiden
 nahm, er einen andern zu nahe an dem einen Zeichen erblickte,
 während er selbst zwar glaubte die Mitte zu halten, in der
 That aber in gleicher Nähe des andern entgegengesetzten Zeichens
 lagte. Das Judenthum erkannte die Einheit des höchsten Be-
 wesen; aber Gott blieb in seiner Einheit immer außer dem Men-
 schen. Er erschien, er ließ die Stimme vernehmen; so wurden
 Gesetzgebung und Prophetie; aber seine Gedanken und sein
 Wille konnten dem Menschen nur von außen her gegeben wer-
 den als Spruch und Gesetz. Auch die Begeisterung des Sehers
 war nur ein solches Aufmerken auf äußere Gesichte und Stim-
 men; und sollte sie rein von innen ausgehn, so hätte sie nur
 können als eine vorübergehende magische Wirkung begriffen wer-
 den. Diese Unvollkommenheit war verschwunden, das höchste
 Wesen war in den Menschen hineinversetzt; dies war der Zweck
 der göttlichen *οἰκονομία* in Christo, und der christliche Glaube
 war sich bewußt, er sei erreicht. — Die Hellenen hatten immer
 dieses gerühmt, daß das göttliche Wesen sich einzelne Menschen
 zum Tempel bereite und in ihnen wohne; aber wegen Verschie-
 denheit dieser Einwohnungen hatten sie sich nun das göttliche
 Wesen selbst gespalten und es zur Wandelbarkeit des menschl. 200
 chen herabgezogen, und so war jener Ruhm der Innigkeit besleckt
 durch alle Gräuelp der Abgötterei. Diese Einwohnungen waren

Simonische gewesen und Ihes Zeit war vorüber, jetzt wohnte bei Eine ungetheilte höchste Wesen in der menschlichen Natur, und die *μωσαϊα* in solcher Vereinigung mit dem Menschen sollte alle Abgötterei zerstören. Wenn nun aber von dieser Vereinigung des jüdischen und Vereinfachung des hellenischen sollte Redenshaft abgelegt werden, so konnte dies auf gar verschiedene Weise geschehen, je nachdem sich eines nicht scheute vor der Startheit des jüdischen Buchstaben oder vor dem wilden und geräuschvollen der Vielgötterei, und je nachdem um ihn her mehr Licht gegeben wurde auf die hellenische Klippe, ob nicht ein daran scheitern würde, oder auf die jüdische. So lassen sich alle die verschiedenen Ansichten begreifen, die unserm Gegenstande so wandt sind, und aus denen er sich allmählig entwickelt hat.

L. Bald nachdem zuerst in strengere didaktischer Form die Gottheit Christi vorgetragen wurde, stellte sich diesen Befahren, aus Furcht es sei eine Annäherung an den Hellenismus, Artemon als einer Neuerung entgegen. Denn anders als von Anfang einer bestimmteren doctrinellen Darstellung kam man seine Behauptung, wie sie uns Eusebius aus einem unbekanntem Schriftsteller aufbehalten hat*), nicht verstehen. Es würde ein 300 Unwissenheit verrathen oder eine Eingenommenheit, wie man sie diesem Manne nach dem Zeugniß seiner Gegner selbst nicht schreiben darf, wenn er hätte läugnen wollen daß im Hymn sowohl als im paränetischen Stil dergleichen längst gesagt worden; nur zur strengeren Lehrform finden sich die Reime erst in dem dem Artemon fast gleichzeitigen apologetischen, Schriftst. Und wie er überhaupt überwiegend auf der Seite der ruhigen ja kälteren Betrachtung stand, so läßt sich sehr wohl denken daß er dieselben Ansichten und Redensarten als unschädliche Verstärkungen gelten ließ auf jenem Gebiet, wo es nur darauf ab-

*) In der bekannten Stelle H. E. V, 28. Daß aber hier dort angezogene Schriftsteller der römische Caius sei, möchte ich nicht geradezu behaupten, wie mir auch noch gar nicht entschieden zu sein scheint daß Artemon vornehmlich in Italien zu suchen sei.

gesehen ist die innere Empfindung darzulegen und zu verbreiten, gegen dieselbigen aber und gegen ähnliche protestirte auf dem strengeren Lehrgebiet, wo es darauf ankam den Begriff festzustellen. Gingen nun dergleichen Ausdrücke erst an auf dieses strengere Gebiet übertragen zu werden: so konnte er ohnerachtet jener älteren Thatsachen dennoch sagen daß man erst seiner Zeit *) angefangen habe Christum für Gott zu erklären, zumal schon der Ausdruck *θεολογῆσαι* seinem Ursprung nach vornehmlich auf jenes strengere Gebiet hinweist, und auch von Artemon bezeugt wird daß er auf dialektische Bestimmung religiöser Ausdrücke großen Werth gelegt und für den dogmatischen Gebrauch auch den Gehalt der Schriftstellen erst dialektisch geprüft habe.³⁰¹ Wie er nun in seiner Schule zugleich auf der einen Seite die weltlichen Wissenschaften nicht vernachlässigte, auf der andern den Text der heiligen Schriften kritisch behandelte, und zwar so daß gar nicht darauf gehalten wurde, es müsse alles nur Eine dogmatische Ansicht begünstigen, so daß er ganz als *φιλόλογος* erscheint: so sehen wir hier zuerst die in der Theologie so unentbehrliche historisch-kritische Gesinnung sich auf dieselbe dogmatische Seite neigen wie sie auch späterhin überwiegend gethan. Nur was späterhin als Scheu vor der Superstition überhaupt, das erscheint hier, zu einer Zeit wo noch Rückkehr in das Heidenthum möglich war, bestimmter als Scheu vor der Verwechslung des Christenthumes mit dem Hellenismus. So gebaut nun und ausgerüstet steuert das Fahrzeug des Artemon freilich nahe genug an der jüdischen Küste, wie ihm denn auch Theodoret das gute Zeugniß giebt daß er an der reinen und unverfälschten *μοναρχία* gehalten, nur die *οικονομία* scheint dabei zu leiden. Dennoch möchte ich nicht behaupten daß er an jenem Theil des christlichen Glaubens Schiffbruch gelitten, sondern nur die eigentlich nazaräische Ansicht ist das ist das Judenthum

*) Theodor. haec. lib. II, 4. läßt ihn nur sagen, dies sei erst nach dem apostolischen Zeitalter geschehen.

zurückkehrende Christenthum. Artemon aber hat sich nur sein Gefühl von der Göttlichkeit des Erlösers so erklärt, wie es seinen Widerwillen gegen alles was nur von fern als Vielgötteri angesehen werden konnte, gemäß war. Dies läßt sich theils schon daraus vermuthen, daß Paul von Samosata auf den Artemon zurückgeführt wird *), theils geht es auch schon daraus hervor, daß er bestimmt auf die Geburt Christi von der Jungfrau gehalten und daß er ihn nicht mit den Propheten in eine Reihe gestellt, sondern über sie. Hier haben wir also an der Unschuldigkeit der menschlichen Natur und an einem höher abgestuften Einfluß des göttlichen Wortes oder Geistes Bezeichnungen**), an welchen sich auch der wahre Glaube an die absolute Zulänglichkeit der Erlösung wenigstens fest halten konnte, wenn sie ihn auch nicht befriedigend ausdrücken. Wenn aber als gleichdenkend mit Artemon auch der Byzantiner Theodotus genannt wird, von einigen als Lehrer des Artemon, von andern aber so daß kein Schul- oder Partezusammenhang unter ihnen gesetzt wird***): so will ich hier, da eine genaue Untersuchung des ganzen Verhältnisses nicht dieses Ortes ist, nur zur Nachfertigung des bisher gesagten erklären daß ich es mit den letzteren halte, und daß ich zugleich nicht verwerflich finde, was berichtet wird, daß Theodotus durch gnostifizirenden Leichtsinns Bezug auf die Verläugnung auf seine Ansicht gekommen oder wenigstens zur öffentlichen Behauptung und Verbreitung derselben dadurch gedrängt worden sei, daß der üble Ruf seines leicht-

*) Theodoret. haer. fab. II, 8. Augustin. de haer. XLIV.

**) Auch die Melchisebetianer waren wol nichts anderes als ein Zweig der Schule des Artemon, und was sie vom Verhältnisse Christi zu Melchisedek gelehrt, eine ihrer Grundidee angemessene Auslegung dessen was hierüber im Brief an die Hebräer vorkommt, wobei gewiß ihre Absicht war zu zeigen daß ihr Standpunkt echt christlich sei und weit über das Judenthum hinausgehe.

***) Theodoret. bezeichnet ihn bestimmt als das Oberhaupt einer andern *σχολα*.

knigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit stimmt auch ganz
 wol jene Geschichte zusammen, die wenn auch die von den En-
 geln erfahrene Züchtigung Betrug gewesen oder Einbildung,
 doch nicht ganz grundlos sein kann, daß nämlich Theodotus,
 um sich wieder in einiges Ansehen zu setzen, einen einfältigen
 Betenmer vermocht sich seiner Gesellschaft als scheinbares Ober-
 haupt anzuschließen. Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube
 daß sich in die Mangelhaftigkeit unserer Nachrichten, wie das zu
 geschehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeschlichen hat, daß
 manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodo-
 tus zuschreibt, vielmehr dem Artemon und seiner Schule gehö-
 ren, wie ich denn auch diesem allein die dialektischen und kriti-
 schen Tendenzen zugeschrieben habe, und auch lieber ihm die
 gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben
 aufbewahrt zu werden, als dem frivolen *συνεργ* von Byzanz.
 Sondern wir uns auf diese Art die ungleichen und von unsern
 nächsten Berichterstattern sehr ungleich behandelten Elemente: so
 finden wir schon in diesen frühen Zeiten eine Erscheinung die
 sich sehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon ist der Vor-
 gänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernst
 das Bestreben erzeugt, daß sie schroffe und leichten Mißdeutun-
 gen unterworfenen Ausdrücke des wunderbaren in unserem Glau-
 ben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie abzuhalten
 suchen, und am liebsten die gemäßigteren suchen geltend zu ma-
 chen. Diesen Würdigen aber schließt sich gar zu gern der
 leichtfertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beschränkten
 Gebiet der gemeinsten Wirklichkeit wohl ist, und die überall nach
 dem wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür.
 Diesen ist es der liebste Fund, wenn sie sich auf jene stützen
 können und sich anstellen als seien sie ihnen verwandt. Diese
 nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum An-
 führer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben so gut wie diesem,
 der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon so vermischt
 zu werden, daß dieser den Tadel theilen muß, der nur auf ihn

selbst fallen sollte, und er hingegen von dem wohlverdienten Rufe jenes etwas auf sich abgelenkt hat.

II. Wenn wir nun die Schule des Artemon nicht aus den Grenzen des Christenthums hinausweisen wollen: so bleibt dennoch gewiß, daß wiewgleich der wahre christliche Glaube sich auch in diesen Formeln wiederfinden konnte, sie doch nicht als vollkommene Träger und Leiter desselben anzuerkennen waren. Daher war es natürlich, daß Christen, die zwar eben so sehr wie Artemon jeden Schein der Vielgötterei vermeiden wollten, auf der andern Seite aber auch für die strengere Lehrform härter als jene nur negativen Ausdrücke für das höhere in dem Erlöser und eine fester begründete Rechtfertigung für die gläubige Verehrung gegen denselben aufzustellen suchten, einen ganz entgegengesetzten Weg einschlugen. Dies nun thaten Praxeas und Noetus, welche, unabhängiger vielleicht von einander als Artemon und Theodotus, der Gesinnung und Absicht nach aber mehr übereinstimmend, indem sie um dem Schein des vielgötterischen auszuweichen, der bei dem θεός ἐκ θεῶν schwer zu vermeiden ist, lieber gar keinen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen in dem Erlöser und dem in seinem Vater anerkennen wollten. Geschichtlicher Zusammenhang mit jenen ist zwar beim Noetus gar nicht und beim Praxeas auch fast nur durch combinirte Conjectur nachzuweisen; allein wenn auch ein geschichtlicher Zusammenhang gar nicht sichtbar wäre, so wäre es nicht minder gewiß daß sie zu jenen den Gegensatz bildeten, und daß beide entgegengesetzte Formen sich, aus demselben Bedürfnis entstanden, gegenseitig hervorgerufen haben, wenn wir auch keine Spur von artemonitisch gesinnten in den Gegenden des Praxeas und Noetus nachweisen könnten. Mit dem Praxeas aber hängt es so zusammen, daß er ohne allen Geruch der Kezerei, vielmehr mit dem reinen Ruf eines Bekenners, nach Rom kam zu den Zeiten des Bischofs Victor, welcher den Theodotus der Kirchengemeinschaft beraubt hatte. Da nun die Sätze, welche Tertullian dem Praxeas vorwirft, gradezu jene Tendenz haben, allen vielgötteri-

den Schein zu vermeiden ohne deshalb die Gottheit des Erlösers zu verkürzen: so ist wol überwiegend wahrscheinlich daß sie sich im Gegensatz gegen den Theodotus vorgetragen wurden. Wenn hätten sie nicht diese Stütze gehabt, gründliche Widerlegungen einer schon verurtheilten Abweichung zu sein, sondern wären für sich allein aufgetreten, so würden sie wegen ihrer großen Verschiedenheit von den herrschenden Ausdrücken auch in Rom wol schwerlich einer Ungunst entgangen sein. Daß Praxeas aber eine solche Schonung wirklich erfahren habe, sind wir wol hinreichend berechtigt anzunehmen, weil, sowol wenn er in Rom verurtheilt worden, als wenn man in Afrika Synoden gegen ihn gehalten hätte, die Spuren davon nicht würden verloren gegangen sein *). Und daß diese Schonung auch nach Tertullians Invective fortgesetzt wurde, kann man keinesweges nur dem Montanismus desselben zuschreiben. Denn der war ja in Rom noch so wenig verhaßt, daß nur Praxeas, wie wenigstens Tertullian glaubt, die förmliche Anerkennung desselben verhindert hat. So weit nun können wir einen geschichtlichen Zusammenhang abhnden; was aber die Lehre des Praxeas betrifft, so kennen wir sie freilich nur aus Tertullians Gegenschrift, und es ist nicht zu läugnen daß dieser sich in seinen kirchlichen Streitschriften alles gestattet, was der Anwalt gegen seinen Widerpart für erlaubt hielt. Dennoch wird niemand glauben daß alles nur Verdrehungen wären, die Tertullian vorbringe, um den Gegner des Montanismus zu Schanden zu machen; sondern das wesentliche werden wir doch als wahr annehmen müssen. Dies wesentliche nun besteht offenbar darin, daß Praxeas behauptete, wenn man das göttliche in dem Erlöser nicht abläugnen oder verkürzen wolle, so könne man die Einheit Gottes nur festhalten, wenn man das göttliche in dem Erlöser auf

*) Denn wenn Phlasta. von seinen und mit Unrecht auch des Hermogenes Anhängern sagt, qui et ita (nämlich wie die Sabellianer) sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica: so ist das nur von der später über sie herrschend gewordenen Meinung zu verstehen.

keine Weise absondere oder unterordne, sondern es für ein und dasselbe erkläre mit dem in dem Vater selbst. So kam man die Formel *duos unum volant esse* *) für den eigentlichen Ausdruck des Praxas und der seinigen erkennen. Sogar aber muß man sich sehr hüten, nicht die Ausdrücke, deren sich Tertullian bedient um die Meinung seines Gegners zu bezeichnen, für dessen Ausdrücke selbst zu halten. Dies gilt schon gleich von der ersten Hauptstelle **): denn anderwärts geht hervor daß Praxas, ohnstreitig mit der Schrift des neuen Testaments, des Ausdrucks Sohn sich nicht bedient für die Gottheit in dem Erlöser, sondern für die mit der Gottheit vereinigte Menschheit ***), und in Uebereinstimmung hiermit hat er nicht sagen können, der Vater und der Sohn sei einer und derselbe. Auch ob er es grade so gesagt, daß in dem zusammengesetzten Namen Jesus Christus Jesus den Menschen bezeichne, Christus aber die Gottheit, so daß Tertullian mit Recht sagen konnte, *ut mache Christum zum Vater †*), möchte ich nicht behaupten; sondern wenn er Jesum und Christum so getrennt ††), ist viel wahrscheinlicher, daß er den Erlöser als von Menschen abstammenden Menschen Jesus genannt, als mit der Gottheit vereinigten Menschen aber Christus. Denn jenes ist deshalb

*) Tert. adv. Prax. 5.

***) Perversitas quae se existimat meram veritatem possidere, deum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. l. l. cap. 2.

****) Ut aequè in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum id est Christum. cap. 27. u. ebend. qui filium Dei carnem interpretaris aus der früheren Stelle. Eos, inquit, ab angelo praedicatum est, *Propterea quod nascetur sanctus vocabitur filius Dei.* Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. Denn offenbar muß man das erste Mal utique lesen, nicht das andere Mal.

†) Itaque Christum facis patrem. cap. 28.

††) Si enim alius est Jesus, alius Christus. cap. 27.

wahrscheinlich, weil zu deutlich in der Schrift gesagt worden ist, daß Christus gekreuziget worden ist. Da nun die ganze Argumentation über den Gebrauch des Ausdrucks Sohn Gottes darauf beruht, daß nur das menschliche konnte geboren werden: so konnte unmöglich Praxeas sagen, Christus bedeute die Gottheit in dem Sohn, da grade von Christo gesagt wird, er sei gekreuziget. Noch gewisser ist aus demselben Grunde und der Art überhaupt wie er Vater und Sohn unterscheidet, daß keinesweges das sein eigener Ausdruck gewesen, der Vater sei geboren worden und habe gelitten und sei gekreuziget worden; sondern es konnte er vielleicht wol sagen, der Vater sei in die Jungfrau hinabgestiegen *); niemals aber weiter gehend, auch der Vater sei aus ihr geboren worden und habe gelitten. Dieses letztere vielmehr, wie es fast eintritt mit einem witzigen Einfall**), so ist es auch überhaupt eine Verdrehung des Tertullian. Denn da der Vater bei Praxeas zum wenigsten auch der nicht auf eine eigenthümliche Weise mit dem Menschen vereinigte Gott war: so konnte er auch, wenn gleich seine Einwohnung den Jesus zum Christus machte, doch niemals mit oder in Jesu leiden. Eben so bezweifle ich, obgleich auch dieses Tertullian ihm in den Mund gelegt, daß Praxeas in die Identität des göttlichen in Vater und Sohn auch den Geist mit hineingezogen. Denn in dem ganzen Buche des Tertullian kommt zu wenig Polemik vor gegen bestimmte Aeußerungen des Praxeas über den Geist***);

*) *Ipsum dicit patrem descendisse in virginem. cap. 1.*

**) *Ita duo negotia diaboli Praxeas Romas procuravit paracletum fugavit et patrem crucifixit. cap. 1.*

***) Denn die Stelle cap. 27. am Ende: „sed spiritum patrem ipsum vis haberi quia Deus spiritus“ kann nur durch einen Mißverstand auf den h. Geist bezogen worden sein, und Praxeas hat da wol nur an die Duplicität in dem Erlöser selbst gedacht und die beiden Seiten desselben durch *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* bezeichnet. Daß aber in andern Stellen Tertullian das *πνεῦμα* mehr hinzufügt, als daß er es beim Praxeas gefunden hätte, scheint mir aus der Art hervorzuge-

und doch würde Tertullian, der als Montanist ein besonderes Interesse hiebei hatte, sie nicht übergangen haben, zumal es ihm bei seiner rhetorischen Dialektik und seiner Behandlungsweise der Schriftstellen nicht hätte fehlen können, auch mit diesen Behauptungen nach seiner Art fertig zu werden. Ja ich möchte sagen,³¹⁰ auch das witzige Eingangswort würde anders gestaltet und angeführt worden sein, wenn Praxeas auch über den Geist etwas besonderes vorgetragen hätte. Ist nun diese Vermuthung gegründet: so ist dies ein Beweis mehr, daß die Lehre des Praxeas sich nicht unabhängig, sondern im Gegensatz gegen jene an die ebionitische anstreifende Ansicht gebildet habe. Denn wollte man auch lieber folgern, es sei nur in den Gegenden des Praxen über den Geist damals noch nicht so viel Frage entstanden, so die Behandlung desselben als Person habe der *μωαρχία* noch nicht Gefahr gedroht: so kommt auch dies ziemlich auf dasselbe hinaus. Ja es läßt sich sehr gut die Möglichkeit denken, so lange die Vorstellung der Trinität noch nicht ganz fest geworden war, daß einer um dem Gefühl der Verehrung gegen den Erlöser sich volles Recht widerfahren zu lassen mit dem Praxeas lehrte, gleich aber, wenn der Geist als die Quelle aller Gaben personificirt wurde, sich eine subordinationsische Theorie über diesen gefallen ließ als eine über den Erlöser. — Hatte nun Praxeas noch keine Aufforderung sich über den Geist ebenfalls in prägnanter Form bestimmt zu erklären, so hatte er auch keine Veranlassung über die Duplicität von Vater und Sohn hinauszugehen, und es war um so natürlicher daß ihm Vater und Gott an sich völlig dasselbige blieb: Daher er auch in sofern abwechselnd gesagt haben kann, daß göttliche in Christo sei *αὐτόθεος* *), und der Vater sei aus sich selbst herausgegangen,

den, wie er, nachdem er zu zeigen gesucht daß die Art wie er selbst den Sohn annehme nicht gegen die *μωαρχία* streite, nur hinzufügt: hoc mihi et in tertium gradum dictum sit.

*) Ipse - deus, deus omnipotens Jesus Christus praedicatus. cap. 1.

ie Tertullian ihn die Stelle, Joh. 13, 1. parodiren läßt *),³¹¹ obwohl er sich des Ausdrucks, Aus sich selbst herausgegangen, schwerlich bedient haben wird, da er, so besonders sich darauf berief, daß der Vater im Erlöser sei **), sondern lieber wird er gesagt haben, der Vater sei in das Fleisch hineingegangen, als aus sich heraus. Dadurch also daß Praxeas keine Veranlassung hatte, Gott-an-sich, *αὐτόθεος*, die Einheit des göttlichen Wesens schlechthin, und den Vater, das eine Glied der Trias, von einander zu sondern, wurde auch für diese Seite der Entwicklung des Trinitätsbegriffs der Grund gelegt zu dem einen von den Fehlern, welche wir an dem kirchlichen Lehrbegriff getabelt haben ***); nur daß man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sagen kann, wenn die Einsicht in das Wesen des Geistes sich in der Schule des Praxeas weiter entwickelt hätte, und die Nothwendigkeit klar geworden wäre ihn in die gleiche Reihe mit dem Erlöser zu stellen, so müßte sich eine doppelte Straße eröffnet haben. Nämlich man konnte entweder den Vater und das göttliche Wesen an sich fortwährend als gleichgeltend behandeln, und dann hätte man Ein göttliches Wesen mit zwei Phasen³¹² erhalten, aber keine wahre Dreieinigkeit; oder man konnte auch in andern Verhältnissen des Menschen zu Gott manche Ähnlichkeit finden mit denen zum Erlöser und Geist, aber freilich nur wenn man, was als eine Annäherung an das gnostische erscheinen konnte, das alttestamentliche von dem neutestamentlichen schärfer als gewöhnlich geschah trennte, daß es rathsam wurde diese auf eine dritte Phase zu beziehen, und so den Va-

*) Praxeas vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse cap. 23.

**) Nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in Evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur, *Ego et pater unum sumus*, et *Qui me videt videt et patrem*, et *Ego in patre et pater in me*. His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere. cap. 20.

***) *S. Glaubenslehre II. S. 704. (S. 684 der zweiten Ausgabe.)*

ter dem Sohn und Geist coordinirend ihn von dem *artrōden* oder der absoluten Einheit des göttlichen Wesens mehr und bestimmter als Praxeas selbst gethan hatte zu trennen. — Genaueres ist aus dem Tertullian, was den Hauptpunkt betrifft, von der Lehre des Praxeas nicht zu entnehmen; aber es ist kein Grund vorhanden, hieraus dem Schriftsteller einen Vorwurf zu machen. Vielmehr hat Praxeas wahrscheinlich seine Lehre nicht weiter entwickelt, sondern sich begnügt die Hauptpunkte aufzustellen, so weit sie dem von ihm aufgefaßten Bedürfnisse genügten. Dieses aber war kein anderes als ohne Verkürzung des Erlösers die Einheit des göttlichen Wesens aufrecht zu halten. Daß er das letzte erreicht, bezeugt ihm selbst Tertullian, daß er meint, es sei eben so gut auf seinem Wege zu erreicht gewesen *); von dem ersten aber will er desto weniger wissen; sondern beschuldigt den Praxeas, daß er die göttliche Offenbarungshaushaltung hintansetze der göttlichen Einheit zu Liebe †. Ja gänzlich übersehend daß Praxeas nur darauf ausgeht die göttliche Verehrung des Erlösers zu rechtfertigen, sagt er ihm, er judaisire **), und schlimmeres als dieses konnte noch von Artemon und Theodotus auch nicht sagen. So mit daher derjenige, welcher den stärksten Ausdruck für das göttliche im Erlöser fordert, dem gleich gesetzt, welcher nur den schwächsten zulassen will; und dieser höchst bedeutende Unterschied wird so sehr als nur möglich verkürzt, um nur den geringeren recht zu heben unter denen, welche beide das göttliche stärker hervorheben als jene ersten, von denen die einen aber deshalb eine Zwi-
 313

*) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur *ultroripio* sacramentum. cap. 2.

***) Eundem patrem et filium et spiritum contendunt adversus *olcorpular* monarchiae adulantes.

****) Ceterum iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. cap. 31.

heit: in dem göttlichen Wesen setzen, die andern keine^{*)}. So wie nun Praxeas eine Annäherung ist an den Sabellius, so ist Tertullian in der Annäherung an den kirchlich gewordenen Lehrbegriff. Wenn man aber in diesen ersten Andeutungen wie sie in Tertullians eigenem Buche vor Augen liegen, beide Begriffe vergleicht, so ist nicht zu läugnen, daß die Lehre des Praxeas eine einfache bestimmt abgefaßte Aussage enthält, des göttlichen Wesens Vereinigung mit dem Menschen Jesus, ohne eine Aufgabe wegen dieser Vereinigung die Vorstellung des göttlichen Wesens selbst irgend zu ändern, und es anders zu denken sofern mit Jesu vereinigt ist und anders sofern nicht, sondern an sich für sich betrachtet; vielmehr wurde diese Aufgabe abgewiesen die Vereinigung und also das Sein Gottes in Jesu behaupten, was war der ebionitischen Abweichung und allem was ihr näher lag entgegengesetzt; das Abweisen einer Unterscheidung im göttlichen Wesen war denen entgegengestellt, welche sich eben so wie der ebionitischen Abweichung widersetzten, sich aber dagegen richtiger zum Hellenismus neigen konnten. Das nächste was Praxeas zur weiteren Fortbildung seines Lehrbegriffs hätte thun können und müssen, lag dem gemeinsamen Bedürfnis der Christen nahe genug, nämlich genauer zu bestimmen wie denn eine besondere Vereinigung Gottes mit einem Einzelwesen zu denken und von der allgemeinen wirksamen Allgegenwart Gottes zu unterscheiden sei. Hierzu würde er ohnstreitig aufgefordert worden sein, wenn die Anhänger des Artemon oder Theodotus den Streit gegen ihn aufgenommen und fortgeführt hätten; denn diesen war es natürlich zu entgegenen daß sie dergleichen nicht zu denken wüßten. Allein diese Anreizung scheint gefehlt zu haben, und darum scheint vom Praxeas selbst und seinen unmittel-

*) Weiter kann man dies nicht treiben als Tertullian am Schlusse seines Buches, *Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim... dando illis quae non sunt, auferendo quae sunt... Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum aliam quam filium credit.*

baren Schülern, wenn er dergleichen gehabt, keine weitere Fort-
 bildung ausgegangen zu sein. Die Lehre des Tertullian war in
 sofern schon weiter gebildet, als er, was von Praxeas zweifelhaft
 315 bleiben muß, überall auch den Geist schon mit in die Unters-
 chung zieht. Dagegen kann man nicht rühmen, daß auch er sich
 in einer eben so bestimmten und einfachen Formel auszusprechen
 vermocht habe; sondern auf der einen Seite war er leicht ver-
 laßt zu negativen Ausdrücken, um sich nämlich zu reinigen, da
 indem er allerdings im göttlichen Wesen glaubte unterschieden
 zu müssen, er doch keinesweges zum Hellenismus neige. Die
 Vertheidigung lag ihm um so näher, als er selbst immer bestän-
 dig gegen die Gnostiker gestritten, welche in dem oben aufgestellten
 Sinn allerdings auch in den Hellenismus zurücksanfen. Wo er
 aber nicht bloß abwehren, sondern selbst darstellen will, da ist es
 natürlich, daß um die in dem göttlichen Wesen zu setzende Ver-
 schiedenheit bestimmter zu bezeichnen, entweder mit der größten
 Vorsicht der Ausdruck muß abgewogen werden, und dabei
 wird er schwankend und unbestimmt *), oder man muß das Ge-
 haben zu bildlichen Ausdrücken zu greifen **), die dann natür-
 316 am meisten wieder, um nicht gegen die Absicht mißdeutet zu
 werden, der mannigfaltigsten Cautelen bedürfen ***). Dabei ist
 denn kein Wunder, wenn nicht selten die festsetzenden und die
 beschränkenden Ausdrücke aus verschiedenen Stellen zusammen-

*) Dergleichen sind: *olnoventa* quae unitatem in trinitatem disponi,
 tres dirigens. cap. 2. — Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem.
 cap. 3. — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine maiestatis,
 visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis.
 cap. 14. — qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione sub-
 stantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium
 a patre pronunciamus. cap. 19.

**) z. B. protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons
 fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum
 substantiarum ex quibus prodeunt. cap. 8.

***) z. B. omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est
 de quo prodit, non ideo tamen est separatum. cap. 8.

einander einander aufheben *). Daher läßt sich denn weder das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit festhalten, wenn einmal die drei Personen von dem Einen Gott abgeleitet werden, dann weder die beiden andern vom Vater **); noch auch läßt sich das Verhältniß des Sohnes zum Vater festhalten, wenn einmal die Gleichheit angestrebt wird, und dann wieder ganz offenbar die Ungleichheit zugestanden oder vorausgesetzt ***). Diese letztere liegt aber überhaupt so tief in der ganzen Ansicht und Darstellung, daß sie sich fast überall merklich genug und gleichsam unwillkürlich ausspricht. Denn wenn der Vater ursprünglich Allein war, auch seinen λόγος nur in sich tragend †), und eben dieser λόγος erst vollständig ward als er aus Gott hervorging ††), wie sollte er denn dem, aus welchem er hervorging, gleich sein, oder der Sohn sagen können, daß alles was der Vater hat sein ist, da ja entweder die Ewigkeit nicht sein ist, wenn man sagen will, so lange das Wort in Gott war war es eigentlich noch nicht, oder die Unveränderlichkeit nicht sein, wenn es übergegangen ist aus dem Zustande des in Gott Ruhens in den

*) z. B. numerum sine divisione patiuntur cap. 2. und Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. cap. 9.

***) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. cap. 2. verglichen mit: ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et ομοουσιος statum protegit. cap. 8., in welcher Stelle nämlich dem Vater die Sonne entspricht, dem Sohn und Geist aber der Strahl und die Hitze.

***)) Unius substantiae unius status et unius potestatis cap. 2. vgl. sic et pater alius a filio dum filio maior cap. 9. und eben so cap. 2. unius autem substantiae et unius status et unius potestatis vgl. mit cap. 12. tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit; und ep. 22. unum dicit quod ... pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem patris et ad obsequium filii ... et ita per opera intelligimus unum esse patrem et filium.

†) cap. 5.

††) Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. cap. 7.

Zustand des Fürsichhervortretens. Oder wenn es so zart ist um die Gottheit des Sohns, daß für sich allein zwar Christus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zusammen vor, dann nicht Gott, sondern Herr*): wie sollte da wol eine Gleichheit zwischen beiden stattfinden? Nun ist freilich leicht zu sagen, Tertullian sei eben kein reiner Punkt der Entwicklung des kirchlichen Begriffs, sondern ohnerachtet seiner Polemik gegen die Gnostiker gnostifiziren doch seine proben und sein vor allen Dingen aber doch zum Behuf der Schöpfung aller Dinge substantiell aus Gott hervorgehendes Wort anfangs, so wie sein *ante omnia enim Deus erat solus* **) genau zusammentrifft mit dem ἦν ποτε ὄντως οὐκ ἦν. Allein daß diese weder persönliche Uebereilungen im Streite sind, noch diese Abweichungen mit den anderweitigen Irrthümern des Tertullian zusammenhängen, sondern daß sie der Aufgabe, eine solche Schöpfung im göttlichen Wesen im Gegensatz gegen die einfache Formel des Praxeas näher zu bestimmen, fast nothwendig anhängen, das wird sich wol zeigen wenn wir den verwandten Gegensatz zwischen Noetus und Hippolytus betrachten.

Einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Praxeas und Noetus vermögen wir nicht nachzuweisen, höchstens daß beide Asiaten gewesen sind; denn von Praxeas sagt dies Tertullian uns deutlich ***), und über den Noetus differiren die Nachrichten nur darin, ob er aus Ephesus gewesen oder aus Smyrna †). Nach dem Epiphanius hat überdies Noetus seine schreckliche und verderbliche Bitterkeit zuerst ausgespien; Theodoret sieht ihn nur als Erneuerer an und nennt Vorgänger Epigones und Kleome-

*) cap. 13.

**) cap. 5.

***) Nam ita primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae cap. 1.

†) Νοητός Ἀσιανός, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπαρχων. Epiph. p. 479. — Ὁ δὲ Νοητός Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος. Theodor. h. f III, 3. wie Hippolytus.

nes, die aber unbekannt wie sie sind uns keinen Aufschluß über eine Verbindung mit dem Praxeas geben. Wir werden daher gut thun lieber vorauszusetzen daß aus den gleichen Gründen³¹⁹ wie bei Praxeas dieselbe Ansicht sich auch anderwärts gebildet habe. Denn daß im ganzen beide sehr zusammenstimmen, ist außer Zweifel. Daß Noetus Hauptabsicht auch war in der Darstellung des göttlichen im Erlöser jeden entfernten Schein von Vielgötterei zu vermeiden, sieht man aus den ersten Argumenten, welche Hippolytus und Epiphanius von ihm anführen, welcher letztere wol noch etwas anderes vor sich gehabt hat als den ersteren *), wie denn gleich die Erzählung von Noetus Ausschließung aus einer gemeinschaftlichen Quelle zu sein scheint. Auch hat er um die Identität der Gottheit in Christo und der in dem Vater zu beweisen sich derselben Stellen vornehmlich bedient wie Praxeas, nur wie es scheint einen vorzüglichen Werth auf diejenigen gelegt, wo dasselbige Wort einmal dem Vater beigelegt wird und dann dem Sohne **). Ja ich möchte glauben daß auch Noetus eben so wenig als Praxeas³²⁰ den Geist schon mit in seine Formel hineingezogen habe, wie denn auch ihm schon Hippolytus noch mehr aber Theodoret vieles aufbürden was nur gegnerisch gefolgert, niemals aber von ihm selbst gesagt worden ist. Denn ich glaube wol daß Noetus gesagt haben kann, es sei kein Unterschied zwischen dem un-

*) Anders meint Martini pragm. Gesch. S. 142.

***) Hippol. adv. Noet. sowol als aus ihm Epiphan. gehen zwar sehr unbefangen darüber weg und erwähnen es, als stände es gar nicht auf Noets Seite, daß auf der einen Seite Christus sagt, er selbst wolle den Tempel wieder aufbauen, und daß denn doch seine Auferweckung dem Vater zugeschrieben wird. Dennoch aber zeigt eine genauere Vergleichen anderer Stellen z. B. Origenes IV. p. 199. C. D., was auch in der Natur der Sache liegt, daß grade dieses Noetus nicht kann unberührt gelassen haben, und jene mußten sich vorzüglich dahinter zurückziehen, daß die Auferweckung eine Sache der Macht sei, und daß diese am meisten die Einheit repräsentire: *μία δύναμις τούτου, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἰς ἑαυτὸ θεός.* Hippol. VIII.

sichtbaren Gott und demjenigen welcher erschienen sei *); wollte doch Tertullian die Differenz in dem göttlichen Wesen eben daraus erweisen, daß ein Unterschied sein müsse zwischen dem in dem unzugänglichen Lichte wohnenden Gott und dem der sich sichtbar mache **); und eben so gut konnte Noetus umgekehrt damit anfangen, diesen Unterschied zu läugnen, weil doch nie Gott selbst sichtbar geworden, sondern nur seine außerordentlichen Wirkungen in einer endlichen Natur, wie denn überhaupt der Begriff der Theophanie durch den verwandten der Bath-Kol in den von *αἰσιόων* und *τέρας* überhaupt übergeht. Und Noetus hatte Veranlassung genug, jenen Unterschied zwischen dem unsichtbaren und dem sichtbarwerdenden Gott ganz im allgemeinen aufzusuchen, weil auch alle alttestamentischen Theophanien anfangen auf Christum gedeutet zu werden. Wenn er aber auch ganz allgemein gesagt haben kann, der unsichtbare und der gesehene Gott sei derselbe: so kann er demohngeachtet wol schwerlich gesagt haben, auch der ungezeugte und gezeugte seien derselbe ***), sondern dieß ist eine Folgerung derer welche schon das göttliche in Christo als das vor aller Zeit gezeugte Wort ansahen. Sie hätten also nur sagen sollen, Noetus mache keinen Unterschied zwischen dem ungezeugten Gott und dem welcher sie den gezeugten nennen. Er selbst aber konnte nur sagen, das göttliche in dem gezeugten Menschen sei der ungezeugte Gott selbst, und so auch der unleidensfähige sei in dem leidensfähigen Menschen gewesen; und nie würde er gesagt haben, wie Theodoros ihn sagen läßt, derselbe sei unleidensfähig und unsterblich und auch zu anderer Zeit leidensfähig und sterblich. Denn diese Behauptung hätte nicht mehr ausgehen können von der Absicht alles vielgötterische zu vermeiden, weil das leidensfähige kaum anders als vielfältig gedacht werden kann, von dem sterb-

*) *ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθελῆ, φαινόμενον δὲ ὅτινα αὐτὸ βούληται.* Theod. l. c.

***) Tertull. adv. Prax. cap.

***) Theodor. l. c.

hen ganz zu schweigen. Weder die Ausdrücke *ὅταν ἐθέλη*,
ὡς ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatsachen der
 alt- und neutestamentlichen Offenbarung ganz das Ansehen haben
 im Noetus eigen zu sein; nur schade daß sich gar keine ge-
 nueren Aufschlüsse darüber finden, wie er sie eigentlich gemeint
 hat. Es kann sein, daß er sich Gott gedacht hat in einer be-
 wandigen Agilität, nach Art unserer Selbstbestimmung im Wech-
 sel entgegengesetzter Momente, bald sich in sich selbst zurück-
 ziehend und verbergend, bald sich kundgebend in einer Verbin-
 dung mit dem endlichen. Hatte er nun diesen Wechsel so un-
 bestimmt ausgesprochen wie in der ersten Formel des Theodoret: 322
 könnte darin liegen daß auch in Zukunft und unabhängig
 von der Erscheinung Christi noch andere göttliche Offenbarungen
 hanten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht christlich.
 Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Christo
 feststellen wollte: so ist nicht anzunehmen daß dies seine Mei-
 nung gewesen, wenn man gleich sagen muß daß seine Vorstel-
 lungsart an und für sich die Möglichkeit neuer Offenbarungen
 nicht ausschließt. Dasselbige ist aber auch der Fall mit dem
 trinitarischen Lehrbegriff. Denn wenn einmal außer der ewigen
 Zeugung noch eine andere völlig unbeschreibliche Differenz in
 dem göttlichen Wesen, nämlich das Ausgehen des Geistes, gesetzt
 ist, so ist auch in dieser Vorstellung selbst kein Grund, warum
 es nicht noch mehrere solcher Prozesse geben könne; und wenn
 der göttliche Verstand sich heraustretend substantiirt, warum nicht
 auch jede andere göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit? Auch ist
 von keiner rein dogmatischen Darstellung des Trinitätsbegriffs
 zu verlangen daß die Ausschließung jeder größern Zahl rein solle
 mitgesetzt sein, vielmehr muß der Grund hiezu anderwärts gesucht
 werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch
 Christum und den Geist zur Wiederbringung des menschlichen
 Geschlechtes; und nur eine speculative Trinitätslehre kann eine
 solche ausschließende Construction versuchen, wird aber auch eben
 deswegen, weil sie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahr-

haft theologisch gehalten werden können. Hat Noetus nun auch nur die auf die Erscheinung des Erlösers sich beziehenden Offenbarungen unter dem Schema einer solchen göttlichen Thätigkeit vorgestellt, so bleibt immer eine starke und kaum zulässige Vermenschlichung des höchsten Wesens darin, wenn man das *ὄρα* und *ἦναι* gleichmäßig auf den göttlichen Rathschluß und auf dessen Realisirung bezieht, weil man sich dann ein vollkommen zeitliches göttliches Handeln vorstellen muß. Dies nun freilich wäre ein Nachtheil der Theorie, weil in der andern die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes wenigstens ganz zeitlos kann gedacht werden; wiewol dafür jene wiederum den eigenthümlichen hätte, was von vielen die dem kirchlichen Schatzbegriff folgen zwar angestrebt wird, aber durch denselben schwer zu erreichen ist, daß nämlich die göttliche Thätigkeit in der Offenbarung der in der gewöhnlichen Weltregierung bestimmt entgegentritt. Denn während uns nichts hindert diese im einzelnen uns so geschlossen und in den Banden der Nothwendigkeit zusammengehalten vorzustellen, daß ein jedes einzelne durch alles frühere bestimmt ist: so erscheinen die Momente der Offenbarung als durch göttliche Willkür zwischen jene hineintretend, und jeder dieser Momente für sich durch ein freies und unabhängiges *ὄρα ἡδὲ ἦναι* einzeln bestimmt. Indessen ist es nicht nöthig auf diesen zweideutigen Vortheil zu bestehen, sondern man kann denken daß bei fortschreitender Entwicklung auch Noetus würde den göttlichen Rathschluß, als die ewige Seite, von dem Hineintreten in die Erscheinung, als der zeitlichen, unterscheiden haben, und dann stand er völlig gleich mit denen welche die ewige Zeugung des Sohnes von der zeitlichen Menschwerdung trennten. Nur hatte er den Vortheil voraus, daß seine Darstellung höchst einfach war, jene aber auf eine schwierige Weise zusammengesetzt. Denn schwierig ist schon, wenn man eine Mehrheit der Personen annimmt, zu entscheiden, ob das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater als eine Sache der Freiheit oder als in dem göttlichen Wesen nothwendig gegründet soll an-

sehen werden. Bei der letzteren Erklärung erscheinen die einzelnen Personen als einem höheren Gesetz unterworfen, wie die mythischen Gottheiten dem ewigen Geschick. Bei der ersten erscheint der Sohn eben so bestimmt abhängig seiner Existenz nach von dem Willen des Vaters, wenn er ihn auch hätte nicht erzeugen können, und also darin den übrigen Wesen, die doch Beschöpfe sind, völlig gleich. Aber nicht nur dieser Schwierigkeit entging Noetus, sondern auch eben so der noch größeren, denn man nun nach der Menschwerdung fragte, ob diese in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit allein in dem Willen des Vaters gegründet sei, oder auch in dem des Sohnes. In dem ersten Falle wäre dann in der Gottheit selbst Befehl und Gehorsam, also eine Ungleichheit, welche völlige Trennung in sich schließt *); in dem andern wäre dann kaum möglich Vater und Sohn auseinander zu halten, wenn dies doch nicht in irgend einem Sinne räumlich geschehen soll, wogegen aber die eifrigsten Vertheidiger des kirchlichen Lehrbegriffs **) auch am eifrigsten protestiren. Diesem allen entgeht Noetus, indem er nur von Einem göttlichen Willen weiß, dessen ewiger Rathschluß sich auf die bestimmte Weise und also auch zur bestimmten Zeit realisirt. Daß aber nun nach Noetus diese Eine und ungeschiedene Gottheit sollte in Christo ganz die Stelle der Seele vertreten haben, und ohne psychische Vermittelung dem menschlichen Leibe eingewohnt, so daß insofern Noetus ein Vorgänger des Apollinarius gewesen, wie Martini ***) meinte: dies scheint mir theils aus der dort angeführten Stelle des Hippolytus nicht zu folgen; theils finde ich es an sich unwahrscheinlich, denn es näherte sich zu sehr den Metamorphosen der heidnischen Gottheiten, als daß es hätte von einem so strengen Gegner des Polytheismus ausgehen können. Auch hätte es bei seiner Ansicht ganz

*) So daß man nicht füglich sagen könnte $\mu\eta\ \delta\upsilon\sigma\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\upsilon\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\mu\omicron\upsilon\tau\eta\varsigma\ \nu\omicron\alpha\iota\varsigma$. Basil. Hom. XXIV.

**) f. B. Athanas. c. Sabell. Greg. 10. 11. 15.

**) N. a. D. S. 143. 144.

vorzüglich dogmatische Folgerungen nach sich ziehen müssen, welche ihm seine Gegner gewiß nicht würden geschenkt haben, so daß der Streit ohnfehlbar eine weit andere Wendung würde genommen haben. Wie denn überhaupt die apollinarische Ansicht fast nur aufgestellt werden konnte von denen welche zum Behuf der *ἐνσάρκωσις* schon eine Scheidung im göttlichen Wesen gemacht und eine besondere Person dazu bestimmt hatten. Und diese Bewandniß scheint es mir auch zu haben mit jener Stelle ³²⁶ des Hippolytus *), daß er darin nicht gegen den Noetus sich erklärt, welches nicht so kurz würde abgemacht sein, sondern er sich selbst schützen will gegen Folgerungen, welche man aus dem Ausdruck *σαρκωθεῖς*, dessen er sich bedient hatte, leicht ziehen könnte, als ob der *λόγος* in der Jungfrau nur Leib bekommen hätte nicht auch Seele. Daher kann man auch wol schwerlich behaupten, Noetus hätte nichts von zwei Naturen in Christo gewußt. Vielmehr wenn, was allerdings auch Hippolytus zu folgern scheint **), schon er gesagt, Christus heiße Gottes Sohn als Mensch, den *λόγος* aber nenne Johannes nicht Sohn, sondern er sei Gott selbst: so hat er ja das göttliche und das menschliche in ihm beides anerkannt, und konnte also mit demselben Recht wie seine Gegner von zwei Naturen in Christo reden, wenn man nicht etwa sagen will, erst die Sonderung in Personen mache daß man von dem höchsten Wesen den Ausdruck Natur gebrauchen könne; denn in diesem Sinne würde freilich Noetus die göttliche Natur geläugnet haben. Indes wenn sich auch manche falsche Anschuldigung oder Vermuthung beseitigen läßt, und manches etwas genauer bestimmt werden kann: so scheint doch Noetus eben so wenig als Praxeas sich genauer darüber erklärt zu haben, wie sich Gott mit dem Menschen Jesus vereinigt, und worin das unterscheidende seines Seins

*) c. Noet. XVII.

**) c. XV, wo aber der griechische Text nicht ganz in Ordnung ist, und aus der Uebersetzung ergänzt werden muß.

in Christo bestanden habe. Theodoret zwar oder seine nächsten Bewährsmänner haben noch Kunde gehabt von weiteren Entwicklungen, welche die Lehre des Noetus durch Kallistus er-³²⁷ähren habe, allein bis auf uns hat sich nichts davon erhalten. — Sehen wir nun aber, wie Hippolytus gegen Noetus die Richtigkeit der Personen vertheidigt, so finden wir dieselbe starke Annäherung zur arianischen Abweichung, ja dieselben Annäherungen zum Tritheismus wie bei Tertullian, und dieselbe Schwierigkeit, den Vater als Person von dem *αὐτόθεος* als der Einheit zur Dreiheit zu unterscheiden, welche Unterscheidung doch die Lehre von einer persönlichen Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens durchaus erfordert. Denn auch er sagt daß der Sohn eben so wenig als etwas anderes dem Vater könne gleichgestellt werden *), und läßt ihn erst mit der ersten Stimme Gottes aus diesem hervorgehn **). Und bald redet er von einem Gott und zwei Personen, bald von einem Vater und zwei Personen ***), an beiden Stellen den Geist nicht mit in diese³²⁸

*) *πρὸς γὰρ τὸν πατέρα εἰς λογισθήσεται; α. Noet. V.*

***) *ὃν (λόγον) ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον, ὁρατὸν ποιεῖ προτέρα φωνήν φθιγγόμενος. ibid. X.* Denn wer in dieser Stelle das *ὁρατὸν ποιεῖ* und *προῆκε* nicht von der ewigen Zeugung verstehen wollte, sondern etwa von der Menschwerdung, der müßte sie sabellianisch erklären oder in dem Sinne des Beryllus, also immer für die von Hippolytus bestrittene Seite.

****) *δύο μὲν οὐκ ἐστὶ θεοὺς, ἀλλ' ἡ ἓνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Hier ist offenbar das *πνεῦμα* nicht unter den beiden *προσώποις* begriffen, und der Vater ist nicht der *εἰς θεός*, sondern das eine *πρόσωπον*. Unmittelbar darauf fährt er fort: *πατήρ μὲν γὰρ εἰς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱὸς τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Auch dieses nun kann ich nur so erklären, daß zwei *πρόσωπα* sind, weil außer dem Vater auch noch der Sohn da ist, und der h. Geist wird wieder als *τρίτον* hintennach gestellt; das δὲ läßt keine andere Erklärung zu. Und fast absichtlich scheint Hippolyt beide Ausdrücke hinter einander zu stellen, um zu zeigen daß auch er den Vater nicht, sondern nur den Sohn und Geist als aus der Quelle des Vaters fließend von dem *εἰς θεός*, dem Gott schlechthin, *αὐτόθεος*, *ipso-Deus*, scheiden will.

einreichend, an der einen jedoch ihn erwähnend, aber fast absichtlich vermeidend ihn auch *πρόσωπον* zu nennen. Da die Einheit wird ihm, indem er die Mehrheit festhalten will, so lose, daß er sie auf bloße Uebereinstimmung und Zusammenwirkung zurückführt, und streng genommen läugnet daß Vater und Sohn dem Wesen nach Eins wären *). Merkwürdig aber ist besonders, wenn man vergleicht die Art wie Hippolytus dem Noetus sein Argument aus der Stelle Joh. 10, 30 widerlegt, mit der wie Tertullian dasselbe dem Praxeas zerstört, wie man zugleich den einen mit dem andern widerlegen kann. Denn Tertullian widerlegt den Praxeas aus dem *ἓν*, weil nämlich nicht das *εἷς* bestünde, findet aber den Pluralis *ἐσμέν* gar nicht dem Praxeas entgegen. Hippolytus hingegen läßt das *ἓν* unberührt, als sich Noetus dahinter wol bergen könne, aber das *ἐσμέν* nimmt er in Anspruch. Dieser also muß es billig seinem Kampfgesossen Tertullian glauben, daß der Pluralis den Noetus nicht hindert; und jener ihm wiederum dieses, daß das Neutrum sich ganz gut mit Noetus Ansicht verträgt. Doch die Schrifterklärung ist überhaupt nicht die glänzendste Seite dieser Entwicklungstreitigkeiten, am wenigsten bei denen welche auf der Seite des kirchlichen Lehrbegriffs stehen, wie es denn natürlich ist daß die Auslegung zuerst schwankend wird durch den Einfluß

*) cap. VII. *Μὴ πάντες ἐν αὐτῷ ἔσμεν* (benn so muß man lesen, nicht *ἔσμεν*) *κατὰ τὴν οὐσίαν; ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφροσύνης ἐν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ὃ παῖς, ὃ παμφθεῖς ἀπαλήγησεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (wenn nicht !?) δυνάμει, διαθέσει.* Doch will ich nichts weiter folgern, als daß das zusammengesetzte und verwirkelte der Darstellungsart so verwirrend auf den Sprachgebrauch wirkt, daß hier sogar *οὐσία* auf dieselbe Weise gebraucht ist wie sonst *ὑπαρξίς* oder *ὑπόστασις*. — Nicht minder merkwürdig ist der Ausdruck *οἰκονομία* (d. h. der drei Personen) *συμφωνία συνάγεται ἐκ ἑνα θεόν.* cap. XIV, welcher die Einheit als gleichsam aus der Dreieheit erst entstehend darstellt; ziemlich gleich derjenigen persönlichen Einheit Christi, welche nur darin besteht daß seine zwei Willen immer dasselbe wollen.

kennt, weil sie aus dem Zustand der Unbefangenheit und
 Unschuld heraustritt; und so muß Willkür und
 Hasterei steigen, bis man genöthiget wird: feste Principien für
 zu suchen.

III. Wenn nun Noetus zwar auf der einen Seite allen
 Schwierigkeiten und Gefahren entging, welche mit der An-
 nahme einer Mehrheit im göttlichen Wesen verbunden sind, nennt
 er diese nun *ἀνορασις* oder *ὑπαρξις* oder *ἡρώωνον*, auf
 andern aber über den Wechsel zwischen dem verbergenden
 und dem offenbaren Heraustrreten Gottes — wenn
 auch dabei alles räumliche und zeitliche eben so streng aus-
 schloß wie seine Gegner — sich nur auf eine so unbestimmte
 Weise ausdrückte wie Theodoret vermuthen läßt: so konnte sich
 schon mit seiner Darstellung sehr leicht die Voraussetzung vereinigen,
 daß auch Christus nur eine vorübergehende Offenbarung³⁹⁹
 sei, wie entstanden als Gott wollte, so auch wieder vergangen;
 und dieses wäre allerdings kein befriedigender Ausdruck des ganz
 an die Person des Erlösers gebundenen Glaubens. Denn
 die königliche Würde und regierende Gewalt als Sohn, dauernd
 wenigstens bis in jene Unendlichkeit hinaus, wo alle Feinde
 an seinen Füßen gelegt sein, können und wollen wir
 nicht wissen. Dieses nun bestimmter in die Ansicht des Noetus
 aufgenommen, und so den vielleicht früher statt gehabt Mangel
 ergänzt zu haben, dies scheint vorzüglich die Leistung des Beryll-
 us von Bostra gewesen zu sein. Daß er, wie es scheint, seine
 Meinung, von dem Ansehen und dem persönlichen Uebergewicht
 des großen Mannes überwogen, selbst wieder aufgegeben hat,
 kann kein Bewegungsgrund sein, ihr ihre Stelle in der Entwick-
 lung dieser Vorstellungen zu nehmen oder auch nur zu schmälern.
 Ist nun gleich ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen
 Beryllus und Noetus nicht nachzuweisen, da auch unsere Nach-
 richten von dem Zeitalter des letzteren und der Ausbreitung seiner
 Schule so schwankend und dürftig sind: so steht doch der
 Zusammenhang in der Sache fest, so daß wenn Beryllus auch

nicht aus Noctus geschöpft, ja vielleicht gar nichts von ihm gewußt hat, doch seine Meinung dieselbige Vorstellung vom *sest.* Ich möchte auch nicht mit Martini *) sagen, Beryllus sei mit einer zwar ähnlichen, aber etwas doch verschiednen Vorstellung aufgetreten wie Noctus; sondern sie ist in der That ganz dieselbe, nur in Bezug auf die Dauer der göttlichen Wohnung in der Person Christi näher bestimmt. Freilich haben wir auch nichts von dem Beryll selbst, aber unsere wenig Nachrichten stimmen hierin ganz überein. Suetius zwar **) der Meinung, daß Eusebius und Hieronymus in ihren Nachrichten nicht genau zusammenstimmen; dies aber kommt nur her von dem, daß er selbst den Eusebius ***) nicht richtig verstanden und interpretirt hat. Denn *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* ist nicht *propria substantiae differentia*, welches jedem bekantesten Gebrauch von *περιγραφὴν* und *περιγραφήν* zuwider wäre, sondern es heißt *propria substantiae circumscriptio*, und nicht müßte man um Eusebius zu rechtfertigen annehmen, daß Beryllus *οὐσία* für *ὑπόστασις* gebraucht, wie oben von Hippolytus bemerkt worden, sondern der ganze Ausdruck ist eine richtige Umschreibung von *ὑπόστασις* oder *ὑπαρξίς*, auch in dem Sinne des kirchlichen Lehrbegriffs. Denn wenn in dem göttlichen Wesen eine Dreieinheit angenommen werden soll, so daß das Wesen aller dreier Personen dasselbige sei, und doch in ihnen, abgesehen von dem, was die zweite und dritte nur sind durch ihre Vereinigung mit der Person des Erlösers, und mit der christlichen Kirche, nichts anderes gesetzt sein soll als die Gottheit: wie soll man denn die sogenannte Persönlichkeit dieser Dreieinheit anders erklären, als daß jeder das göttliche Wesen auf eine andere Weise umschrieben

*) X. q. D. G. 149.

**) Origenian, I, 3, 8.

***) H. E. VI, 33. τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τοιαύτην περιουφρασίαν κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπου ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῆς μόνην τὴν πατρικὴν.

gegen die andern abgegrenzt und in sich näher bestimmt sei, welches durch περιγραφή sehrfüglich kann ausgedrückt werden *). Daß aber Eusebius hier nicht mit seinen eigenen Worten redet, sondern wirklich mit denen des Beryllus oder wenigstens mit Ausdrücken der in Bostra gepflogenen Verhandlungen, ist sowohl aus wahrscheinlich, daß in den zu seiner Zeit geführten Streitigkeiten über diese Gegenstände der Ausdruck nicht vorkommt, als auch daraus, daß, wie man aus der Stelle selbst sieht, Eusebius die bostrenischen Verhandlungen vor sich gehabt hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß desselbigen Ausdrucks auch Beryllus sich sehrfüglich zur Darlegung seiner eigenen Vorstellungsart bedienen konnte. Denn da er mit Noetus annahm, daß in dem Erlöser die Gottheit wohne und handle (ἡμολιτευομένη): so mußte doch dieses ein anderes Handeln und Einwohnen sein, als das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen und Einwirken auf sie, und so war denn jenes Sein und Handeln Gottes im Erlöser eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή. Denn in Beziehung auf den Erlöser konnte nun nicht Gott etwas ausgesagt werden, was in Bezug auf nichts andres galt; und die Allheit dieser Beziehungen, so wie wir sie jetzt die göttliche Natur in Christo nennen, war nun allerdings eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens. So daß Beryllus mit Recht sagen konnte, das göttliche Wesen bestehe nun nicht nur an und für sich, sondern außerdem auch noch in dieser eigenen Umschreibung. Nur konnte er diese nicht eine Person nennen wollen, weil, einzig darin mit seinen Gegnern, daß an kein himmlisches oder zeitliches Auseinandersein dieser drei gedacht werden dürfte, er sich eine Person, ὑπόστασις oder πρόσωπον, nicht anders denken konnte, als daß sie zugleich eine räumliche und

*) Man vergleiche nur die in Steph. Thes. s. v. περιγράφειν und περιγραφή angeführten Stellen. Vornehmlich aber gehört hierher die auf Noetus oder Beryllus, wahrscheinlich also auf diesen letzten sich beziehende Stelle bei Origenes Comm. in Joh. Vol. IV. p. 47, wo der Ausdruck κατὰ περιγραφὴν mehrere Male vorkommt.

zeitliche Einheit sei. Diese war für Beryll nur in dem Menschen Jesus, aber dennoch war das *ἐμπολιτεύεσθαι* der Gottheit in ihm etwas in derselben Einheit und ungetheiltem Besitz eigenthümlich gesetzt. Und so hat auch Guetius unrecht, weil er dem Eusebius Vorwürfe macht, weil dieser den Beryll wegen zu tadeln scheine, daß er behauptet, Christus habe keine *ἰδέσθης*, weil es nämlich nur Eine *ἰδέσθης* gebe, indem es auch drei Götter sein müßten. Denn dies ist ebenfalls ein Ausdruck nicht des Eusebius, sondern des Beryllus, den Eusebius zwar in dessen Sinn anführen konnte, aber nicht billigen, in dem Beryll meinte, wenn mehrere Personen sein sollten ohne Bezug auf diese oder eine andere Einwohnung: so könnten sie nicht bloß verschiedene Umschreibungen des göttlichen Wesens im gleichen Sinne sein wie er annahm, daß die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit eine solche sei — denn nur innerhalb dieser Grenze konnte er den Ausdruck als einen gemeinschaftlichen sich und seine Gegner gebrauchen —; sondern es müßte das göttliche Wesen selbst in Bezug auf irgend einen Gegenstand theilt sein und gespalten, und dann wäre die eine Gottheit eine andere als die andere. Wie denn Beryllus gewiß immer gesagt haben, die ungezeugte Gottheit sei eine andere als die gezeugte. In diesem Sinne nun war ihm dieses beides gleichbedeutend, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung als eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden habe, und daß während des menschlichen Bestehens des Erlösers ihm die eigene Gottheit einwohne; seinen Gegnern aber war beides nicht gleichbedeutend sondern indem sie das erste annahmen, läugneten sie das andere. Eben so war ihm gleichbedeutend zu sagen, daß dem Erlöser wäre die Gottheit schlechthin von der des Vaters nicht zu unterscheiden, oder so zu sagen, die dem Erlöser einwohnende Gottheit habe nicht auch schon vor seiner Menschwerdung als eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden sondern sei vorher gewesen von Ewigkeit her die Gottheit schlechthin; seine Gegner aber, indem sie jenes mit ihm behaupteten,

gnen sie dieses als mit jenem nicht gleichbedeutend. Auf das
 himmteste läßt sich also aus dieser einen Phrasis bei Eusebius,
 wäre sie ein Auszug aus den Akten der bostrenischen Syn-
 ode, der Streitpunkt zwischen Beryllus und seinen Gegnern
 stellen. Wenn nun aber Beryllus nur das Vorherbestehen
 eigener Umschreibung läugnet, aber keinesweges zu verstehen
 ist, auch von seinen Gegnern nicht beschuldigt wird gesagt
 haben, daß dieses Bestehen in eigener Umschreibung auch
 Erde ein Ende haben: so können wir getrost annehmen, er habe
 Fortdauer dieser Verbindung auch nach Christi Erhöhung von
 Erde angenommen, so wie sie wenigstens als bis zum jüng-
 sten Gericht während in dem römischen Glaubensbekenntniß aus-
 gesprochen, in dem wirklichen Glauben der Christen aber als
a parte post angenommen ist, indem wir ohne Zweifel alle
 die Seligkeit der Gläubigen auch in dem ewigen Leben auf die
 Fortdauer jener Vereinigung in der Person Christi beziehen. Auch
 Hieronymus von Beryll sagt *), stimmt nicht nur im all-
 gemeinen mit der hier über die Stelle des Eusebius gegebenen
 Erklärung, sondern legt auch in Beziehung auf diesen Punkt
 ein gutes Zeugniß für den Beryllus ab. Denn an die Frage
 über die Präexistenz der menschlichen Seele Christi ist hier nicht
 zu denken, indem es keine Spur giebt, daß diese wäre damals
 abtrübt worden; wie denn überhaupt hierin zwischen der Seele
 Christi und jeder anderen kein Unterschied sein kann, wenn eine
 wahre menschliche Natur Christi soll behauptet werden. Was
 also hier von Christo geläugnet werden soll, das kann nicht
 seine Menschheit gewesen sein, sondern nur seine Gottheit,
 und auch diese nicht schlechthin, denn das geht gar zu deutlich
 hervor aus dem ausdrücklichen Zeugniß des Eusebius, sondern
 nur daß seine Gottheit auch vor der Geburt schon für sich als
 eine besondere Person bestanden habe. Daß Hieronymus eben
 dieses so ausgedrückt habe, ist leicht zu erklären. Denn im

*) Ad extremum lapsus in haeresin quae Christum ante incarnationem
 negat. *Catal. scr. eccl.*

strengsten Sinne glaubte er selbst auch nicht daß Christus vor seiner Geburt schon bestanden habe, und man kann mit vollem Recht, wenn er es so gemeint, von ihm sagen, was auch von Eusebius sagt, daß wenn Beryllus dieses behauptet Hieronymus ihn deshalb getadelt, er selbst müsse ein Ketzer gewesen sein. Er hat aber unter Christus eben als ob er *λογος* geschrieben hätte die zweite Person der Gottheit verstanden, und schreibt dem Beryll nur die Meinung zu, daß deren Persönlichkeit — *idia ουσιας περιγραφή* — erst mit der Incarnation angefangen habe. Dasselbe drückt Gennadius *) noch aus, auch verworren genug, jedoch so daß der Sinn nicht verfehlen ist, wenn man die andern Zeugnisse dazu nimmt. Wenn nun irgend etwas bekannt davon geworden wäre, daß Beryllus geglaubt, die Gottheit zöge sich aus dieser besondern Verbindung mit der menschlichen Person des Erlösers irgend wann wieder zurück: so würde auch Hieronymus nicht nur gesagt haben, er läugne Christum vor seiner Geburt, sondern mit noch größerem Recht, er läugne ihn auch nach der Himmelfahrt oder nach dem jüngsten Gericht, wie es eben Beryllus bestimmt hatte. Mit ganzem Recht sage ich deshalb, weil, ob die menschlichen Seelen als Einzelwesen vor der Geburt vorhanden sind oder nicht, ist

*) *Noque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium habendo acciperet, quasi antequam nasceretur ex virgine, iam in fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. de dyab. Eccl. cap. 4.* Den Marcellus lassen wir hier, da schon er der Anklage an den Sabellius beschuldigt werden kann, auch im wesentlichen mit Beryllus muß gestimmt haben. Artemon aber kann nur durch die ärgste Consequenzmacherei mit Beryllus zusammengestellt werden, wenn man nämlich sagt, die Gottheit des Vaters sei vermöge ihrer Allgegenwart in allen, wenn also nur diese dem Erlöser einwohne, so sei er nicht mehr als jeder andere Mensch, eine Verkörperung, in welcher sich Origenes immer frei gehalten, der auf das bestimmteste die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterscheidet, die Christum für einen bloßen Menschen gehalten. Hieron abgesehen ist nun klar, daß auch Gennadius nur dieses als die Meinung des Beryllus ansieht, daß das gesonderte Bestehen der Gottheit Christi erst mit seiner Menschwerdung angefangen habe.

christlichen Glauben nie wesentlich interessiert hat, immer aber und für die endlose Fortdauer derselben ist verfochten worden. Die menschliche Seele des Erlösers würde also alsdann immer noch vorhanden sein, und doch Christus als solcher geläugnet werden. Hat nun Beryllus durch seine nähere Bestimmung allen Verstand dieser Art von der Lehre des Noetus entfernt: so scheint doch jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens bei dieser Darstellungsart ungeschädigt zu bleiben, und sie scheint den Vorzug zu haben, daß dadurch die Einheit des höchsten Wesens auch nicht verletzt wird, ganz rein und ohne Nachtheil zu gewährleisten. Denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und menschliches beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fordert, nicht rein gehalten werden als hier, wo weder besondere Veranlassung sein kann etwas doketisches einzuführen, noch auch die Gefahr davon sein kann, daß Gott schlechthin oder der Vater als der Gott des Erlösers bildet, und dieses geringer und dürftiger als er, wie Tertullian, Hippolytus und Origenes, die Gegner dieser Vorstellung, fast auf jeder Seite sich ausdrücken. Es ist gewiß, daß nur je vollkommener und ohne verringernde Zusätze die Gottheit in dem Erlöser gesetzt wird, um so vollständiger nur kann auch die Menschheit gesetzt werden; setzt man aber statt der wahren Gottheit eine Gott ähnliche oder gewissermaßen zur Gottheit erhobene höhere Natur*), muß sich das menschliche des Erlösers mehr oder weniger in ihm verwandeln. Und auch das Reich des Erlösers, in welchem er durch die ihm angekommene Macht die Gläubigen immer Selige sammelt und zusammenhält, auch dieses bleibt fest bestehen, wenn dem Erlöser seine Gottheit immer bleibt. Was kann irgend jemand für das Interesse des christlichen Glaubens weiter verlangen als dieses, da eben diese beiden Punkte

*) Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός. οἱ δὲ κατ' ἐκείνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνας πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος αὐτὸν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος. Orig. in Joh. Tom. IV. p. 51.

von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren?); was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber die ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach außen zu verlangen, als sich an einer solchen Verschiedenheit zu begnügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesetzt ist? Denn dies ist der einzige Unterschied, welcher zwischen der Vorstellung des Beryllus und der seiner Gegner übrig bleibt. Man könnte man noch sagen, sofern nämlich die Analogie mit dem Sprachgebrauch der Schrift, weil dadurch eine Menge unnützen Wortstreitigkeiten am besten vermieden wird, allerdings ein gemeinsames Interesse ist, ich meine, daß man nach der Vorstellung des Beryllus nicht einsehen kann, warum die Gottheit in der besonderen Verbindung mit der Person Jesu gerade der Sohn heißen soll, an und für sich aber der Vater. Durch diese Betrachtung scheint auch in der That Origenes die ganze Vorstellungsart zurückweisen zu wollen^{*)}. Allein dieses Argument trifft nicht, nachdem bereits auf Veranlassung des Noetius die Anhänger der persönlichen Differenz in diesem Punkt milde und waren entgegengetommen. Denn schon Hippolytus hatte zugegeben daß vor der Menschwerdung der λόγος zwar als λόγος schon vollständig da gewesen sei, als Sohn aber noch nicht vollständig, sondern dieses erst seit der Menschwerdung^{**)}, welches auch dem Sprachgebrauch der Schrift, in welchem λόγος und Θεός zusammenstehen, ganz angemessen ist. Man also nun der Ausdruck Sohn nicht die Gottheit in Christo allein bezeichnet, sondern den ganzen Christus, wie sollte nicht dieser Sprachgebrauch auch der Theorie des Beryllus ganz angemessen

*) Ap. Gesch. 27.

**) λεγέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένα παρασκευασθέντα τοῦ ἱεροῦ εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀρχὴ τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα. *ibid.* p. 190 D.

**) οὔτε γὰρ ἀόρατος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος εἰλικίος ἢ υἱός, καὶ εἰλικίος ὡς λόγος μονογενής. c. Noet. XV.

Ist denn wenn doch Gott an sich Urheber dieser Verbindung
 und der ganze Christus als solcher und vermöge der Ein-
 nahme Gottes das urbildliche Ebenbild Gottes ist: wie sollte
 nicht eben dieses durch die Ausdrücke Vater und Sohn ganz
 richtig bezeichnet sein? Aber nicht nur für das Interesse des
 Glaubens ist die Theorie des Beryllus eben so annehmlich als
 die entgegenstehende, indem die *oikonomia* nicht dabei leidet, die
praxis aber wohlbehaltener bleibt; sondern auch für diejenige
 höhere Entwicklung, welche das Geschäft des Dogmatikers ist,
 scheint sie weder schwieriger noch unfruchtbarer zu sein. Schwie-
 riger nicht, weil sie erspart Rechenschaft geben zu müssen von
 den Verhältnissen der göttlichen Personen unter sich, abgesehen
 von der Offenbarung; und bei dieser Ersparung ist keine Frucht
 zu erwarten, weil wenn wir diese Verhältnisse auch ergründen könn-
 ten, dieses doch keinen Einfluß haben würde auf alles was die
 göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, die doch allein der eigent-
 liche Gegenstand aller dogmatischen Entwicklung sind. Eben so
 müßte aber hätte sie sich gewiß beweisen müssen; denn es lag ihr
 ja so ob zu versuchen wie weit sich das Verhältniß des gött-
 lichen zu dem menschlichen in Christo weiter entwickeln ließe, in
 welche Entwicklung aber auch die kirchliche Vorstellungsweise
 später übergegangen ist. Und schwieriger würden von der
 Theorie des Beryllus aus diese Erörterungen auch nicht gewesen
 sein. Denn leichter zu begreifen wird das was Christum durch
 die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen von allen
 andern Menschen unterscheidet nicht dadurch, wenn man an-
 nimmt, das göttliche Wesen habe, sofern zu dieser Vereinigung
 bestimmt, schon von Ewigkeit her in einer gewissen besonderen
 Umschreibung bestanden. Vielmehr kann diese Annahme nur
 verleiten sich das göttliche Wesen in dieser Vereinigung anders
 und dann auch gewiß verringert und auf gewisse Weise unter-
 geordnet zu denken, als es an und für sich gedacht werden soll.
 Nicht nur diese Klippe weniger hat die Theorie des Beryllus
 zu vermeiden, sondern sie hat auch außer der beiden Ansichten

gemeinschaftlichen Formel für diese dogmatische Aufgabe, welche zu erklären, welches in allen Verrichtungen und Lebensäußerungen Christi der Antheil des göttlichen und menschlichen sei, und wie sich beide Naturen oder Wesenheiten als die Einheit der Person constituirend verhalten, noch eine andere, die, wenn sie nicht ihr ganz eigenthümlich ist, sich wenigstens aus ihr nicht leichter ergiebt und reiner sowohl gefaßt als gelöst werden kann nämlich die zu bestimmen, wie sich das Sein Gottes in Christi verhalte zu demjenigen Sein Gottes in allen Menschen, welches in den Begriffen der göttlichen Allgegenwart und Mitwirkung schon enthalten ist. Dies ist eine Formel, deren Anwendung die bestimmtesten und schärfsten Resultate hätte hervorbringen müssen, und die nicht leicht angewendet werden konnte; weil ²⁴²man einmal im göttlichen Wesen ewige Personen anerkannt hat, weil man alsdann, wie der Erfolg zeigt, bei dogmatischen Ausführungen eigenthümlich christlicher Lehren immer mehr an den Unterschied und relativen Gegensatz der Personen als an die Einheit des Wesens denkt, und dann Allgegenwart und Mitwirkung unmittelbar nur auf den Vater bezieht.

Bedenkt man nun dieses: so hätte man eher vermuthen sollen, Beryllus würde auf der Zusammenkunft zu Bostun Drigenes gewonnen haben, als umgekehrt Drigenes ihn; und wenn man erwägt, wie der große alexandrinische Lehrer sich so möglich bewußt sein konnte, die Gefahren, welche mit der Annahme von drei ewigen oder wenigstens vorweltlichen Personen in dem göttlichen Wesen verbunden sind, glücklich vermieden zu haben. Denn nicht ohne Grund ist ihm Schuld gegeben, daß er um den Sohn bestimmt vom Vater zu sondern die Einheit des Wesens leider nicht immer genug festgehalten, sondern von dem Worte des Clemens ausgehend, welcher das eine Mal sagt daß die Natur des Sohnes der des Einen Allmächtigen die nächste sei *), dann aber auch mit demselben Ausdruck, daß der

*) τελειωτάτη δὲ... ἡ υἱὸς φύσις ἢ τῆς μόνῃς πατοκρατορίας προοικτι-
σμένη. Strom. VII. p. 881. Pott.

stammende auf eine vorzügliche Weise Gott nahe sei *), eben so kommt auch Origenes eine Menge von göttlichen durch Mittheilung so gewordenen Naturen an, und setzt dann die hernach in Christo vermenschte Gottheit an die Spitze vor allen diesen, als am *αὐτόθεος* die nächste **); behauptend, daß diese, als in Bezug auf das bei-Gott-sein die erste, auch vorzüglich die Gottheit in sich selbst hineinziehe ***), und daß der λόγος auf diese Weise Gott sei und bleibe lediglich durch sein bei-Gott-sein und seine ununterbrochene und unaufhörliche Anschauung der Tiefe des Vaters †). Diese Darstellungen neigen offenbar so sehr dahin zu verstehen zu geben daß die Gottheit des Sohnes eine lebende, theils gewesene theils gewordene, aber nicht eine seiende ist, daß man wol sieht, das Bestreben, den Sohn ja nicht mit dem Vater zu vermischen ††), hat den Origenes fast dahin gebracht das Wesen des Sohnes von dem des Vaters gänzlich zu trennen. Dadurch nähert er sich auf der einen Seite so sehr den gnostischen Ausflüssen, daß er diese Terminologie nur deshalb zu verwerfen scheint, weil er meint, sie schliesse nothwendig etwas körperliches in sich †††), auf der andern Seite eröffnet er

*) προσεχέστερον δὴ ὁ γνωστικὸς φησίνεσθαι θεῶ. *ibid.* p. 662.

**) S. die v. a. Stelle *Comm.* in *Joh.* p. 61. Eben so vorher p. 47 ... πολλὰ καὶ λογικῶν τινῶν θεῶν ζώων δυνάμεων ὀνομαζόμενα, ἃν ἢ ἄνωτέρα καὶ κρείττω χριστὸς ἦν, ὅς μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος ὡσπερ οὖν δύναμις θεοῦ κλειότες εἴσιν, ἃν ἰκέσθαι κατὰ περιγραφήν, ἃν διαφέρει δ' αὐτῆς, οὕτως κ. τ. λ.

***) ἢ πάντως ἡ πρωτότατος κλάσης κτίσεως, ἃς πρῶτος τῆ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπᾶσαι τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, τιμιώτερός ἐστι τοῖς λοιποῖς καὶ αὐτοῦ θεοῖς κ. τ. λ. *ibid.* p. 60.

†) τῆ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἂν μόνων θεός, εἴη ἂν δ' αὐτὸ λογικῶς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μόνος θεός, εἰ μὴ κρείττω τῆ ἀδιαλείπτου θεῶ τοῦ πατρὸς ἴσθους. p. 61.

††) ἀλλ' ὅπως τῶν τσοῦτων καὶ τηλειούτων ὑπερέχων οὐσίας καὶ πρεσβείας καὶ δυνάμεις καὶ θεότητες ... καὶ σοφίας, καὶ οὐδὲν συγκρίεται τῷ πατρὶ. κ. τ. λ. *ibid.* p. 265.

†††) εἰ γὰρ κρησολῆ ὅτις ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννῆ μὲν εἰς αὐτοῦ

und die Aussicht durch ein künftiges bei-Gott-sein auch Gott^h in uns zu ziehen und dem λόγος gleich zu werden *), so daß diese Hoffnung nur mäßigen und beschneiden kann, indem sie fest darauf besteht, nur durch die unaufhörliche Schau der Ewigkeit her in die göttlichen Tiefen sei und bleibe der λόγος Gott, und sei deshalb über alles gewordene ohne allen Vergleich zu haben **), ohne daß jedoch dadurch die Erhabenheit des Vaters über ihn verringert werden soll. Allein merkwürdig ist, daß wie auf der einen Seite Origenes den Sohn so bestimmt vom Vater entfernt, es auf der andern Seite nicht an Stellen fehlt, wenn er sich auf eine sehr verwandte Weise mit denen ausdrückt, welche eine Verschiedenheit der Personen in der Gottheit nicht wollen. Denn wenn er eben da, wo er sich von den gnostischen προβολαῖς unterscheiden will, sagt, der Vater werde ungetheilt und ungetrennt des Sohnes Vater ***): so kann das freilich scheinen auf ein Hervorbringen des Sohnes nicht aus der Substanz des Vaters zu deuten; wenn man aber dazu nimmt daß er den Sohn in der ganzen sein ewiges Leben begleitenden Zeit erzeugt †), und also ihn niemals aus der Erzeugung entläßt,

ὅποια τὰ τῶν ζώων γενήματα, ἀνάγκη εἶναι τὸν προβαλλόμενον καὶ τὸν προβεβλημένον. — π. ἀρχ. IV. Vol. I. p. 190.

*) Bergl. 1. Joh. 3, 2.

**) Darum nennt er ihn τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενεῆς φύσεως πρῶτον, wiewol er gleich darauf den Vater τὸν γενήσαντα αὐτὸν nennt. c. Cels. IV. Vol. I. p. 643. Eben so πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχει οὐ συγκρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλοῦσιν ὑπεροχῇ φανῶν τῶν σωτῆρα. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 235., wo der Beisatz καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον zeigt, daß bei dem Ausdruck σωτῆρ an die Gottheit des Erldfers zu denken sei.

***) περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὢν υἱοῦ γίνεται πατήρ. π. ἀ. IV. Vol. I. p. 190.

†) ἀλλ' ὁ συμπαρακείμενος τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀίδιῳ αὐτοῦ ζῶν, ἐν αὐτῷ αἰῶνι, χρόνῳ, ἡμέρᾳ ἵσταν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γέγονεν ὁ υἱός. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 23, worin schon liegt, daß dieser Tag eben so wenig einen Abend hat als einen Morgen, und eben so wenig ein morgen als ein gestern, d. h. daß die Zeugung nie vollendet ist.

wodurch er dann erst herausgeworfen würde (*προβαλλεταί*) aus dem Vater, sondern ihn immerfort erzeugt^{*)}, wie sollte nicht Beryllus dies ganz haben für seine Meinung auslegen können, aber vielmehr darthun, daß Origenes noch weiter von der persönlichen Dreiheit entfernt sei als er selbst, indem nach dieser Ansicht der Sohn auch nicht einmal seit der Menschwerdung *κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν* da sei. • Denn wenn das Gezeugsein die Art andeuten soll, wie das zweite Glied der Dreiheit in seinem relativen Gegensatz gegen das erste als Sohn des Vaters da ist: so ist nothwendig weder der Vater Vater, wenn er zeugt, sondern erst nachdem er gezeugt hat, noch auch der Sohn Sohn, so lange er noch gezeugt wird, sondern erst nachdem er gezeugt worden ist; so lange aber das Zeugen und Gezeugtwerden noch währt, wird nur der Vater Vater, ohne es zu sein — wie auch Origenes in einer der angezogenen Stellen sagt daß ungetrennt und ungetheilt der Vater des Sohnes Vater wird: —, und auch der Sohn wird nur Sohn ohne es zu sein. Ist also die Zeugung nie vollendet, sondern wird immer von Ewigkeit her: so sind auch Vater und Sohn nicht voneinander getreten, sondern immer ist die Gottheit nur im Begriff in Vater und Sohn gleichsam zu zerfallen und eine Mehrheit von Personen darzustellen, bleibt aber immer nur Eines und dasselbige höchste Wesen. So daß man nach dem Origenes, aber den Beryllus zurückgehend zum Noetus, sagen könnte, auch mit der Vermenschung bestehe die Gottheit des Erlösers noch nicht eigentlich *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*; sondern höchstens nur in Bezug auf die menschliche Person welcher sie einwohnt, und um welcher willen sie allein Sohn heiße, könne sie so genannt werden, an und für sich aber sei nur Einheit in Gott ohne irgend eine Verschiedenheit oder Mehrheit. Und nicht etwa

*) *ὅτι οὐκ ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱόν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατήρ ἀπὸ τῆς γένεσως αὐτοῦ, ἀλλ' αἰ γενῆ αὐτός. u. v. l. In Jerem. hom. IX. Vol. III. p. 181.*

Schweben die hier angeführten Stellen des Origenes in der Luft ohne weitere Halt, sondern sie hängen mit andern Stellen desselben genau zusammen. Denn wenn Origenes nicht behauptet, wie Gott habe sein können ohne geschaffen zu haben, indem er sich ja dann bis zu einem gewissen Punkt hin der Herrlichkeit und Würde des Herrschens selbst müßte beraubt haben, und er müßte übergegangen sein vom Nichtschaffen zum Schaffen, welches ja eine Veränderung wäre *); eben so auch konnte der Vater nicht sich freiwillig der Herrlichkeit einen Sohn zu geben begeben, und vom Nichtzeugen erst irgend wann zum Zeugen, welches nicht minder eine Veränderung wäre. Ist aber dieses, so ist auch aus demselben Grunde nothwendig, daß Gott nicht übergehen kann weder vom Schaffen zum Nichtschaffen, d. h. zum Zerstören — denn Erhaltung ist nur festes Schaffen —, noch auch vom Zeugen zum Nichtzeugen. Dieses aber konnte er sich nicht anders vorstellen, weil eine Erhaltung der Sohn, wenn er einmal als eigne göttliche Person völlig für sich bestände, nicht mehr bedürfen könnte, daß er fortwährend und ewig gezeugt würde. Wenn nun Origenes auf diese Weise von seinem einen Standpunkt aus den Sohn als selbständig-sezend dem Arianismus so nahe kam, so er nur konnte ohne die Ewigkeit des λόγος aufzugeben.

*) Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, nec dominus quis esse potest sine possessione: ita ne omnipotens quis deus dici potest, si non sint in quas exerceat potentatum; et ita ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit specula aliqua transisse, cum nondum esset quas facta sunt: per hoc videbitur Deus profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad potiora venisse, si quidem melius esse non debitor esse eum omnipotentem quam non esse. *de princ.* l. 2, 10.

**) Οἱ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι ἐκ τοῦ δύνασθαι μήπω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ αἰεὶ τέλειος ὁ θεός, καὶ παρέστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα εἶναι, καὶ καλῶν αὐτὸν πατέρα εἶναι τοῦ τοιούτου υἱοῦ, ἀναβάλλεται καὶ αὐτὸν τοῦ καλοῦ στερῆσαι. (*Origen ap. Irenaeus. c. Marc. l. 4.*)

in andern Standpunkt aus aber die sich immer gleiche Voll-
 kommenheit Gottes sezend, das Wort so sehr mit Gott selbst so
 in der Zahl nach identificirt als nur geschehen kann, wenn in
 dem Verhältniß vom Vater und Sohn noch einige Wahrheit
 übrig soll: wie ist es zu erklären, daß nicht die viel einfachere
 Formel des Beryllus sich seinen Beifall erwarb, die ihn aus
 diesem Schwanken völlig befreit hätte? Hierauf läßt sich schwer-
 lich anders antworten, als daß Origenes sowol als alle diejeni-
 gen früheren Kirchenlehrer, welche am meisten zur Bildung des
 nach symbolisch gewordenen Trinitätsbegriffs beigetragen ha-
 ben, vorzüglich geleitet worden durch die Darstellung des λόγος,
 welche Johannes im Eingang seines Evangeliums gegeben hat.
 Man könnte dieses, was vom Hippolytus zum Beispiel und
 was ganz klar ist, grade vom Origenes bezweifeln, wenn man
 sich vornehmlich an das Werk περὶ ἀρχῶν hält. Denn in der
 *) vorgetragenen Christologie scheint dem seine Gottheit hy-
 postasirenden Verfahren weit mehr die Stelle zum Grunde zu
 liegen, in welcher Christus die Kraft und die Weisheit Gottes **)
 genannt wird. Allein gewiß würde diese Stelle nie sein hyposta-
 siren ausgelegt worden, zumal bei ihrer unverkennbaren Ver-
 wandtschaft mit Röm. 1, 16, wenn man nicht früher gewohnt
 gewesen wäre den Ort vom λόγος so zu erklären, da denn bei
 der Verwandtschaft der Begriffe λόγος und σοφία, und weil
 man nun noch, nicht ganz schriftmäßig, wie auch Hippolytus
 voraussetzen mußte, λόγος und υἱός gleich setzte, jene Stelle den
 von dem neuteamentlichen Grund abgab, die bekannten alttesta-
 mentlichen und alexandrinisch apokryphischen Stellen vom Sohn
 von der Weisheit eben dahin zu ziehen. Wenn man nun
 bedenkt, wie die hypostasirende Erklärung der Stelle vom λόγος,
 die ohnstreitig Origenes in seinem Commentar für am glänzend-
 sten vorgetragen hat, vorzüglich auf den beiden Momenten be-

*) L. I. cap. 2.

**) 1 Kor. 1, 24.

ruht, daß θεός ohne Artikel eine andere Bedeutung habe als ὁ θεός, und daß πρὸς τὸν θεόν absichtlich etwas anderes ausgedrückt werden solle, als was auch durch ἐν τῷ θεῷ hätte ausgedrückt werden können: so kann man freilich nicht glauben daß die Erklärung sich bei einer unbefangenen Betrachtung der Stelle aufgedrungen habe; sondern es muß, um so zu erklären, schon eine starke vorgängige Neigung zu solcher Hypothese vorhanden gewesen sein. Denn zu nahe lag es zu sehen daß das Haupt des Artikels in dem Satz καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος nur daher nicht und nichts weiter bedeute, als daß θεός einus in dem Satz das Prädikat ist ohneachtet der Umstellung, und daß eine ähnliche Distinction auf so kleinen grammatischen Momenten beruhend nicht im Geist des Johannes ist. Eben so braucht man nur zu sehn wie das θεός ἦν ὁ λόγος zwischen dem ἦν καὶ τὸν θεόν eingeschlossen ist, und dabei zu bedenken wie καὶ für das hebräische ו und וְ gebraucht wird, um ihm keine andere trennende Kraft beizulegen als die daß ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν den Gegensatz bilden soll zu ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Daher auch diejenigen welche auf der Seite des Noetus und Beryllus stehen, weder irgend Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Stelle vorzuwenden sich bewegen fühlten, noch zu dergleichen künstlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nahmen, wie spätere ähnliche Gegner der Gottheit Christi angewendet haben; sondern ganz einfach schien ihnen die Stelle auch mit ihrer Ansicht wohl verträglich; und sie warnten nur, wie der Zusammenhang ihrer Ausdrücke zeigt, und wie man auch aus Hippolytus schließen kann, dagegen daß man nicht λόγος und υἱός verwechseln solle, indem letzteres nicht der λόγος schlechweg, sondern der λόγος σὰρξ γεγόμενος sei. Und mehr brauchten sie auch nicht, um alles was in der Schrift Verschiedenheit des Sohnes vom Vater und Unterordnung unter ihn ausspricht, mit der Ansicht zu vereinigen, daß die Gottheit in dem Sohne die des Vaters selbst sei. Woher also sollen wir uns bei so bewandten Umständen die nicht aus der Auslegung entstandene, sondern ihr schon zum

unde liegende Neigung die Gottheit des Sohnes zu hyposta-
 m, welche in dem kirchlichen Lehrbegriff die Oberhand behalten
 t, erklären? Das unläugbare Schwanken der so entstandenen
 eorie zwischen der Gleichsetzung der sogenannten Personen in
 : Gottheit und der Subordination derselben verráth schon daß
 bei neben dem religiösen auch ein ursprünglich nicht religiöses
 teresse mit im Spiel gewesen. Denn jenes allein hätte kein
 hwanke hervorgebracht und keinen Streit zwischen dieser
 tei und derjenigen welche eine personartige Verschiedenheit
 der Gottheit selbst nicht annahm. Gelehrt waren Noetus
 Beryllus auch, es ist der allgemeine Ruf der uns von
 aufbehalten worden, ohne daß in ihnen ein solches Schwan- 351
 entstanden wäre; denn was Beryllus hinzugefügt, ist rein
 itere Ausbildung, ohne daß auch nur eine scheinbare Abwei-
 hung von den Princip des Noetus darin läge. Es drängt sich
 also gar bald die Vermuthung auf, daß jenes andere ein kos-
 mologisches also philosophisches Interesse gewesen, nämlich das
 Interesse einen Anknüpfungspunkt zu finden für die Reihe der
 ichtigen Wesen, und die Kluft zwischen dem schlechthin unend-
 lichen, dem *αὐτόθεος*, und dem endlichen auszufüllen. Indem
 dieses Interesse sich über das religiöse, dieses unterordnend, erhob,
 entstand der Arianismus, den Sohn geradezu an die Spitze stel-
 end der endlichen Wesen und ihm einen Anfang gebend vor
 em Anfang der Dinge. Dieses bestimmt auszusprechen ward
 riginés abgehalten dadurch daß in ihm das religiöse und das
 philosophische Interesse einen gemeinsamen Punkt gefunden hat-
 en in der Formel von der absoluten Unveränderlichkeit des höch-
 ten Wesens, um derentwillen er allerdings den Anfang des
 Sohnes läugnen mußte mit dem Anfang aller Dinge. Von
 diesem Punkte aus ward er dann auf der einen Seite, wie wir
 zeigt, zur Annäherung an den Noetus hingezogen; der Sohn
 n Christo durfte nicht losgelassen sein von der erzeugenden Thä-
 igkeit des Vaters, sonst hätte er jene überschwengliche Hervor-

ragung^{*)}), die seine eigenthümliche Erbswürde ausmacht, w
 loren: auf der andern Seite aber ward durch sein philosophin
 des Interesse Origenes zur Subordination hingezogen; dem n
 342 so konnte ihm die Entfernung des Sohnes vom Vater i
 Maafstab werden, um danach die Entfernung der übrigen gö
 gen und lebendigen Kräfte zu messen^{**}). Wenn wir nun d
 Ursache haben zu glauben, Beryllus habe ein solches Int
 nicht gehabt, weil er sich wie so viele andere frühere und spä
 eben so gelehrte und geistreiche Kirchenlehrer bei der herrschend
 Vorstellung von einer zeitlichen Schöpfung beruhigte, bei w
 gine solche Vermittlung weniger nothwendig schien: so folgt d
 er auch nicht kann durch die Betrachtung, daß bei seiner Auf
 dies Bedürfniß unbefriedigt bleibe, bewogen worden sein zu
 zugeben; und es fragt sich also wodurch denn dieses bewir
 worden? Hierbei wäre freilich noch vorher die Frage zu stel
 gen, in wie fern überhaupt Beryllus nachgegeben habe, und w
 weit wir uns auf den Bericht des Eusebius verlassen dürfe
 363 Dieser hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu Bep
 vor sich und referirt aus ihnen; allein wer steht uns dafür, d
 nicht Beryllus Erklärungen auf die eine oder die andere Art
 schränkt waren, was aber von der gegnerischen auf der andern

*) ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή. S. oben.

***) ὡστε κατὰ τοῦτο μέζων ἢ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν κῆρ
 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἢ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα
 ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ δύναμις
 παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. de princ. I, 3, 5. Diese Stelle, welche nur in
 dem bekannten Briefe des Justinian griechisch vorhanden ist, lautet nur
 in der Uebersetzung des Rufinus ganz anders, allein für die Rechte
 des griechischen Bürgen die schon angeführten ähnlichen Stellen aus dem
 Comment. in Joh. p. 47. p. 50. p. 235. Und daß dabei die angege
 bene Tendenz zum Grunde liegt, und das philosophirende Interesse be
 minirt, davon zeugt die Anordnung des Buches, wie fast unmittelbar
 nach der Trinität von den vernünftigen und besonders den höhern
 Naturen gehandelt wird; so wie auch eben dafür die andernwärts vor
 kommende Zusammenstellung Christi mit den andern gewordenen Göt
 tern zeuget.

vorherrschenden Partei entweder übersehen oder auch absichtlich, ihm beides nicht unerwünscht, übergangen wurde. Die Gespräche zwischen beiden und das Dankfagungsschreiben des Beryllus an den Origenes, welche Schriften Hieronymus *) anführt, können wol nicht als neue Zeugen angesehen werden, da sie schwerlich etwas anderes waren als erdichtete Formen, unter welchen man den Inhalt jener Verhandlungen, aber eben in dem Lichte darstellt worin sie der herrschenden Partei erschienen, allgemeiner bekannt zu machen suchte. Das Bedenken aber, ob Beryllus wirklich ganz auf die Seite des Origenes gewendet, ist desto natürlicher, da wir nicht annehmen dürfen daß Origenes in einer Versammlung wo alles offen und gemäßigt herging, wo er nicht die Macht hatte Aufdauerer zu vermuthen, und wo er nur seiner überwiegenden Gelehrsamkeit und Einsicht wegen zu Rathe gezogen wurde, die ganze eine Hälfte seiner Theorie, nämlich das Adoptionianische darin, habe zu verschweigen oder künstlich zu verhüllen gesucht, und eben so wenig dürfen wir annehmen daß Beryllus sich sollte mit der ewigen Persönlichkeit der Gottheit Christi, die ihm für die *oikonomia* des Christenthums überflüssig schien, zugleich auch eine Verringerung dieser Gottheit haben gelassen lassen, wodurch sein Glaube geradezu wäre verletzt worden. 354 Origenes hätte ihm denn beweisen müssen, es sei der Erlösung wegen nicht nöthig die ganze und volle Gottheit in Christo anzunehmen; allein dieses Weges ist Origenes niemals gegangen, wenigstens findet sich keine Spur davon in allen seinen Schriften. Auch die Schriftstellen, welche vorzüglich erweisen sollen daß der Sohn ein anderer sei als der Vater**), werden dem Beryllus nicht viel angethan haben. Denn da er den Ausdruck Sohn nur brauchte von dem Gottmenschen, in welchem nun das

*) Am angeführten Orte.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 199. — Man vergleiche nur was Epiphanius in dieser Hinsicht gegen den Noetus anführt, um sich zu überzeugen, wie leicht Beryllus solche Argumentationen zurückschlagen konnte.

göttliche Wesen κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφῆν bestie, & war ihm allerdings der Sohn ein anderer als der Vater. Da einzige Vereinigungspunkt, den man sich zwischen beiden denken kann, ist die Auslegung alttestamentischer Stellen, welche von der ewigen Zeugung verstanden werden konnten. Hierbei läßt sich absehen, daß Beryllus durch die herrschende Auslegungsweise in Verlegenheit gesetzt worden sein kann; aber schwerlich kann er genöthiget worden sein mehr zuzugeben, als daß man solcher Stellen wegen sich auch so ausdrücken könne, es bestehe wegen dem göttlichen Rathschlusse der Menschwerdung, der ja doch über das wesentliche sei und der wahre Grund aller zeitlichen Entscheidung, schon von Ewigkeit her in dem göttlichen Wesen eine besondere Beziehung hierauf, und die Gottheit als hiezu bestimmend sei der Vater, als bestimmt aber der Sohn. Und mit diesem oder ähnlichem mögen hernach die Freunde der Personlehre sich als mit einer vollkommenen Zustimmung begnügen. Daß Origenes selbst sich keines vollkommenen Sieges bewußt gewesen, scheint auch daraus hervorzugehn, daß er nicht nur in dem Commentar zu dem Brief an den Titus, sondern auch in den Büchern gegen den Celsus, welche allgemein später gehalten werden *), der Meinung des Beryllus gar nicht als einer abgethanen Sache, sondern als einer fortbestehenden Ansicht. — Und so hat sich wol auch nicht

*) VIII, 12. εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθῆσεται, μὴ πη ἀντομολογήσῃ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν. Es könnte zwar glauben, daß könne mehr auf den Noetus gehn als auf den Beryllus, allein das letzte wird wahrscheinlicher wegen der folgenden Worte: ὡς οἶσθαι ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν, welches recht aussieht wie eine von den Argumenten, deren sich Origenes gegen den Beryllus bedient hatte. Eben so glaube ich daß auch die Stelle ἦτοι ἀρνούμενος ιδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι Comm. in Joh. IV. p. 50. wegen des folgenden καὶ τῆν οὐσίαν κατὰ περιγραφῆν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς mehr auf den Beryllus geht als auf den Noetus.

springlich und als etwas ganz neues, sondern im Zusammenhang mit den Formeln des Noetus und des Beryllus, die Theorie des Sabellius als deren Vollendung entwickelt.

IV. So weit nämlich war nun Beryllus gekommen, indem er die Gottheit in Christo anerkannte, zuzugeben daß durch dieses eigenthümliche Sein derselben in einem Menschen die Gottheitssubstanz auf eine besondere Weise umschrieben, das heißt etwas in ihr gesetzt sei, was an und für sich und ohne diese Vereinigung nicht gesetzt war, und daß man also in diesem Sinne die Gottheit in Christo unterscheiden könne von der Gottheit an und für sich. Nachdem er nun also auch um die *oikonomia* des Christenthums darzustellen eine Zwiefaltigkeit des Daseins in der Gottheit annahm, welche jedoch der *monarchia* oder der Einheit Gottes nicht schaden sollte: so war er auf dem Wege zu einer Trinitätslehre in einem engeren Sinne als man dieses vom Noetus haben konnte, sofern nämlich dessen Formeln mehr die Vorstellung von vorübergehenden sowohl Versenkungen der Gottheit in ein endliches, als auch Zurückziehungen aus demselben begünstigten, also von oscillirenden Actionen, unter welcher Bedingung man freilich auch die göttliche Oekonomie in Christo nur als eine solche einzelne in ihren Wirkungen zeitlich und räumlich beschränkte Action erscheint, welche hernach durch eine andre kann ersetzt werden. Beryllus aber war bis zu seiner bestimmteren Ansicht gekommen ohne alles philosophische und kosmologische Interesse, oder wie man sich, ohnstreitig nicht sehr angemessen, auszudrücken pflegt, ohne alles Platonisiren, welches sich nur unter den gegenüberstehenden personbildenden Theologen findet. Es ist daher zu viel gesagt, wenn man hat behaupten wollen, ohne dieses Platonisiren der Kirchenlehrer würde niemals eine Trinitätslehre aufgekommen sein. Sondern höchstens nur kann man sagen, wir würden nicht die athanasianische bekommen haben, die wenn gleich als Rectification der oben dargelegten Ansichten des Origenes und anderer früheren Lehrer, so weit diese Ansichten zum arianischen hinneigen, aber doch immer auf den

Grund derselben erbaut ist, sofern eben sie streben die Offenbarung Gottes im Christenthum aus einer göttlichen Vielheit zu erklären, hinter welcher die Einheit des göttlichen Wesens zurücktritt. Sondern wir würden dann eher die sabellianische erhalten haben, die sich von den Ansichten des Noetus und Beryllus her ausgebildet hat, ohne daß ein der christlichen Frömmigkeit an und für sich fremdes Interesse auf die Seite der Vielheit ein Zusatzgewicht legte, welches entweder der *μοναρχία* gefährlich werden, oder um sich mit ihr zu verschmelzen, zu wenn nicht gehaltlosen doch unverständlichen Formeln seine Zuflucht nehmen mußte. Hätte die sabellianische Lehrart eine ruhige kirchliche Geltung erlangt: so würden in der Folge auch an sie alle Anforderungen ergangen sein zu genaueren Bestimmungen; allein sie ist von dem stärkeren Strom verschlungen worden, eben als sie sich entwickelt hatte.

Beryllus nämlich war auf dem Wege zu einer Trinitätslehre, sei es nun stehen geblieben oder umgewendet; denn allen unsern Nachrichten zufolge bezog sich seine Behauptung, daß es vor der erscheinenden Offenbarung keine persönliche Verschiedenheit in der Gottheit gebe, nur auf die zweite Person und nicht auch auf die dritte. Dasselbe ist oben auch vom Noetus und Praxeas wahrscheinlich gemacht worden, wogegen auf der ³⁶⁸ Seite sowol bei Origenes und Hippolytus als auch bei Sabellian die drei Personen schon völlig heraustreten. Da nun jene Seite doch auch, wenn gleich erst später zu einem vollkommenen Trinitätsbegriff durch Sabellius gekommen ist, wie wir sogleich entwickeln werden: so kann man schwerlich diese merkwürdige Ungleichheit unbeachtet lassen. Aus der zeitigen Einführung der Taufformel, aus welcher ein Theologe, der überall wo es auf historische Kritik ankommt nur mit der größten Achtung muß genannt werden *), den Sieg der drei Hypostasen über die frühere Vorstellung, welche *λόγος* und Geist identificirte, erklärt,

*) G. J. G. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Gr. II. B. II. St. S. 27.

in wol diese Ungleichheit nicht erklärt werden. Denn es ist
 ht nur nicht erwiesen, daß Noetus und Beryllus hätten Sohn
 b Geist für einerlei gehalten, und erst Sabellius hierin von
 en abgewichen wäre; sondern es läßt sich vielmehr das Ge-
 utheil wahrscheinlich machen, daß auch diese Seite von Anfang
 wenn gleich nicht auf dieselbe Weise einen Unterschied zwischen
 hn und Geist angenommen habe. Die Sache scheint aber
 lmehr so zusammenzuhängen. Auch unterscheidend das πνεῦμα
 von dem λόγος konnte ein zwiefacher Weg eingeschlagen
 rden, je nachdem man gewisse Aeußerungen der Schrift vor-
 züglich hervorhob oder andere. Denn auf der einen Seite wird
 e Geist dargestellt als ein anderer vom Vater kommender
 wster, Christo gleich, und so daß beide sich gleichsam in das
 bert der Erlösung und Wiederbringung der Menschen theilen.
 so wurde das Verhältniß vorzüglich aufgefaßt: von den Mon- 350
 misten, wie es sich denn auch in Tertullians Schrift gegen
 n Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom
 Geist immer nur beiläufig könnte die Rede sein *). Aber auch
 dhere Kirchenlehrer, die gar nicht dieser Partei angehören, er-
 men sich an der Darstellung, als ob die Sendung Christi un-
 länglich gewesen sein würde, wenn nicht der Geist hinzugekom-
 en wäre, und als ob die Apostel selbst noch so lange im Stande
 wesen wären Christum zu verläugnen, als sie den Geist nicht
 thabt hätten. Ja es ist natürlich, daß sich hiezu alle diejenigen
 eigten, welche indem sie das Wort und die Weisheit Gottes
 ypostasirten, und hierin, wie schon oben erwähnt, eine Auffor-
 rung hatten noch weit mehrere göttliche Hypostasen zu bilden,
 b gern annahmen, daß die Schrift ihnen außer dem Sohn we-
 nigstens noch Eine solche selbst darbot. Dann aber wird der
 Geist auf der andern Seite auch dargestellt als abhängig von

*) Doch ist die Stelle am Schluß, hic (filius) interim acceptum a patre
 munus effudit, spiritum sanctum tertium nomen divinitatis, unius
 praedicatorem monarchiae, sed et οὐνοφυλακᾶς interpretatorem et de-
 ductorem omnis veritatis, cap. 30, stark genug.

Christo und alles von dem seinen nehmend, ja nur an die Erinnerung Christi erinnernd, also ohne eigene Productivität nur der Erscheinung und Nachklang von den ursprünglichen Wirkungen der Christo inwohnenden Gottheit. Wer nun dieses vorzüglich vorhob, der konnte, ohne den λόγος mit dem Geist zu identificiren, sich doch dagegen erklären, daß der Geist eine eigene Beschreibung des göttlichen Wesens sei. Denn sofern er von Christo herab ausgegossen wird, so ist er ein von Christo ausgehender Lebenshauch, der aber selbst nothwendig belebend ist, und so der Geist den Jüngern einwohnt, ist er ihr eignes durch den Lebenshauch erregtes geistiges Leben, also in beider Hinsicht weder die Gottheit Christi selbst noch auch nothwendig eine andere Einsenkung des göttlichen Wesens in das menschliche. So erscheint es natürlich, daß jene Seite sehr zeitig den Gegnern personificirte in ihrer Art, diese aber sich lange behalt, ohne zu personificiren nach ihrer Art. Denken wir uns nun Noetus und Beryllus alles was vom heiligen Geist gesagt wird solche gestalt zurückführend auf Wirkungen Christi, dabei aber nicht zu Gegnern sie fragend, was denn der h. Geist gewesen sei zu den Zeiten des alten Bundes: so wird Noetus und der seinige natürlichste Antwort immer gewesen sein, dies wären eben die am meisten vorübergehenden Einsenkungen Gottes in menschliche Seelen gewesen. Solcher Antwort wegen konnten die Gegner immer ihnen den Vorwurf machen, daß ihnen der heilige Geist im alten Bunde und der im neuen nicht dasselbige wäre; welchen Vorwurf sie eben so leicht auf eine geschickte Art zurückgeben konnten, als auch sich davon reinigen. Dies nun hier auszuführen wäre zu weitläufig; indeß ist merkwürdig daß Origenes wirklich einer solchen Abweichung als ketzerisch erwähnt, deren Ort man immer nicht hat zu finden gewußt *). Wenn

*) Sed et si qui sunt qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in Apostolis Domini nostri Jesu Christi, cet. *Opp.* T. IV. p. 695. Daß, wie Suetius meint,

Wir nun erwägen daß es Nachfolger und Schüler des Noetus³⁶¹ gegeben hat, und also gewiß auch eine fortlaufende aber untergegangene Polemik gegen sie, und daß bei Origenes diese Stelle unmittelbar auf diejenigen folgt, die sich auf den Noetus und Beryllus beziehen: so werden wir kaum zweifeln können daß dieses der wahre Ort sei. Und auch dem Beryllus, welcher sich wol äußern mußte, der h. Geist im alten Bunde verhalte sich eben so zu dem göttlichen Wesen schlechthin wie der h. Geist im neuen zu der besonderen Umschreibung des göttlichen Wesens in Christo, konnte derselbe Vorwurf gemacht werden. So lange nun der h. Geist auf dieser Seite so erklärt ward, konnte für sie keine eigentliche Trinitätslehre zu Stande kommen; sondern man blieb nur bei der Zweiheit, welche durch die üblichen und schriftmäßigen Ausdrücke Vater und Sohn bezeichnet wurde, ohne doch, wie die andre Seite es that, den dazu gehörigen Terminus Zeugen von dem Verhältniß der Gottheit des Vaters zu der Gottheit im Sohne zu gebrauchen. Es scheint übrigens als ob auch Sabellius, durch welchen zuerst der Trinitätsbegriff von dieser Seite aus vollendet ward, sich eine Zeit lang, ohne den Geist in diese Behandlung mithineinzuziehen, wie Noetus³⁶² und Beryllus mit der Zweiheit Vater und Sohn beholfen habe, man müßte denn annehmen, daß manches was ihm beigelegt wird, und zwar von solchen die in der Nähe seines unmittelbaren Wirkungskreises lebten, dennoch nicht ihm, sondern schon seinen Vorgängern zukomme, welches eine sehr unwahrscheinliche Voraussetzung ist. Es kommt hiebei vorzüglich an auf eine Stelle in dem von Athanasius angeführten Schreiben des alexandrinischen Klerus an den Bischof Alexander, worin dem

Origenes dies nur als eine mögliche Rezerei anführe, ohne daß er irgend eine Notiz von einer solchen gehabt, ist zu unwahrscheinlich. Ob er noch könnte man sagen, sie sei denen zugeschrieben, welche überhaupt den Gott des alten Bundes und den des neuen von einander trennen; allein ich ziehe dennoch die obige Erklärung bei weitem vor.

Sabellius der Ausdruck *ὑποστάτως* zugeschrieben wird *). Da dieser nun aber dem Sabellius angehören oder schon einem früheren: so viel ist gewiß, daß er einerseits älter sein muß als der sabellianische Trinitätsbegriff, andererseits aber eine genauere Entwicklung dieser Vorstellungsweise bezeichnet, als diejenige welche ihr Beryllus gegeben. Man muß nämlich nicht übersehen, daß dieser Ausdruck Sohnvater unserer Stelle zufolge Beschreibung der göttlichen Einheit sein soll, welche *μονὰς* zu nennen, auf dieser Seite der dogmatischen Entwicklung vorzüglich eigen gewesen zu sein scheint, da sich die personbildenden Theologen mehr der Formeln *μία θεότης* oder *μία οὐσία* zu bedienen pflegten. Sollte nun das Verhältniß der *οἰκονομία* zur *μοναρχία*, um zu zeigen daß die Gottheit in den verschiedenen Offenbarungseinheiten nur eine und dieselbe in sich selbst gar nicht verschieden sei, durch einen solchen Ausdruck bezeichnet werden: so konnte dieser nur entstehen zu einer Zeit wo der Geist noch nicht als eigene Offenbarungseinheit anerkannt war; denn sonst hätte müssen Geistsohnvater gesagt werden. Auf der andern Seite aber würde auch Beryllus, sofern seine Lehrweise oben richtig dargestellt ist, sich schwerlich dieses Ausdrucks bedient haben. Denn wenn ihm wie seinem Gegner Origenes der Vater *αὐτόθεος* war, der Sohn aber eine besondere *περιγραφή* des göttlichen Wesens, so konnte *ὑποστάτως* für ihn weder die Beschreibung des göttlichen Wesens in seiner Einheit sein, denn dieses war vom Vater gar nicht unterschieden, noch auch wäre es ihm angemessen gewesen, Vater und Sohn überhaupt auf solche Weise in ein Wort zu verbinden, ohne ihr so sehr verschiedenes Verhalten mit zu bezeichnen, indem ihm Vater die Gottheit an sich war, Sohn aber nur die auf die Verbindung mit dem Menschen Jesus sich beziehende besondere Umschreibung derselben. Nimmt man dieses beides zusammen, so ist wol deut-

*) Athanas. de Synodis 16. οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διακρίνῃ ὑποστάτως εἶπερ.

daß der Ausdruck *υιοπάτωρ* eine Unterscheidung zwischen der Gottheit an sich, *μονάς*, und dem Vater, so wie eine Gleichstellung zwischen Vater und Sohn in ihrem Verhältniß zur Gottheit an sich, zu der *μονάς*, in sich schließt. Der Vater also nicht in dem Sinne, in welchem auch Sabellius das Wort gebrauchen kann, als *πρόσωπον*, oder, um bei der wahrscheinlicheren Sprache dieser Schule zu bleiben, *περιγραφή* oder *σηματισμός* *) des göttlichen Wesens von der *μονάς* unter-³⁶⁴ieden gedacht werden, so daß die Gottheit des Sohnes und die Gottheit des Vaters sich auf gleiche Weise verhalten zu dem göttlichen Wesen an sich oder der *μονάς*. Wenn nun die kirchlich gewordene Form unserer Lehre in ihrer Entwicklung eher zur Dreiheit gekommen ist als die sabellianische: so ist dafür diese eher zur Unterscheidung der Einheit von der Person des Vaters gekommen. Denn daß dies in der athanasianischen Formation eigentlich nie vollständig geschehen sei, leuchtet wol schon von selbst ein, und es soll auch bald einiges darüber gesagt werden. Auf eben diesen Ausdruck *υιοπάτωρ* bezieht sich auch eine Stelle von dem benedictinischen Herausgeber wol nicht richtig verstandene Stelle des Hilarius **); denn wie könnte man in solchem³⁶⁵

*) ὅς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγγέμων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαφεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἐκύστετε παρεμπιπτόυσαν χρεῖαν μετασηματίεσθαι. Basil. Ep. 236, 7. In welchem Sinne er aber die πρόσωπα unterscheiden können, sagt uns derselbe gegnerische Referent Ep. 214, 3. Ἐνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεόν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἐκύστετε χρεῖας, auf welche Stelle wir noch einmal werden zurückkommen müssen, damit man sich nicht weniger darunter denke als wirklich gemeint ist.

***) Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis. de fid. trinit. X. 6. p. 1040. — Eben so hat wol auch diesen Ausdruck im Sinne Athanas. Ep. ad Serap. Διὰ τοῦτο Σαβέλλιος ἀλλότριος τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκρίθη τολμήσας ἐπιεῖν ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὸ υἱοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. T. I. p. 700. Sonderbar ist, daß die Stelle des Hilarius auf die Vermuthung von mehreren solchen Doppelnamen führt, deren noch *υιόπνευμα* und *πνευμαιοπάτωρ* möglich sind,

latein solche Ausdrücke besser bezeichnen als durch *geminata nomina unionis*? Wie nun um dieser Benennung willen Arius in jenem Briefe von Sabellius sagt *μονάδα διαίρων**), jedoch sonst die Abweichung des Sabellius immer die Kezerei der Einheit **) heißt, als Aufhebung der persönlichen Verschiedenheit und wie auch die athanasianischen Theologen, welche eben sehr Gegner des Arius als des Sabellius waren, in diese Ansicht einstimmen konnten, das sieht man am besten in einer Stelle des Basiliius, in welcher auch zunächst nur von Vater und Sohn die Rede ist, und der Unterschied, den Sabellius zwischen

und daß diese Vermuthung noch bestätigt würde, wenn man bei Athanasius statt τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα mit einigen Handschriften lasse wollte τὸ τοῦ πνεύματος ὄνομα. Allein diese Lesart hat sonst zu wenig empfehlendes, und der Pluralis wird zu häufig in solchen Fällen gebraucht, auch wo dennoch nur ein Beispiel vorliegt.

*) Wenn Hilarius de Trin. VI, 11. über diese arianische Bemerkung des Sabellius so commentirt, Volentes enim nihil inter patrem et filium esse unum divisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cum unionis divisio non nativitate intulit sed eundem divisit in virgine: so ist aus diesen dunklen Worten doch so viel zu entnehmen, daß Hilarius Meinung dahin geht, nach Sabellius werde Vater und Sohn als unterschieden wegen der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, und also auch erst seit ihr; welches ganz die Meinung des Basiliius wäre. Allein hierin ist dem Hilarius nicht beizustimmen, der sich nur in die Unterscheidung der *μονάδα* als Quelle aller *περιγραφή* in der Gottheit vom Vater nicht finden konnte, welches wie wir unten schon werden, mehreren begegnet ist. — Diese Meinung des Hilarius geht übrigens aus mehreren Stellen hervor, z. B. ut unius Dei ut putat inviolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conservet, dum usque ad virginem pater protensus, ipse sibi natus sit in filium. de Trin. I. 16. wo man auch deutlich genug sieht, wie aus Unkenntnis dieser Unterscheidung Hilarius vom Vater sagt, was er nur von der *μονάδα* hätte sagen sollen.

**) Σαβέλλιος δὲ .. δεδοικῶς τὴν ἐξ Ἀγίου διαίρειν τῇ ἀναίρειταις καταπέπτωκε πλάνη. Athan. c. Apollin. — Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati haeresis unionis irreperet. ... Hilari. de Synod. 26.

ονας und dem Vater macht, zwar nicht übersehen, aber doch nicht richtig gefaßt ist*). Denn dieses ist wahr, daß dem Sabellius Vater und Sohn aus der μονας hervorgingen; aber weder würde er gesagt haben daß sie eine υπερχειμένη ουσια (**), noch daß sie im Vater- und Sohnwerden sich theilte, welche Theilung der Einheit man ihm nur vorwarf. Nämlich auf den Beryllus zurückgehend, konnte man die Behauptung dieser Seite allerdings so ausdrücken, daß vor der ενανθρωπήσεως der Gottheit keine ιδια περιγραφή derselben gewesen sei. Nur konnte man das Entstehen derselben nicht als eine Theilung derselben darstellen, weil kein anderer Theil da war, welcher gleichsam übrig blieb, wenn man den Sohn hinwegnahm. Denn unmöglich konnte man den Beryllus so mißverstehen, als ob nach der Menschwerdung nun die Gottheit an und für sich nicht mehr vorhanden und von ihr nichts mehr übrig sei als der Sohn und die Gottheit minus Sohn. Nachdem aber nun Sabellius anfing auch den Vater von der μονας zu unterscheiden und als eine eigene περιγραφή des göttlichen Wesens darzustellen, so meinten sie nun jenen fehlenden anderen Theil gefunden zu haben, und mißverstanden nun den Sabellius, als sei die Gottheit seitdem halb im Vater und halb im Sohne also getheilt, oder wie sie auch hätten sagen können, wenn sie bedachten daß Sabellius doch die μονας nicht aufhören lasse, als sei sie nun, da sie vorher wahrhaft Eins gewesen, seit der Menschwerdung, wie ja auch der Ausdruck υιοπατωρ sich verstehen ließ, ein zusammengesetztes aus Vater und Sohn***). Dieser Irrthum aber entstand vorzüglich daraus,

*) Όταν δὲ εἶπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο εἶναι ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόμι, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας υπερχειμένης. Homil. 24.

**) Anderwärts Ep. IX. erklärt er selbst die Formel, die hinreichend dem Sabellianismus entgegenstehe, sei ὅτι οὐ ταῦτόν τῳ ὑποκειμένῳ πατρὶ καὶ υἱός — und hätte also auch hier nur sagen sollen ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑποκειμένης.

***) οὐχ ἓν ἐκ τριῶν πράγματα συντιθεῖς. Athan. c. Sab. Greg. 12,

daß man annahm, Sabellius lehre, der Vater sei sich selbst Sohn geworden *). Doch hätte schon der höchst wahrscheinliche von Sabellius selbst gebrauchte Ausdruck *πλατίνεσθαι* **, und der vielleicht auch von ihm gebrauchte *ἐκτείνεσθαι* ***) jeder Gedanken an eine Theilung abweisen können. Daß nun Sabellius die Gottheit des Sohnes nicht aus der des Vaters ableitete, das hat auch Basilius richtig erkannt, indem er ihm vorwirft, sein Vater und Sohn wären eigentlich verschwistertes †) welches jedoch auch nicht richtig ist, wenn man es streng nimmt. Sondern nur die in dem Sohn gesetzte *ἰδία τῆς θείας οὐσίας* (oder *τῆς μονάδος*) *περιγραφή* war der im Vater verschwistert; unter dem Sohn aber verstand auch Sabellius genau genommen nur den *θεάνθρωπος*, wie man ganz deutlich daraus sieht; daß nach ihm der *λόγος* erst Sohn geworden als er Fleisch geworden ††), und nur dem herrschenden Sprachgebrauch hienach

*) dum usque ad virginem pater protensus ipse sibi natus sit in filium. Hilar. Trin. I, 16.

***) S. Athanas. c. Arian. Orat. IV.

***) Ebendas.

†) οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν, ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν. Homil. 34. im Zusammenhang mit der oben angeführten Stelle.

††) τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἀπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον. Athan. c. Arian. Or. IV. 22. Womit auf das genaueste zusammenhängt die Behauptung, daß in dem alten Testamente der Sohn gar nicht vorkomme. πόθεν δὲ ἄρα τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν λαχίνασιν ἐρέσθαι καλόν. φασὶ δὲ διὰ τὸ μὴ εἰρησθαι ἐν τῇ παλαιῇ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπόνοιαν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιουῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιῇ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη. Woraus nun folgt daß Sabellius die Stelle Ps. 2, 7 und andere ähnliche nicht von Christo verstanden habe. Es ist aber noch zu bemerken, daß in des Sabellius eigener Theorie der Ausdruck *λόγος* sehr zurücktrat, und daß jene Äußerungen nur im Streit mit der andern Partei vorkommen. Daher auch ungewiß ist, ob sie dem Sabellius selbst oder seinen Nachfolgern angehören, ja es möchte das letzte wahrscheinlicher sein; aber in seinem Geiste sind sie gewiß.

h fägend konnte Sabellius den Ausdruck *ὑποστάτως* bilden, wenn nicht derselbe sich noch auf eine andere Art rechtfertigen läßt, wovon unten. Daherachtet aber die Gottheit in beiden we-
n gleichen Verhaltens zur *μονὰς* verschwifert ist, und nicht, wie die andere Seite allgemein sich ausdrückte, die des Sohnes abgeleitet von der des Vaters: so hatte doch Sabellius, auch nachdem er den Vater von der Gottheit an sich unterschied, ein ausreichendes Recht, die Ausdrücke Vater und Sohn auch in³⁰⁹ Bezug auf einander beizubehalten. Dieß kann aber freilich erst recht eingesehen werden, wenn die in der That höchst schwierige Frage beantwortet ist, auf welche Weise und in welcher Beziehung Sabellius auch den Vater wie den Sohn als eine eigene *περιγραφή* der Gottheit dargestellt hat.

Daß dieses überhaupt seine Meinung gewesen, allein aus der Formel *ὑποστάτως* schließen zu wollen, wäre allerdings zu viel. Die Sache selbst aber ist nicht nur aus den bereits angeführten Stellen aus Basilius Homil. 24 klar, sondern auch zum Theil aus denen in Ep. 214 und 236, wiewol aus diesen nur in so weit als Vater und Sohn hier gleichgestellt werden; zweifelhaft aber bliebe, wenn wir nur diese allein hätten, ob nicht beides nur bildliche Ausdrücke wären, deren sich die Schrift in verschiedenen Beziehungen bediene. Wiewol man auch hier schon sagen könnte, gewiß sei doch, daß, wenn einer von beiden eine *ἰδία περιγραφή* bezeichne, dann auch der andre; nun aber könne unmöglich Sohn auf dieselbe Weise als bildlicher Ausdruck von der Gottheit gebraucht werden wie Vater, also müsse auch Vater hier etwas anderes als ein bildlicher Ausdruck sein. Wenn aber nun auch Ausdrücke wie *προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως* *) und ähnliche **) auf eine bloße Darstel-

*) Basil. Ep. 214.

**) τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντι πρὸς τὰς ἐκάστοτε παρουσιάζουσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, οὗν δὲ ὡς υἱὸν, οὗν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλύεσθαι. Basil. Ep. 210. 5.

lungsweise der Schrift sich deuten lassen, der vielleicht nicht sonderndes und bestimmtes in der Gottheit zum Grunde läge; so ist dies nicht anwendbar auf die Stellen, wo uns in gar nicht schriftmäßigen Ausdrücken, die aber Sabellius gewiß selbst gebraucht hat, beschrieben werden soll, wie aus der Einheit die Dreiheit wird *). Athanasius zwar argumentirt auch von dieser Stelle aus der Voraussetzung, die *μονὰς* sei der Vater, und geht anderwärts auch bestimmt das eine an die Stelle des andern **). Daß dies aber nicht der Ausdruck des Sabellius selbst ist, erhellt schon daraus, daß wenn Sabellius *μονὰς* und *πατὴρ* so wechselt hätte, dann auch gar nicht zu erklären wäre, wie Athanasius hätte auf den Verdacht kommen können, den er doch ziemlich bestimmt äußert, es möchte am Ende wol die *μονὰς* des Sabellius etwas anderes sein als der Vater ***). Denn um diese ihm und allen ihm verwandten eben so wie den arianischen Theologen ganz fremde Ansicht aufzufassen, mußten ihm sehr 371 starke und zwingende Ausdrücke vorliegen; wogegen sich sehr gut erklären läßt, wie, wenn sich auch Sabellius hierüber sehr bestimmt geäußert, Athanasius dieses doch als zu ungewohnt nicht habe festhalten können, sondern immer wieder auf seine gewohnte Vorstellungsweise zurückgetrieben worden sei, und aus derselben den Sabellius erklärt und widerlegt habe. Stellen wir aber auch dieses fest, so ist doch auch mit Berücksichtigung des eben über *υιοπατῶρ* gesagten noch zweierlei möglich; Sabellius kann entweder den Sohn mit Beryllus für eine eigne *περιγραφή*

*) ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Athanas. c. Arian. Or. IV, 12. oder auch ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. ibid. 14.

**) οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστὶ, πλατύνεται δὲ εἰς τὸν καὶ πνεῦμα. ibid. 25., was er auch gleich darauf noch weiter fortsetzt. ἐστὶ δὲ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, ᾧ μὲν γινόμενος πατὴρ, ὁ δὲ λόγος, ᾧ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἐκάστω ἁρμοζόμενος, καὶ ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον.

***) ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. c. Arian. Orat. IV, 13.

tend den Vater ihm gleichgestellt haben, und dies ist unsere Meinung; oder er kann auf den Noetus zurückgehend auch das in Gottes in dem Erlöser für etwas vorübergehendes gehalten und auf diese Weise auch den Vater gestellt haben, und dies ist beinahe die Meinung aller derer zu sein, welche den Beryllus dabei ganz aus dem Spiele lassend von Sabellius nur gleichthun sagen, er habe die Kezerei des Noetus erneuert. Die Annahme aber, daß sich Sabellius auch auf die Verbesserung des Beryllus gestützt habe und von dieser ausgegangen sei, erscheint durch folgendes hinreichend begründet. In der jetzt gewöhnlich dem Vigilius zugeschriebenen Disputation des Athanasius, in welcher gute Kenntnisse von den Bestimmungen sowohl als den Vertheidigungsmitteln der verschiedenen Parteien nicht verkennen sind, und welche gewiß den Sabellius nicht begünstigt, wird dem Sabellius nur, dasselbe vorgeworfen, was Eusebius dem Beryllus vorwirft, daß er nämlich das Vorherbestehen des Sohnes läugne *). Daß aber auch die Menschwerdung ein Nachverfehlen in das endliche gewesen, worauf, ein Zurückgehen erfolgt sei, wie man solchen Wechsel nach dem Bericht des Theodoretus dem Noetus konnte beilegen wollen, so daß auch die einzelnen Glieder der Dreieit nur vorübergehende Theophanen wären, vergleichen wird dort dem Sabellius nicht zugeschrieben. Zwar Athanasius giebt dem Sabellius Schuld von den Stoikern gelernt zu haben daß Gott sich abwechselnd ausdehne und zusammenziehe **). Diesem aber stelle ich zunächst über den Vigilius entgegen, bei welchem Sabellius grade seinen Segnern, den personbildenden Theologen, ein solches Sichverändern und Ausleeren der Gottheit zuschreibt, und dieses als die Einfachheit Gottes zuwiderlaufend vorwirft ***); daher denn

*) Sabellius unam confitendo personam, filium ante cunctorum originem saeculorum subsistere denegavit. *Opp. Athan.* T. II. p. 645.

**) τοῦτο δὲ ἰσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συσπλωθεῖν καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν Θεόν. c. *Arian. Or.* IV, 13.

**) Necessesse est enim ut se ipsa aut minuendo contrahat, aut dilatando

er selbst dergleichen nicht kann angenommen haben. Betrachtet man aber ferner jene Stelle des Athanasius genauer, so bezieht sie sich auf eine Aeußerung des Sabellius über den Sohn, daß ob er in die Einheit zurückkehren und als eigene περιγραφή nicht mehr sein werde *). Allein dieser Satz ist offenbar eine von jenen hypothetischen Formeln, die man aufstellt, um dadurch das Stärkste zu sagen. Dem Sabellius nämlich und allen ihm hierin verwandten war es wesentlich zu behaupten, die Dreieit sei nichts der Gottheit an und für sich betrachtet wesentliches, sondern sie sei nur um der Geschöpfe willen in Beziehung auf sie. Dieses nun bekannten freilich auch die Gegner, sofern sie die ganze Lehre von der Dreieit das Geheimniß der οἰκονομία nannten; aber sie hielten es nicht an, sofern sie dann wieder behaupteten, wenn der λόγος nicht οὐκ ὄντως wäre und ὑπερταῖς, so müßte Gott aus Wesen und Eigenschaft zusammengesetzt sein **). Sonach aber wäre diese Festsetzung etwas im göttlichen Wesen selbst nothwendig und aller οἰκονομία unabhängiges; und einer solchen Demonstration glaubte sich Sabellius nicht stark genug widersetzen zu können, um das Gleichgewicht zu erhalten zwischen der μοναχία, der Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes, und der οἰκονομία, als der Lehre von den auf die Welt und Heilsordnung beziehenden Differenzen in der Gottheit. Diese Opposition konnte Sabellius nicht stärker ausdrücken, als wenn er sagte, diese durch die ἐνανθρωπήσεις gesetzte besondere περιγραφή des göttlichen Wesens bestehe so sehr nur in Bezug auf uns, daß wenn wir aufhörten, auch sie aufhören werde. Eigenes Sein an und für sich konnte diese Vorstellung von einem Zurückgehen

diffundat.... Quae quoniam simplici illi et ineffabili naturae congruere minime possunt ... cet. Athan. II. p. 624.

*) Gewiß den eigenen Worten des Sabellius am nächsten giebt sie Athanasius in der Formel δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μετ' ἡμᾶς ἀνθρώπων, ἵνα ἡ ὁμοίωσις ᾖ. c. Arian. Or. IV. 12.

**) Id. ibid. 2.

Sohnes in die Einheit für den Sabellius nur haben, falls etwa auch ein Zurückgehen aller Geschöpfe in die Gottheit nähme, worauf auch die Widerlegung des Athanasius hinausft. Und hieraus ist gewiß auch entstanden was Epiphanius schreibt, Sabellius habe den Sohn einem Strahl verglichen, von der Sonne ausgehe und in dieselbe auch wieder zurückkehre *); denn eigentlich konnte er das Aufgenommenwerden Christi in den Himmel nur als eine Veränderung für das Menschliche in Christo ansehen, nicht aber als ob das Verhältniß des göttlichen in ihm zu der Gottheit an sich dadurch verändert werde. Und der Unterschied zwischen Sohn und Geist kann für mich in dieser Hinsicht nur darin bestehen, daß der Sohn auf Erden nur eine kurze Zeit war, nun aber seine Wirksamkeit im Himmel hat, der Geist aber fortwährend die Kirche auf der Erde regiert. Dieses mit jenem vermischend hat Epiphanius sagen können, was Sabellius wenigstens in strengerer dogmatischer Sprache gewiß nicht so gesagt hat. Daß aber Sabellius die Dreiheit nicht für vorübergehende Oscillationen gehalten, das geht auch aus den Bildern hervor, deren er sich bedient. Denn wenn man demjenigen abgesehen, was derselbe Epiphanius eben da schreibt, daß der Vater sei der Leib, der Sohn die Seele, und der Geist der Geist, — welches ich, ohnerachtet es auch an einem andern Orte **) vorkommt, doch so nicht für ächt halten kann, so will, wenn Sabellius das dritte Glied der Dreiheit so weit über das erste gestellt hätte, wie der Geist des Menschen über dem Leibe steht, hievon unter den rechtgläubigen weit mehr Aufheben würde gemacht und ihm dieses mehr würde verdacht worden sein als alles andere, — stimmt hiezu auch das andere Bild von der Sonne ***), welches er sehr absichtlich scheint dem ge-

*) Haer. LXII, 1.

**) Athanas. c. Sabell. gr. 13.

***) ἡ ὥς ἐάν ᾗ ἐν ἡλίῳ, ὅτι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντες τὰς ἐνεργίας· φησὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφέρειας σχῆμα. Epiph. ibid., wo indeß das αὐτὸ auch ganz gegen

wöhnlichen, daß nämlich der Vater die Sonne selbst sei, |
 Sohn dem Strahl gleiche, und der Geist dessen Spitze, gegen
 gestellt zu haben. Denn sowol die runde Gestalt, als mit
 Bewegung der Sonne zusammenhängend, als die erleuchtete
 und erwärmende Kraft, sind nicht vorübergehende Erscheinungen,
 sondern beharrliche Thätigkeiten, welche so lange fortwähren,
 es lebendige Wesen giebt, auf welche die Sonne sich bezieht,
 von welchen sie wahrgenommen werden kann. Daher
 Bild die Meinung des Sabellius von dem Verhältniß der
 heit zur Einheit im göttlichen Wesen sehr genügend dar-
 nur muß man nicht wollen die Functionen der einzelnen
 371 der Dreiheit aus jenen drei Kräften der Sonne verstehen;
 denn auch das vielleicht nicht mit Gewißheit behauptet wer-
 kann, daß Sabellius die Dreiheit als ἐνεργεῖαι der Einheit
 angesehen hat, und nun dieser Ausdruck an die Stelle der
 γραφή des Beryllus getreten sei. Wiewol diese Meinung
 noch beschützt wird durch ein anderes Bild — welches aber
 eben so sehr die Meinung bestätigt, daß er gewiß die
 der Dreiheit nicht als etwas vorübergehendes angesehen hat,
 wenn er nämlich sagt, die Dreie verhalten sich zu der
 wie zu dem Geist in der Kirche die Gaben desselben
 halten *); denn die Gaben sind überall wann und wo der

den Sinn des Sabellius, der dieses σχῆμα auch nur als eine
 wollte angesehen wissen, von dem Berichterstatter eingeschrieben
 welcher meint, dieses σχῆμα sei eben so sehr αὐτοῦ αὐτοῦ, wie nach
 Meinung der Vater αὐτόθεν ist.

*) μακρὰς δὲ καὶ παραδείγματι χρῆσιμος τῆς τοῦ πνεύματος
 φησὶ γὰρ ὡςπερ διαφόρους χαρισμάτων εἶδος, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα
 οὕτω καὶ ὁ πατήρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστὶ, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν
 πνεῦμα. Athan. c. Arian. Or. IV, 25. wo man nur zuerst
 θεὸς oder μόνος sagen muß anstatt πατήρ, und dagegen πατήρ
 υἱὸς und πνεῦμα beigesellen, und dann sich nicht muß trennen lassen
 den Commentar des Athanasius, welcher, (sei es nun Unverstand oder
 Arglist, das Bild nun so behandelt, als sollten die göttlichen Personen
 auf eben die Weise für die einzelnen Menschen sein, wie die
 ben in den einzelnen Menschen sind.

jede aber ist eine eigene περιγραφή desselben, weil keine ist in allen dieselbige, doch in jeder auf eine eigene Weiseanden ist und bestimmt.

Treten wir also, dieses festgestellt, der Frage näher, in welchem Sinne denn nun auch der Vater, unterschieden von der uthlichen Einheit an sich, von Sabellius für eine solche eigene περιγραφή des göttlichen Wesens sei gehalten worden: so tritt³⁷⁷ hier zuerst die Stelle des Theodoretus entgegen, welche dem Vater als sein eigenthümliches Geschäft die Gesetzgebung anweist^{*)}. Allein offenbar kann man es mit dieser Stelle schon halb nicht genau nehmen, weil ἐνανθρωπήσαι und ἐπιφασθαι nicht eben so das Geschäft der beiden andern ausdrücken, als doch die Gesetzgebung, das Werk und Geschäft des Vaters ihre. Allein wenn wir uns auch der beiden andern Glieder Geschäft aus dem Epiphanius ergänzen wollten^{**)}, so könnte doch auch dann die Gesetzgebung nicht das ganze Geschäft des Vaters sein, selbst dann nicht, wenn man sagen wollte, was doch eine dreiste und fast aus der Luft gegriffene Behauptung ihre, daß bei Sabellius die τριάς überhaupt es nur mit den thigen Wirkungen auf den Menschen zu thun habe. Denn Sabellius wird es gewiß nicht verschmäht haben mit anderen uren Kirchenlehrern auch die heidnische Weisheit als eine Vorbereitung auf das Christenthum anzusehen, welche also eben so gut als die jüdische Gesetzgebung muß dem Vater zugeschrieben werden. Eine andere Stelle bei Hilarius^{***)} giebt auch nur

*) τὸν αὐτὸν ὡς πατέρα νομοθεῖσαι, ὡς υἱὸν ἐνανθρωπήσαι, ἐπιφασθῆσαι δὲ ὡς πνεῦμα. fab. haeret. III.

**) περιφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καὶ ἐργασούμενον τὰντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀθρώπων ... τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπισθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιωμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν κ. τ. λ.

***) ... ut in assumpto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero Deum patrem, et unus ac solus personali demutatione se nunc in alio montiatur. de Trin. VII, 39.

einen dunkeln Schimmer, weil man nicht weiß, ob *natura* für
φύσις oder *οὐσία* genommen und auf Gott bezogen ist, daß
 hieße, in seiner eigenen Natur betrachtet heißt er aber der Vater
 oder ob das in *natura* gegenüberstehen soll dem in *assumptio* be-
 mine und also für *κτίσις* stehen, so daß es hieße, in der Schöp-
 fung betrachtet aber heiße er Gott der Vater. Das erste ist
 da auch Hilarius sich in die sabellische Unterscheidung des Vaters
 von der Gottheit an sich nicht finden konnte, ohnstreitig wahr-
 scheinlicher; daß aber das letztere demohnerachtet des Sabellianer
 Meinung ausspricht, davon können uns zwei Betrachtungen über-
 zeugen. Erstlich, entweder mußte Sabellius die Schöpfung und
 Erhaltung der Welt, soweit beides nicht mit dem Reich der
 Gnade zusammenfällt, der Gottheit an sich zuschreiben und die
 dem von der Dreiheit, oder er konnte sie nur dem Vater beile-
 gen. Denn der Sohn als solcher bestand nicht für sich vor sei-
 ner Menschwerdung, und so auch der Geist bestand, wenn auch
 Sabellius den alttestamentischen und neutestamentischen für den
 selben hielt, doch gewiß nicht vor der Schöpfung des Menschen.
 Hätte er aber wirklich der Dreiheit nur die mit der geistigen
 Führung des Menschen zusammenhängenden Geschäfte zugesagt,
 alles übrige aber der Gottheit an sich oder der Einheit: so wäre
 das von ihm gebrauchte Bild von dem Geist und seinen Gaben
 hergenommen gar nicht passend gewesen. Denn der Geist wirkt
 nichts als nur durch die Gaben, und also müßte auch die Gottheit
 alles nur wirken durch die Dreiheit, und sonach bleibt nichts
 279 übrig als daß Sabellius die Schöpfung und Erhaltung dem
 Vater beigelegt habe. Die andere eben dahin führende Betrach-
 tung ist diese. Wenn Sabellius Schöpfung und Weltregierung
 der Gottheit an sich zugeschrieben hätte, und dem Vater als be-
 sonderer *περιγραφή* nur die Gesetzgebung und was damit zu-
 nächst zusammenhängt: so hätte dadurch seine Lehre eine so sehr
 abweichende Physiognomie bekommen, daß es dann fast nicht
 möglich gewesen wäre, seinen Unterschied zwischen *μονάς* und
πατήρ so ganz zu verfehlen wie es häufig geschehen ist. Dies

konnte nur dann statt finden, wenn er wenigstens in den Wir-
 kungen nach außen dem Vater alles dasjenige zuschrieb was
 ich die anderen, die eben dadurch am leichtesten verleitet wer-
 en konnten zu glauben daß er unter dem Ausdruck Vater ganz
 selbstbig verstehe wie sie. Setzen wir nun dieses voraus: so se-
 en wir auch ein, wie Sabellius für seinen Trinitätsbegriff die
 Ausdrücke Vater und Sohn so beibehalten konnte, daß das erste
 Glied der Dreiheit Vater hieß, nicht nur als Schöpfer aller
 Dinge, sondern auch in Bezug auf das zweite, ohnerachtet er
 die Gottheit des Sohnes nicht ableitete von der des Vaters.
 Denn wenn das zweite Glied eine besondere περιγραφή —
 aber um mich so auszudrücken, Phasis — der Gottheit nur war
 in Bezug auf die Menschwerdung: so hing dieses ab von derje-
 nigen Welteinrichtung, in welcher sich die erste περιγραφή ma-
 nifestirte; und dieses Abhängigkeitsverhältniß konnte allerdings
 durch die Ausdrücke Vater und Sohn sehr füglich bezeichnet
 werden. Ja wenn nur erst im allgemeinen feststand daß Sohn
 Gottes eigentlich der Gottmensch sei: so konnte uneigentlich und
 der Accommodation wegen Sabellius auch von der Gottheit in
 dem Erlöser den Ausdruck Sohn gebrauchen, wenn sie gleich diesel-
 bige war wie die im Vater, weil ihr irgend ein besonderes ὄνομα,
 wollen wir es vor der Hand auch nur so nennen, doch nur zu-
 sam, sofern sie in der von der Welteinrichtung abhängigen ein-
 zeln Person ihren besonderen Sitz hatte.

Wie lange nun Sabellius sich mit einer solchen Lehre von
 Vater und Sohn als zwei einander gleichen besondern Nennbar-
 keiten ὀνομασίας in der Gottheit begnügte, ohne ihnen den Geist
 hinzuzufügen, davon können wir nichts wissen. Nur daraus,
 daß, wo Athanasius und Basilius am ausführlichsten gegen Sa-
 bellius und seine Anhänger sprechen, fast immer nur vom Vater
 und Sohn die Rede ist, der Geist aber nur selten und fast nur
 beiläufig vorkommt, dürfen wir nicht schließen daß Sabellius
 auch die längste Zeit über und in den meisten seiner Reden und
 Schriften nur jene beiden behandelt habe. Vielmehr wie wir

nicht nach einer besonderen Ursache fragen dürfen, welche Sabellius bewogen habe, auch den Geist dem Vater und Sohn zu gleichen Rechten beizugesellen, sondern uns genügt daß dies in dem allgemeinen Entwicklungsgange des Christenthums geschehen: eben so müssen wir es natürlich finden, daß man sich auf beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit beschäftigt hat, da sich hier eine größere Menge höchst bedeutender Punkte zur Discussion darbieten. Da nun späterhin gegen Sabellius am meisten im Zusammenhang mit den arianischen Streitigkeiten polemisirt wurde: so war auch weit mehr Veranlassung seine Ansichten über Vater und Sohn anzuführen und zu widerlegen, wobei denn des Geistes wenig erwähnt wurde. In Bezug auf diesen sind wir daher auch fast nur auf die bereits angeführten zwei Stellen gewiesen, die bei Epiphanius, wo der Geist mit der erwärmenden Kraft der Sonne verglichen wird, und die bei Athanasius, wo der Geist selbst in seinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und Dreieinigkeit gebraucht wird. In der ersten wird der Geist als in unmittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menschen dargestellt, welches aber durch die letzte bei genauer Betrachtung berichtigt wird. Denn wenn der Geist an sich in dem einzelnen Menschen als solchem ist: wie soll man ihn auf der einen Seite von seinen Gaben unterscheiden, welche alles sind, was in dem einzelnen Menschen auf seine Rechnung könnte geschrieben werden, und wie soll er auf der andern Seite, wenn selbst so, neanne man es nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der absoluten göttlichen *μονάς* sein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung nicht anders darstellen als folgendermaßen. Daß der h. Geist nur in den gläubigen wirksam sei, gab die andere Seite der Theologen auch zu; aber Sabellius konnte sich den Geist nicht in den einzelnen als solchen denken, sonst hätte er sich ihn vielfältig denken müssen, und da die Gottheit dieselbe war in allen Gliedern der Dreieinigkeit, so wäre dann jeder einzelne ein Christus gewesen. Er konnte sich ihn also nur denken in der Gesamtheit.

Geist der gläubigen in der Kirche, den Einen u. der Einen. Aber
 dieses geistige Vermögen der gläubigen, mit welchem sich der
 Geist des ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes χάρισμα,
 eine eigene Wirksamkeit des Geistes, dessen Wesen darin auf
 eine eigene Weise umschrieben war. Und diesel richtig angewen-
 det kann nun die ganze Vorstellungsweise des Sabellius noth-
 dürftig erläutern. Der Geist wird nur dadurch χάρισμα, daß
 er sich mit einer menschlichen Seelenkraft oder Function einiget
 und sich durch dieselbe kund giebt; eben so dennach kann auch
 die schlechtthin einfache Einheit des göttlichen Wesens nur ein
 ὄχημα oder ein πρόσωπον in dem Sinne des Sabellius *)
 werden, indem sie sich mit einem andern einigt, aber ohne da-
 durch in sich selbst etwas anderes zu werden, wie auch der Geist
 einer und derselbige ist in allen Gaben. Die Eine selbige Gott-
 heit also, indem sie sich mit der Person des Erlösers einiget und
 sich durch denselben kund giebt, wird und ist sie das zweite
 πρόσωπον, aber ohne in sich selbst etwas anderes zu sein oder
 geworden zu sein; welches auch so ausgedrückt wird, daß vor
 der Person des Erlösers dies zweite πρόσωπον als ein solches
 κατ' ἰδίαν τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴν nicht bestanden habe.
 Nun aber besteht es fort, und die Eine selbige Gottheit thut
 sich darin als ein besonderes kund, so lange als die Person des
 Erlösers fortbesteht, oder auch, wie wir oben gesehen, so lange
 sein Geschäft fortgeht; und alle Tugenden und Thätigkeiten des
 Erlösers, indem sich dieses zweite πρόσωπον in demselben kund
 giebt, verhalten sich zu demselben wie sich die χαρίσματα zu
 dem Geiste verhalten. Eben so, indem die Eine und selbige
 Gottheit sich mit der Kirche einiget, wird sie das dritte πρόσω-
 πον, der Geist welcher sich kund thut durch die Fülle der orga-
 nisch in einander greifenden Gaben; an und für sich aber auch

*) ἐπεὶ τὸν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλοῦν οὐδὲ ὁ Σαβελ-
 λιος παρητήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῶ ὑποκειμένῳ ὄντι κ,
 τ. 2. Basil. Ep. 210.

unverändert und ungetrennt dieselbe Eine Gottheit, welches da-
 falls so konnte und mußte ausgedrückt werden, daß der Geist
 nicht als ein eigenes πρόσωπον bestanden habe, ehe das ganz
 war, worin die Gottheit auf besondere Weise seiend und wirkend
 der Geist ist, nämlich die Kirche. Woraus man noch sieht, daß
 ob Sabellius den Geist im alten Testament für das πνεῦμα
 ἅγιον in diesem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann ab-
 hängen haben, ob er die Kirche für dieselbige hielt oder nicht.
 Und nun ist uns nur noch auf den Vater zurückgehend die Frage
 übrig, wenn dieser sich auch nach Sabellius als ein solches πρό-
 σωπον zu der μὴνὰς verhielt wie die andern beiden, wozu
 denn mußte die Gottheit eines werden und sein, um Vater zu
 heißen? Ohne alle bestimmte Spuren sind wir bei Beantwor-
 tung dieser Frage uns selbst überlassen, und können also nur die
 Analogie folgen. Wenn also das zweite πρόσωπον sein ganzes
 Geschäft vollbringt in der Person des Erlösers seiend, und der
 Geist das seinige, nämlich die einzelnen Menschen zu bekehren
 und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche ist; das Ge-
 schäft des Vaters aber wie wir gesehen die Schöpfung und Er-
 haltung ist und die Gesetzgebung, welche hier symbolisch als
 vertritt was auch geistig ohne die Erlösung und diese nur vor-
 bereitend gewirkt werden kann: so wird wol nichts übrig sein
 als zu sagen, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der
 Welt einigt, wird sie Vater, das erste πρόσωπον, erkennbar an
 allen durch dasselbe beseelten den organischen Weltzusammenhang
 bildenden Kräften, welche sich zu dem Vater verhalten wie die
 χαρίσματα zu dem Geiste. Ehe aber, wenn man sich das denken
 kann, die Gottheit mit der Welt vereinigt war, wäre sie
 auch nicht Vater gewesen, sondern die reine in sich selbst blei-
 bende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit.
 Dieses möge aber niemand so verstehen, als werde angenommen,
 die Welt sei vorher gleichsam neben der Gottheit, wenn gleich
 nur nach Art des Anaxagoras vor dem νοῦς als elementarisches
 Chaos gewesen, und hernach erst habe die Gottheit sich ordnend

mit ihr geeinigt. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie,
 ja auch nach Sabellius nicht die Person des Erlösers vorher
 war und hernach die Gottheit sich mit ihr einigte, sondern
 die Person wurde als die Einigung wurde; und eben so war
 auch die Kirche nicht und hernach einigte sich die Gottheit mit
 ihr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der
 Gottheit war eins. Und so ist jedes Personwerden der Gottheit
 auch das zweite und dritte schöpferisch: wievielmehr noch wird es
 mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit
 dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen. Hat nun Sa-
 bellius, worüber wir nichts wissen, auch nicht einmal ob über-
 haupt die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung der
 Welt in der Zeit angenommen: so ist alsdann das erste
 Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, daß es
 vor diesem Anfangspunkt gar nicht als eine besondere Umschrei-
 bung bestanden hat. Hat er aber die Welt ewig gesetzt, so wäre
 das einzige, worin sich der Vater von Sohn und Geist unter-
 scheidet, dieses, daß letztere beide einen zeitlichen Anfangspunkt
 hatten, ersterer aber nicht. Aber auch in diesem Falle, der jedoch
 nicht wahrscheinlich ist, würde doch diese Ungleichheit verschlungen
 durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die
 Einheit. Dieses Verhältniß selbst nun ließe sich wol in dem
 Sinne des Sabellius nicht besser darstellen, als indem wir sagen,
 daß das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser
 Dreiheit, die *μονάς*, auch ganz in sich selbst sein würde und
 allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber so auch nur sein
 könne, sofern nichts außer ihm wäre. Die Dreiheit aber ist der
 offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der
 Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht
 eine andere, sondern nur dieselbige Eine, die uns aber nie an
 und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund
 wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftstelle so erklärt,
 als ob sich darin der Unterschied der einzelnen Glieder der Drei-
 heit aufhöbe, schreibt er dieses, wenn es auch Worte Christi sind,

weder in sich bleibenden Gottheit zu *); so daß man sagen kann, der Gegensatz zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren sei in Verbindung mit einer Trinitätsvorstellung nicht vollständiger und schärfer durchzuführen als mit der des Sabellius, nach welcher nämlich beides so zusammenfällt, daß die ganze Dreieit der offenbare Gott ist, das göttliche Wesen aber an und für sich in seiner Einheit ist der verborgene Gott. Die aber dieses bei weiterer Ausbildung auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften von entschiedenem Einfluß gewesen wäre, wenn fest gestanden hätte daß die Gottheit an sich eine unaußsprechliche einfache Natur sei, von der also auch nie gesagt werden könne daß sie aus Wesen und Eigenschaften zusammengesetzt sei, und alle Eigenschaften nur einem der drei προσώπων zukommen könnten, oder auch allen dreien als solchen gemeinschaftlich, das darf wol nur erwähnt werden um sogleich jedem anzuleuchten, so wie auch daß alles dieses immer in einem nie zu beruhigenden Schwanken bleiben mußte, wenn die Gottheit an sich, αὐτόθεος, und der Vater, eine von den drei Personen identificirt würden. Eben so scheint es als ob, wenn man die Analogie festhält daß alle lebendigen Kräfte in der Welt sich zu dem Vater verhalten müssen wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geist, alsdann die Lehre von der Sünde und der Gnade in ihrem Gegensatz gegen einander einen bestimmteren und einfacheren Ausdruck würde erhalten haben, als unter dem Einfluß der athanasianischen Vorstellung möglich war; ja man könnte vielleicht auch sagen daß dann eine genauere und unbeweglichere Mitte wäre gefunden worden zwischen der manichäischen γνώσις, welche den δημιουργός und den Vater Jesu Christi für verschieden hielt, und der ebionitischen ἀφάρεια, welche das Christenthum nur als eine Reinigung des Juden

*) Id sine dubio restat intelligi, ut unus idemque in se ipso manens de se ipso singulariter dicere videatur, Ego in patre et pater in me, et qui me vidit, vidit et patrem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

humis ansah. Doch dies bedürfte beides einer weitem Ausführung, welche hier nicht kann gegeben werden.

Daß aber Sabellius auf das eifrigste darauf bringen mußte, daß sein verkörperter Gott oder die *μωα* und sein offenbarer Gott oder die *τριάς* nicht verschieden waren sondern derselbige, das versteht sich von selbst; denn je reiner seine Theologie sich von fremder Weisheit hielt, da ja sie auf die stoische oder herakleitische Schule zurückzuführen nur gegnerische Fantasie war, desto mehr mußte er dem Interesse des Glaubens vollkommen zu genügen suchen, welches ohne diese Festsetzung in eine fast unheilbare Spaltung gerathen oder vielmehr in derselben geblieben sein würde. Daher auch konnte er mit dem vollsten Rechte sich des Ausdrucks bedienen, die Glieder der Dreieit seien *ὁμοούσιοι*, wie es denn auch scheint als ob er zuerst sich dieses Wortes in einem genauen schulmäßig bestimmten Sinne bedient habe^{*)}: denn daß seine Formel solle *μονοουσία* gewesen sein, ist

*) Aus Hilari. de Synod. 86. (Male homousion Samosatenu confensus est . . . octoginta Episcopi olim respuerunt) könnte man zwar schließen daß Paul von Samosata sich dieses Ausdrucks selbst bedient habe und also eine Homousie des Vaters und Sohnes angenommen; ja mehrere Stellen des Hilarius über ihn (ebend. 81 und 82) scheinen dies zu bestätigen. Allein man muß wol der Meinung den Vorzug geben, daß Hilarius eine falsche Vorstellung von Paulus Meinung gehabt hat, und daß dieser vielmehr auf der Seite des Artemon und Theodotus im wesentlichen gestanden. Daher man sich nur an dasjenige halten muß, womit auch Athanasius de Synod. 43. *οἱ τὸν Σαμοσατα κατακλινατας ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασα μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ* übereinstimmt, und dieses (mit Athanas. ibid. 45 und 47. *τοῦ Παύλου σοφίσθαι τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γένοιεν ὁ Χριστὸς θεός, οὐκ οὖν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ κ. τ. λ.*) so verstehen, daß Paulus seinen Gegnern gesagt, wenn sie seine Meinung bestreiten wollten, müßten sie annehmen daß der Sohn gleiches Wesens sei mit dem Vater, welches aber jene auch nicht gewollt. Daß aber Paulus diesen Ausdruck nicht etwa selbst erfunden, berichtet der zuerst angezogene Schriftsteller, welcher lehrt daß auch Dionysius von Alexandrien schon diesen Ausdruck verworfen, und zwar *ἐμπροσθεν*

haben einige nur aus Mißverständnis angenommen *). Aber
 200 aber Basilius **) ihm das Recht bestreitet sich dieses Ausdrucks
 zu bedienen und denselben seiner Partei vindiciren will: so be-
 rührt dieses auf einer Erklärung des Wortes, die weder gramma-
 tisch begründet ist, noch den Sprachgebrauch anderer Kirch-
 lehrer für sich hat. Denn nach dieser Erklärung wäre zwar der
 Sohn dem Vater ὁμοούσιος nach der nicäischen Vorstellung,

πολύ τῶν ἐβδομήκοντα τῶν καθ' ἑαυτὸν τὸν Ζαβουλαία ibid. Das
 also hat ihn gebraucht, gegen den Dionysius ihn verworfen? Offenbar
 Sabellius, an welchen man auch allein denken kann bei der Stelle des
 Basilius νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσαν τῶν
 ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ περημένον. Ep. IX, 2. Bitter aber geht
 wenigstens ein dogmatischer Gebrauch des Wortes nicht zurück.

*) οὕτε γὰρ υἱοπάτορα φρονούμεν ὡς οἱ Ζαβέλλιοι λέγοντες μονούσιον
 καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν. Athan.
 Exp. fid. 2. wo aber λέγοντες nicht mit Ζαβέλλιοι, sondern mit φρο-
 νούμεν zu verbinden ist, wie der ganze Zusammenhang deutlich genug
 zu erkennen giebt.

**) ὅταν γὰρ εἶπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο εἰς ἐνὸς μερισθέντα νόεω . .
 οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν κ. τ. λ. Homil. 4. Doch scheint dies vorzugs-
 lich gegen die Einwendung zu gehen, welche Paul von Samoſata sein
 .Begnern machte, daß wenn der Sohn ὁμοούσιος sei dem Vater, es
 dann eine über beiden liegende (ὑπερκείμενη) οὐσία angenommen wer-
 den müsse, in die sich beide getheilt hätten. Man vergleiche Athan.
 de Synod. 45. οὐκὸν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ, καὶ ἀνάγκη εἶναι
 οὐσίαν εἶναι, μίαν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο εἰς ἐκείνης. Recht als
 wenn er ihnen den Sabellianismus vorgeworfen hätte, so wie Basilius
 ihn darstellt, die μονὰς als δύσιν ὑπερκείμενην und Vater und Sohn
 aus derselben abgetheilt. Allein bestimmter sagt Basilius dasselbe in
 Bezug auf Sabellius Ep. 52. Denn nachdem er ausdrücklich die Be-
 deutung des Wortes so beschränkt, οἱ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοού-
 σια λέγεται, ἔπερ τινὲς ὑπελήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἷτιον καὶ τὸ
 ἐκ τοῦ αἷτιου τὴν ὑπαρξίν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάσχη φύσεως, ὁμοούσια
 λέγεται, welches auch noch zunächst gegen die Darstellung des Paulus
 geht, fährt er fort, αὕτη δὲ ἡ φωνή — also doch offenbar in demsel-
 ben Sinne — καὶ τὸ τοῦ Ζαβέλλου κατὸν ἀπαρορθοῦται. ἀναιρεῖ
 γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων
 τῆς ἰουδαίου. οὐ γὰρ αὐτὸ τι ἴστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον
 εἶδος.

weil er von dem Vater seinen Ursprung hat, aber der heilige Geist wäre nicht dem Sohn ὁμοούσιος, weil er nicht von ihm, sondern auch von dem Vater seinen Ursprung hat, Sohn und Geist vielmehr wären einander gewissermaßen ἀδελφοὶ und also gewiß nicht ὁμοούσιοι; dann aber auch ὁμοούσιος nichts gleichmäßig auf alle Glieder der Dreieit anwendbares, wie doch behauptet werden will. Mit dieser Erklärung stimmt aber wol kein Ort irgend einer Schrift zusammen, der für unabhängig von dieser sonderbaren Aeußerung des Basiliius gehalten werden kann *). Daß aber dieser Kirchenlehrer sagt, der Ausdruck ὁμοούσιος führe auf eine bestimmte Begrenzung der προσώπων, das allerdings läßt sich Sabellius wol gefallen. Denn wie hätte er selbst diejenigen verwerfen können, welche Vater Sohn und Geist läugnen **), wenn er selbst sie nicht unterschieden hätte, da jedes Nichtunterscheiden allemal das Läugnen des einen oder des andern gewesen wäre. Auch geht aus dem bisherigen hoffentlich zur Genüge hervor, wie bestimmt Sabellius die Glieder seiner Dreieit unterschied, und wie genau man noch im Stande ist bei richtiger Verfolgung der wenigen Spuren einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet in seinem Sinne anzuweisen. Wenn demohngeachtet nicht zu läugnen ist, daß seine Gegner bald ihm zugestehen daß er drei πρόσωπα angenommen, und ihn nur tadeln daß er ihnen keine eigene ὑπόστασις zugestehet, bald wider ihn beschuldigen daß er nur Ein πρόσωπον annehme, dem er nur in verschiedenen Hinsichten verschiedene Na-

*) Greg. Thaum. de fide 2. ὁμοούσιον λέγεται τὸ ταυτὸν τῆ φύσει καὶ τῆ αἰδιότητι ἀπαρλλάκτως. Pseudo-Athan. Dial. I. de Trin. II. ὁμοούσιόν ἐστιν ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας· οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν . . . οὕτως καὶ θεὸς θεοῦ οὐδὲν διαφέρει, ἢ θεός ἐστιν. Und überall kann man nur dieß finden.

**) Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum ausi sunt denegare. Bibl. max. patr. Lugd. VIII. p. 204.

men beilege^{*)}: so scheint es damit so zusammenzuhängen. Obwohl insofern als die Dreiheit sich zur Einheit verhält wie der offenbare Gott zu dem verborgenen, als auch sofern jedes Glied der Dreiheit nur aus der Einigung der Gottheit mit einem andern entsteht, wie die *εξαριθματα* aus der Einigung des *πνεύματος* mit dem intellectuellen Vermögen des Menschen, in beider Hinsicht verhält sich jedes Glied der Dreiheit zur *μονάς* wie ein äußeres zu seinem inneren. Dieses Verhältniß wird ausgedrückt auch durch das *πλατύνεσθαι*. Denn für die Gottheit als *simplex natura* gibt es kein anderes räumliches Bild als den Punkt. Soll aber dieer kund werden, so kann das nur geschehen indem Inhalt oder Oberfläche entsteht, welche auf den Punkt bezogen wird, der nun in dieser Beziehung, nicht aber an sich ins Bewußtsein kommt. Es sind also zusammenhängende biblische Ausdrücke, daß das gleichsam Entstehen eines Gliedes das *τρία* als ein *πλατύνεσθαι* beschrieben wird, das entstanden aber als ein *πρόσωπον*: denn jedes ist ein besonderes dem Bewußtsein zugewendetes Antlitz gleichsam, in welchem das innere oder der Mittelpunkt zum Bewußtsein kommt durch nothwendig

*) Für das erste ist außer den bereits angeführten Stellen vorzüglich noch zu merken *Ἰουδαϊσμός ἐστὶν ὁ Σαβιλλισμὸς ἐν προσημίᾳ χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπισηγόμενος· ὁ γὰρ ἐν πράγματι πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ.* Basil. Ep. 210, 3. Stellen von der andern Art sind z. B. *καὶ τὰ λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὁσέως ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας. . . . τοιοῦτοι γὰρ εἰσὶν οἱ πατροπασσιανοὶ μὴ παρὰ Ῥωμαίους, Σαβιλλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῶν.* Athan. de Synod. 26. in der πίστις διὰ πολλῶν VII. — *μία ὑπόστασις καὶ ἑν τριώνυμον πρόσωπον.* Theod. fab. haer. — *καὶ τοὺς μὲν (τοῦ Σαβιλλίου) Ἰουδαίων οὐδὲν ἄριστον διακεμένους εὐφήσει, πλὴν ὅσοι ὑπὲρ ὀνομάτων διαφέρονται μόνον.* Chrysost. de Saerdot. IV. T. I. p. 409. — *Σαβιλλίος γοῦν ὁ Αἰβυς . . . τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων τούτων ἑγγύτητα πρὸς τὸν γεγεννητότα ἐμφαινομένην εἰς ἀσεβείας ὑπόθεσιν καὶ ἐνός προσώπου καὶ μιᾶς ἐποστάσεως ὑπόνοιαν ἱρπασί.* Id. Hom. c. Anom. VII, 4. T. I. p. 607.

oraussetzung. Jedes χάρισμα ist gleichsam ein πρόσωπον des πνεύμα, aber das aus ihnen allen auch nur als nothwendige Voraussetzung zusammengeschaute πνεύμα ist eben so ein πρόσωπον der Gottheit. Insofern nun nahm Sabellius drei πρόσωπα an, weil er als Christ nur diese drei Kundgebungen der Gottheit anerkannte, diese aber auch bestimmt von einander unterschied. Diese bestimmte Unterscheidung nun war ihm die τείλα τῶν προσώπων ἔννοια; denn der Sohn war ihm nicht Vater, weil mit anderem geeinigt und in anderer bestimmter Wirksamkeit beschlossen, und nur Mißverständnis aus Nichtuntercheidung der μονὰς und des Vaters hervorgegangen konnte ihm die Gegentheil Schuld geben, aber die Gottheit des Sohnes ab des Vaters war ihm dieselbige. Wenn nun aber die Kirchenlehrer von der andern Seite mit jenen Demonstrationen auftraten, daß λόγος und σοφία müßten οὐσιωδῶς hervortreten, weil Gott συνθετός sein würde, wenn dies nicht wäre*), so ist hierin Sabellius auch mit Recht den Untergang der christlichen τριάς, weil man so viel solcher γεννήματα aufstellen müsse, als sich göttliche Vollkommenheiten annehmen ließen; und wenn man dann noch wollten, die Gottheit des λόγος solle eine andere angeleitete sein, so müßte er dann sagen daß er auf solche Weise sich in diesem Sinne nicht könne mehrere πρόσωπα annehmen**). Daß er selbst aber jemals sollte gesagt haben, es gebe nur Ein göttliches πρόσωπον, glaube ich nicht, ausgenommen in der Zeit vor der Menschwerdung des Sohnes. Es wäre doch selbst gegen die Bedeutung, welche seine Gegner nicht ohne Verhäßlichkeit ihm für den Ausdruck πρόσωπον unterlegen, es heute nämlich bei ihm nur eine Rolle welche die Gottheit ge-

*) *Ε. Athan. c. Arian. Or. IV, 1. 2.*

***) *Ne ... duos nihilominus deos separatim distinctos adserere convincaris, aut ... nescio quam personarum biformitatem portento alicui similem. Disput. Opp. Athan. II. p. 644.*

gem und Spiels"); denn wer nur Eine Rolle spielt, der spielt eigentlich keine. Mehr hat allerdings Sabellius gemeint, wenn auch er die drei πρόσωπα nennt: denn die Einigung mit anderem bringt auch ein anderes bestimmtes Geschäft, daß ich so sagt mit sich, welches Wahrheit ist und nicht Spiel; wie dieses auch durch die Worte des Basilus hindurchschimmert; wahrscheinlich aber ist doch der Ausdruck πρόσωπον ihm nicht eigen, sondern er borgt ihn nur von den Gegnern, wie im Gegentheil dieses wahrscheinlich das πλατύνειν nicht eignet**), sondern nur von Sabellius geborgt ist.

Dem Bestreben, den Gegensatz zwischen Sabellius und der kirchlichen Lehrweise in der Sprache der letzteren festzustellen, steht überhaupt das Schwankende in dieser Sprache sehr im Wege. Vorzüglich müssen wir uns an die Ausdrücke ἁγία οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον. Beide Theile sind beim Einig, durch οὐσία dasjenige zu bezeichnen, was in den Dreien die Einheit repräsentirt; nur will Sabellius sich nicht mit der gleichsam schlaffen und losen Einheit des Wesens begnügen. Denn dem Sabellius genügt nicht an einer Gemeinsamkeit des Wesens in den Dreien**), sondern er erkennt nur Eins in ihnen, und dieses Eine Wesen soll nach ihm auch nicht in der

*) καὶ οὖν μὲν τὰς πατρικὰς λαυτῶ περιτιθένας φωνάς, ὅταν τοῦτο καιρὸς ἢ τοῦ προσώπου, οὖν δὲ τὰς υἱῶ κρείουσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ἐπιβαλῆ' οὖν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδέσθαι προσωπεῖον κ. τ. λ. Basil. Ep. 214. — Non enim hic per demutationem nominum eius specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, cet. Hilari. de trinit. VII, 39.

***) οὕτως μὲν ἡμεῖς εἰς τα τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδικητόν, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιώμεθα. So sagt Dionysius bei Athan. de sent. Dion.

****) ὡσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεῖαν ἐπέστη Basil. Ep. 210.

ien sein wie in gleichartigen Dingen die Art ist^{*)}. Daher
 er sich für die Bezeichnung der einzelnen Glieder der τριάς
 das πρόσωπον nach der oben gegebenen Erklärung gefallen
 , so war der Hauptstreit fixirt in dem mittlern Ausdruck
 ουσία und ὑπόστασις. Denn Sabellius behauptete, wie
 Gottheit nur Ein Wesen habe, so sei sie auch nur Eine
 substanz, worin allerdings liegt, daß in ihr der Gegensatz zwi-
 chen dem allgemeinen und einzelnen aufgehoben sei, da wie³⁹⁸
 οὐσία und ὑπόστασις unterscheidet, das letztere Wort
 mer die Selbstständigkeit des einzelnen anzeigt. Seine Gegner
 erklärten, wer nicht das eigenthümliche verschiedener Hypo-
 thesen annähme in der Gottheit, der könne die Gottheit des
 Sohnes nicht anerkennen und judaisire also^{**)}. Er hingegen,
 wer die Gottheit in dem Sohn für eine andere halte als die
 im Vater, und das wäre sie wenn sie als solche ein ἰδιόζον
 hätte^{***)}, der setze eben dadurch mehrere Götter, wenn auch mit
 denselben göttlichen Wesen. Darum konnte er auch die drei
 πρόσωπα nur als ἀνυπόστατα zugeben; weshalb die Gegner,
 an denen sich einmal die Vorstellung von hypostasirten προσω-
 πους festgesetzt hatte, seine Ansicht zum Theil auch so darstellten,
 als nähme er nur Ein πρόσωπον an, dem er nur mehrere Na-
 men gäbe †). Auch darin kann etwas wahres sein; denn es
 läßt sich wol denken, daß Sabellius gesagt habe, was für uns
 ein πρόσωπον sei, das sei für die μονὰς selbst, die gar keine reale

*) τριῶν γὰρ κατὰ ἀλήθειαν ὑφιστάτων ἢ τὸ εἶδος ἐννοῶμεν. *Atham.*
c. Sab. Greg. 12.

***) ὃ τὸ ἰδιόζον τῶν ὑποστάσεων μὴ δίδουσι εἰς τὸν Ἰουδαϊσμόν ἕποφ-
 ρεται. *Basil. Ep. 210, 5.*

****) indiscretas et indissimilis in patre et filio naturas impie arripuit
 unionem. *Hilar. de Trinit.*

†) εἰ δὲ τὸ ἢ διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα. *Atham. c. Ar.*
Or. IV, 9. — ἢ τριώνυμον πρόσωπον. Theodoret. l. c.

Mannigfaltigkeit zulasse, nur ein *ὄνομα*, wodurch er schon konnte auf das kräftigste jene ursprüngliche und ewige Objektivität der Glieder der Dreiheit zu läugnen, welche der Widerspruch durch den Ausdruck, daß jedes derselben eine eigene *ὑπόστασις* sei, behauptete. Nur kann niemals Sabellius *ὄνομα* und *ὑπόστασις* in Verbindung mit einander jenes als Vielheit und dieses als Einheit gebraucht haben.

Betrachtet man nun den Streit von diesem Mittelpunkt aus, auf welchen alles von allen Enden hinweist: so scheint ganz darauf hinauszulaufen, daß Sabellius behauptet, die Dreiheit sei nur etwas in Bezug auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungskreise der Gottheit, indem sie als weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater sei, als lösend aber in ihrer besonderen Wirkung in der Person Christi und durch sie sei sie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls besonderen Wirkung in der Gesamtheit der Gläubigen und Einheit derselben sei sie Geist. Wogegen nun die kirchlich gewordenene Lehrweise behauptet, die Dreiheit sei etwas in der Dreiheit rein innerlich und ursprünglich gesondertes, auch abgesehen von diesen verschiedenen Wirkungen, und die Gottheit nicht Vater Sohn und Geist gewesen sein an sich selbst auf irgend Weise, wenn sie auch nie geschaffen, nie sich mit einem irdischen Menschen geeinigt und nie in der Gemeinschaft der Gläubigen gewohnt hätte. Fragt man nun, wenn dieses die ganze Verschiedenheit ist, wie steht es denn um die Beschuldigung der Irreligiosität, welche der Lehre des Sabellius ist gemacht worden *)? Was für eine Lästerei liegt darin gegen den Ko-

*) περί γὰρ τοῦ εὖν κληθέντος ἐν τῇ Πτολεμαίδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίας πολλὴν ἔχοντος περί τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπιστίας τε πολλὴν ἔχοντος περί τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀνωθερίας

, wenn nicht die, daß er bei Sabellius nicht wie bei den andern als einer von den Dreien die Quelle der Gottheit für die beiden beider ist *)? Allein hier könnte wol Sabellius das Wort gegen seine Widersacher wendend sagen, dieses behaupten eine Lästerung gegen den Sohn und den Geist, ja gegen die Idee der τριάς selbst, wenn zwei Glieder derselben nicht unmittelbar, sondern nur durch das dritte Theil hätten an der Einheit des göttlichen Wesens. Und wie kann man sagen, daß derjenige nicht an den παῖς μονογενῆς glaube, welcher doch bekennt daß, es an ihm Sohn ist, auch einzig gezeugt sei, indem die Gottheit in keinem andern einzelnen auf eine eigenthümliche Weise als nur in diesem, und der nur die Gottheit des Sohnes nicht will auf irgend eine Weise geringer als die des Vaters in oder erscheinen lassen. Oder wie kann der einer Unempfindlichkeit für den Geist beschuldigt werden, welcher in den Gaben derselben die reinsten Bilder des höchsten göttlichen Geheimnisses selbst erblickt, und der also noch mit einer besondern Freude in diese Bilder hineinschaut? Doch vielleicht sollen wir den rechten Schlüssel zu dieser Beschuldigung und zu der wiewol nie auf einer gleichzeitigen Synode nach ausdrücklichen Verhandlungen erfolgten Verkezerung des Sabellius in einer Stelle des Basilus finden, welcher für unmöglich erklärt, daß eine Seele, welche nicht die Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Glieder

δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Dionys. Alex. bei Eusebius *H. E.* VII, 6. — Idcirco ne . . . haeresis unionis irreperet, haec impietas damnatur cet. *Hilarius de Synod.* 26. aus den ancyranischen Erklärungen. — Hinc et Sabellius dum quod ego et pater unum sumus non intelligit, sine Deo patre et sine Deo filio est. *Id. ad Const.* II, 9. was ganz an die Art, wie schon Tertullian den Praxeas behandelte, erinnert: und gewiß würde Hilarius ihm auch den heiligen Geist nicht gelassen haben, wenn an dieser Stelle davon hätte die Rede sein können.

*) z. B. ἀλλ' ἔστι μὲν ὁ πατήρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνελλειπές, ὅσα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. *Athanas. c. Sab. Greg.* II.

der Dreiheit unvermischt in sich fest halte, in die Doro-
 einstimmen könne *). Es ist zwar schwer dergleichen ernstlich
 zu behandeln, indeß lohnt es doch. Daß nun die zahlreich
 sabellianischen Gemeinen keinesweges selbst so dachten, und die
 die Doro- logie als ihrer Lehre widersprechend ausließen, ist un-
 gewiß; denn dies könnte nicht verschwiegen geblieben sein. Au-
 eben diese dank sagende Verherrlichung hat es doch immer
 mit den Wohlthaten und heilsamen Wirkungen der einzelnen
 Glieder der Dreiheit zu thun, und als eigenthümliche An-
 von diesen unterschied Sabellius sie bestimmt, denn es war eine
 besondere Einigung der Gottheit, leicht und einfach zu unter-
 den, welche das Gebiet eines jeden Gliedes bestimmte, und
 199 konnte demnach bei ihnen die *μονὰς* verherrlicht werden als Pa-
 ter Sohn und Geist, und in dieser Verherrlichung sich die ganz
 christliche Frömmigkeit zusammendrängen auf der *μοναρχία* und
 der *οικονομία* ruhend. Soll aber hier von den trau-
 denten Bestimmungen die Rede sein: so könnte billig Sab-
 lius fragen, wie wol der Betende in dem Sohne die ganz
 Gottheit und in dem Geiste die auf unaussprechliche Be-
 von dem Vater ausgehende anbeten, beides aber von einander
 unterscheiden soll, da er ja bei der Zeugung des Sohnes
 auch an keine menschliche denken darf, und also diese eine
 sehr etwas unaussprechliches ist. Auch diesen Vorwurf ab-
 konnte Sabellius, je nachdem er gemeint war, abweisen da
 wiedergeben, und niemand wird behaupten können daß der christ-
 lichen Frömmigkeit aus seiner Lehrweise irgend ein Nachtheil er-
 wachse. Noch weniger aber haftet auf dem Sabellius die Be-
 schuldigung des Zudaisirens, welche nur denen mit Recht gemacht
 werden kann, welche die Gottheit in Christo nicht anerkannten

*) ἀμήχανον γὰρ μὴ ἐν τοῖς ἐκάστου ἰδιώμασι τῆς διάνοιας γενεῖσθαι
 ἀσύγχυτον, δυνηθῆναι πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ᾧ ἅλῳ πνεύματι τὴν δεξιὰν
 γλῶσσαν ἀποπληρῶσαι. Ep. 210, 4.

von Artemon bis auf Paul von Samosata und die ähnlichen späteren, von welchen sich aber Sabellius eben so weit, ja noch weiter entfernt als seine Gegner, wiewol diese aus Unkunde bisweilen den Paulus mit ihm zusammenwerfen *). Sabellius aber erkannte nicht nur die Gottheit in Christo, sondern er that dieses auf eine solche Weise, daß im Vergleich mit ihm noch die Athanasianer judaisiren. Denn indem diese behaupten daß auch im alten Bunde der Sohn schon sei anerkannt worden, so heben sie den wesentlichen Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum zum größten Theile auf. Sabellius aber, welcher läugnet daß der Sohn schon im alten Bunde vorkomme, und diese göttliche Offenbarung für eine neue erst mit der Erscheinung Christi beginnende erklärt, mußte sich weit kräftiger gedrungen fühlen das Judenthum für unzureichend zu achten.

Jene Stelle des Dionysius aber giebt natürliche Veranlassung mit einigen Bemerkungen über die Art, wie dieser angesehene Lehrer dem Sabellius entgegentrat, auch die Darstellung der geschichtlichen Verhältnisse dieser Ansicht zu beschließen, indem wir auf den Anfang derselben zurückgehen.

Diese ganze Lehrweise, wie wir sie von ihren ersten Anfängen an verfolgt haben, konnte sich rein für sich, ohne durch Polemik gereizt zu werden, so ausbilden wie geschehen ist, indem man lediglich ausging von dem was in den allen Christen gemeinsamen Vorstellungen von Offenbarung durch Christum und Glauben an Christum liegt, so wie von dem was Schrift und Geschichte von den Gaben und Kräften des Geistes melden. Daß sie von Anfang an einen bestimmten Gegensatz bil-

*) *Σαβήλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατίως Παύλου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐκιδέδεικται τὴν γνώμην. Athan. c. Apollin. II, 4.* Allein des Athanasius Ansicht von Paulus stimmt nicht mit dem was wir am meisten authentisch über ihn wissen; und die einzige Uebereinstimmung zwischen ihm und Sabellius könnte nur darin bestehen, daß beide einen hypostatisch aus der Gottheit heraustretenden λόγος läugneten.

bet gegen jene nazoräistrende Ansicht, die man, den Buchstaben an sich betrachtet, nicht mehr, sondern nur dann noch gern christlich halten kann, wenn ein ernster Geist christlichen Lebens ihren Anhängern das Zeugniß giebt, besser zu sein als ihre Lehre; das ist hoffentlich klar. Auch daß dieser Gegensatz beabsichtigt gewesen, kann man schließen daraus, daß Noetus, sobald er angegriffen wurde, sich dieses zum Verdienst anrechnete *); ja es scheint auch als ob er die Wendung, die Erscheinung der Gottheit in Christo auf die Analogie mit allen andern Theophanien zurückzuführen, vorzüglich deshalb gewählt, um jenen dadurch den Glauben daran leichter zu machen, als er ihnen werden konnte, wenn die eine Thatsache ganz allein da stand. Davon von einem Einfluß gegnerischer Polemik auf die Wahl der Ausdrücke und Formeln ist weder bei Noetus noch Praxeas und Beryllus etwas zu merken; sondern die weitere Entwicklung ging bis auf den Sabellius um so mehr ruhig von statten, als sie ziemlich entfernt vor sich ging von dem Schauplatz früherer theologischer Streitigkeiten. Und auch bei Sabellius, so wie man aus den spärlichen Nachrichten vermuthend zusammenbauen kann, ist es leicht, von den ursprünglichen Formeln diejenige zu sondern, welche durch die Einwendungen der Gegner und in Beziehung auf sie entstanden sind; welches unstreitig für die innere Freiheit und Consequenz der Ansicht ein vortheilhaftes Zeugniß giebt. Aber woher nun gegen diese ganze Bildung eine Polemik, die keinesweges von denjenigen ausging, denen sie am meisten entgegengesetzt war? Wir können sie schwerlich anders als die Polemik der alexandrinischen Schule benennen; denn aus dieser und gleichsam in ihrem Namen trat Origenes auf gegen Beryllus, und Dionysius gegen Sabellius. Von Hippolytus, dem Gegner Noetus, wissen wir nicht von wannen er gekommen ist, und Tertullian hing mit dieser Schule wenigstens nur

*) εὐ εἶναι κατὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστόν; Hippolyt. c. Noet. I.

lehr mittelbar zusammen, Beide aber sind doch erfüllt von denjenigen alexandrinischen Vorstellungen, auf welche es hiebei vorzüglich ankommt, nämlich dem substantiellen Hervortreten des λόγος aus der Gottheit, welches eben die abgeleitete und ebenbildliche Gottheit des Sohnes ausmacht. Damit vertrug sich nicht die Lehre des Beryllus vom zeitlichen Anfang eines gleichsam eigenen Seins der Sohns-gottheit; darum trat Origenes dagegen, sobald er Kenntniß davon bekam. Und noch weniger stimmte dazu die noch vollständiger ausgebildete und mit weiter Verbreitung drohende Lehre des Sabellius. Gegen diese nun wollte Dionysius die schon seit Clemens in der alexandrinischen Schule überlieferte Lehre vertheidigen mit großer kirchlicher Mäßigung auf der einen Seite, indem er es nicht darauf anlegte die pentapolitanischen Christen oder ihre Häupter in den Bann zu thun, aber doch mit großer Hefigkeit auf der andern Seite, wie schon die angeführte höchst leidenschaftliche Stelle zeigt. Durch eben diese Leidenschaftlichkeit hat nun wol die alexandrinische Lehre manches schwierige erhalten, was sie vorher nicht hatte, wiewol doch alles, was Dionysius behauptet, völlig im Geist der Schule seines Ortes war. Aber eben die von ihm stärker hervorgehobene Theorie ist dieselbige, welche hernach Arius vertheidigte gegen Formeln, welche ihm sabellianisch erschienen. Denn um nur eines herauszuheben, wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Wesen Gottes selbst ist *), so ist die gezeugte Gottheit des Sohnes dieses Wesens nicht theilhaftig, also auch nicht aus demselben, sondern entweder aus anderem oder aus nichtseiendem, und, sofern durch das Gegentheil nämlich die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit charakterisirt, würde auch das Wesen der Gottheit des Sohnes jenem unähnlich sein. Dies geben

*) *Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ οὐκ ἐκ αὐτοῦ ἐκείνη ἀποκρίσις ἢ ἀγεννησία κ. τ. λ.* Dionysius bei Eusebius Praep. evang. VII. 18.

auch die Vertheidiger des Dionysius selbst zu, und wenden ein, daß man das in der Hitze des Streites gesagte nicht so genau nehmen müsse^{*)}. Allein es stimmt alles mit der Grundvoraussetzung zu gut zusammen, als daß diese Vertheidigung nicht gelten könnte; zumal auch Arius selbst deutlich genug sagt, daß er nur die in dem alexandrinischen Klerus längst einheimische Lehre aufrecht halten wollte, und späterhin die Arianer sich ausdrücklich auf den Dionysius berufen. Man kann demnach mit Recht sagen, daß die alexandrinische Ueberlieferung, indem sie der sabellianischen Trinitätslehre entgegentrat, Arianismus

*) φασὶ τοῦτον ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακαρίτην Διονύσιον εἰρημῶς λέγειν καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φῆσαι ἴδιον ἀλλὰ ἐκὸν κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς. . . . καὶ ἔγραψεν ὁμοιωτῆρα καὶ ἡμεῖς εἶναι τοιαύτην ἐπιστολὴν αὐτοῦ. Athan. de sent. Dion. 4. Das von andern sehr urgirtte Bild, daß Vater und Sohn sich verhalten wie Weingärtner und Weinstock, will ich ihm weniger zuschreiben, weil er dadurch wahrscheinlich nur im allgemeinen, zwei verschiedene Gleichnisse Christi zusammensassen, die Ungleichheit als von Gott selbst bezeugt hat darstellen wollen. ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ἡ Σαβέλλιος αἰρεσις, ἡναγκάσθη . . . τὰ ἀνθρωπίνως καὶ εὐτελῶς περὶ τοῦ Σπυρίτου εἰρημῶνα ῥῆσαι κατ' αὐτῶν. ibid. 9. und vorher οὐ δεῖ δὲ τί τι κτ' οικονομίαν γραφόμενα καὶ γινόμενα, ταῦτα κακοτρόπως δέχεσθαι καὶ εἰς τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἔλαυν βούλησιν ibid. 6. Und eben so sagt von ihm: σχεδὸν γὰρ ταυτησὶ τῆς οὖν περιθρυλλουμένης αἰρέσεως τῆς κατὰ τὸ ἀνόμοιον λέγω, οὗτός ἐστιν, ὅσαυτε ἡμεῖς ἴσμεν, ὅτι κτ' ταῦτα σπέρματα παρασχών. αἴτιον δὲ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀνατάναι τῷ Σαβέλλιω . . . ἢ γε τοσοῦτον ἐξαρχοῦν δεῖξαι, ὅτι οὐ ταυτὸν τὴν ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱός, καὶ ταῦτα ἔχειν κατὰ τοῦ βλασφημοῦτος ἐκ τῆς κινήσεως, was ziemlich oberflächlich gesagt ist: denn in dem Sinne, daß ὑποκείμενον das Subjekt im Satz ist, konnte Sabellius dieses sehr gut annehmen, indem auch nach ihm vom Sohne ausgesagt werden kann was vom Vater nicht — ὁ δὲ εἶνα πάνυ ἐναργῶς καὶ ἐκ τοῦ περιόντος κατακρατῆ, οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων εἶσθαι, ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμειως ὑφείσθαι, καὶ δόξης παραλήγη. Ep. 92. Allein alles dieses, selbst οὐσίας διαφορὰ nicht ausgeschlossen, liegt schon in dem oben angeführten und vielen andern Stellen des Clemens und Origenes.

wurde, offenbar aus Mißverstand des Sabellius, um keine Theilbarkeit des gleichartigen, die sich Arius nur körperlich denken konnte, die aber Sabellius auch gar nicht behauptete, in Gott annehmen zu müssen*), und daß, um die Subordination recht fest zu halten, von der arianischen Seite des Klerus die Theorie von der Hypostasirung des λόγος aufgegeben wurde, damit aller Schein eines μέγος ὁμοούσιον vermieden würde. Je mehr nun aber diese Ansicht, unbewußt verwandt mit der äonifizirenden Gnosis, wenn gleich sie bestreitend, sich so entwickelte daß die Dreiheit ihre wahre Begründung verlor, und der Verdacht sich verstärkte, daß dies zum Hellenismus zurückführen würde: um desto stärker traten nun andere ursprünglich derselben Schule angehörige dem Arianismus entgegen, und durch diese nun hat sich die kirchlich gewordene Formel der Trinität entwickelt. Will man nun nicht ein recht bedeutendes Moment übergehen: so wird man wol die geschichtliche Entwicklung so vorstellen müssen. In der alexandrinischen Christologie waren zwei Elemente mit einander verbunden, ohne daß sie je vollkommen in einander gebildet worden wären, Subordination des Sohnes unter dem Vater, und Gottheit des Sohnes als hypostasirten λόγος. Als nun die Offenbarungstheorie des Noetus sich zur vollständigen Trinitätslehre durch Sabellius entwickelt hatte, ehe noch, denn so scheint es doch, die alexandrinische Ansicht eine eben so genau bestimmte Trinitätslehre aus sich hervorgebracht hatte: so versetzte dieses die alexandrinische Schule in eine Gährung, durch welche jene beiden Elemente sich trennten. Die arianische Seite, um die subordinirte Verschiedenheit des Sohnes vom Vater recht fest zu halten, ließ die Vorstellung vom hypostasirten λόγος fahren, damit sie sich noch weiter von der sabellianischen Gleichheit oder

*) εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦεν ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον καὶ ὡς προβολὴ ὑπὸ τινων νοεῖται, σύνθετος ἴσται ὁ πατήρ καὶ διαιρητὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτὰς. Arius in dem Briefe an Alexander bei Athan. de Synod. 16.

Identität beider entfernen könnte. Die athanasianische Seite aber, fürchtend daß, wenn der Sohn göttlich solle verehrt werden, und doch anderes Wesens sein als der Vater, die Vielgötterei zum Vorschein komme, hob den hypostasirten λόγος, als die Gottheit im Sohne, wieder recht hervor, wie das in allen Schriften dieser Theologen zu lesen ist, um dadurch eine Wesensgleichheit in der Dreiheit zu erlangen, und ließ soviel als möglich die Unterordnung fahren, jedoch mit Beibehaltung der persönlichen Verschiedenheit, indem sie mit der arianischen Seite den Gegensatz gegen den Sabellius theilte. Wie nun Sabellius den Gegensatz bilden wollte zu allem nazoräischen: so standen beide Arianer und Athanasianer, indem sie sich gegen ihn stellten, auch fast ohne es zu wissen zwischen ihm und der nazoräischen Seite, ohnerachtet beide Parteien jede auf ihre eigene Weise behaupteten, daß Sabellius, um den Erlöser über die nazoräische Ansicht hinauszustellen, auf der einen Seite zwar zu viel thue, auf der andern aber zu wenig. Aber beide, Arianer und Athanasianer, suchten angeblich zwischen diesen beiden einen festen Punkt. Die Arianer, bis dahin beständig unter sich getheilt, konnten nur zu Ruhe kommen bei einer Annahme, welche, von der Gottheit Christi eigentlich nichts übrig lassend, um doch nicht nazoräisch zu sein, an das doketische schweifte. Aber auch die Athanasianer, sofern sie das subordinatianische der alten alexandrinischen Schule nicht ganz aufgeben wollten, mußten sich auf mancherlei Weise den Arianern nähern; außerdem aber, indem sie das was sie die sabellianische Vermischung- der Personen *) nannten, zu vermeiden suchten, und deshalb den Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις auf das höchste Wesen übertragen wollten, da dieser Unterschied niemals fest genug bestimmt werden konnte, mußten sie immer schwanken zwischen der Annäherung an den Tritheismus und der an den Sabellianismus, wie auch Basilus

*) οὐζυσις, spottweise auch besonders bei Epiphanius, οὐολοισις.

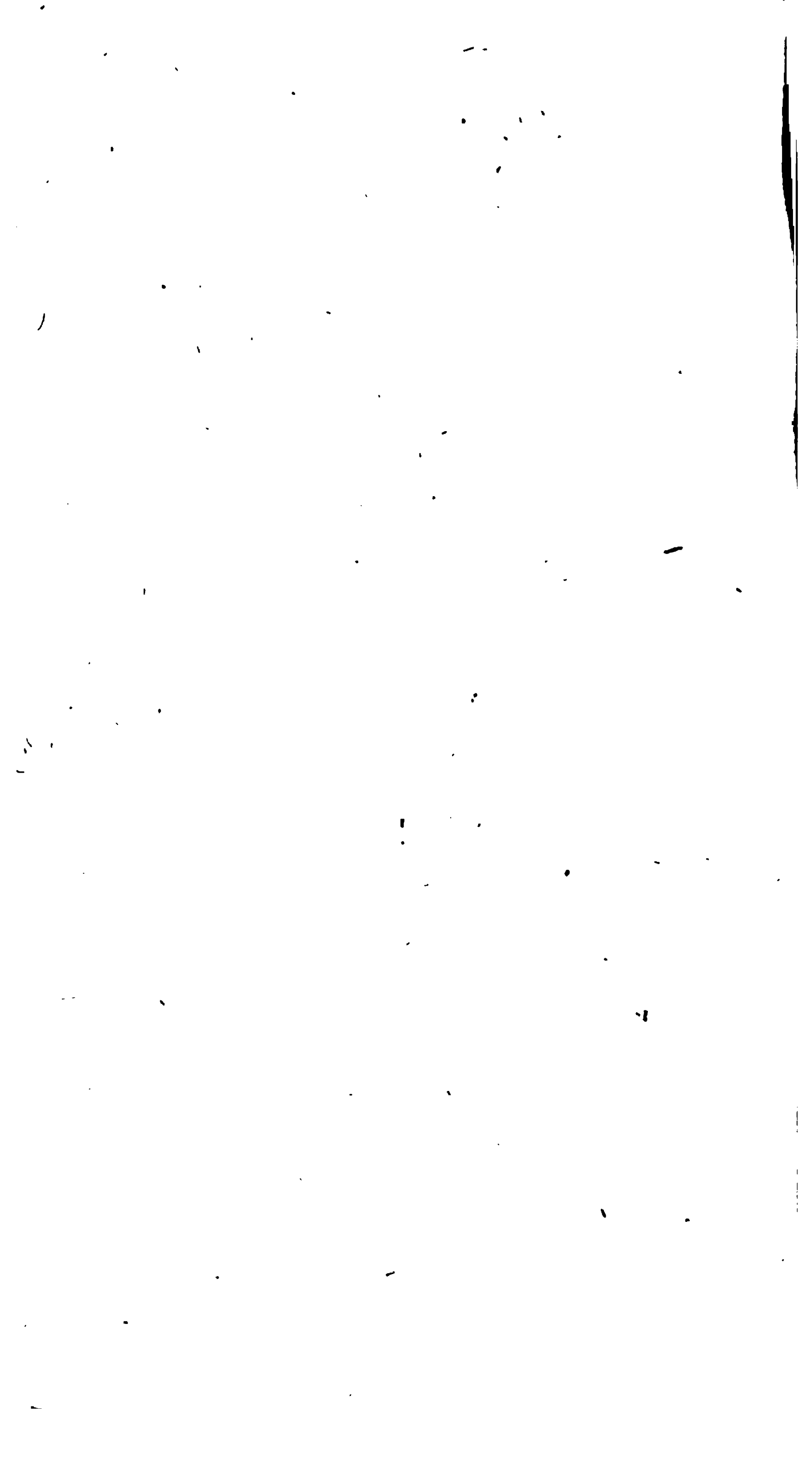
selbst es bekennt *). Denn je mehr das Verhältniß von $\kappa\omicron\upsilon\nu\omicron\nu$ und $\tau\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$ geltend gemacht wird, um desto trittheischer, am meisten wenn das $\kappa\omicron\upsilon\nu\omicron\nu$ nominalistisch behandelt wird, wo zuletzt nur eine doch durch das Zeugungsverhältniß schon wieder aufgehobene Einheit des Willens und der Macht übrig bleibt; je mehr aber das Zueinandersein der Hypostasen sich entwickelt, um desto mehr sabellianisch. Ja man kann sagen daß diejenigen welche das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in den athanasianischen Formeln auf jene Weise auslegen, weiter von denen entfernt sind, welche es auf diese Weise verstehen, als diese von den Sabellianern. Und nicht nur ist auf der sabellianischen Seite ein solches Schwanken nicht, so weit uns die Geschichte vorliegt; sondern es wäre auch schwer zu begreifen, wie, wenn diese Lehrweise länger geblühet hätte, ein solches Schwanken aus ihren einfachen Elementen hätte entstehen können. Wogegen es schon in der Entstehungsweise der kirchlichen Vorstellung liegt, daß diese zu einer reinen und gleichmäßigen Trinitätslehre nicht gelangen konnte. Denn um von der ersten Person, die dies gar nicht in demselben Sinne ist wie die andern beiden, nichts zu sagen, so konnten auch die zweite Person und die dritte einander nicht gleich sein. Denn der zweiten Person lag die Theorie von Hypostasirung des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ als einer göttlichen Vollkommenheit zum Grunde, der dritten Person aber nicht. Daher auch jene auf eine bestimmte Weise aus der ersten hervorgeht durch Zeugung, was nur wieder unbestimmt wird durch die Beschränkung, daß es keine der menschlichen ähnliche sein soll; die dritte aber geht auf eine unbestimmte Weise $\alpha\acute{\rho}\theta\eta\tau\omega\varsigma$ hervor, welche nur näher bestimmt zu werden versucht durch bildliche Ausdrücke, welche aber bei genauerer Betrachtung wieder durch Beschränkungen müßten unbestimmt gemacht werden. Daher nun auch überall die dritte Person, ohnerachtet aller Protestationen gegen

*) Ep. 185, 2.

irgend eine Ungleichheit, unverkennbar hinter den andern zurücktritt. Eben daher endlich stammen im ganzen die große Menge von Formeln, die nur den negativen Charakter von Sätzen haben; welches alles deutlich genug beweiset, daß die ganze Lehrweise weniger von einer bestimmten Grundlage aus gebildet ist, als nur aus dem Bestreben, andere Behauptungen zu vermeiden, und sich zwischen ihnen hindurch zu winden, während man der sabellianischen das Zeugniß der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit schwerlich versagen kann.

Ueber
seine Glaubenslehre,
an Herrn Dr. Lücke.

(Aus dem Jahrgang 1829 der theologischen Studien und
Kritiken.)



Erstes Sendschreiben.

Endlich, mein theurer Freund, habe ich mir so weit Raum²⁵⁵ gemacht, daß ich sagen kann, fast waren die Federn schon geschnitten und das Papier zurecht gelegt, um an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre zu gehn. Aber je näher daran, um desto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache beengt. Sie wissen wie ich mich schon öfter geäußert über die zweifelhafte Stellung eines Schriftstellers in solchem Falle, und wie schwer es sei zu entscheiden wie viel er selbst noch dürfe bei einem Werke, welches einmal, so wie es ist, Eingang gefunden hat und ein öffentlicher Besitz geworden ist. Indes dieses gilt wol mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunst angehören oder daran streifen; und es ist ein anderes mit eigentlich lehrhaften Schriften. Hätte ich meine Ansicht ganz und gar geändert, und in einem neuen Buche das alte stillschweigend widerlegt oder wenigstens im einzelnen wesentliche Abänderungen für nöthig erachtet: nun, so stand es einem andern frei, das alte gegen mich selbst zu vertheidigen, ja es auch aufs neue in seiner ursprünglichen Gestalt in die Welt zu bringen; dies betraf mich gar nicht, sobald ich nur erklärt hatte, meine Lehre und Ansicht sei es nicht mehr. Und eben deshalb fühlte ich mich von²⁵⁶ dieser Seite frei jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut dünken würde. Aber der Schuh drückte mich anderwärts, und ich sah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen

bisher. Je vielfältiger und vielfeltiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Theile selbst und ihr Verhältniß zu einander zu sehen, kurz mit ganzer Seele an dem Werke zu sein, wird der Blick immer nach außen abgelenkt. Der und jener schwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Vertheidigung anzubringen wäre, und dort eine zurechtweisende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieses vorher so arg gedacht als ich es nun fand, ich würde vorlängst, statt des Versprechen einer Uebersetzung von mir zu geben, den Besieger ermächtigt haben, soviel Exemplare als er nützlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu schicken. Ja noch würde ich ihn bitten es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurückgetreten; aber mir nun bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraus sehen

257 daß Sie selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen daß Sie für sie vor den Risik treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht

sei, und ich es mir bei der Arbeit selbst ganz aus dem Sinne schlagen könne.

Zunächst also muß ich Ihnen gestehen daß mir schon lange und immer störender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte sie nicht abzuweisen, und sie ist doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im allgemeinen nur, wo es Absichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller hat nur Leser, und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Absicht gehabt durch mein Buch eine Secte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht sein kann, weil er nicht wahr ist. Dem Leser aber ist der Schriftsteller zwar schuldig sein Buch so gut zu machen als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leser etwas über mein Buch: nun wohl, so kehrt sich das Verhältniß um. Er hat kein größeres Recht zu verlangen daß ich ihn lese, wie jeder andere Schriftsteller; und werde ich sein Leser: so bin ich ihm wieder nichts schuldig, als nur das seinige so gut zu nützen als ich kann. Von irgend einer Art von Pflicht also, Einwürfe zu beantworten, und für die schreibenden Leser wieder ein schreibender zu werden, sehe ich gar nichts ein. Hätte mich also von meinen sogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa daß mein Werk sich selbst aufhöbe, oder daß der Glaube an Gott mit der von mir dargelegten Ansicht nicht consequenter Weise bestehen könne, oder daß ich den christlichen Glauben von der Fantasie abhängig mache, oder — was vielleicht im wesentlichen dasselbe sagen soll — daß ich das Heidenthum wieder in das Christenthum einführen will, oder auch nur daß meine Glaubenslehre sich vollkommen wohl mit dem Papalsystem der

römischen Kirche vertrage —: nur eines von diesen, und es würde nie von einer zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre die Rede gewesen sein, und ich würde eine bequeme Gelegenheit gesucht haben mich von ihr loszusagen. Eben so, wenn ich über einzelne Punkte durch meine Kritiker eines besseren belehrt worden, soll man die Früchte davon in der neuen Ausarbeitung gewiß nicht vermissen; aber je mehr dessen wäre, um desto unangemessener würde ich es finden mich auf diejenigen die mich belehrt besonders zu beziehen. Noch weniger aber kann ich eine Verpflichtung anerkennen, Einwendungen zu widerlegen, die nach meiner Ueberzeugung die Sache gar nicht treffen oder auf Mißverständnissen beruhen. Der Schriftsteller kann dem Kritiker dies nicht schuldig sein, der ja ohnedies sich mit der Sache selbst fortwährend beschäftigt und sich also selbst helfen kann; er kann es eben so wenig dem Publikum schuldig sein, denn dies hat die Acten vor sich, und jeder hat Freiheit für sich selbst zu entscheiden. Auch wüßte ich nicht wie die Gesammtheit der Leserschaft zu mehreren Rechten kommen sollte, als jeder einzeln hat. Ein anderes freilich wäre es, wenn wir beiderseits, meine Kritiker und ich, in einer großen Panegyris zusammen wären mit dem Publikum. Dann kann ich mir freilich denken, daß nachdem die ersteren geredet, aus dem letzteren sich viele Stimmen erheben würden, daß ich doch auch reden solle. Denn wäre dann schwer nicht Folge zu leisten; aber sie würden mich in große Verlegenheit setzen, weil ich nicht gleich wüßte, auf was für einen geselligen Fuß ich mich eigentlich mit meinen Kritikern setzen sollte. Sagen sie mir nicht in der That größtentheils unter den größten Achtungsbezeugungen Dinge wie die obigen und andere, mit denen eigentlich gar keine Achtung bestehen kann? Oder kann ich auch nur die geringste Achtung verdienen, wenn ich so predige wie sie doch alle wissen, oder überhaupt auch nur wenn ich ein Predigtamt verwalte und dabei so denke wie sie mich in meiner Glaubenslehre denken lassen? Unser bonnischer Freund ist hierin besonders stark; aber er ist doch

Bei weitem nicht der einzige, sondern viele nicht minder achtungswerthe Männer haben sich eben so gezeigt. Ich wüßte wirklich schwerlich auch in solcher Versammlung ihnen etwas anderes zu sagen, als daß ich sie bäte, um ihrer selbst willen, sich doch treu zu sein, und wenn sie mich für einen solchen halten, mich auch gar nicht zu schonen, sondern mit solchen Namen zu begrüßen wie sie mir dann gebührten, aller Lobpreisungen sich aber zu enthalten, und das S. V. nur ganz kahl und ohne alle Ausschmückung allein auf das D. Th. zu beziehen. Das Beste für mich sei nur, daß ich nicht der bin, für den sie mich halten. Weiteres würde ich wol nicht sagen; außer etwa noch denen welche entgegengesetztes vorgetragen haben, wie wenn der eine mich einen Gnostiker nennt, der andere aber einen Alexandriner, die er den Gnostikern gerade entgegenstellt, wenn der eine mich auf Schelling zurückführt, der andere auf Jacobi, der eine mir die Principien der Mönchsmoral zuschreibt, der andere meint, ich sei, nur so eben nicht völlig ausgesprochen, ein Kyrenaiter. — diesen könnte ich noch sagen, sie möchten nur zuerst dieses unter sich ausmachen; eine in solchen Fällen bequeme Formel, die kürzlich ein Freund zwischen ähnlichen Gegnern mit gutem Erfolge gebraucht hat. Und mehr dürfen auch wol alle die Männer nicht erwarten, deren Ansicht von meinem Wert eigentlich voraussetzt, entweder, daß ich so stumpfsinnig bin, die Widersprüche, in denen mein ganzes Leben verwickelt wäre, nicht zu merken, oder so frivol, mir darin wohl zu gefallen, weil mir eben gar nichts Ernst wäre, oder so armselig, daß ich keine Existenz hätte finden können, außer in einem Beruf der mir eigentlich im höchsten Grade zuwider sein müßte.

Doch, wenn ich auch von dergleichen Voraussetzungen ganz absehen wollte, giebt es immer noch andere Gründe verschiedener Art, warum ich mich nicht entschließen kann mich auf Antworten mit diesen und anderen Männern einzulassen. Gar viele Einwendungen nämlich beruhen lediglich darauf, daß Sätze als die meinigen aufgestellt werden, die ich nirgend ausgesprochen habe,

und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wol solche, von denen ich das gerade Gegentheil gesagt. Wie kommt z. B. unser Delbrück wol dazu, vorauszusetzen, meine Lehre würde ja wol auch Wiedergeborene außer der christlichen Kirche annehmen? Ist es wol möglich daß er die einschlägigen Lehstücke auch nur flüchtig angesehen haben kann? Wie kommt Hr. Ruff dazu, aus einer Stelle, worin ich sage, der Gott der Sündenjahre sei mir verschwunden, zu folgern, ich habe die kindische Form der Frömmigkeit festgehalten? Und am Ende will er gar hieraus mein ganzes System erklären! Ein anderer würdiger Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintliches Zurücktreten des historischen Christus in meiner Lehre aus etwas folgern, was ich von Christus als λόγος Gottes, noch abgesehen von seiner Erscheinung in einer besonderen Person, soll geleht haben. Aber diese ganze Vorstellung kommt bei mir nirgend vor, und unser Freund Nisch hat ganz Recht, daß sie zu den kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpunkt eher entziehen. Vielleicht aber ist dieser Theologe desselben Sa-
 ges gegangen mit Herrn Prof. Baur, der deshalb, weil ich in einem urbildlichen und einem geschichtlichen in Christo rede, mit einem zwiefachen Christus unterschiebt, einen urbildlichen und
 261 nen historischen, und gar den letzten, von dem allein ich wol immer rede, dem ersten tief unterordnet. Ich glaube dies in so mehr, als jener selbige mir auch den Satz unterlegt, der innere Christus habe auch — ich muß dies schon ganz gegen meine Gewohnheit unterstreichen, denn der ganze Accent liegt auf diesem auch — in einer historischen Person erscheinen müssen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Christus vor dem historischen bei mir vorkäme! Doch diese Schule, wo sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordentlich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was ich ausdrücklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe — vergleichen Sie nur Tübing. Zeitschr. I. S. 251 —, das wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so

hen, daß, weil durch das, was ich sage, eine Voraussetzung, die Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussetzung meine sein muß. Ja, ich habe in zwei verschiedenen Ausgaben dieser Schule lesen müssen, nach mir erfolge die Mittheilung der Unschuldlichkeit und Vollkommenheit Christi durch Lehre und Beispiel, da ich doch B. II. S. 213 das gerade Gegenteil sage. Wenn mir nun gar solche Sätze als die meinigen aufgestellt werden, als, es könne nichts in dem historischen Theile, der Glaubenslehre nämlich, sein, was nicht zuvor in dem idealen oder philosophischen gewesen, oder daß ich drei Momente in der Idee Gottes statuire, von denen noch dazu zwei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschließen, oder daß ich von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterscheide: so kann ich gar keinen Beruf fühlen mich in den Streit zu mengen, den diese Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer so folgern kann, wem alles auf das Leben Christi in uns ankomme, dem müsse der Tod Christi und mit demselben die ganze historische Person Christi überflüssig erscheinen, der hat eine Logik auf die ich mich nicht verstehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Hrn. Dr. Steudel hege, leid, dasselbe sagen zu müssen von der Art wie er meint mich, hätte ich damals gelebt, mittelst meiner eigenen Lehre in den Muhamedanismus hineinlocken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins nenne, den muhamedanischen Süßnebund zwischen beiden substituirt. Diese Instanz verschwindet ja gänzlich, wenn man das liest, was in meiner Einleitung selbst über den Muhamedanismus gesagt ist.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwiespaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortstreit ist, viel zu tief zu liegen scheint, als daß ich ihn sollte schlichten können. So geht es mir mit Hrn. Dr. Bretschneider. Der Zwiespalt, den er zuerst aufstellt, scheint mir

nämlich sehr leicht gehoben. Dieser Theologe läugnet die Identität zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, indem er nicht bewußtlose Gefühle verweist. Hierin liegt nun nichts anderes als daß er den Ausdruck Gefühl anders braucht als ich; über den Gebrauch von Selbstbewußtsein sind wir einig. Ich ihm also den Ausdruck Gefühl, in dem Sinn wie er gebraucht, gleich Preis gebe; und wenn ich nun sage daß die Erklärung von Bewußtsein, es sei ein Wissen von der jeweiligen Art von Bestimmung unseres Seins, gerade das ist was ich unter Selbstbewußtsein verstehe, nur daß ich nicht gern den Ausdruck Wissen hier gebrauchen würde, — ich bin aber, ich kann das als bekannt annehmen, daß mir an bestimmten Terminologien wenig gelegen, wenn ich nur zu der Uebersetzung gelangen kann, daß ich dasselbe meine wie der andere —: so ginge die Uneinigkeit zwischen uns erst später, nämlich dabei, daß Hr. Dr. Bretschneider meint, auf dem Gebiet, wohin die Frömmigkeit gehört, hänge eben die Bestimmtheit des Seins selbst, und also auch das Wissen mit demselben, erst ab von der Auffassung der Ideen, weil das Gefühl sich nur auf das gedachte beziehen könne. Ich kann nicht so verstehen, man müsse erst die Idee Gott gefaßt haben, ehe man zu dem Wissen von jener Bestimmtheit des Seins gelangen könne. Freilich muß ich dies gänzlich verneinen; ich brauchte aber zunächst nur zu sagen, ich rechnete ein solches Auffassen der Idee Gottes nicht mit zur Frömmigkeit, weil es weder ein Wissen um die Art der Bestimmtheit meines Seins ist, noch sich aus diesem erst entwickelt. So schiene es freilich wieder nur Streit um das Gebiet eines Wortes zu sein; aber genauer betrachtet liegt eine so tiefgewurzelte Verschiedenheit zwischen Hrn. Dr. Bretschneider und mir zum Grunde, daß ich um so weniger hoffen kann sie auszugleichen, als ich eigentlich alles was ich dazu thun kann schon gethan habe, und also nur schon mit anderen Worten gesagtes sagen müßte. Denn wenn ich nun zuerst jenen bekannten ägyptischen Mönch vor-

be, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumuthete sich
 nicht länger mit körperlicher Gestalt zu denken, und wel-
 also gewiß die Idee Gottes, welche Hr. Dr. Bretschneider
 Sinne hat, nicht selbstthätig aufgefaßt hatte, vielmehr auch
 überlieferte Vorstellung des höchsten Wesens durch seine Un-
 gkeit verdunkelte: will man dem armen die Möglichkeit ab-
 zehen, daß seine Frömmigkeit reiner und besser gewesen sein
 ne als seine Idee, wenn doch das gefühlte sich nur auf das
 achte beziehen kann? Und wenn es so viele tausende giebt,
 en Vorstellungen von Gott, wenn auch nicht eben so grob,
 ch immer noch höchst unvollkommen sind, deren Frömmigkeit
 er schlicht und rein ist: soll ich nicht glauben dürfen, die
 ömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins könne vor-
 nden sein, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee
 ottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußt-
 in der Freiheit, nämlich auch als Selbstbewußtsein, berufe: 268
 ind man sagen, auch dieses könne nicht anders vorhanden sein,
 ls nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer
 ise Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein
 ch seiner so bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenstück
 u meinem Mönch eine Menge von raisonnirenden Menschen
 aufstelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit der-
 eben, wie mit allen andern leitenden Gedanken, rechnen und
 olgern, aber das gefühlte, wozu sie das gedachte haben, kommt
 gar nicht nach und läßt sich nirgend in ihrem Leben spüren:
 all ich dennoch nicht sagen dürfen, daß die Auffassung der
 Idee Gottes, an und für sich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit
 gehöre und nicht nothwendig das erste darin sei? Aber nicht
 wahr, lieber Freund, das alles habe ich schon mannichfaltig ge-
 sagt; wozu also die Wiederholung? Zwischen dieser Ansicht und
 der meinigen sind die Acten meines Erachtens so weit geschlos-
 sen, daß jeder für sich prüfen und entscheiden muß; die Deute-
 rologien würden nur Palillogien sein. — Ich weiß nicht, ob
 Ihnen in die Hände gefallen ist, was ähnliches in des sel.

Tzschirners Briefen eines Deutschen steht; es hat damit ganz dieselbe Bewandniß wie mit dem obigen. Wenn er sagt, die ursprünglichste in der Frömmigkeit sei eben so wenig Gefühl als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung: so scheint diese drei einander zu coordiniren, die letzte aber als ein unrichtigeres und höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, wo ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so wie die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des letzteren Ausdruckes nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem praktischen hin an sich trägt. Wenn mir aber denke die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affectionen mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden und dann gleichsam aufzulösen: so constituirt diese eigenthümliche Gesinnungsweise, aus der sich übereinstimmende Denkweisen und Handlungsweisen entwickeln, offenbar seine Gesinnung. Und so scheint denn der Zwiespalt zwischen uns auch sehr leicht beseitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder sehe, wie dieser treffliche Mann zu glauben scheint, daß Gefühl geht immer erst von der Vorstellung aus, und wie er deutlich ausspricht, der letzte Grund des Glaubens bleibe immer die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der ergriffenen Ideen: so muß ich mich wieder darauf zurückziehen, daß, was ich von dem frommen Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existentialverhältniß, und ich finde mich wieder in der selben Opposition, wie gegen Hrn. Dr. Bretschneider. Ich setze voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verlust des fröhlichen und kräftigen Tzschirner eben so innig bedauern als ich, und so trauen Sie mir auch wol zu, daß ich auch Hrn. Dr. Bretschneiders mannichfaltige Verdienste anerkenne. Wenn ich Ihnen also mitzutheilen versuche, was ich von dem Grund der zwischen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: so werden Sie dies nicht so deuten, als ob ich etwas zum Nachtheil dieser Männer sagen wollte. Es giebt gewiß in unserm

In der Kirchengemeinschaft sehr viele Theologen, welche sich die-
 sem Beruf gewidmet haben, ehe sie an sich selbst viel von christ-
 licher Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieses für etwas
 Ungelbhaftes halte, kann jeder wissen, der nur einmal in meine
 Encyclopädie hinein gesehen hat; aber ich sehe auch ein, daß es
 vermeidlich ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und
 ist es ja schon, wenn sich nur in vielen solcher Männer auf
 Veranlassung ihrer geistigen Beschäftigung mit diesen Gegen-
 ständen allmählig eine lebendige christliche Frömmigkeit ent-
 wickelt. Nur sollten sie nicht, was — mit dem seligen Sem-
 ler zu reden — ihre besondere Geschichte ist, als etwas all-
 gemeines feststellen, wie ein anderer berühmter Theologe ger-
 the in der Formel gethan hat, die Religion sei eine Tochter
 der Theologie. Dem müssen ja nothwendig diejenigen wider-
 sprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein
 Bedanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die also
 aus ihrer besondern Geschichte wissen daß die Frömmigkeit un-
 abhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang
 irgend welcher Ideen. Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein,
 und thue damit — wenn gleich meine Sprache nicht immer die-
 selbe ist — nichts anderes als was eine zahlreiche Schule seit
 mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten
 wir jener Behauptung nicht alle widersprechen? Wenn man
 sich jetzt nicht mehr im allgemeinen sagen kann daß es den
 Heiden verborgen bleibe, haben wir nicht alle Ursache Gott zu
 danken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, daß
 es nicht denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her sein mußte,
 wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War
 nicht auch unser Luther ein solcher, und fing erst an über seine
 Frömmigkeit nachzudenken, als es galt ihren Besitz festzuhalten,
 und daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion
 war? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen,
 wenn nicht das lebendige evangelische Christenthum so tiefe
 Wurzel geschlagen hätte in dem unspeculativen unphilosophi-

schen Volk, dessen Frömmigkeit so entfernt ist auf dem güt-
 ten zu beruhen und in einem eingesehenen Zusammenhang
 Ideen gegründet zu sein, daß es größtentheils erst eben an-
 allmählig denken lernt. Ich nun bin mit, Gott sei Dank,
 len anderen überzeugt, daß dennoch unsere Frömmigkeit und
 jenes Volks gar nicht verschieden sind von einander; wegen
 jene Voraussetzung denen, welche nicht fähig sind erst
 das gedachte innerlich aufgeregt zu werden, und zumal —
 es doch hier sein müßte — vor allem eigenen Interesse be-
 nen Kreis von Ideen zu fassen, die Frömmigkeit entweder
 267 abspricht, oder ihnen nur eine von der Frömmigkeit der
 kenden abgeleitete, in ihnen selbst nicht begründete, gestat-
 woraus uns dann eine Hierarchie der intellectuellen Bitten
 ein Priesterthum der Speculation entstehen würde, welches
 meines Theils nicht allzu protestantisch finden kann, und
 ches mir auch, wo immer ich das Geschick gehabt habe
 selben zu begegnen, niemals ohne einen gewissen papistischen
 Anstrich erschienen ist. Damit hängt natürlich auch ein
 verschiedene Ansicht von dem kirchlichen Dienste des Wortes
 sammen. Jene machen alle christliche Ansprache zur Beden-
 und zwar nicht nur in so fern, als dem Volke die Schrift, in
 fremder Sprache gegeben und fremden Sitten entsprossen,
 muß aufgeschlossen werden, sondern um zu versuchen, wie
 es sich durch allmähliche Uebergänge in jenen Zusammen-
 von Ideen einführen läßt. Uns andern hingegen kommt es
 mer nur an auf eine klare und belebende Darstellung der
 meinsamen inneren Erfahrung; und was als Lehre erscheint,
 hiezu nur Vorbereitung und Mittel. Wir dünken uns
 unseren Gemeinen etwas ganz neues zuzubringen, indem
 etwa in einem ersten Cursus ihnen die Ideen mittheilen
 im zweiten darauf die Frömmigkeit begründen; sondern der
 ist gemeinsam, und wir dienen unseren Brüdern nur dadurch,
 daß wir denselben ihnen genauer darlegen und Freude daran,
 wie Sorge dafür, bei ihnen erwecken. Eben so nun entsam-

beide Theile von einander sehr natürlich gleich in dem Be-
 f der Dogmatik. Denn den ersten muß sie ja wohl die Zu-
 sammenstellung der Ideen sein, aus welchen sich erst die Frömm-
 keit erzeugen soll, oder vielleicht gar soll sie diese Ideen be-
 sen, wie denn der sel. Tzschirner ausdrücklich darüber klagt,
 die von mir gewählte Methode kaum einen Beweis zuläßt.
 hingegen weiß gar nichts von solchen Ideen und noch we-
 niger von Beweisen derselben, und überhaupt nicht, wo eine
 Dogmatik her kommen sollte, wenn nicht die Frömmigkeit schon
 wäre. Dabei, lieber Freund, fällt mir eine vor kurzem neu²⁰⁸
 ausgegangene Zeitschrift ein, welche über dieses Thema präludirt
 mich beklagt, daß ich die praktische Anwendung der Dog-
 matik für die theologische Kunst mit der Dogmatik selbst ver-
 wechsle. Das ist nun freilich auch wieder nur ein Streit um
 ein Wort; denn ich habe es ja deutlich genug gesagt, daß meine
 Dogmatik gar keine anderen Ansprüche macht. Wer also von
 der Dogmatik verlangt, sie solle mit Beiseitsetzung alles positi-
 ven, als welches nur eine historische Einkleidung sei, nur nach
 der reinen Wahrheit eines allgemeinen Vernunftglaubens fragen,
 der gebraucht das Wort in einem andern Sinne als ich, und
 war für etwas, wogegen ich lange meinen Verdacht zu erken-
 nen gegeben habe, ob es auch zu Stande kommen könne. Wes-
 halb mir aber der Aufsatz, in dem übrigens wol auch Sie,
 wenn Sie sich seiner erinnern, wenig klares und festes wer-
 den gefunden haben, jetzt einfiel, das ist dieses. Der Verfasser
 sucht eine Darstellung, welche für die sogenannte — denn an-
 ders kann ich mich einmal nicht ausdrücken — natürliche Re-
 ligion dasselbe sei, was die Dogmatik für die christliche; denn
 er will jene reine Wahrheit des selbstständigen Vernunftglau-
 bens aus dem ursprünglichen reinen Menschengefühl schöpfen.
 Nun tröste ich mich gern über diese nur beiläufig angedeutete
 Sublimirung meiner Methode in jene lustige Region. hierin,
 daß kein gefährliches oder zerstörendes Sublimat dadurch zu
 Stande kommen wird, sondern eben gar nichts. Aber ganz an-

ders ist es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Erkenntnis in den Zusammenhang ergriffener Ideen. Denn nun, wie jener Verf. sich ausdrückt, das positive durch Philosophie construiert wird, und die Construirenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zusammenhängt, herabgesehen: so müssen sie sich am Ende doch unter einander gestehen, daß ihre Speculation das positive nicht würde construiert haben, wenn sie es nicht schon gefunden hätte, und daß also die Frömmigkeit, wie sie sich wirklich findet, das unbegründete, willkürliche, zufällige, also nichtige ist, womit die Philosophie Ehren haben gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieses unglücklicher Weise aus, daß die Philosophie in jenen kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vorbringen, allein thronet, und daß sich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwickelt: so ist leider zu besorgen, daß gar viele edle, zumal junge Gemüther aus Ehrfurcht gegen die Philosophie sich der Frömmigkeit ebenfalls entschlagen und sie den nichtwissenden überlassen werden. Für diese nun bleiben immer wir andern, und setzen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelst des alten λόγος ἐπιπρόδεικτος, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu besäugen; aber für jene, die uns treffliche Hülfe hätten leisten können, wären sie nicht auf diesen Abweg geführt worden, ist es doch Jammer schade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeschweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen so tief eingewurzelten und weit greifenden Zwist, der nur durch die That, durch den Ausschlag der gegen einander strebenden Wirksamkeit beider Partheien erschöpft, oder durch ruhige allmähliche Verständigung gelöst werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu schlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage, und billigen also mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die sonderbarsten

Mißverständnisse einzulassen, von denen ich mit dem besten Gewissen behaupten kann; daß ich sie nicht verschuldet habe. Aber meinen Sie, es lohne noch einen besonderen Apparat beizubringen zu meinen ersten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die absolute Abhängigkeit von Gott werde die menschliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung; denn ich weiß mich nicht deutlicher darüber auszudrücken, als ich schon gethan habe. Ich glaube aber auch, es ist jetzt weniger nöthig; denn wer da meint die menschliche Freiheit auf solche Weise denken zu müssen, daß sie mit jener Abhängigkeit nicht besteht, der spiegle sich nun an einem württembergischen Theologen, dessen ich auch schon oben gedacht, und der sich in diesem Streit auf den Punkt gestellt hat zu sagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Wesen sein sollten, ein in sich nicht erklärbarer Act göttlicher Selbstbeschränkung liege. Wenn ich gesagt hätte daß dieß folge aus der Verwerfung meiner Ansicht: so würde sich das bekannte Geschrei erhoben haben über sophistische Dialektik oder Consequenzmacherei. Nun aber ein schlichter Mann, dem sein logisches Gewissen zu schaffen macht, sich ein Herz faßt es selbst gerade heraus zu sagen, wird es mir doch erlaubt sein es stiller zu acceptiren. Und so, denke ich, sind über diesen Punkt die Würfel geworfen; und jeder kann wählen. Wer sich einen Gott denken kann, der Acte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt; wer sich hingegen mit solchen Acten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer absoluten Freiheit gegenüber der absoluten Abhängigkeit; vergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverständnisse über diesen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wol Hrn. Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unserer Abhängigkeit auch un-

sere Weltansicht bestimmen, und ich hoffe, ein großer Theil mei-
 ner Glaubenslehre ist nichts anderes als die Darstellung dieser
 Weltansicht; ja, wenn es mir noch würde, eine christliche Sün-
 denlehre auszuarbeiten: so sollte diese wol von Anfang bis zu
 271 Ende nichts anderes sein, als die Darstellung der unter dieser
 Anerkennung gefassten Willensbestimmung. Aber wie nun daraus
 folgen soll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbar im Gefühl
 ihren Sitz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die
 Frömmigkeit jene Anerkennung selbst ist, fromme Weltansicht
 aber und Willensbestimmung erst — nach Hrn. Steudels ei-
 genen Ausdrücken — aus derselben folgen, das kann ich nicht
 einsehen. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle selbst, die ich
 im Auge habe *), nämlich, ich könne so mißverstanden sein, als
 ob nicht die Anerkennung selbst die Frömmigkeit sei, sondern
 das In dieser Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und
 sich dem Schicksal Fügen. Dieses aber ist mir schon eine
 fromme Willensbestimmung und Handlungsweise; und ich bin
 mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein solches Mißverstän-
 niß veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das schlechthin abhän-
 gig Sein deshalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht be-
 stehen könnte daß wir als freie Wesen die göttliche Weltord-
 nung zu verwirklichen haben, ferner daß dieses Verwirklichen
 ein Verhältniß der Wechselwirkung mit Gott sein soll, und
 eben so daß, wer sich seiner als bloß schlechthin abhängig be-
 wußt wäre — welches bloß aber gar nicht von meiner Fe-
 briß ist —, auch kein Selbst mehr sein könne, was soll ich dazu
 sagen? Und Hr. Dr. Bretschneider, als er mir entgegenete, daß
 absolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur
 Furcht und Grauen sein, und das Christenthum könne nicht so
 begründet werden — welches letztere immer nur heißen darf Er-
 klärt werden, denn von einem Begründen ist gar nicht die Rede
 bei mir —, muß wol vergessen haben, daß es dort eben auf

*) Lüb. Zeitschr. I. S. 100.

eine Erklärung ankom, welche alle Arten von Frömmigkeit unter sich begriff, also auch jene allerniedrigsten, welche sich nur als Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht gern von Gefühl den Ausdruck dunkel gebrauchen, weil er ein-²⁷²mal für Vorstellung üblich ist; aber wenn nun auf jener Stufe das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, so lange das Etwas noch unbestimmt ist, ein dunkles sein soll: so werden doch noch lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht alle eine absolute Abhängigkeit aussagen. Aber freilich, Hr. Bretschneider meint, die absolute Abhängigkeit müsse eben so gut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte, und so könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen Frömmigkeit zu sein, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte wol jemand aus meinen Worten herauslesen daß Frieren oder Schwitzen eine absolute Abhängigkeit beweisen? Aber es liegt wol darin, daß Hr. Bretschneider meint, da das Gefühl immer nur eine gegenwärtige Hemmung aussage, so könne es auch immer nur eine relative Abhängigkeit aussagen. Das gilt wol von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das geistige entwickelt; aber nicht von diesem selbst. Noch sonderbarer ist das Mißverständnis, daß, was ich als Hemmung des höhern Lebens bezeichne, erklärt wird als das Ein persönliches oder individuelles Sinnenleben constituiren wollen, beinahe als ob ich das zeitliche Dasein an und für sich für den Abfall erklärte, da ich doch diesen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtsein ausgeschlossen wird. Doch was soll ich noch einzelnes anführen, wo mir zuletzt ein so allgemeines Mißverständnis entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins etwas anderes sein wollte als ganz einfach und ehrlich nur empirisch! Denn deshalb wirft mir Hr. Bretschneider meine Theorie der Erbsünde als eine Inconsequenz vor, weil diese wirklich empirisch sei. Sagen Sie doch, ist es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtsein der

Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung welche wir bei Christo finden, rede, ich wirkliche erfahrungsmäßige That-
 273 sachen meine, und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende That-
 sachen des Bewußtseins? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? Steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyclopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, daß irgend jemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über dem ich in der allervollkommensten Sorglosigkeit, war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als daß ich mit den speculativen Dogmatikern so mannichfaltig zusammengestellt werden sollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, in dem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philosophiren. Das soll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie sonderbar wird es mir aufgedrungen! Man solle ja nicht mein Gottesbewußtsein mit Bewußtsein von Gott verwechseln. Und es findet sich hernach, das Gottesbewußtsein in dem Menschen solle Gott selbst sein. Ich armer! Wenn ich glaube mich der größten grammatischen Schärfe zu befleißigen, schlägt es mir ganz entgegengesetzt aus. Wenn aber doch Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Gottesbewußtsein im Zusammenhang mit einander vorkommen: kann wol mit Recht die eine Zusammensetzung anders verstanden werden als die andere? Ist das Weltbewußtsein in dem Menschen auch die Welt selbst? Und wenn ich auch sage, das Gottesbewußtsein sei das Sein Gottes in dem Menschen: muß nicht ein jeder, der mit dem Ausdruck Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Sein Gottes in anderem zugeben? Ist aber dieses deshalb Gott selbst? Eben so wenig, als ich mir aufbürden lasse, daß das Sein Christi in uns, wovon Er selbst redet, Er selbst sei. Sie lächeln? als ob ich das auch gesagt haben sollte? Freilich soll ich es auch gesagt haben. Das ist ja eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtsein selbst ist, und der Typus des Menschen wie er sein

Null; wogegen, wenn ich den historischen Christus einschwärze, 274
ich aus diesem — auch durch sonderbare Mißverständnisse und
Uebersetzungen, die aber schon ein jüngerer Freund fast hinrei-
chend auseinandergesetzt hat — nicht mehr zu machen weiß als
was etwan Aristoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt
zu glauben, daß Hr. Prof. Branis sich diesen besonders ausge-
sucht hat, weil er etwa weiß daß ich auf ihn, wenn von der
eigentlichen Speculation die Rede ist, eben nicht am meisten
halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein Paar Wört-
chen für diesen Mann, dem ich nicht nur Dank schuldig bin,
weil er einer der ersten war sich ausführlich mit meiner Glau-
benslehre zu beschäftigen, sondern den ich wahrhaft hochschätze,
und dem ich vollkommen Recht gegen mich geben würde, wenn
ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er
kann mit Recht von mir verlangen, daß die geschichtliche Form
der Erlösung schon mit Christo selbst anfangen, also auch, daß
sie in ihm zuerst als minimum gesetzt sein soll; aber er kann es
doch nur von mir verlangen, so wie es mit der Voraussetzung
stimmt, die ich einmal als die christliche Grundvoraussetzung an-
genommen, nämlich der Kraft nach ist sie ganz und ausschlie-
send in ihm gesetzt, und in seiner Person keine Spur von Er-
lösungsbedürftigkeit. Diese Voraussetzung halte ich aber auch so
fest, daß ich mich durch keine einzelne biblische Stelle, die etwas
entgegengesetztes zu enthalten scheint, irre machen lasse. Der
Unterschied zwischen Entwicklung und Kampf läßt sich sehr fest
halten. Aber Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den
Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist
eine Strenge, von der ich mich nicht dispensiren kann, und ei-
nen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die
Grundvoraussetzung zu zerstören. Demohnerachtet war die Er-
lösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Er-
scheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, und
so blieb sie auch als geschichtliche Erscheinung etwas sehr gerin-
ges, so lange Christus auf Erden war. Dies werde ich mich 276

nie weigern zuzugeben; aber es folgt auch gar nichts daraus, was mich irgend beschweren könnte. Denn daß auch die Kraft der Erlösung in Christo ein *minimum* gewesen sein müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er diese besondere geschichtliche Person. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Branis, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt; sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinsame Erlösung aller durch alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas ähnliches auch jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurück, wovon ich abgeschweift bin. Denn was meine Christologie im allgemeinen betrifft, ist genügt es mir schon jeden an das zu verweisen was uns Freund Nisch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtsein, welches Gott selbst sein soll, wovon ich nichts gesagt habe, jener doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfen, wovon ich nichts gesagt habe, und jene drei Momente die ich in der Idee Gottes unterscheiden soll, wovon ich nichts gesagt habe, dies alles, wiewol gar wenig unter sich zusammenstimmend, und mehreres der Art hängt zusammen mit meinem vorausgesetzten Pantheismus.

Und über diesen mich zu erklären bin ich freilich schon so oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unseres Freundes Nisch Wort schützen, daß nun einmal das Christenthum zu etwas was in gewissem Sinne pantheistischem hinneige. Denn es mag wol etwas sein an der Warnung eines andern Theologen, man solle sich mit dem Worte versehen, weil in diesen Tagen die Unwissenheit mit nichts so sehr ihr Spiel treibe. Ich will

nicht gerade behaupten daß es die Unwissenheit thut; denn ich weiß, daß es nicht angenehm ist so gescholten zu werden; aber Spiel genug wird damit getrieben. Allein was soll ich machen, wenn ich nirgend erfahren kann woher die Voraussetzung eigentlich kommt? Der sel. Tzschirner nimmt es als eine bekannte Sache an; denn wo er von dem ästhetischen Princip redet — eine Zusammensetzung, die ich mir freilich auch gar nicht aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er sagt, dieses sei vorzüglich zu erklären aus der schellingschen Philosophie, welche den Pantheismus Spinozas erneuert habe. Eben so ist auch anderwärts gesagt worden, meine wahre Absicht sei das Christenthum nach dem Pantheismus, einer mit demselben ganz unverträglichen Philosophie, umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte doch die Behauptung mit den stringentesten Beweisen versehen sein; und niemand sollte es auch nur nachsagen, ohne sich auf diese Beweise zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie bekannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgend jemand bewiesen hätte, was soll ich thun? Eben so schreibt mir Hr. Dr. Bretschneider eine Abhängigkeit von der schellingschen Philosophie gemeinschaftlich mit Hrn. Dr. Marheinecke und Hrn. Gase zu, und meint, wir zeigten sie darin daß wir die Weltentwicklung als eine werdende Persönlichkeit Gottes betrachteten, item die Gegensätze des individuellen und absoluten als Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts anderes thun, als protestiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrücke sind schon gewiß nicht die meinigen, sondern Hrn. Dr. Bretschneider müssen ganz andere vorgeschwebt haben, die er in diese mir völlig fremde Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erst darauf ankommen, die Richtigkeit der Uebertragung darzuthun. Mir ist nichts bekannt, weder in meinen Aeußerungen über die

Sünde; noch in denen über die Welt, was hierzu auch die
 Veranlassung hätte geben können. Ein württembergischer Theo-
 loge schreibt mir die Sätze zu, daß das Unendliche, Göttliche
 selbst das eigentliche Wesen der Dinge sei und den immensen-
 ten Grund ihres Seins und Lebens ausmache. Item, daß
 das göttliche unendliche Leben aus dem Zusammenwirken ver-
 schiedener attractiver und expansiver Kräfte bestehe. Beide Sätze
 scheinen mir gar nicht mit einander zu stimmen, wenn nicht et-
 wa das unendliche Göttliche selbst und das göttliche unendliche
 Leben zwei ganz verschiedene Dinge sind. Aber ich bin auch
 gar nicht in dem Fall, etwa zwischen einem von beiden zu wäh-
 len; denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich
 aber umsehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion
 zu einem von beiden könnte Veranlassung gegeben haben, stieß
 ich statt dessen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich steht
 daß in Gott nichts entgegengesetzt, getheilt, vereinzelt sein kann,
 und auf eine andere; welche dagegen sagt daß die Gottheit der
 Welt bis ins unendliche zertheile. Wenn nun mir, der ich die
 ses klar und deutlich gesagt habe, jenes, ich weiß nicht was,
 beigelegt wird, ohne nach diesem auch nur zu fragen: was kann
 ich thun, als jedem anheimstellen, wieviel er einem solchen Be-
 richterstatteur Glauben beimessen will. Ein anderer, als er in
 der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung liest,
 es könne auch eine pantheistische Frömmigkeit geben — eine
 Bemerkung, die ich dem schuldig zu sein glaubte, was ich in
 den Reden über Spinoza gesagt hatte, von der ich aber selbst
 bemerke, sie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform
 pantheistisch sei —, klatscht sein *εὐγνωμον* in die Hände und ruft,
 was dürfen wir weiter Zeugniß? Was kann ich anderes thun,
 als den Mann, der auf dieselbe Bedingung ich weiß nicht was
 alles sein mußte neben dem was er ist, seinem etwas wunder-
 lichen Schicksal überlassen? Denn zum Beweise auffordern, daran
 habe ich mit dem einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch
 mehrerer Bücher schuldig machen will, die eben so wenig zum

Ich führen möchten, aber gewiß nicht alle eben so schön und
 reich geschrieben sein würden, als das Delbrück'sche. Hätten
 Sie wohl gedacht, daß er, nach der Art wie ich ihn aufgefordert
 habe mir den Spinozismus, den er im ganzen so gut darge-
 stellt hatte, nachzuweisen, nun doch, daß von diesem nicht die
 Rede sein könne, zwar ehrlich gestehn, dafür aber mit demselben
 bestimmten Hin und her von Pantheismus und All-eins-Lehre
 im Vorschein kommen würde, worüber ich mich, wie es in je-
 dem Anhang zu lesen ist, geäußert hatte? Und wie mußte ich
 mich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder
 nichts noch links nach irgend einem Philosophen gesehen hatte,
 sondern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame
 Gefühl gefragt, und dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich
 es nicht auf einer andern Seite verletzte, wenn ich ihm auf der
 andern zu genügen suchte, diese auf einem ganz andern chemischen
 Wege reproducirt zu sehen aus einer wundersamen Zerfetzung
 von Spinoza und Fichte, wobei der eine Bestandtheil von je-
 dem verfliegt, der übrig bleibende des einen aber mit dem übrig
 bleibenden des andern sich vermöge einer freilich gar nicht er-
 klärten Wahlverwandtschaft verbindet! Mich tröstet nur, daß ich
 nun wenigstens eben so viel Anspruch habe, ein Scheitler ge-
 nannt zu werden, als ein All-Einheitler. Aber ist es auch
 wirklich dieselbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die
 Liebe auf diese Weise heraus? Oder ist unser Delbrück nicht so
 weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa,
 das Ende eigne mir nicht so, sei mir nicht so Ernst, als der An-
 fang, trotz dem was ich über das Verhältniß beider Theile ge- 279
 gen einander gesagt habe? Und die Strophe, die er in meinem
 Namen gedichtet hat, ist ein besonderer Liebesdienst. Fehlt es
 etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glau-
 benslehre? oder habe ich mich nicht eben so gegen alles Muß in
 Gott erklärt, wie gegen jede Aehnlichkeit mit einer auf Wahl,
 das heißt auf Schwanken und Unsicherheit gegründeten Freiheit?
 Aber antworten läßt sich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben

sein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte
 nem Namen.' Gehe ich ihm aber in einem wohlgemeint
 lichen Briefe, meines Wissens ohne alle Zuthat von Bi
 einander, was mir unangemessen erscheint und inconfir
 seiner Vorstellung von Gott: so antwortet er mir gedult
 nennt mich doch wieder einen spinozischen Witzling, was ich
 nigstens nicht in der Art eines guten einfältigen Menschen
 den kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen
 und gar nicht geschaffen haben für einerlei erklärt: so ver
 daß so wenig Bekanntschaft mit der Sache, daß auch un
 wollen die Verhandlungen weiter fortzusetzen nicht thümlich
 Doch wohin bin ich gerathen? Ich wollte eigentlich gar
 von diesem Ihrem ehemaligen Kollegen reden, weil es in ihm
 seiner sieben Abschnitte vieles giebt von gleichem Schlage
 das hier erwähnte, und es weder lohnen kann, noch einen
 dieselbe Operation so oft zu wiederholen. Nur eine Warnung
 tafel möchte ich hier noch aufstellen. Wenn Delbrück
 Christenthum oder eigentlich schon für den Monotheismus
 bert daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern
 ein zufälliges Werk Gottes sei — seine geliebte Glaubens
 scheint dies freilich völlig frei zu lassen —, so sollen alle
 diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts zufälliges
 Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald
 größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch
 Aber wie nun, wenn diese zu Herrn Delbrück sagen, Wir
 200 nen nicht anders, als den, der in Gott etwas zufälliges
 lirt, für einen Atheisten halten? Nicht freilich bezüglich auf
 Erklärung, welche auch den Fetisch unter dem Namen Gott
 fassen, sondern auf die welche nur das allervollkommenste
 sen bezeichnen soll? Und so wäre es denn am Ende auch für
 Hrn. Delbrück am besten, wenn wir uns mit solchen Worten
 lieber gar nicht befaßten, die ich wenigstens so ungern handhab
 weil sie überall einen Flecken zurücklassen, nicht nur da wohin
 sie geworfen werden, sondern auch da woher sie kommen. Ich

Bin in diese Verdammiß des Pantheismus geráthen durch
 e Neben, lediglich deshalb weil ich den Verächtern der
 imigkeit dieselbe gern überall und auch da zeigen wollte,
 sie sie am wenigsten suchten, und am liebsten an dem Mann,
 a Speculation damals anfang von einigen auf eine höchst
 hrte Weise vergóttert zu werden, während andere ihn auf
 härteste verdamnten, dessen ácht menschliche, von innen
 us milde, höchst ansprechende Persönlichkeit, dessen tiefe Ge-
 hrichtung auf das höchste Wesen hingegen fast niemand
 htete. Wäre ich nun ein vorsichtiger Mann gewesen, der
 en Lesern alles schlimme zutraut: so hätte ich wol ein Plá-
 z gefunden, um ihnen zu sagen, wie wenig dennoch in mei-
 Worten Veranlassung läge mich für einen Spinozisten zu
 ten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wo-
 um seitdem schon so manch liebes Mal nicht sowol ich ge-
 ast worden bin, denn mir hat es nicht sonderlich was gethan,
 s vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Theil
 bei unnützem Geschrei. Das freilich wäre eine harte Strafe,
 um mein Buch wirklich nicht wenig beigetragen hätte, dem
 isenden Gange zur All-Einheitslehre seine noch fortdauernde
 chwungkraft mitzutheilen, weil das nämlich ganz gegen meinen
 illen geschehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; so viel
 er weiß ich, daß es wenigstens etwas beigetragen hat, um
 n Strom der Spöterei zu hemmen, und wenn auch nur ein-
 ne Seelen aus dem tödtenden Indifferentismus herauszurei-
 m, und ihnen die Augen für die, so Gott will, dennoch wahre
 nd áchte Frömmigkeit zu öffnen. Mit diesem Resultat bin ich
 afrieden und achte es für einen göttlichen Segen, so daß mir
 och keinen Augenblick leid gethan hat das Buch geschrieben
 u haben. Ja ich sehe wol, es mußte zu diesem Ende größtent-
 heils so sein wie es ist, selbst den vornehmen Ton nicht aus-
 geschlossen, welcher darin vorherrscht und sich mit gutem Erfolg
 der falschen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegen-
 stellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Ver-

dacht des Pantheismus gerathen lediglich wegen des
 dessen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir abzu-
 sen noch ein Paar Worte. Sie wissen, lieber Freund, ich
 mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der
 chen Kirche entwickelte Gottesbewußtsein, wie wir es als
 uns tragen, in allen seinen Aeußerungen so darzustellen, daß
 in jedem einzelnen Momente möglichst rein erscheine, und
 daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise ent-
 sich auch zusammenschauen lassen und eben so zu Einem
 wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist, mag es sich
 verbinden mit dem Bewußtsein unserer Willensfreiheit, oder
 unserem Bewußtsein des Naturzusammenhanges, oder mit
 der geschichtlichen Entwicklung. Rein aus dieser Fassung
 Aufgabe ist meine dogmatische Gotteslehre zu erklären. Wer
 bei an irgend eine Philosophie denkt, der muß sich nothwendig
 verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch schon
 allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja schon dagegen
 protestiren, daß ich, wie unser Freund Nisch — der Name
 dem ich übrigens am liebsten sowol gelobt werde als gehaßt
 unter allen die sich mit meiner Glaubenslehre beschäftigten
 sich ausdrückt, das besondere christliche in ein allgemeines
 202 götliches Wissen aufzunehmen suche. Ein solches könnte, nach
 ner Ansicht, nichts anderes sein als eine Abstraction von den
 christlichen. Ist aber etwa unter jenem Ausdruck doch ein
 culatives Wissen um Gott gemeint: so bleiben diese beiden bei
 mir immer außer einander, weil sie —, so ist meine Ueberzeu-
 gung —, wenn sie gleich zusammen stimmen müssen, doch nicht
 zusammen gehören und nicht durch einander bestimmt werden.
 Ich bin mir auf das bestimmteste bewußt von jener Regel ab-
 gend auch nur um eine Linie abgewichen zu sein; sondern aus
 ihr sind nicht nur meine Sätze, sondern auch meine Kritiken der
 bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn diese freilich
 haben mir nie genügt, und wenn man die seit den letzten hundert
 dert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen

schaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiegegen
 meinem eignen Sprachgebrauch nichts einzuwenden kann — ;
 weiß ich auch in der Geschichte meiner Bildung von keiner
 Ueberung an dieselbe, sondern nur von immer bestimmterem
 Festsetzung. Diese Sätze sind ein Gemisch von leibnizisch-wol-
 rationaler Theologie und von sublimirten alttestamentischen
 sprüchen, unter welchen beiden sich das wahrhaft christliche
 nur verliert. Die Unhaltbarkeit derselben, wenn man die
 nischen und metaphysischen Eigenschaften zusammenstellt, hat
 am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter
 Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts
 fen wollte, war immer mehr die herrschende Darstellung ge-
 mt, als die Idee selbst. Das ist die Erfahrung, die sich mit
 meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun
 be niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch
 n sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft,
 er eben so wenig auch der sinnlich theokratischen des alten Tes-
 mentes. Darum bildete sich mir mein eignes Verständniß
 mer in der Polemik gegen jene Methode, wenn sie irgend die-
 r Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das
 akademische Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konnte,
 wie ich es auch nie vorher gewünscht hatte, nun so hätte ich
 diesen Theil meiner Dogmatik für mich behalten und ver-
 sucht als Richtschnur für meine Lehrweise auf der Kanzel; wie
 nun auch die Spuren davon schon in meinen frühesten Predig-
 n deutlich genug zu finden sind. Nun aber mußte sie doch
 einmal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht
 ich diesem eignen Bekenntniß der erste Abschnitt meiner Gottes-
 lehre doch eigentlich zu demjenigen individuellen gehöre, welches
 vor in der Kirche sein möge, dem aber nach meiner eigenen
 Theorie doch kein Platz in der Dogmatik gebühre: so verneine
 ich die Frage. Ist jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun
 wohl, so sei die meinige immerhin heterodox; aber ich bin fest
 überzeugt, es ist jene divinatorische Heterodoxie, die schon noch

geislig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, wenn auch erst lange nach meinem Tode, orthodox werden. Wie sehr es auch jetzt scheint, als wolle auf der einen Seite Philosophie sich des Christenthums bemächtigen und es mit Gewalt an sich reißen: das gesunde Leben unserer Kirche doch immer mehr alle menschliche Speculation in ihr eigentliches Gebiet zurückweisen. Wie viele unserer wohlgeachteten Geistlichen auch zur Sprache des alten Testaments und Predigen aus dem alten Testament zurückkehren: es wird doch auch auf diesem Gebiet immer mehr bewähren daß Christo das alte vergangen ist und alles neu worden. Und viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen die größte Achtung hege, es auch noch versuchen mögen die alte Methode zu poliren und zu feilen: es wird sich doch immer mehr zeigen, daß Formeln, die zusammengehören sollen, nicht doch nicht zusammen leben wollen, auch nur todte Formeln sein können, und daß eine Gotteslehre, welche ihre Farbe theils aus der vorchristlichen Zeit nimmt, und was die christliche betrifft bei irgend einer Philosophie in die Schule gegangen sich nicht für eine richtige Darstellung des christlichen Bewußtseins geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Methode, und gebe sie getrost, auch was diesen Theil betrifft, für eine christliche Glaubenslehre, und glaube nicht daß eine Restauration hiegegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Ich freilich wünsche haben mir die auf diesem Gebiet entstandenen Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre corrigirt die mich viel und lange beschäftigt haben, die ich aber doch, als ich wohl überlegt, mir selbst nicht gewähren kann. Doch für heute haben Sie genug anhören müssen; versparen wir das nächste.

Zweites "Endschreiben."

so von meinen Wünschen für die zweite Ausgabe wollte Sie unterhalten. Hoffentlich haben Sie Sich meinen etwas stigen Ausdruck gleich richtig gedeutet, und erwarten nichts Ares, als eine freundschaftliche Rechenschaft von Ueberlegungen, die ich vorher angestellt, von Entwürfen, die ich gemacht; denen ich aber doch hernach fand daß sie sich nicht ohne den Nachtheil anführen ließen. Ich nannte das Wünsche, um ich mich in die Stelle meiner Leser setzte; und dies ist ja wol vorzüglich dem ob, der ein Recht haben will ihn so wenig Rechte einzuräumen als ich mir neulich mein ließ.

Das erste nun ist etwas sehr altes. Schon als ich zuerst den Werk ausarbeiten wollte, habe ich lange geschwanzt, ob ich die einzelnen Theilen die Stellung geben sollte, die sie nun haben und auch, wie Sie hoffentlich bald sehen werden, für jetzt behalten; oder ob ich sie umkehren sollte; mit dem jetzigen ersten Theil anfangen und mit dem ersten schließen. Wäre es nicht auch ganz natürlich und anständig gewesen für einen Theologen, der durchaus von der reformirten Schule herkommt und es auch selbst in dem gegenwärtigen Zustande der Union gar nicht glaubt in Abrede stellen zu dürfen; wenn ich mich hierin in heidelbergschen Katechismus näher angeschlossen hätte? Freilich sind ein Katechismus und eine Dogmatik zwei gar verschiedene

dene Dinge; und so eher aber glaubte ich, es wäre an mir
 sich nicht schaden, für die Dogmatik von etwas Gebrauch
 machen, was ich grade am Katechismus als solchem table. In
 die Jugend, für welche der Katechismus zunächst bestimmt
 kann die Erlösungsbedürftigkeit nicht so empfinden, weder
 eigener Erfahrung, noch aus allgemeiner Menschenkenntnis. In
 das Grundgefühl eines jeden mündigen und zur Klarheit
 kommenden Christen muß doch dieses alte sein, daß in keinem
 andern Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben
 wobei eine große Verschiedenheit der Vorstellungsart allmählich
 immer noch statt finden kann. Und wäre nicht hiervon ab
 gehen und von hier aus alles andere zu betrachten das
 lichste und ordnungsmäßigste für mich gewesen, da ich be
 stimmt ausgesprochen habe daß Christen ihr gesamtes Selb
 stbewußtsein nur als ein durch Christum in ihnen zu Stande
 brachtes in sich tragen? Dabei würde nun die eigentliche
 von Gott keinesweges zu kurz kommen; aber der Vater
 zuerst in Christo geschaut worden. Die ersten bestimmten
 sagen über Gott würden gewesen sein, daß er durch die
 dung Christi das Menschengeschlecht erneuert und sein gött
 Reich in demselben stiftet, also auch die ersten göttlichen Eigen
 schaften wären Weisheit und Liebe gewesen; und so wäre
 ganze Lehre eben so wie jetzt vertheilt vorgekommen, nur
 umgekehrter Ordnung. Denn wie zu dem frommen Selbst
 wußtsein des Christen das Bewußtsein der Sünde immer
 als Element mitgehört, so hätten sich aus demselben ebenmäßig
 die Vorstellungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit
 dazu gehöriges Gottesbewußtsein entwickelt: was aber jetzt
 erste ist, der Abschnitt, der größtentheils die sogenannten nat
 urchlichen Eigenschaften Gottes abhandelt, war
 das letzte gewesen.

Das ist die Anlage, lieber Freund, zwischen der und
 gegenwärtigen ich lange unentschieden geblieben bin; und
 hatte wol Ursache genug jetzt auf dieselbe Frage zurückzukom

n. Denn wie die jezige mißverstanden worden ist, sehe ich
 utlich genug; meine Kritiker sind größtentheils von der Vor-
 setzung ausgegangen, ein solches Werk müßte in einem An-
 limar fortschreiten. Oder ist etwa nicht die Einleitung, mit
 ich doch nichts anderes beabsichtigte, als eine vorläufige
 Kentirung, die, genau genommen, ganz außerhalb unserer
 Disciplin selbst liegt, als die eigentliche Hauptsache, als der
 hte Kern des Ganzen angesehen worden? Und nächst dem of-
 bar der erste Theil! Aus dem Charakter der Sätze in der
 einleitung ist geschlossen worden, daß meine Dogmatik eigentlich
 Philosophie sei, und daß sie das Christenthum, wenn mein
 nämlich eines sei, demonstrieren oder deduciren wolle; und aus
 dem ersten Theile haben sie sich vorzüglich den Pantheismus
 instruirt. Denn in diesem hat das seinen Sitz, was auch unser
 hsch als eine gewisse Hinneigung des Christenthums zu dieser
 Vorstellungart bezeichnet. Nächst dem ist dann ihnen zufolge
 auch in dem Abschnitt von der Sünde etwas von meiner Den-
 kungsart wirklich enthalten; alles übrige ist nur ein Außenwerk,
 ein Anfang, um die Kirchenlehre, die man einmal nicht umge-
 hen kann, jener Philosophie, so gut es sich thun ließ, zu assi-
 miliren. So ist die Sache ja angesehen worden fast überall;
 und da doch niemand gern so gänzlich mißverstanden wird: so
 werden Sie es mir nicht verdenken, daß es mir fast leid that
 diese Stellung durchgeführt zu haben. Tadeln konnte ich mich
 natürlich nicht eigentlich; denn wie hätte ich mir träumen lassen
 können, daß man von einer solchen Voraussetzung ausgehen
 würde, da doch ein wissenschaftliches Werk kein Gastmahl ist,
 wobei man auf einen gewissen Rausch durch das vorangeschickte
 köstlichste Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch
 nöthlich anzubringen. Ich war mir sogar bewußt, das meinige
 natürlich gethan zu haben, damit eine solche Ansicht nicht auf-
 trete, indem ich ja deutlich genug gesagt hatte, der erste Theil
 führe zwar zum Gebäude selbst, aber doch nur als Eintritt und
 Vorssaal, und die Sätze desselben seien, so wie sie dort gegeben

werden könnten, eigentlich nur unausgefüllte Rahmen, und kämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das was erst hernach vorgetragen werde. Warum sollte ich nicht diesem Verhältniß zufolge berechtigt sein dieses ganze Geflecht von Sätzen bis dorthin zu versparen, wo sie gleich in ihrer vollen Bedeutung hervortreten können? Gewiß ist doch daß eine Allmacht, von der ich nicht weiß welches ihr Ziel ist und wo durch sie in Bewegung gesetzt wird, eine Unwissenheit, von der ich nicht weiß wie sie die Gegenstände ihres Wissens stellt und schätzt, eine Allgegenwart, von der ich nicht weiß was sie ausstrahlt und was sie an sich zieht, nur unbestimmte und wenig lebendige Vorstellungen sind; ganz anders aber, wenn in dem Bewußtsein der neuen geistigen Schöpfung die Allmacht, in der Wirksamkeit des göttlichen Geistes die Allgegenwart, im Bewußtsein göttlicher Gnade und Wohlgefallens die Unwissenheit sich kund giebt. Nun wollte ich freilich, auch wie das Buch jetzt ist, die Leser auch nicht einmal vorläufig mit jenen dürftigen Vorstellungen abspeisen, sondern ich setzte voraus, und habe auch nicht ermangelt es zu sagen, daß das fehlende jeder in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein auf irgend eine Weise mitbrächte, und also keiner sich würde verkürzt finden, wenn er auch dasselbe in der Gestalt des Dogma hier erst später erhielt. Aber wenn doch alle solche Winke verloren waren, weil, wie gesagt, so viele an dem Buche theilnahmen und auch theilnehmen sollten, die nichts mitzubringen hatten, was sie nicht erst von der Dogmatik empfangen hätten: warum sollte ich nicht das Werk lieber gleich mit der Darstellung des vollen christlichen ⁴⁸⁵Bewußtseins anfangen? Wenn jetzt so manche achtungswerthe und auch sehr beachtete Stimme warnt, man solle ja nicht meinen, mein Gott sei der Gott des christlichen Glaubens: so muß ich eben denken bei einigen, daß sie, von der Einleitung und dem ersten Theile als einem ihnen fremdartigen und ungewohnten Getränke gleichsam betäubt, in dem zweiten das ihnen sonst wohlbekannte und geläufige nicht mehr recht heraus schmecken

Konnten, bei andern, daß ihnen der zweite Theil sich zu kirchgläubig zu geberden schien, als daß sie sich hätten entschließen können es genau mit ihm zu nehmen, zumal es sie verdross, daß einer, von dem sie nun einmal anderwärts her glaubten, er sei noch weiter von dem kirchlichen entfernt als vielleicht sie selbst, doch diesen Mantel mit einem gewissen natürlichen Geschick zu tragen wisse. Denn daß sie es beide bei den prophetischen Lehrstücken hernach doch wieder genau nahmen, wie schnell sie auch das frühere überschlagen hatten, das verdanke ich der natürlichen Neugierde des den Tod fürchtenden Kindes in uns. Diese Art der Behandlung des Buches wäre nun bei der umgekehrten Stellung nicht möglich gewesen. Keiner hätte dann verkennen können daß die Darstellung des eigenthümlich christlichen Bewußtseins wahrhaft und wirklich der eigentliche Zweck des Buches sei. Ja ich glaube selbst, wenn die Einleitung ganz eben so geblieben wäre, und sich durch diese für sich allein bei manchen ein Verdacht hätte einschleichen können, als sei es hier auf eine philosophische Construction abgesehen: so würde dieser bei dem eigentlichen Anfange des Werkes selbst wieder verschwunden sein, weil die Einleitung sich von einem solchen Anfang als etwas ungleichartiges weit stärker abgesondert hätte. Daß alsdann auch die Sätze des jezigen ersten Theiles, die in ihrer dormaligen Gestalt wol verdienten als ein bloßes Außenwerk zuletzt aufgeführt zu werden, wenn sie wirklich erst hinter der Christologie und der Lehre von der Kirche und nach der Entwicklung der göttlichen Liebe und Weisheit aufträten, einen wärmeren Farbenton haben und ebenfalls im eigenthümlich christlichen Licht erscheinen würden, wäre ein unverkennbarer und sicherer Vortheil gewesen. Hätte nun vollends die gefährliche Einleitung noch stärker und ausdrücklicher von dem Werke selbst gesondert werden können: so würde dann gewiß dem schlimmsten und grellsten Mißverständnis, daß nämlich meine Glaubenslehre eine speculative Tendenz habe und auf einem speculativen Grunde ruhe, möglichst vorgebeugt worden sein.

Ich gestehe Ihnen daß ich nicht nur lange mit Liebe an dieser Anordnung gehangen habe, sondern daß mir diese Liebe niemals vergangen ist, und ich durch die gegenwärtige Gestalt des Buches meiner Neigung ein großes Opfer gebracht habe. Eines Theils wäre es alsdann viel nothwendiger geworden, bei jedem einzelnen Lehrstück auf das christliche Centrum des Selbstbewußtseins zurück zu gehn, und mithin würde auch der eigenthümliche Charakter des Buchs viel schärfer an jeder Stelle herausgetreten sein. Andern Theils hätten meine Zuhörer etwas erhalten, das ihnen meine Vorträge nicht nur wiederholt, sondern sie ihnen ergänzt hätte. Wenn wir überlegen, mein lieber Freund, wie wenige von denen, welche vor uns auf den Bänken sitzen, hernach in einem eigentlich wissenschaftlichen Zuge bleiben, und wie kalt und trocken einem leider nur zu großen Theil die Anwendung dessen, was sie als Dogma aufgefaßt haben, auf der Kanzel geräth: so müssen wir wol merken daß unsere Einrichtung des Studiums und ihr künftiger Lebensgang sich nicht für einander schicken. Wie wenig ich deswegen denen beistimme, welche meinen, wir trügen überhaupt zu viel Dogmatik vor, wissen Sie, so wie auch, daß ich nicht viel halte von einem sogenannten praktischen Dogmatik, an welches System sie sich auch anschließen möge. Eben so wenig möchte ich rathen unseren dogmatischen Vorlesungen selbst eine ganz andere Richtung zu geben und mit der Auseinandersezung der Glaubenslehren den ascetischen Gebrauch derselben zu verbinden, oder gar sie zu einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf diesem Zeitraum des akademischen Studiums unserer Theologen der rein wissenschaftliche Gehalt nicht verkümmert werden, weil wir vorzüglich dazu berufen sind diesen Keim überall hervorzulocken und zu pflegen, und darum wüßte ich auch meine dogmatischen Vorlesungen nicht eben viel anders einzurichten als ich von jeher gethan. Aber von meinem Buche hätte ich gewünscht es möchte dieses in einem höhern Grade als es der Fall ist, und nicht nur durch seine ganze Anlage, sondern auch bei dem ein-

zeln leisten, nämlich gegen die ausschließliche Vertiefung in den systematischen Zusammenhang bewahren, und immer wieder das Bewußtsein hervorrufen, daß die Sätze nur das abgeleitete sind und der innere Gemüthszustand das ursprüngliche. Ich hätte gewünscht es so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. 1, 14 der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen sein soll. Wie es jetzt ist, gehören hiezu Combinationen, die ich, so einfach sie auch sind, doch, wie ich leider sehe, nicht von allen erwarten kann. Wenn überall wissenschaftlicher Geist und religiöse Erregung gleichen Schritt halten müssen in theologischen Productionen: so glaube ich zwar mir das Zeugniß geben zu können, daß an meinem Buche, sofern ich es als That, als Handlung ansehen kann, das eine so viel Antheil hat als das andere; aber wenn ich dasselbe von ihm sollte rühmen können als Werk, so müßte auch die Wirkung nach beiden Seiten hin eine gleichmäßige sein, und dies kann ich, wie es jetzt ist, nicht glauben, bin aber überzeugt daß bei jener Anordnung ich mich diesem Ziel um ein bedeutendes mehr würde genähert haben.

Dennoch mußte ich davon absehen, eine solche Verbesserung auf diesem Wege zu suchen. Zwei Gründe hielten mich davon zurück mit einer für mich unüberwindlichen Gewalt; indeß da der eine nur eine Grille ist und der andere gewiß nur eine Unfähigkeit: so tröste ich mich um so leichter damit, daß früher oder später ein anderer kommen wird, der diese bei weitem vorzüglichere Stellung mit Lust und Glück durchführt.

Die Grille, mein Lieber, ist eine sehr starke Abneigung eben gegen jene Form des Antiklimax. Wenn die göttliche Weisheit und Liebe mir so wenig bedeuteten, wie es in einer pantheistischen Dogmatik — wenn ich nämlich das Wort in dem Sinne nehme, wie es gegen mich und andere als Vorwurf gebraucht wird — nicht anders sein kann: so würde es mir nicht möglich gewesen sein ihnen die jetzige Stellung zu geben, so wie ich

mich wol gehütet hätte mein bestes gleich vorn weg zu nehmen. Hätte ich aber, da sie nicht pantheistisch ist, die andere Stellung gewählt, so hätte ich den Schluß machen müssen mit den natürlichen Eigenschaften Gottes. Und wenn gleich wahr ist daß auch diese sich dann hätten anders vortragen lassen, so würde mir auch dies nur dann zu einiger Milde rung gereicht haben, wenn ich die Darstellung hätte sehr zusammen drängen dürfen. Nach einer vollständigen Darstellung der Lehre von der Erlösung und dem Reiche Gottes würde es mir kaum anders möglich gewesen sein, als alle Lehrstücke des jezigen ersten Theils sehr kurz zu behandeln. Und eben dies wäre unstreitig ein gar nicht unbedeutender Nachtheil gewesen, nicht gerade für das Buch an und für sich betrachtet, auch nicht in seinem Verhältniß zu meiner Person als Abbild meiner Ansicht, wol aber in Bezug auf die gegenwärtigen Bedürfnisse unserer Kirche; und ich würde nicht glauben meinem Beruf genügt zu haben, wenn ich diesem Theil etwas bedeutendes abgezogen hätte. Sie haben hier eine schwierige und eben deshalb vielleicht auch lange Herzenserleichterung zu erwarten; aber ich kann sie Ihnen nicht ersparen.

480 Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaft betrachten, wie sie sich immer mehr zu einer umfassenden Weltkunde gestaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahndung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal sagen für unsere Theologie, sondern für unser evangelisches Christenthum? Ich sage für unser evangelisches; denn ein romanistisches kann man freilich immer haben. Wenn man mit dem Schwerdt drein schlagen kann gegen die Wissenschaft; wenn man im Besiz aller äußern Hülfsmittel sich einzäunen kann gegen allen Angriff gesunder Forschung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufstellen, die allen draußen wie ein wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben sein wollen: so braucht man sich freilich nichts anfechten zu lassen, was

irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht, und darum müssen wir uns mit der Geschichte behelfen, wie sie sich eben entwickeln wird. Und deshalb will mir nun nichts anderes ahnden, als daß wir werden lernen müssen uns ohne vieles behelfen, was viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagerwerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie er gewöhnlich construiert wird, auch abgesehen von dem Zurückgehn auf die mosaische Chronologie und trotz aller freilich ziemlich unsichern Erleichterungen welche die Auslegung schon herbeigeschafft hat, wie lange wird er sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung? und das zu einer Zeit, wo die Geheimnisse der Geweihten nur in der Methode und in dem Detail der Wissenschaften liegen, die großen Resultate aber sehr bald allen helleren und umsichtigen Köpfen auch im eigentlichen Volke zugänglich werden! Und unsere neutestamentischen Wunder, denn von den alttestamentischen will ich gar nicht erst reden, wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs neue, aber von würdigern und weit besser begründeten Voraussetzungen aus, als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyclopädie, unter das Dilemma, daß entweder die ganze Geschichte, der sie angehören, sich muß gefallen lassen als eine Fabel angesehen zu werden, von der sich gar nicht mehr ausmitteln läßt, wie viel geschichtliches ihr eigentlich zum Grunde liegen mag, und dann erscheint das Christenthum vor allem andern als nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus Nichts geworden, oder wenn sie wirklich als Thatfachen gelten sollen, werden wir zugeben müssen, daß, soferne sie wenigstens in der Natur geworden sind, auch Analogien dazu in der Natur gesucht werden. Und so ist es auch hier wieder der Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fort bestehen können. Was soll dann werden, mein lieber Freund?

Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ruhig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund, und Ihre Mitgenossen, so viele deren mit uns gleichen Sinnes sind, was gedenken Sie zu thun? Wollt ihr euch dennoch hinter diesen Isegenwerken verschanzen, und euch von der Wissenschaft bloß lassen? Das Bombardement des Spottes, welches dann auch von Zeit zu Zeit erneuert werden wird, will ich für nichts rechnen; denn das wird auch euch, wenn ihr nur Entsayung genug habt, wenig schaden. Aber die Blokade! die gänzliche Ausschagerung von aller Wissenschaft, die dann, nothgedrungen auch euch, eben weil ihr euch so verschanzt, die Fahne des Unglaubens aufstrecken muß! Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn; das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so machen; die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven austriecken wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umhüllungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären. Aber nicht können wol nicht aufersehen sein zu Hütern des heiligen Grabes, und ich kann mir Sie und unsere gemeinschaftlichen Freunde und deren Schüler und Nachfolger nicht unter ihrer Zahl denken. Soll ich, wenn einmal jener Streit zwischen der freien unabhängigen Wissenschaft und unserer Glaubenslehre ungeschlichtet bleiben müßte, noch ein Paar Auswege nicht sowohl vorschlagen, als vielmehr nur vorlegen? denn betreten sind sie schon genug. Versucht es, ob ihr euch dessen was uns bisher das eigentliche Christenthum gewesen ist, des Glaubens an eine göttliche Offenbarung in der Person Jesu, aus welcher alle immer aufs neue ein kräftiges himmlisches Leben schöpfen können und sollen, ent schlagen könnt, und euch den Jesum gefallen lassen, der schon seit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Messias von Nazareth, bald als simpler Landrabbiner umgeht, und zwar die neue Synagoge, die sich so wunderbarer Weise zu

christlichen Kirche erweitert hat, fast ohne es zu wollen, gestiftet und das Centrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn selbst, hinter dem doch nichts ist als die Fantasmagorien, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen, leider gewissermaßen gebildet, aber doch für seine Zeit gar schöne Sachen gesagt hat, die man immer noch als Motto gebrauchen kann, um unsere heilsamen und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt ihr euren Glauben an ihn darauf beschränken, daß ihr euch mit einspannt, um ihn noch länger bei Ehren zu halten und, da es um eine neue Centralfigur und ein neues Spruchbuch immer eine mißliche Sache ist, das Geschäft der Volksbildung und Ethisirung noch länger an diesem Faden fortzuleiten: so werdet ihr immer, wenn jene Tage hereinbrechen, mehr Entschuldigung haben, als jetzt. Und solches Einlenken fängt schon an auch auf geschichtlichem Wege leicht genug gemacht zu werden. Oder werden nicht die Ebioniten schon laut genug gerühmt als die acht Christen, die sich von der sentimentalischen Mystik des Johannes und der dialektischen des Paulus glücklicherweise entfernt gehalten haben? Indessen es giebt noch einen andern Ausweg, der freilich, was das geschichtliche betrifft, eben nicht weit von jenem abgeht, aber er ist viel höher angelegt, und so stattlich, daß man von da aus auf jenen eben so sehr als auf die bisherige Heerstraße mit einem höhern Bewußtsein herabschauen kann. Das ist eben der, lieber Freund, auf dem ich auch gesehen worden sein soll, es ist aber nur mein Gespenst gewesen, mein Doppelgänger; ich meine die speculative Theologie. Die großartigen Sätze, auf die es uns hier vorzüglich ankommt, daß göttliche und menschliche Natur an sich gar nicht getrennt sind, daß die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen Natur ist, und die menschliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, verhalten sich zu den Fundamenten jener Behandlungsweise ohngefähr wie der philosophische Tieffinn zu der Sprüchwörterklugheit des gemeinsten Lebens; und wenn ich lese daß in der Person Jesu Christi diese Einheit Gottes mit dem Menschen of-

fenbar und wirklich ist als ein Geschehensein: so denke ich, es kann ein schöner und wahrer Ausdruck sein für unsern Glauben. Wenn ich dann aber lese daß diese Wahrheit ihre Gewißheit hat, in dem Begriff der Idee Gottes und des Menschen oder im Wissen: so lasse ich der Tiefinnigkeit der Speculation volle Gerechtigkeit widerfahren, aber ich bleibe immer wieder dabei, daß ich sie nicht anerkennen kann als den Grund der Gewißheit meines Glaubens an jene Wahrheit. So daß, wenn die beiden ersten Sätze in der That meine Philosophie darstellen, was ich aber gar nicht etwa gesagt haben will, so wäre der dritte Satz höchstens eine Formel, welche aussagt wie sich diese Philosophie mit jenem Glauben verträgt. Niemals aber werde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Christus von dem Wissen oder der Philosophie her sei, sei es nun diese oder irgend eine andere. Und wenn ich mir nun die immer mehr herannahende Krisis denke, und stelle mir vor, wenn ich nicht wollte alle Wissenschaft aus meinem Lebensgebiet aufheben, müßte ich dann nothwendig zwischen einem von beiden wählen, entweder die Entstehung des Christenthums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hinein zu werfen, welche sich selbst der Wissenschaft als rohen Stoff hingiebt, und daß sie daran ergeben lasse was recht ist, so sie es anders der Mühe werth hält diesen Gegenstand aus der ganzen Masse besonders herauszuheben, oder meinen Glauben von der Speculation zu Lehn zu nehmen, welche ihn dann auch verfechten mag gegen die Naturwissenschaft, der sie ja ebenfalls die Regel giebt und sie ihrer allgemeinen Construction unterwirft: so wüßte ich wahrlich nicht, zu welchem von beiden ich greifen wollte. Für mich allein würde ich gleich das letzte wählen, wiewol ich freilich auch fürchte, die beste Freudigkeit würde mir doch verloren gehen, wenn ich mir nun nähere Rechenschaft darüber geben sollte, wie denn nun jene Wahrheit von der absoluten Kinderschaft Gottes in der Person Jesu ihre Gewißheit im Wissen habe, und es ahnet mir daß dabei für die geschichtliche Person

des Erlösers doch nicht viel mehr übrig bleibe, als bei jener ebionitischen Ansicht auch heraus kommt. Aber wenn ich mich der Gemeinde betrachte und vorzüglich als Lehrer: so werde ich auf die entschiedenste Weise von dieser Seite fort und auf die entgegengesetzte hinüber gezogen. Der Begriff der Idee Gottes und des Menschen, das ist freilich ein köstliches Kleinod, das nur wenige können es besitzen, und ein solcher Privilegierter darf nicht sein in der Gemeinde, daß ich unter Tausenden keinen Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtsein daß wir alle auf dieselbe Weise von dem einen nehmen und dasselbe an uns haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeinde dürfte ich doch unmöglich mir die Aufgabe stellen, alt und jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen; und so wäre in Ansehung auch der gemeinsamen Angelegenheit selbst eine Kluft befestigt zwischen mir und den übrigen, die nicht zu übersteigen wäre. Ich müßte ihnen den Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen, und dürfte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Kurz die speculative Theologie bedroht uns mit einem neuen Aeußerungen Christi, welcher will, sie sollen alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäßen Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre; die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben und erhalten ihn daher wol nur auf dem Wege der Ueberlieferung. Läßt hingegen jene ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig: so ist doch dieses wenige allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch ins römische hinüber spielenden Hierarchie der Speculation. Das eine ist eben so wenig als das andere unser Weg. Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissen-

schaftlichen Forschung, so daß jener nicht diese hindert, und nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen ^{unserer} Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Die feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrag schon damals gelegt, und es thue nur Noth, daß wir zum klügeren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch lösen. Am ersten fehlt es nicht: gemahnt ist jeder genug, und ^{es} zweifach aufgefordert zur Lösung etwas beizutragen ist jeder an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.

Dies, mein lieber Freund, ist ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich fest davon überzeugt bin, so glaubte ich es auch darstellen zu müssen nach bestem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseins repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft. Dies war nun auch besonders meine Aufgabe bei Bearbeitung der ^{Worte} von der Schöpfung und Erhaltung, auf welche letztere sich ^{bezieht} nach gerade in dieser Hinsicht meine Darstellung der ^{Worte} bezieht und so auch des Wunders aller Wunder, nämlich der Erscheinung des Erlösers. Selbst diese hoffe ich, und zwar ohne Nachtheil des Glaubens, so gestellt zu haben, daß die Wissenschaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht. Muß sie die Möglichkeit zugeben, daß noch jetzt Materie sich balle und im unendlichen Raume zu rotiren beginne: so mag sie auch zugeben, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir eben so nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwicklung erklären können. Haben wir nicht nöthig innerhalb des thatsächlichen bestimmt Grenzen zu ziehen zwischen natürlichem und absolut übernatürlichem; und ich kann nicht einsehen daß uns etwas dazu nöthigte: nun so können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessirenden Thatsachen in ihren Diegel zu nehmen und

sehen was für Analogien sie dazu findet. Sie sehen, lieber
 eund, dies ließ sich nicht bequemer entwickeln, als in der
 Ordnung, der ich wirklich gefolgt bin, und die ich aus demsel-
 2 Grunde auch jetzt beibehalte; und Sie werden mir auch
 n zugeben, daß es mir nicht hätte gemüthlich sein können,
 chdem ich schon in der Darstellung des eigentlich christlichen
 griffen gewesen wäre, hernach noch diese Gegenstände auf eine
 408
 iche Weise zu behandeln. Ich will mein Werk nicht rüh-
 en, auch nicht behaupten daß jeder es gerade so machen müsse;
 5ie wissen daß ich darauf niemals erpicht gewesen bin; aber
 1-3 glaube ich sagen zu können, wer heut zu Tage unsere
 Glaubenslehre bearbeitet, und es nicht in diesem Sinne thut,
 er läßt entweder alles beim alten, so daß er eigentlich nichts
 tut, und der Herr ihn nicht wachend findet, wenn er kommt,
 der er führt uns auf einen von jenen beiden bedenklichen Ab-
 wegen.

Aber wir werden es nicht mit der Naturwissenschaft und
 Weltkunde allein zu thun haben; sondern es droht uns von der
 Geschichtsforschung und von der Kritik, die wir doch beide auch
 an unserem Geschäft selbst nicht entbehren können, die gleiche
 Gefahr. Wissen Sie schon was der letzte Ausspruch sein wird,
 über den Pentateuch und den alttestamentischen Canon über-
 haupt? Hoffen Sie daß die bisherige Behandlung der messia-
 nischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder noch lange
 Zeit Glauben finden wird unter denen, in welchen sich eine ge-
 unde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet
 hat? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verstehe, kann ich es
 nicht glauben. Einige unserer Theologen, der würdige Steudel
 an der Spitze, thun zwar redlich das ihrige; aber ich fürchte
 daß mit seinen Distinctionen nicht viel auszurichten sein wird
 an der Sache; und auch unser Freund Sad, der diesem Gegen-
 stande einen so großen Raum gegönnt hat in seiner Apologetik,
 und ihn mit so vieler Liebe und Treue bearbeitet, wird doch,
 1843
 1844
 1845
 1846
 1847
 1848
 1849
 1850
 1851
 1852
 1853
 1854
 1855
 1856
 1857
 1858
 1859
 1860
 1861
 1862
 1863
 1864
 1865
 1866
 1867
 1868
 1869
 1870
 1871
 1872
 1873
 1874
 1875
 1876
 1877
 1878
 1879
 1880
 1881
 1882
 1883
 1884
 1885
 1886
 1887
 1888
 1889
 1890
 1891
 1892
 1893
 1894
 1895
 1896
 1897
 1898
 1899
 1900
 1901
 1902
 1903
 1904
 1905
 1906
 1907
 1908
 1909
 1910
 1911
 1912
 1913
 1914
 1915
 1916
 1917
 1918
 1919
 1920
 1921
 1922
 1923
 1924
 1925
 1926
 1927
 1928
 1929
 1930
 1931
 1932
 1933
 1934
 1935
 1936
 1937
 1938
 1939
 1940
 1941
 1942
 1943
 1944
 1945
 1946
 1947
 1948
 1949
 1950
 1951
 1952
 1953
 1954
 1955
 1956
 1957
 1958
 1959
 1960
 1961
 1962
 1963
 1964
 1965
 1966
 1967
 1968
 1969
 1970
 1971
 1972
 1973
 1974
 1975
 1976
 1977
 1978
 1979
 1980
 1981
 1982
 1983
 1984
 1985
 1986
 1987
 1988
 1989
 1990
 1991
 1992
 1993
 1994
 1995
 1996
 1997
 1998
 1999
 2000
 2001
 2002
 2003
 2004
 2005
 2006
 2007
 2008
 2009
 2010
 2011
 2012
 2013
 2014
 2015
 2016
 2017
 2018
 2019
 2020
 2021
 2022
 2023
 2024
 2025
 2026
 2027
 2028
 2029
 2030
 2031
 2032
 2033
 2034
 2035
 2036
 2037
 2038
 2039
 2040
 2041
 2042
 2043
 2044
 2045
 2046
 2047
 2048
 2049
 2050
 2051
 2052
 2053
 2054
 2055
 2056
 2057
 2058
 2059
 2060
 2061
 2062
 2063
 2064
 2065
 2066
 2067
 2068
 2069
 2070
 2071
 2072
 2073
 2074
 2075
 2076
 2077
 2078
 2079
 2080
 2081
 2082
 2083
 2084
 2085
 2086
 2087
 2088
 2089
 2090
 2091
 2092
 2093
 2094
 2095
 2096
 2097
 2098
 2099
 2100
 2101
 2102
 2103
 2104
 2105
 2106
 2107
 2108
 2109
 2110
 2111
 2112
 2113
 2114
 2115
 2116
 2117
 2118
 2119
 2120
 2121
 2122
 2123
 2124
 2125
 2126
 2127
 2128
 2129
 2130
 2131
 2132
 2133
 2134
 2135
 2136
 2137
 2138
 2139
 2140
 2141
 2142
 2143
 2144
 2145
 2146
 2147
 2148
 2149
 2150
 2151
 2152
 2153
 2154
 2155
 2156
 2157
 2158
 2159
 2160
 2161
 2162
 2163
 2164
 2165
 2166
 2167
 2168
 2169
 2170
 2171
 2172
 2173
 2174
 2175
 2176
 2177
 2178
 2179
 2180
 2181
 2182
 2183
 2184
 2185
 2186
 2187
 2188
 2189
 2190
 2191
 2192
 2193
 2194
 2195
 2196
 2197
 2198
 2199
 2200
 2201
 2202
 2203
 2204
 2205
 2206
 2207
 2208
 2209
 2210
 2211
 2212
 2213
 2214
 2215
 2216
 2217
 2218
 2219
 2220
 2221
 2222
 2223
 2224
 2225
 2226
 2227
 2228
 2229
 2230
 2231
 2232
 2233
 2234
 2235
 2236
 2237
 2238
 2239
 2240
 2241
 2242
 2243
 2244
 2245
 2246
 2247
 2248
 2249
 2250
 2251
 2252
 2253
 2254
 2255
 2256
 2257
 2258
 2259
 2260
 2261
 2262
 2263
 2264
 2265
 2266
 2267
 2268
 2269
 2270
 2271
 2272
 2273
 2274
 2275
 2276
 2277
 2278
 2279
 2280
 2281
 2282
 2283
 2284
 2285
 2286
 2287
 2288
 2289
 2290
 2291
 2292
 2293
 2294
 2295
 2296
 2297
 2298
 2299
 2300
 2301
 2302
 2303
 2304
 2305
 2306
 2307
 2308
 2309
 2310
 2311
 2312
 2313
 2314
 2315
 2316
 2317
 2318
 2319
 2320
 2321
 2322
 2323
 2324
 2325
 2326
 2327
 2328
 2329
 2330
 2331
 2332
 2333
 2334
 2335
 2336
 2337
 2338
 2339
 2340
 2341
 2342
 2343
 2344
 2345
 2346
 2347
 2348
 2349
 2350
 2351
 2352
 2353
 2354
 2355
 2356
 2357
 2358
 2359
 2360
 2361
 2362
 2363
 2364
 2365
 2366
 2367
 2368
 2369
 2370
 2371
 2372
 2373
 2374
 2375
 2376
 2377
 2378
 2379
 2380
 2381
 2382
 2383
 2384
 2385
 2386
 2387
 2388
 2389
 2390
 2391
 2392
 2393
 2394
 2395
 2396
 2397
 2398
 2399
 2400
 2401
 2402
 2403
 2404
 2405
 2406
 2407
 2408
 2409
 2410
 2411
 2412
 2413
 2414
 2415
 2416
 2417
 2418
 2419
 2420
 2421
 2422
 2423
 2424
 2425
 2426
 2427
 2428
 2429
 2430
 2431
 2432
 2433
 2434
 2435
 2436
 2437
 2438
 2439
 2440
 2441
 2442
 2443
 2444
 2445
 2446
 2447
 2448
 2449
 2450
 2451
 2452
 2453
 2454
 2455
 2456
 2457
 2458
 2459
 2460
 2461
 2462
 2463
 2464
 2465
 2466
 2467
 2468
 2469
 2470
 2471
 2472
 2473
 2474
 2475
 2476
 2477
 2478
 2479
 2480
 2481
 2482
 2483
 2484
 2485
 2486
 2487
 2488
 2489
 2490
 2491
 2492
 2493
 2494
 2495
 2496
 2497
 2498
 2499
 2500
 2501
 2502
 2503
 2504
 2505
 2506
 2507
 2508
 2509
 2510
 2511
 2512
 2513
 2514
 2515
 2516
 2517
 2518
 2519
 2520
 2521
 2522
 2523
 2524
 2525
 2526
 2527
 2528
 2529
 2530
 2531
 2532
 2533
 2534
 2535
 2536
 2537
 2538
 2539
 2540
 2541
 2542
 2543
 2544
 2545
 2546
 2547
 2548
 2549
 2550
 2551
 2552
 2553
 2554
 2555
 2556
 2557
 2558
 2559
 2560
 2561
 2562
 2563
 2564
 2565
 2566
 2567
 2568
 2569
 2570
 2571
 2572
 2573
 2574
 2575
 2576
 2577
 2578
 2579
 2580
 2581
 2582
 2583
 2584
 2585
 2586
 2587
 2588
 2589
 2590
 2591
 2592
 2593
 2594
 2595
 2596
 2597
 2598
 2599
 2600
 2601
 2602
 2603
 2604
 2605
 2606
 2607
 2608
 2609
 2610
 2611
 2612
 2613
 2614
 2615
 2616
 2617
 2618
 2619
 2620
 2621
 2622
 2623
 2624
 2625
 2626
 2627
 2628
 2629
 2630
 2631
 2632
 2633
 2634
 2635
 2636
 2637
 2638
 2639
 2640
 2641
 2642
 2643
 2644
 2645
 2646
 2647
 2648
 2649
 2650
 2651
 2652
 2653
 2654
 2655
 2656
 2657
 2658
 2659
 2660
 2661
 2662
 2663
 2664
 2665
 2666
 2667
 2668
 2669
 2670
 2671
 2672
 2673
 2674
 2675
 2676
 2677
 2678
 2679
 2680
 2681
 2682
 2683
 2684
 2685
 2686
 2687
 2688
 2689
 2690
 2691
 2692
 2693
 2694
 2695
 2696
 2697
 2698
 2699
 2700
 2701
 2702
 2703
 2704
 2705
 2706
 2707
 2708
 2709
 2710
 2711
 2712
 2713
 2714
 2715
 2716
 2717
 2718
 2719
 2720
 2721
 2722
 2723
 2724
 2725
 2726
 2727
 2728
 2729
 2730
 2731
 2732
 2733
 2734
 2735
 2736
 2737
 2738
 2739
 2740
 2741
 2742
 2743
 2744
 2745
 2746
 2747
 2748
 2749
 2750
 2751
 2752
 2753
 2754
 2755
 2756
 2757
 2758
 2759
 2760
 2761
 2762
 2763
 2764
 2765
 2766
 2767
 2768
 2769
 2770
 2771
 2772
 2773
 2774
 2775
 2776
 2777
 2778
 2779
 2780
 2781
 2782
 2783
 2784
 2785
 2786
 2787
 2788
 2789
 2790
 2791
 2792
 2793
 2794
 2795
 2796
 2797
 2798
 2799
 2800
 2801
 2802
 2803
 2804
 2805
 2806
 2807
 2808
 2809
 2810
 2811
 2812
 2813
 2814
 2815
 2816
 2817
 2818
 2819
 2820
 2821
 2822
 2823
 2824
 2825
 2826
 2827
 2828
 2829
 2830
 2831
 2832
 2833
 2834
 2835
 2836
 2837
 2838
 2839
 2840
 2841
 2842
 2843
 2844
 2845
 2846
 2847
 2848
 2849
 2850
 2851
 2852
 2853
 2854
 2855
 2856
 2857
 2858
 2859
 2860
 2861
 2862
 2863
 2864
 2865
 2866
 2867
 2868
 2869
 2870
 2871
 2872
 2873
 2874
 2875
 2876
 2877
 2878
 2879
 2880
 2881
 2882
 2883
 2884
 2885
 2886
 2887
 2888
 2889
 2890
 2891
 2892
 2893
 2894
 2895
 2896
 2897
 2898
 2899
 2900
 2901
 2902
 2903
 2904
 2905
 2906
 2907
 2908
 2909
 2910
 2911
 2912
 2913
 2914
 2915
 2916
 2917
 2918
 2919
 2920
 2921
 2922
 2923
 2924
 2925
 2926
 2927
 2928
 2929
 2930
 2931
 2932
 2933
 2934
 2935
 2936
 2937
 2938
 2939
 2940
 2941
 2942
 2943
 2944
 2945
 2946
 2947
 2948
 2949
 2950
 2951
 2952
 2953
 2954
 2955
 2956
 2957
 2958
 2959
 2960
 2961
 2962
 2963
 2964
 2965
 2966
 2967
 2968
 2969
 2970
 2971
 2972
 2973
 2974
 2975
 2976
 2977
 2978
 2979
 2980
 2981
 2982
 2983
 2984
 2985
 2986
 2987
 2988
 2989
 2990
 2991
 2992
 2993
 2994
 2995
 2996
 2997
 2998
 2999
 3000
 3001
 3002
 3003
 3004
 3005
 3006
 3007
 3008
 3009
 3010
 3011
 3012
 3013
 3014
 3015
 3016
 3017
 3018
 3019
 3020
 3021
 3022
 3023
 3024
 3025
 3026
 3027
 3028
 3029
 3030
 3031
 3032
 3033
 3034
 3035
 3036
 3037
 3038
 3039
 3040
 3041
 3042
 3043
 3044
 3045
 3046
 3047
 3048
 3049
 3050
 3051
 3052
 3053
 3054
 3055
 3056
 3057
 3058
 3059
 3060
 3061
 3062
 3063
 3064
 3065
 3066
 3067
 3068
 3069
 3070
 3071
 3072
 3073
 3074
 3075
 3076
 3077
 3078
 3079
 3080
 3081
 3082
 3083
 3084
 3085
 3086
 3087
 3088
 3089
 3090
 3091
 3092
 3093
 3094
 3095
 3096
 3097
 3098
 3099
 3100
 3101
 3102
 3103
 3104
 3105
 3106
 3107
 3108
 3109
 3110
 3111
 3112
 3113
 3114
 3115
 3116
 3117
 3118
 3119
 3120
 3121
 3122
 3123
 3124
 3125
 3126
 3127
 3128
 3129
 3130
 3131
 3132
 3133
 3134
 3135
 3136
 3137
 3138
 3139
 3140

Glaube an eine bis zu einem gewissen Zeitpunkte fortgesetzte
 sondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdischen
 Volk ist schon bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchun-
 gen über die jüdische Geschichte so wenig jedem zugänglich
 697 und es ist mir so wenig wahrscheinlich daß er am Schluß die-
 ser Untersuchungen mehr Stützen werde bekommen haben, daß
 es mir sehr wesentlich schien, auf das bestimmteste auszusprechen
 wie ich es eben so deutlich einsehe als lebendig fühle, daß der
 Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glaube
 an keine Weise irgend abhängig ist. Wenn unsere Glaubens-
 lehre eine Sammlung oder ein System von Entscheidungen
 sein sollte über alle wahrhafte oder angebliche Offenbarungssach-
 en, dann müßte sie freilich auch hierüber etwas entscheiden;
 da sie aber doch nur Rechenschaft geben soll von dem christlichen
 Glauben an und für sich, so müssen wir uns auch diese Last
 nicht auflegen. Das Bedürfnis muß doch immer von innen
 entstehen, und wir brauchen dazu kein prophetisches Wort; und
 ich glaube, der soll noch kommen, der sich zur richtigen Beant-
 wortung der Frage, Wo aber soll ich hingehn? ursprünglich
 durch das Studium der alttestamentischen Weissagungen hätte
 leiten lassen. Ja, ich will noch mehr sagen als, so viel ich
 mich erinnere, irgendwo in meiner Glaubenslehre steht, nicht
 einmal einen Juden der damaligen Zeit, der auf dem Berg
 gewesen wäre zu glauben, würde ein bestimmter Verdacht, daß
 jene Weissagungen auf Jesum nicht passen, vom Glauben zu-
 rückgehalten haben. Diese Ueberzeugung, daß das lebendige
 Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus
 dem Judenthum bedürfe, ist in mir so alt, als mein religiöses
 Bewußtsein überhaupt. Für ein freudiges Werk kann ich die-
 ses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen,
 niemals erklären; und es thut mir leid, daß sich noch immer so
 viel würdige Männer damit abquälen. Eben deshalb kann ich
 aber auch nicht umhin zu vermuthen daß immer etwas fal-
 sches mit dabei zum Grunde liegt, und daß es wenigstens

einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums zuzuschreiben ist, wenn man auf diese äußeren Beweise einen großen Werth legt. Oft jedoch ist diese Theorie auch nur ein Zweig einer allgemeinen Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes, der wir uns billig entschlagen sollten; wir, die wir im Besiz des vollkommneren sind. Und ich glaube, sie wird uns auch nicht sehr zum Vortheil gereichen in jener bevorstehenden Krisis. Für mich wenigstens hat es keine volle Wahrheit, was unser Freund in seiner Apologetik sagt, daß das prophetische Wort auch jetzt noch, und für den Christen, der mitten im Glauben steht, eine unerschöpfliche Quelle von Belehrung und Erkenntniß sei. Ich fürchte, je mehr wir uns, statt die reichen Gruben des neuen Bundes recht zu bearbeiten, an das alte halten, um desto ärger wird die Spaltung werden zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Darum glaubte ich auch, es sei meine Pflicht ganz gerade herauszugehen mit meiner Ansicht, nicht nur von dem Werth der Weissagungen für den Glauben, sondern auch von dem Verhältniß der alttestamentischen Offenbarung zu der in Christo, und, was so genau damit zusammenhängt, von der Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche.

Und, um auch dieses gleich dazu zu nehmen, was wird uns die Kritik noch bringen in Bezug auf unsern neutestamentischen Canon? Wehren wollen Sie ihr gewiß eben so wenig als ich. Wer wollte sich auch nicht freuen daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Character unseres johanneischen Evangeliums einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun konnte wol keinen andern Ausgang nehmen. Aber was meinen Sie, wie lange es dauern wird, bis allgemein anerkannt wird, was Hr. D. Schulze über den Matthäus freilich nur gar zu kurz vorgetragen hat, was sich aber gewiß in größerer Ausführlichkeit noch viel überzeugender darlegen läßt? Und sollten wir nicht auch

mit mehreren Briefen auf die Zweifel, welche früher darüber in
 200 der Kirche obgewaltet, zurückkommen? Wesentliches können wir
 nichts dabei verlieren; Christus bleibt derselbe, und der Glaube
 an ihn bleibt dasselbe; aber mit unserer Lehre vom Kanon und
 von der Inspiration, als einer besonderen Wirkung des Geistes
 in Bezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl befinden
 müssen, daß wir nichts hineinbringen, was mit allgemein aner-
 kannten Resultaten einer historischen Forschung streitet. Es wird
 immer sehr schwierig sein, den Grundsatz aufzustellen, alles was
 in den heiligen Schriften enthalten ist sei göttliche Lehre, und
 dabei nicht bestimmen zu können, welches diese heiligen Schrif-
 ten sind, und welches die Grenze zwischen ihnen und ande-
 ren. -- Doch dies könnte mich noch weiter abführen von mei-
 ner eigentlichen Rechenschaft; ich wollte nur bemerklieh machen,
 wie auch die Stellung sowohl als die Behandlung der Lehre
 von der Schrift — von welcher es mich übrigens wundert, daß
 ich ihretwegen nicht stärker bin angefochten und der Annäherung
 an den Katholicismus beschuldigt worden, und daß auch Herr
 Delbrück's Herz nicht um ein wenig erweicht hat gegen
 mich — ganz auf demselben Grundsatz beruht, die Glaubens-
 lehre nicht zu gestalten, als ob es nur darauf ankäme in einer
 fortlaufenden Ueberlieferung alles bisherige möglichst zu erhal-
 ten und weiter zu geben, sondern in Momenten wie dieser mit
 vorherrschender Berücksichtigung der, wie mir scheint, unvermeid-
 lichen nächsten Zukunft. Freilich nicht, um irgend etwas zum
 Wesen des evangelischen Christenthumes gehöriges Preis zu ge-
 ben oder auch nur zu verstecken; aber um bei Zeiten uns alles
 dessen zu entledigen, was offenbar nur Nebenwerk ist und auf
 Voraussetzungen beruht die nicht mehr gelten können, damit wir
 uns nicht in einen unnützen Streit verwickeln, in welchem her-
 nach viele leicht die Hoffnung aufgeben möchten, auch das We-
 sen erhalten zu können. Sie sehen, dieser Punkt hängt nicht
 mehr so unmittelbar mit meiner Grille zusammen, wie der erste;
 200 sondern so viel nur will ich in dieser Beziehung sagen, daß ich

ht etwa, auch wenn ich mit dem zweiten Haupttheil hätte fangen wollen, die Lehre von der Schrift, als von dem eigentlichen Grunde des Glaubens, hätte voranschicken können.

Nehmen Sie nun alles zusammen: so hoffe ich, Sie werden meine Grille nicht so ganz verwerflich finden, sondern mich bedauern, daß ich sie glücklich durchgesetzt. Aber mit meiner Unfähigkeit, fürchte ich, werde ich einen schweren Stand bei Ihnen haben. Ich habe nämlich etwas sehr gern erreichen wollen in meiner Glaubenslehre, habe es aber nur sehr unvollkommen vermocht, und fürchte, ich würde es noch weit weniger vermocht haben, wenn ich die andere Stellung gewählt hätte. Nun fürchte ich nicht etwa Ihre Strenge darüber, daß ich nicht gemacht habe was ich wollte; sondern vielmehr, ob Sie nicht sehr mißbilligen werden daß ich es überhaupt gewollt, und mich mit dem schlechten Trost entlassen, das Mißlingen sei nur eine gerechte und unvermeidliche Strafe für das schlechte Vorhaben. Wenigstens bin ich meiner Sache nicht sicher mit Ihnen; denn wir haben den Gegenstand lange nicht besprochen.

Darüber besorge ich keinen Zwiespalt unter uns, daß es weder christlich ist noch heilsam, die sogenannten Rationalisten, wenn auch freundlich und mit guter Art, aus unserer Kirchengemeinschaft herauszundthigen; und es ist schmerzlich, wenn Männer von mildem Charakter und wohlbegründetem Ansehen das wahre Interesse der Kirche so weit verkennen, daß sie sich in einen solchen Angriffskrieg hineinziehen lassen. Tritt nun eine einseitige Tendenz so stark hervor, als hierbei geschehen ist: so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark als es bei meinem geringen Ansehen Gewichte möglich ist auf die entgegengesetzte Seite trete. Und da genügt mir nun nicht nur irgend wie zu erklären, wie bereitwillig ich meinerseits bin die würdigen Männer, die man so nennt, in unserer Kirchengemeinschaft zu behalten: sondern ich möchte auch gern zeigen, daß sie mit ihrem guten Rechte

darin sein und bleiben können. Mein Versuch, das häre-
 zu construiren und zu beschränken, so wie die bestimmte Un-
 scheidung des heterodoxen vom häretischen — ein Gegen-
 der fast ganz vernachlässigt zu werden pflegt, fast als ob
 durch die völlig veraltete Untersuchung über die Fundamentalsa-
 titel schon abgemacht wäre — und außerdem noch manches an-
 dere anderwärts gesagte, alles dieses hat dieselbe Abwechslung.
 Aber ich wollte nicht nur im allgemeinen recht viel Raum ma-
 chen innerhalb des kirchlichen im Gegensatz gegen beide Par-
 teien, die jede von ihrem Brennpunkt aus ihn immer mehr
 zu verengern suchen, so daß wirklich Gefahr entsteht daß er fast
 doch theile; sondern meine Absicht war auch im einzelnen so
 viel möglich an allen Hauptpunkten nachzuweisen, nicht nur
 wie viel Raum noch sei zwischen den kirchlichen Thesen und den
 ihnen gegenüberstehenden häretischen, sondern auch wie viel
 freundliche Zusammenstimmung das innerhalb dieses Raums
 dem orthodoxen und heterodoxen gemeinsame noch zulasse. Je
 mehr wir uns in dieser Stellung halten, um desto leichter wird
 sich dann der Wahrheit nach ermitteln lassen, wie viel eigent-
 licher Streit sei um die Gesinnung, die jetzt von beiden Seiten
 ziemlich voreilig, wie mir scheint, angefochten zu werden pflegt.
 Dies ist mir aber nicht nach Wunsch gelungen, und ich weiß
 schon deutlich genug, der Fehler liegt schon in der Einleitung.
 Ich habe schon dort, wo es nur darauf ankam das charak-
 teristische des Christenthums in dem Centralbeziehungspunkte be-
 selben aufzuzeigen, den Begriff der Erlösung viel enger zusam-
 mengezogen als nöthig gewesen wäre, so daß fast nur die frö-
 here Ansicht davon übrig bleibt. Der Heidelberger Katechismus,
 der so unmittelbar von dem christlichen Grundgefühl ausgeht,
 hat mich zu fest gehalten in den Banden seiner fünfzehnten
 Frage und was folgt. Doch ich sollte mich fast scheuen dies
 zu sagen; denn da ich vorzüglich jener Darstellung wegen be-
 schuldigt worden bin, daß es mir nur um einen idealen Christus
 zu thun sei: so könnte es am Ende geschehen, daß auch da

te Katechismus wegen seiner constructiven Frage, Was für
 1er Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? noch nach-
 2glich mit mir zugleich für einen Gnostiker erklärt würde.
 un bin ich aber überzeugt, wenn ich auch in der Einleitung
 3 Klippe glücklich vermieden hätte, und dafür wird denn die
 4te Ausgabe zu sorgen haben: so würde ich doch in densel-
 5en Fehler verfallen sein, wenn die Darstellung selbst gleich
 6it diesem Mittelpunkte begonnen hätte; und so hoffe ich denn
 7er indem ich auch für die zweite Ausgabe die bisherige Ord-
 8nung beibehalte, mich meinem Ziel in dieser Hinsicht etwas mehr
 9 zu nähern.

Doch vielleicht lächeln Sie über meine ganze Herzenser-
 10sterung, wie gutwillig ich damit meinen Kritikern und soge-
 11nnten Gegnern ins Garn laufe. Allein wenn auch einige
 12 von ihnen nun sagen, es müsse wol um den einzigen Vorzug,
 13 zu sie meinem Buche noch zugestanden, nämlich eine Art von
 14 systematischem Zusammenhange, auch nicht sonderlich stehen, wenn
 15 mir an und für sich so gleichgültig wäre auch das hinterste
 16 vordersten zu machen: so mag es drum sein! Gedichte liebe
 17 freilich nicht, die man beliebig bei jeder Zeile anfangen kann
 18 und dann vorwärts oder rückwärts gehn, mögen sie nun grie-
 19 chisch sein oder deutsch; und bei philosophischen Systemen würde
 20 solche Veränderungen in den Gliedern und Stotten der Sätze
 21 nicht für thunlich halten, so weit ich als Dilettant darüber
 22 urtheilen kann. Aber eine Dogmatik wird niemals ein Ge-
 23 richt, wenn sie auch in ihrem Urheber noch so wenig Wahrheit⁵⁰³
 24 hat; und ein philosophisches System soll sie auch nicht sein, und
 25 wenn auch ihr Verfasser übrigens noch so philosophisch ist.
 26 Darum kann es nicht nur mit ihr eine andere Bewandniß ha-
 27 ben; sondern ich könnte so leicht werden zu behaupten daß es
 28 im Vorzug einer Dogmatik sei, wenn sie eine solche Umstellung
 29 verträgt. Denn es ist ein Zeichen, daß sie sich in ihren Schran-
 30 ken hält, und nichts sein will als eine bequeme und geschickte
 31 damit auch den Beweis der Vollständigkeit in sich tragende

Anordnung dessen was an und für sich doch gleichzeitig gegeben ist und wechselseitig durch einander bedingt. Hat man dann nur den rechten Punkt getroffen: so muß es gleichgültig sein, ob man sich zuerst nach dieser oder zuerst nach jener Seite hin bewegt. Und wahrlich, ich will lieber jenen ganzen Ruhm verlieren, als so damit mißverstanden werden, als ob ich bei Kunststück hätte machen wollen; das Christenthum irgend was zu deduciren! Das erste Mal wäre es doch gewiß daß es was jemandem gelänge ganz gegen den eigenen Willen! Ist es auch wol eine Phrase, die weniger das wesentliche meine Bemühung ausdrückte, als die, ich deducire das Christenthum aus dem Abhängigkeitsgefühl? Wörter sind freilich willkürlichen Gebrauchs; aber wenigstens müßte man dann sagen, ich deducire alle Religionen daraus. Will man den Sprachgebrauch auf dieselbe Weise fortsetzen: so müßte man sagen, ich deducire das Christenthum aus dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, welches allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls ist. Nennt man aber das wol sonst in anderen Fällen Danksagen, wenn ich sage, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde? Eben so durchaus unpassend ist der tschirnerische Ausdruck, das ästhetische Princip, unter welchem ich, gewiß mir höchst unerwartet, mit Hamann von Chateaubriand, aber dann auch wieder, gewiß Herrn Schelling sehr unerwartet, mit der schellingschen Philosophie zusammen geworfen werde. Meine systematische Kunst, wenn ich mich einer rühmen kann in der Dogmatik, hängt aber mit Principien und Deductionen in diesem Sinne gar nicht zusammen, sondern ist nur ganz einfach das Geschick, solche Theilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Ueberzeugung von der Vollständigkeit der Darstellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von jedem dogmatischen Satz auf das durch ihn repräsentirte unmittelbare Selbstbewußtsein zurückgeführt wird. Wer mehr dahinter sucht, darf seinen Regreß nicht

mich nehmen, wenn er es nicht findet, sondern an irgend
wen meiner allzugütigen Gegner.

Wundern Sie Sich nicht, lieber Freund, daß ich noch eine
andere Nachrede mache über diesen Gegenstand; denn er ist zu-
nächst eine Vorrede. Ich habe nämlich ernstlich berathschlagt,
es nicht schon jetzt bei der zweiten Ausgabe meines Buches
auf eine neue Umgestaltung zu setzen, sondern die Umgestaltung
auf eine spätere Ausgabe zu verschieben. Ich meine nämlich die in dem Buche selbst
von mir durchgedeutete und gleichsam verheißene, daß die bei-
den Formen dogmatischer Sätze, die welche Eigenschaften Got-
tes, und die welche Beschaffenheiten der Welt aussagen, nur
zwei Formen genannt werden. Denn wenn es wahr ist daß
eine Form nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach
in der andern Form enthalten ist: so können jene beiden andern ja gemischt werden. Und das
ist auch in der That meine Ueberzeugung, womit denn auch die
zusammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird
sich ohne sie zu behelfen. Wenn einer nun in seiner Laufbahn
so weit vorgerückt ist als ich: was ist natürlicher, als, wenn er
deutlich sieht wie sein Werk in der letzten Vollendung sich ge-
stalten müßte, daß er sucht ihm diese baldmöglichst selbst zu ge-
hen? Mein bei näherer Ueberlegung fand ich daß dies jetzt
versuchen nur eine in der Eigenliebe gegründete, dem Werkesos
selbst aber in seiner Wirkung schädliche Uebereilung sein würde;
und daß ich aus derselben Ueberzeugung die mich das erste Mal
davon abhielt, auch jetzt diesen Gedanken gar nicht erst würde
wieder aufgenommen haben, wenn ich nicht durch die gegen mich
gerichtete Polemik in Versuchung gebracht worden wäre.

Nämlich Herr Prof. Baur hat doch in dem Verhältniß,
welches ich zwischen diesen drei Formen aufgestellt, einen Haupt-
beweis gefunden für das was er meinen Gnosticismus nennt,
daß es nämlich für mich nur einen idealen Christus gebe, auf
den geschichtlichen mir selbst aber wenig oder gar nichts an-
komme. Ich möchte wol wissen, wie viel oder wie wenig ich

Ihrer Meinung nach Schuld habe an diesem Mißverständniß. Es beruht nämlich, offensichtlich wenigstens, lediglich darauf, daß ich bei Einführung dieser Formen *) gesagt habe, daß, ohne achtet die beiden letzten Formen streng genommen eigentlich überflüssig wären, doch einem Lehrgebäude, welches sie übergeben wollte, die rechte geschichtliche Haltung und also sein kirchlicher Charakter fehlen würde. Nun sind zwar diese beiden Ausdrücke außer dem Zusammenhang angehört, unbestimmt und dunkel; aber ist nicht der letzte deutlich genug durch das bald anfangs gesagte über den Unterschied zwischen einer Dogmatik, welche öffentliche Lehre vorzutragen hat, und einem Systeme von wenn auch dem Geiste nach christlichen Privatüberzeugungen? Oder war es einem aufmerksamen Leser zuviel zugemuthet, gerade hier, wo der Schematismus der Dogmatik aufgestellt werden soll, an jene näheren Bestimmungen dessen, was zur Dogmatik gehöre, zurückzudenken? Und wird der Ausbruch geschichtliche Haltung nicht theils durch den Zusammenhang deutlich, in den er mit dem andern gesetzt ist, theils durch die unmittelbar **) vorhergehende Anführung, alle christlichen Glaubenslehren enthielten Sätze von diesen drei Formen? Und wenn hier steht ein Lehrgebäude, setzt nicht der Zusammenhang außer allen Zweifel, daß hier keinesweges von der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen die Rede ist, sondern von einer möglichen Anordnung derselben? Bin ich also irgend Schuld an der Verwechslung zwischen der geschichtlichen Haltung eines Buches und dem geschichtlichen Charakter der christlichen Glaubenslehre selbst? Und ist es mir zuzurechnen, daß das Programm geschichtliche Haltung durch fundamentum historicum übersetzt, und nun schließt, wenn also die Glaubenslehre vollständig sein könnte ohne Sätze von jenen beiden Formen, so würde sie auch vollständig sein ohne das geschichtliche Fundament, und das

*) Glaubensl. §. 34, 3. [§. 30, 3 in der zweiten Ausgabe.]

**) §. 34, 2. [§. 30, 3.]

ißt wieder ohne den geschichtlichen Christus? ohne irgend daran zu denken, daß ich gerade heraus sage, es könne in Sätzen von diesen beiden Formen nichts enthalten sein, was nicht schon in der Vollständigkeit der ersten Form enthalten wäre! Wo haben also andere Glaubenslehren den historischen Christus, daß meine ich nicht auch nothwendig haben müßte?

Doch Sie haben mich gewiß längst losgesprochen wegen dieses fast unbegreiflichen Mißverständnisses; aber doch werden Sie es mir verzeihen, daß, da es sich, wie es scheint, in der ganzen Tübinger Schule festgesetzt hat, ich nicht wenig Lust bekam, ihm auf jenem Wege entgegen zu treten und zu zeigen, daß wenn auch alle Glaubenssätze in der ersten Form blieben, der historische Christus darin doch so fest und vollständig sein würde als irgendwo. Ja es wäre unstreitig keine kleine Befriedigung für mich, die Dogmatik ganz abgeschlossen in der Eigenthümlichkeit, wie sie sich in mir gebildet hat, darzustellen. Auf ähnliche Weise wie Herr Prof. Baur, reizt mich zu dieser Umarbeitung auch Herr Dr. Köhr, indem er mir zu verstehen giebt, die beiden untergeordneten Formen machten sich in meiner Bearbeitung viel breiter, als dem Werthe, den ich ihnen beilege, gemäß sei; und hinter diesem Vorwurf scheint freilich der Verdacht zu lauern, als ob ich ohne diese Formen, ohnerachtet ich sie für entbehrlich erkläre, doch manches Lehrstück entweder gar nicht, oder doch nicht auf die gehörige Weise, hätte zur Darstellung bringen können. Aber auch diese Stimme, wie sehr sie auch zu beachten ist, vermochte es nicht über mich, diese Veränderung zu übereilen, sondern ich kam doch wieder auf dasselbe zurück, was ich schon dort gesagt habe; es ist damit noch bei weitem zu früh, und ich könnte es nur auf die Gefahr thun, daß mein Buch in dieser Form ein bloßes Privatbuch würde, ein Kabinetstück gleichsam in der theologischen Literatur, an dem sich manche erbauen und manche belehren würden, daß aber auf den öffentlichen Vortrag der christlichen Lehren gar keinen Einfluß ausüben könnte, da für diese die rechten An-

Knüpfungspunkte fehlen würden; und damit würde denn ein großer Theil von dem, was ich gern erreichen möchte, unerreichbar gemacht. Nächstdem finden sich aber auch eine große Menge von den dogmatischen Ausdrücken, gegen die ich am lebhaftesten protestire, in den Sätzen der zweiten und dritten Form, und ich glaube, es ist eben deshalb unerläßlich, die Polemik fürs erste immer noch in derselben Form zu führen. Denn nur eine dialektische d. h. von dem bestehenden ausgehende und es an dem gestandenem prüfende Polemik, welche sich zugleich durch die That darüber ausweist daß sie den christlichen Glaubensgehalt der Sätze unerschüttert läßt, und zugleich uns sicher stellt daß wir uns unter kein anderes philosophisches System gefangen nimmt, welche Sicherstellung und Ausweisung in der vollständigen Durchführung der ersten Form nothwendig von selbst liegen muß, nur eine solche kann gründlich helfen gegen allen unserer Disciplin noch anklebenden scholastischen Wust, von dem wir uns nicht bald genug befreien können. Die bloße Simplificationsmethode, die man schon vor geraumer Zeit eingeschlagen hat, konnte sich wol auf die Länge nicht bewähren. Denn von scharf geschnittenen und gespaltenen Vorstellungen sich zu unbestimmten und verwaschenen hinwenden, damit konnten beide Theile, die hier zu sprechen haben, nicht zufrieden sein. Der wissenschaftliche Geist konnte keinen Fortschritt darin finden, sondern nur ein Zeichen von rathloser Ermüdung an dem Gegenstande; der fromme Sinn, wie gern er sich auch immer eines abgestorbenen Buchstaben entledigt, mußte doch bald inne werden daß so weitschichtige Formeln nicht aus seinem Bedürfnis sich auszusprechen könnten hervorgegangen sein. Ist aber die gestillt durch Ausdrücke des Glaubens, wie die Grundform sie darbietet, welche nämlich überall auf das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen zurückgeht, dann kann jener über die einer längst vergangenen Zeit angehörigen Formeln ergehen lassen was recht ist. Dieser Krieg nun wird noch nicht so bald ausgefochten sein; und so muß ich denn auch, um hierbei das mei-

ige aufs beste zu thun, der früher gewählten complicirten Methode auch diesmal noch treu bleiben und was ich gern noch selbst gethan hätte einer spätern Zukunft überlassen. Wenn ich aber hätte alle Lehrstücke nur nach der Grundform behandeln und doch die antischolastische Polemik auf dieselbe Weise führen sollen: so hätte die Ausführlichkeit doch die gleiche bleiben müssen wie jetzt; die Unterabtheilungen hätten sich in demselben Maas vervielfältigen müssen, als die Coördination weggefallen wäre; somit wären die Massen unbeholfener und das Auffassen schwieriger geworden, und das wäre auch kein Gewinn gewesen. Höchstens also werde ich im einzelnen hier und da nachhelfen können, und auf die einfacheren Ausdrücke stärker und bestimmter hinweisen, bei denen wir werden stehen bleiben dürfen, wenn das scholastische ganz wird abgethan sein. Nun gut, wenn es nicht anders sein soll! Ich freue mich wenigstens in der Ueberzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. Und Gott sei Dank, ich sehe auch den Weg zu diesem Ziele, wie ich ihn eben angedeutet habe, und hoffe das beste sowohl von dem wissenschaftlichen Geiste der aufstrebenden Generation, der uns, wie sehr sich vielleicht auch die philosophischen Formen wieder der Scholastik nähern, doch auf unserm Gebiet davon losmachen muß, als auch von dem Freiheitsfinne ihrer Frömmigkeit, welche uns, wie sehr auch von einer andern Seite die Neigung uns unter das Joch eines menschlichen Buchstaben zu beugen wieder hervorbrechen möge, doch gewiß vor allen Eingriffen der Speculation auf unser Gebiet sicher stellen wird.

Konnte ich mich also an so große Umarbeitungen meines Buches nicht wagen, liebster Freund: was bleibt mir übrig in der neuen Ausgabe zu leisten? Zweierlei habe ich mir vorzüglich vorgenommen; leider aber weiß ich nur von dem einen mit einiger Gewißheit daß es mir gelingen wird, das andere hingegen will ich zwar versuchen, ich weiß aber nicht mit welchem

Erfolg. Lassen Sie mich bei dem letzten anfangen. Das ist die möglichste Abkürzung des Buches, über welches ich erschreke, so oft ich es darauf ansehe, wie unvermerkt und wider Willen es mir unter den Händen zu solcher Masse angeschwollen ist, fast als ob ich mich auf einmal umgewendet hätte, und fort der zu großen Kürze, die man mir bisweilen vorgeworfen, in Weiterschweifigkeit gerathen wäre. Wenn ich mein Buch mit andern ähnlichen von weit geringerem Umfange vergleiche, welche üppigen Reichthum von besonders neuerer Literatur enthalten diese, und welche Fülle von Berücksichtigungen einzelner Meinungen ausgezeichneten Männer! Wie muß ich mich also nicht eigentlich schämen, daß ich zu weit wenigerem — denn von diesen Thaten habe ich überall keinen Gebrauch gemacht — doch weit mehr Raum verbraucht habe? Darum möchte ich gern so viel als möglich zusammenziehen. Nur freilich zwei Grenzen sind mir gesteckt, die ich nicht glaube ohne Nachtheil überschreiten zu können. Das Buch muß wenigstens so durch sich selbst verständlich sein, wie jetzt. Lächeln Sie mir nur nicht, das sei herzlich wenig gesagt; ich meine auch nur so, daß nicht, damit das Gesagte deutlich werde, auf etwas außer dem Buche müsse verwiesen werden, weder fremdes noch eigenes. Natürlich nehme ich hierbei meine Encyclopädie aus, aber auch nur was den Vorhof des Buches betrifft; auf diese würde ich mich eben so zu berufen haben in jedem theologischen Lehrbuche, das ich noch schreiben könnte. Sonst aber, und wenn man eine so genaue Zusammengehörigkeit abrechnet, muß das doch seine Grenzen haben, daß alle Schriften eines Verfassers als ein ganzes anzusehen sind, und daß jedes Werk nur ein einzelnes Auge ist in dem Zweige der Literatur, dem es angehört. Dies ist eine vortreffliche Regel für die Leser, zumal wenn sie es dahin bringen wollen, den Schriftsteller besser zu verstehen als er sich selbst; aber der Schriftsteller muß, was er als ein ganzes giebt, auch möglichst in sich selbst beschlossen darstellen. Nächstdem aber müßte es doch auch dabei bleiben, wenn nicht auch da

ganze Vortrag sollte umgegossen werden, daß sich die Ausführungen von den Paragraphen selbst auch in der Sprache bestimmt unterscheiden. Diese Schreibart hat, auch abgesehen von ihrem Zusammenhang mit unseren akademischen Vorlesungen, ihre großen Vortheile, wenn man sich streng an sie hält. Dann aber auch die Paragraphen so aphoristisch als möglich, und jeder mache irgend etwas rein ab. Nichts kommt mir wunderlicher vor, als wenn in einem solchen Buche der Paragraph selbst schon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausführung, die sich nur noch durch den Druck vom Paragraphen unterscheiden kann, und der folgende Paragraph ist dann überschrieben Fortsetzung. Sollen mir nun, im Gegensatz mit dieser Manier, die Ausführungen nicht eben so aphoristisch gerathen als die Paragraphen, so weiß ich nicht wie bedeutend meine Ersparnisse sein werden. Gelingt mir nun dies nicht sonderlich: so sind Sie es vorzüglich, den ich bei Zeiten bitten muß den guten Willen für die That zu nehmen, da gerade Sie es so vortrefflich verstanden haben in demselben Buche aus einer gemächlicheren in eine gedrängtere Schreibart überzugehen.

Gesetzt aber auch, dies gelänge mir nach Wunsch: so sollte dann auch der Raum rein erspart sein; denn ich würde doch in jenen beiden Punkten von meinem bisherigen Verfahren nicht abgehen. Was zuerst die eigentlich sogenannte Literatur betrifft: so möchte ich wol meine Ansicht zu näherer Prüfung empfehlen, daß sie nämlich in Büchern, die mit unsern Universitätsstudien genauer zusammenhängen, auf die Weise, wie man sie gewöhnlich beigebracht findet, gar nicht hineingehöre. Nicht nur daß wir im allgemeinen nachgerade Bedacht darauf nehmen müssen, daß doch auch Platz bleibe für das bedruckte Papier, sondern vorzüglich auch scheint mir wichtig, daß die Handbibliotheken unserer Studirenden möglichst tragbar müssen einzurichten sein. Wenn wir nun unsere theologischen Lehrbücher zusammen nehmen: wie unzählig oft finden wir dieselben Bücher gegenseitig citirt! Werden die Stellen ausgeschrieben, welcher Raum! Wer-

den sie bloß angeführt: wie viele von denen, die dergleichen Bücher gebrauchen, mögen wol auf solche Anführungen hin zu Stellen nachschlagen? zumal in neueren Büchern, von denen ich ⁵¹²zunächst rede! Darum, denke ich, ist es so zu halten. Kann der Lehrer einer einzelnen Disciplin sich nicht darauf verlassen, daß entweder die theologische Bücherkenntniß in besonderen vorbereitenden Vorlesungen zweckmäßig behandelt wird, oder wenigstens daß seine Zuhörer, sei es nun durch literarische Handbücher oder kritische Blätter, oder aus mündlicher Ueberlieferung, von den bedeutenden neueren Werken Kunde haben: nun wohl, so kann er sein Lehrbuch aus mit einem Verzeichniß von denen die er am liebsten empfehlen möchte, entweder im allgemeinen oder in den einzelnen Hauptabschnitten, je nachdem ihm der eine Schriftsteller hier, der andere dort vorzüglicher scheint gearbeitet zu haben; der Hinweisungen auf einzelne Stellen aber enthalte er sich. Ich nun glaubte um so mehr von jener Voraussetzung ausgehen zu dürfen, als ja bis jetzt fast jedes Lehrbuch solcher Nachweisungen in Menge enthält, und die beliebtesten am meisten, überdies aber bei dem großen Verkehr der Universitäten unter einander die mündliche Ueberlieferung, sowol was Lehr als was Lehrbücher betrifft, unter unsern Anfängern von großer Wirksamkeit zu sein scheint. Und so mögen es mir denn unsere gelehrten Zeitgenossen und Mitarbeiter in diesem Fach verzeihen, daß ich mein Buch nicht mit öfterer Wiederkehr ihrer Namen geschmückt habe. Für Citate aus älteren besonders patristischen Schriften habe ich mir das Gesetz gemacht, bei Formeln, die nicht streng symbolisch sind, denn für diese genügt die Anführung der Bekenntnisschriften, auf die meines Wissens älteste Quelle zurückzugehen, wo sie in der Gestalt vorkommen, welche ich empfehle. Und ich habe mich so genau daran gehalten, nur auf solche Schriften und Abschnitte zurückzugehen, worin der betreffende Gegenstand ex professo behandelt wird, und in diesen die prägnantesten und unzweideutigsten Stellen zu wählen, daß ich wahrlich am wenigsten den Vorwurf erwartet habe, den mir

Verbrüd macht, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen be-
 riefen nicht viel. Hätte er doch nur zur Probe eine oder die
 andere nachgeschlagen, und so aus dieser Insinuation einen be-
 stimmten Vorwurf gemacht. Indes ich lebe der guten Hoff-
 ung, daß ein Mann vom Fach nicht für ihn in die Schranken
 treten würde, und er selbst hat mir schon S. 140 seiner Schrift
 die freundschaftlichste Genugthuung für diese Unbill gegeben. —
 Auf eine Mannigfaltigkeit verschiedener zumal neuerer Darstel-
 lungen einzugehen, würde freilich durch eine nach Maaßgabe des
 bewirkten Ersparnisse eintretende gleichmäßige Erweiterung der
 einzelnen Artikel möglich geworden sein. Allein ich glaube, ein
 das ganze des christlichen Glaubens umfassendes Lehrbuch hat
 genug zu thun, wenn es die wesentliche Pflicht erfüllt, die Gren-
 zen zu bestimmen, innerhalb deren sich die Vorstellung bewegen
 kann, ohne den Zusammenhang mit den Grundsätzen der Kirche
 aufzugeben. Und wenn die Uebersicht nicht zu sehr erschwert
 werden soll, dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu einer sol-
 chen Ausführlichkeit erweitert werden, daß sie sich nicht mehr
 von Monographien unterscheiden. Ich will also auf alle Er-
 weiterungen dieser Art auch für die zweite Ausgabe Verzicht lei-
 sten, und zufrieden sein, wenn sich nur jenes überall in das ge-
 hörige Licht stellt.

Das zweite, was ich mir zum Ziel gesteckt habe, ist eine
 Revision und vielleicht bedeutende daraus hervorgehende Ände-
 rungen in der Einleitung. Ich kann nämlich nicht umhin mit
 einem Vorwurf daraus zu machen, daß, wie die meisten meines
 Kritiker sich vorzüglich mit der Einleitung beschäftigt haben,
 eine Menge der bedeutendsten Mißverständnisse daraus entstanden
 sind, daß sie sich die Einleitung zu sehr mit der Dogmatik selbst
 als eines gedacht haben. Lassen Sie mich Ihnen nur einige
 wenige Beispiele herausheben. Das bekante Tübinger Oster-
 programm sagt, ich wolle die christliche Frömmigkeit aus dem
 allgemeinen menschlichen frommen Bewußtsein erklären. Wenn
 darunter nichts anders verstanden werden soll, als daß ich dem

Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modificationen jenes gemeinsamen Bewußtseins seine eigenthümliche Stelle zu bestimmen suche, wie Herr Baur sich selbst in der Relation, welche er in der Tübinger Zeitschrift von jenem Programm geliefert hat, ausdrückt: so waltete kein Mißverständnis ob. Allen es entwickelt sich doch dort immer mehr die Ansicht, als wolle ich das Christenthum, wie man zu sagen pflegt, a priori demonstriren, und ich sehe nicht ein, wie es möglich gewesen wäre, wenn Herr Baur nicht in den Sätzen der Einleitung, mit der er es allein zu thun hat, mehr gesucht hätte als nur die Ortsbestimmung. Dies wird mir noch deutlicher durch das folgende. Er hält sich nämlich berechtigt, aus der Behandlung des Erlösungsbegriffs in der Einleitung zu folgern, daß bei mir der Begriff Erlöser gar nicht ein geschichtlich gegebener sei, sondern mit dem Begriff der Erlösung zusammenfalle, und daß also auch mein Christenthum nicht auf jener Thatsache wesentlich beruhe, sondern ganz im Begriff gegründet sei. Denn, sagt er, es wird zwar der Satz aufgestellt, daß sich alles darin auf das Bewußtsein der Erlösung in der Person Jesu von Nazareth beziehe; allein in der Ausführung des Paragraphen sei hernach von dieser Person gar nicht weiter die Rede, sondern der Begriff des Erlösers werde nur genauer bestimmt. Wäre nun Hr. Dr. Baur bei dem geblieben, daß es hier nur darauf ankomme, dem Christenthum seinen Ort zu bestimmen: so würde er sich dies, zumal er auch mit meinen Reden über die Religion nicht unbekannt ist, ganz anders erklärt haben. Alle weitere Ausführung dessen, was die Person anbetrifft, gehört natürlich eben deshalb in die Dogmatik, weil sich alles im Christenthum auf diese Person bezieht; in der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle, möchte nun die Person, durch welche sie vollbracht sein sollte, diese sein oder eine andere, den Centralpunkt einer besonderen Glaubensweise bilden; wenn also Hr. Baur dennoch auch jenes von der Einleitung fordert: so hat er ihre ganze Tendenz zu wenig von der der

Dogmatik selbst geschieden. Am allerstärksten aber und ganz unverkennbar zeigt sich dies dadurch, daß er sich wundert, warum ich nicht auch die Sätze der Einleitung in jenen drei Formen vorgetragen habe *). Ja er fordert gewissermaßen, dies hätte geschehen sollen, weil dann erst recht hervorgetreten sein würde, was ich eigentlich mit meiner Dogmatik im Schilde führe. Wie so doch? Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf dogmatische Sätze rede, und in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Satz zu finden ist! Wie hätte wol mein Sinn dadurch erst recht ins Licht treten können, wenn ich eine solche Verwirrung angerichtet hätte, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen hätte nach sich ziehen müssen. Wie denn auch alles, was Herr Baur von hier aus sagt, und die Beziehung, die er daran knüpft, freilich nicht zwischen den drei dogmatischen Formen, von denen eigentlich die Rede war, sondern zwischen den beiden Hauptformen der Religion auf der einen, und Heidenthum, Judenthum und Christenthum auf der andern Seite, für mich nichts ist als Verwirrung, und ich nicht das mindeste darth finde, was meinen Sinn irgend deutlich machen könnte. Wie wäre also mein scharfsichtiger Analytiker dazu gekommen, von der Einleitung zu fordern, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben kann, wenn er nicht doch die Kluft zwischen beiden irgendwie übersehen hätte? —

Ich kann Ihnen nicht helfen, Sie müssen mir Geduld schenken, daß ich noch ein Paar Beispiele von mir befreundeteren Männern anführe. Mein lieber Schwarz, dem ich sehr verpflichtet bin für die große Arbeit, die er an die Recension meiner Glaubenslehre gewendet hat, und dem ich für vieles einzelne darin noch besonders Dank zu sagen habe, erkennt im ganzen sehr bestimmt an, daß die Untersuchungen in der Einleitung nur propädeutisch und exoterisch seien; dennoch aber glaubt

*) Tübinger Zeitschr. I. S. 247 ff.

er sich gemüßigt zu erklären daß der von §. 6. an gemachte Versuch, dem Christenthum durch Vergleichung mit andern Glaubensweisen und Aufweisung seines eigenthümlichen auch seinen Ort in dem Gesamtgebiet der Religionsgemeinschaften zu bestimmen, nicht hinreicht die christliche Glaubenslehre zu begründen. Wie könnte mir aber wol eingefallen sein, in der Einleitung eine solche Begründung geben zu wollen! Ausgenommen, was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer anderen Religionsgemeinschaft gewesen wäre, das Zurückgehen auf die in dem Selbstbewußtsein liegende Nothwendigkeit sich zu äußern, und auf einen Gemeinwillen, der eine Gemeinschaft dieser Aeußerung hervorbringt. Für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begründung; denn alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird. Wer aber dasselbe in seinem Selbstbewußtsein nicht findet, für den ist auch keine Begründung möglich, sondern nur die Aufforderung, den Punkt aufzusuchen, wo sein persönliches frommes Bewußtsein von dem in dem Lehrgebäude dargestellten Gesamtbewußtsein abweicht. Die Einleitung nun mußte nothwendig den Versuch machen, für das in allen Modificationen des christlichen Selbstbewußtseins gültige, außer demselben aber nicht vorhandene, eine Formel aufzustellen; aber auch diese kann für niemand eine Begründung sein. Und die Einleitung legt es nicht einmal darauf an, diese Formel auf das christliche Gesamtbewußtsein zurückzuführen, sondern wie sie hier in dem Gebiet sich bewegt, welches ich durch den Ausbruch Religionsphilosophie, ein
 517 Wort welches andere anders brauchen, zu bezeichnen pflege: so will diese Formel auch von jedem Unchristen dafür gehalten sein, daß er durch dieselbe jede christliche fromme Erregung und einen sie aussagenden Glaubenssatz von jeder nichtchristlichen unterscheiden könne. Ist also nicht auch hier eine Verwechslung zwischen der Aufgabe der Einleitung und der der Dogmatik selbst vorauszusetzen? Und nun noch eines nur von unserm Freunde Sad,

ich meine, was er über meine Behandlung des Offenbarungsbegriffs sagt *), daß ich nämlich den Begriff als dogmatisch streng zu haltend darstelle, und daß, wenn gleich nur Standpunkt, meine andere Behauptung, daß die absolute Offenbarung allein in Christo sei, nur historischen Gehalts Bestimmung des Begriffs aber nicht afficire. Ich dünkte, gerade für einen Apologeten wäre meine Behandlung trefflich, wie denn auch wirklich meine Einleitung sich hier in dem Gebiete der Apologetik bewegt. Ich denke, wenn der christliche Apologet den andern Glaubensgenossen sagen kann, Was ihr geoffenbart nennt, das läßt sich gar nicht bestimmt genug unterscheiden von dem nichtgeoffenbarten, wenn ihr nicht eben so gut vieles andere, was ihr sonst gar nicht oder nur in sehr unbestimmtem Sinne so zu nennen pflegt, doch auch für eben so sehr geoffenbart erklären wollt. Da ihr aber doch den Begriff für etwas haltet: so müßt ihr mir um so mehr gestatten das meinige für geoffenbart zu halten, welches sich so bestimmt von allem anderen unterscheidet, daß es sich nur mit der ursprünglichen Offenbarung Gottes, nämlich der Schöpfung, als eine zweite vergleichen läßt: so hat er sich gar nicht übel gestellt, und zugleich dafür gesorgt, den Begriff dogmatisch haltbar zu machen! Und dies ist es doch gerade was ich gethan habe. Die Einleitung hat es mit dem Offenbarungsbegriff zunächst als mit einem mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlichen zu thun, und so findet sie ihn unbestimmt. Dies ist also gerade das historische, aber unser Sach nennet es dogmatisch. Daß derselbe Begriff aber, auf Christum bezogen, haltbar ist als Bezeichnung für die Art und Weise des Seins Gottes in ihm, das ist gerade was dogmatisch gebraucht werden könnte; aber unser Sach nennet dies historisch. Daß ich es für gerathener erkläre, auch in der Dogmatik von dem Ausdruck keinen Gebrauch in einer Mannichfaltigkeit von Formeln zu machen, das ändert in diesem Sachverhältniß nichts. Habe

*) Apologetik S. 75.

ich also nicht Grund genug zu glauben daß auch hier der Unterschied zwischen der Einleitung und dem Werke selbst nicht scharf genug gefaßt worden ist? Nun kann aber solchen Männern und andern — denn mit meiner Beispielsammlung bin ich noch lange nicht zu Ende — dieses nicht begegnet sein ob daß es irgendwie meine Schuld sei, und diese Schuld habe ich also alles Ernstes aufgesucht. Viel habe ich nicht gefunden, da doch genug, um mich zu einer bedeutenden Umstellung zu veranlassen.

Vielleicht ist schon das nachtheilig gewesen, daß die Einleitung gleich mit einer vollständigen Erklärung der Dogmatik anhebt. Denn nun konnte man leicht denken, nachdem diese gegeben worden, hebe auch die Dogmatik an, und bedachte nicht daß das folgende eigentlich der Erklärung hätte vorangehen sollen, als welche ohne diese Erörterungen nur ein todter Buchstabe wäre und von ganz unbestimmtem Gehalt. Nun hätte solchem Mißverstand auch hernach noch können vorgebeugt werden, wenn ich die Einleitung auch, wie das Buch selbst, in mehrere Abschnitte getheilt hätte, damit so die Ueberschriften dem Leser bei dem Bestreben zu statten gekommen wären, sich fleißig zu orientiren und immer genau zu wissen wo er sich befinde. Nun aber laufen die fünf und dreißig Paragraphen in einem fort, ohne irgend eine sichtbare innere Organisation, und das konnte freilich leicht manchen auch sonst wackeren Leser verwirren. Das ist also mein Vorhaben. Ich will der Erklärung selbst alles das voranschicken, was zur näheren Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrücke gehört, und dabei will ich dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Sätze, die der Constituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann tritt vor selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen soll, näher an die Erklärung heran, und die Einleitung wird sich dann mehr in sich selbst als ein ganzes abrunden. Ob sie deshalb mir selbst gerade besser gefallen wird, weiß

ich noch nicht. Wenn ja, dann vorzüglich deshalb, weil so, wie dies auch eigentlich für die Einleitung gehört, der Zusammenhang dieser besonderen theologischen Disciplin mit denjenigen allgemeinen Wissenschaften, an welche sie sich ihrer wissenschaftlichen Form wegen vorzüglich zu halten hat, unmittelbar hervortreten wird; wie sie jetzt ist, muß dies der Leser selbst finden. Ich dachte freilich, meine kurze Darstellung u. würde hoffentlich Andeutungen genug hiezu geben, aber der Leser selbst blieb allerdings mehr als nöthig war auf etwas außer dem Buche selbst verwiesen. Darauf also beschränken sich im wesentlichen meine Entwürfe.

Außerdem habe ich nun zunächst Ueberlegungen angestellt über die Sprache meines Buches; aber wenn ich mich beflüssige, so viel in meinen Kräften steht, was aber hier nicht viel sagen will, der Schwerefälligkeit der Schreibart abzuhelfen, soweit es geschehen kann ohne mich der Weitschweifigkeit zu nähern; wenn ich suche im Vortrage meiner eigenen Formeln noch strenger undeutsche Ausdrücke und besonders solche, die zu' bestimmt an philosophische Schulen erinnern, gegen deutsche und freie zu vertauschen: das wird ziemlich alles sein, was ich hier werde leisten können; die eigenthümliche Lage meines Buches gegen die bisherige Ausbildung der kirchlichen Lehre will nichts noch gefälligeres gestatten. Und in der That darf man auch selbst an eine 520 deutsche Dogmatik keine zu großen Forderungen in dieser Hinsicht machen. Die dogmatische Sprache ist doch niemals bestimmt in die volksmäßige Mittheilung der Predigt oder der Katechese überzugehen; ja es wäre ein Nachtheil, wenn man dieses zu sehr erleichterte. Die Nothwendigkeit, die Ausdrücke, unter denen man die Vorstellungen empfangen hat, in andere zu verwandeln, verbürgt ein aneignendes Durchdenken, welches wir unsern angehenden Geistlichen durchaus zumuthen müssen. Ich kann mich indeß nicht enthalten Ihnen ein Paar Worte zu sagen über ein warnendes Wort, das ein bedeutender Mann in dieser Hinsicht ausgesprochen hat.



Herr Prof. Fries nämlich in einer Abhandlung in der *neuen Zeitschrift für Theologie und Philosophie* läßt mir die Scheidewand zwar gelten, die ich ziehe zwischen Religion und Philosophie; er behauptet aber dennoch, in der Religionslehre sei jede Betrachtung ihrem Wesen nach philosophisch; und wer sich dabei der Philosophie enthalten wolle, der werde nur dem passiven sich in der Sprache mittheilenden Philosophem anheimfallen, welches eine Zusammensetzung sei aus den philosophischen Terminologien zwischen Wolf und Fichte. Sie können wol denken daß ich über den Hauptsatz nichts zu sagen habe, sondern ihn schlechthin verwerfe, sobald unter Religionslehre die Lehre irgend einer bestimmten Religionsgesellschaft verstanden werden soll; so wie ich ihn unbedingt zugebe, wenn von einer speculativen Theologie die Rede ist; dann aber nur gegen den Ausdruck Religionslehre protestire. Was aber hier demjenigen geweissagt wird, der in einer Religionslehre, welche Glaubenslehre sein will, nicht philosophirt, das betrifft mich nun ganz vorzüglich. Die Hauptsache indeß scheint mir diese zu sein, daß Herr Fries unserer Disciplin kein eigenthümliches Sprachgebiet zugestehen will, sondern das Dilemma aufstellt, der Dogmatiker müsse entweder in 221 der Sprache einer philosophischen Schule reden, oder in der gemeinen Sprache. So scheint mir aber die Sache nicht zu liegen. Das Christenthum hat sich vom Anfang an in beiden Sprachen als ein sprachbildendes Princip bewiesen, und wir können in diesem eigenthümlichen Sprachgebiet der christlichen Frömmigkeit nur verschiedene Abstufungen unterscheiden, unter denen die dogmatische als die schärfste und strengste obenan steht. Wenn nun jenes Sprachgebiet sich doch am meisten bildete durch Umdeutung schon vorhandener Ausdrücke: so konnten allerdings für den Gebrauch des engeren Kreises auch philosophische Sprachelemente genommen werden. Aber diese wurden denn auch alsbald von ihrem alten Stamme gelöst und wurzelten in dem neuen Boden ein, so daß die strenge Schulbedeutung nicht mit hinüberging; sondern indem die hieratische und juristische Sprache

nicht minder in diesen Nuzen verwendet wurden, als die philosophische, juristische Ausdrücke aber auf das Verhältniß der Menschen zu Gott immer nur uneigentlich angewendet werden können, und eben so alles priesterliche in dem alten Sinne nicht genommen werden konnte: so entstand eine Sprache, die, wie eine Münze, ein doppeltes Gepräge hatte, ein bildliches auf der einen, ein dialektisches auf der andern, man mußte aber doch jedes Stück, um seinen Werth zu bestimmen, von beiden Seiten besehen. Und diesem allgemeinen Charakter mußten sich dann auch die philosophischen Ausdrücke assimiliren. Jedes neuere philosophische System aber ist natürlich immer auf dieselbe Weise sprachbildend, und wenn es ein Interesse erweckt, das über die Grenzen der Schule hinausgeht, so bilden sich auf dieselbe Weise verschiedene Abstufungen von philosophischer Sprache, streng wissenschaftlicher die einen, volksmäßiger die anderen. Und indem das philosophische Interesse außerhalb der Schule von verschiedenen Systemen afficirt wird, ohne auf dieselbe Weise wie die Schulen selbst an dem Streite Theil zu nehmen, so entsteht allmählig ein solches Sprachgebiet wie Fries es schildert.

Ich glaube auch, in Folge des bisher gefagten, daß es ansatz und für sich betrachtet unverfänglich ist aus diesem ebenfalls für den dogmatischen Gebrauch zu schöpfen, ohne daß daraus weder Verwirrung in den Vorstellungen entstehe, noch auch ein unbewußtes Philosophiren; nur glaube ich nicht daß das dogmatische Interesse zu allen Elementen desselben die gleiche Verwandtschaft hat. Die kantische und fichtesche Philosophie konnten der Natur der Sache nach keine große Ausbeute geben; selbst das radicale Böse hat die Erbsünde nicht verdrängt, und auch in der Terminologie der christlichen Sittenlehre ist nicht viel von ihnen geblieben, sondern die leibnizisch-wolfsche, so wie die auf sie gefolgte sogenannte eklektische oder Popular-Philosophie, haben sich auf ihrer Stelle behauptet. Dies hat aber keinen anderen Grund, als weil jene Philosophien selbst sehr stark dogmatisirten, und zwar in demselben Sinne, in dem ich das Wort nehme, den

man aber, indem man von dogmatischer Philosophie im Gegentheil gegen die kritische Sprach, nicht im Auge hatte. Nämlich die wolffische Sprache auf der einen Seite steht doch noch in einem unverkennbaren Zusammenhang mit der scholastischen, die nicht anderes war als eine Indifferenz von Metaphysik und Dogmatik, so daß wir nur unser eigenes Gut vindiciren, wenn wir von ihr entlehnen. Und die Häupter der englischen Philosophie auf der andern, welche so großen Einfluß auf die unmittelbar romantische deutsche Philosophie ausübten, gingen vorzüglich in dem Gefühl als einem gegebenen aus, weswegen man allerdings zweifeln kann, ob ihre Philosophie diesen Namen auch nach unserm strengeren Sprachgebrauch verdiene, aber desto deutlicher springt die Aehnlichkeit zwischen ihrem Verfahren und dem unsrigen in die Augen, und somit auch dieses, daß wir uns das Sprachgebiet, welches sich durch ihren Einfluß gebildet hat, am leichtesten werden assimiliren können. Mag nun also diese Mischung von Elementen aus ganz verschiedenen, theils gleichzeitigen, theils auf einander gefolgten Schulsprachen an und für sich als verworren erscheinen und für die Philosophie unbrauchbar sein, weshalb auch mit Recht jede neue Schule sich auch ihre eigene neue Sprache bildet: so wird sie uns doch, eben weil wir nicht philosophiren, nicht eben so unbrauchbar, ja was wir daraus in unsere dogmatische Sprache übertragen, das wird bei richtigem Verfahren auf unserm Gebiet auch völlig klar sein können. Darum, meine ich, können wir einmal in der für die Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die biblische Sprache allein zurückgehn; und das wird wol kein Kenner der Sache thöulich finden: so dürfen wir wol auf dem eingeschlagenen Wege getrost fortschreiten, und werden es um desto sicherer, je bestimmter wir uns in jedem Augenblick des Unterschiedes zwischen unserm Verfahren und dem philosophischen bewusst sind. Letzteres nun ist mein beständiges Bestreben, oder vielmehr dieses Bewußtsein lebt und wirkt immer in mir; ich glaube also auch nicht daß mich hier etwas gefährliches unbewußt beschleichen könnte.

Was aber nun das einzelne des Inhaltes betrifft: so kann ich es nicht genug bedauern daß der Zwischenraum seit der ersten Erscheinung des Buches in dieser Beziehung so wenig fruchtbar für mich gewesen ist. Es ist wol möglich daß mir manches entgangen ist, was in Zeitschriften oder Dissertationen steht; doch glaube ich, auf irgend bedeutendes würde wol ein oder der andere Freund mich aufmerksam gemacht haben. Und so muß ich es Ihnen denn klagen, daß mir viel weniger Belehrungen oder auch nur Ausstellungen über mein Verfahren in einzelnen eigenthümlich christlichen Lehren zu Theil geworden sind, als sich in der ganzen nicht unbedeutenden Masse von Kritik, die über mich ergangen ist, erwarten ließ. Auch Hr. Dr. Steudel, der so gütig ist sich viel mit mir zu beschäftigen, bleibt bis jetzt — ich habe aber das zweite Heft der Zeitschrift noch nicht gelesen — nur bei den Vorbegriffen stehen, weil er glaubt, das wichtigste sei doch immer, die supernaturalistische Ansicht, die seinige nämlich, zu vertheidigen; so daß auch der würdige Schott nicht würdig genug abgeschätzt wird, weil er sich etwas von einiger Uebereinstimmung mit meiner Darstellung hat verlauten lassen. Erinnern Sie Sich der entscheidenden Fragen, mit welchen Herr Steudel diese Verhandlung eröffnet? und so auch der leichteren Fragen, auf welche er die Untersuchung über die Wunder zurückführt? Beides hat mich recht aufs neue davon durchdrungen, wie wichtig dieser Streit ist. Wenn die Dogmatik Formeln aufstellen soll, um natürliches und übernatürliches mit Sicherheit von einander zu scheiden: so muß sie ja metaphysisch werden und speculativ, und das ist für mich grade dasselbe wie der Eingriff der geistlichen Macht in das weltliche Gebiet. Und was ist am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatürlich es mit den Grundthaten des Christenthums hergegangen ist, wenn doch der Glaube, zu dem sie führen sollen, nur ein Fürwahrhalten ist, und die Offenbarung, welche sie enthalten sollen, immer wieder nur eine Belehrung! Sollte aber wol Herr Steudel wirklich daran zweifeln, daß ich Christum als einen

übernatürlichen darstelle? Ich glaube es kaum, wenn er ja
 nur erst überzeugt hätte daß ich einen wirklichen Christus meine!
 Glaubt er aber das letzte nicht, wie Hr. Prof. Baur: man ja
 hätte ich doch hoffen dürfen daß er meine Christologie aufsaß;
 denn es wäre doch sonderbar, wenn das sich gar nicht in meiner
 Christologie auf irgend eine Weise abspiegeln sollte, daß es mei-
 nem Christus an der Wirklichkeit fehlte! Irgend etwas doketisches
 hätte dann doch hinein kommen müssen. Aber statt auf diese
 Jagd zu machen, scheint Hr. Dr. Steudel selbst in das doketi-
 sche hineinzufallen, wenn er meint, die Persönlichkeit Jesu ja
 gar nicht volksthümlich bestimmt gewesen; denn dann müßte
 doch wirklich Maria, die jüdisches Blut hatte und jüdische Con-
 stitution, ein bloßer Durchgangskanal gewesen sein. Die Ironie
 525 über meine Art, den Begriff der Accommodation abzuweisen, ist
 wol weit entfernt eine ernste Ausstellung gegen meine Christo-
 logie zu sein. Vielmehr rechne ich es zu den Verdiensten meines
 Buches, in Lehrstücken wie dieses solche Fragen zu stellen, be-
 ren Entscheidung zur Bestimmtheit der Vorstellung beiträgt. Zu-
 erst kommt es freilich darauf an, wie jetzt in England bei der
 Emancipation, ob die Frage eine politische ist oder eine religiöse,
 so hier, ob die Vorstellungen von Engeln und Teufeln wirklich
 religiöse sind oder nur kosmologische; und dann fragt sich, ob
 Vorstellungen Jesu nicht religiösen Gehalts eben so von dem
 Sein Gottes in ihm afficirt sind als die religiösen Gehalts.
 Oft kann man sich bei Streitfragen nicht besser helfen, als durch
 das was der platonische Sokrates ein *γοργικόν* nennt. Und
 so möchte ich fragen, wenn wir uns über die Qualität jener
 Vorstellungen nicht einigen können, ob wir uns denken sollen,
 Jesus habe von dem Verhältniß der Erde zur Sonne, gewiß
 also etwas bloß kosmologisches, die copernicanische Vorstellung
 gehabt, oder die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte,
 wird man auf die dort von mir gemachte Unterscheidung zwischen
 Ueberzeugung im strengeren und im weiteren Sinne zurückkom-
 men müssen; und so ist dann ihre Realität sicher gestellt.

Doch wohin verirre ich mich! Ich wollte sagen, wie die
 Beiden genannten Tübinger Theologen alle Ursache gehabt hätten,
 in meiner Christologie die Irrthümer aufzusuchen, welche aus
 der falschen Voraussetzung entspringen müßten: eben so hätte es
 für jeden der gelehrten Kritiker, die sich nur an meine Princi-
 pien gehalten haben, gewiß unter den eigentlichen Lehrstücken
 solche gegeben, an denen sich die Folgen des falschen oder un-
 christlichen in den Principien besonders zeigen müßten. Wenn
 ich die Religion ihrer Würde beraube, wenn ich fast ein Styre-
 naiser bin, wie nothwendig müßte sich das in den Lehren vom
 heiligen Geist und von der Heiligung zeigen? Aber leider die
 Herren haben es nicht der Mühe werth gehalten mich so weit
 zu begleiten. Nun freilich konnte ich das nicht verlangen, wenn
 es wahr wäre, was ein junger Theologe, der seine Laufbahn auf
 eine glänzende vielleicht fast blendende Weise beginnt, frisch weg
 behauptet, ich lege den kirchlichen Ausdrücken oft neue Ideen
 unter. Ich denke aber, daß, wo ich von der kirchlichen Ansicht
 wirklich abweiche, ich da auch die geltenden Ausdrücke table;
 und wenn ich dann sage in welchem Sinn ich den Ausdruck
 allenfalls noch könne gelten lassen: so kann wol weder ein auf-
 merksamer Leser irre geführt werden, noch die Absicht sein einen
 Schein von Orthodorie zu erschleichen, worauf doch jene In-
 scription immer hinausläuft. Einige Winke über einzelne Lehr-
 stücke finden sich in der ausführlichen Recension des Hermes.
 Ein Freund versprach mir schon vor ein Paar Jahren, meine
 Glaubenslehre von Seiten der Eschatologie anzugreifen: und das
 wäre gewiß geistvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht
 Wort gehalten. Einige Bedenklichkeiten läßt mich unser Mißsch
 ahnden; mehr habe ich gewiß zu erwarten, wenn Twisten sein
 Werk fortsetzt; aber wäre es nur jetzt schon fertig!. So aber bin
 ich fast ganz mir selbst überlassen, und freilich der Vergleichung
 meines Buches mit andern. Doch der Versuchung will ich nicht
 unterliegen, jetzt noch mit Ihnen einen Spaziergang durch die
 neueste dogmatische Literatur zu machen und mich darüber aus-

zulassen, wie viel oder wie wenig aus den neuesten dogmatischen Werken Gewinn für mich zu machen gewesen.

Lieber lassen Sie mich noch ein Paar Worte sagen über allerlei, was noch dieser und jener gute Freund für die zweite Ausgabe von mir gewünscht. Also einige haben mir sehr angelegen, ich möchte mich doch, da der Zwiespalt über diese Frage so groß sei, nicht nur mit entfernten Winken, sondern offen und klar darüber äußern, wie ich eigentlich das Verhältniß — nun sagte der eine zwischen Religion und Philosophie, der andere zwischen Dogmatik und Philosophie, der dritte gar zwischen dem höheren Selbstbewußtsein, von welchem ich ausgehe, und dem ursprünglichen Gottesgedanken, den ich zuzugeben scheint, wie ich also dieses Verhältniß auffaßte. Aber wie soll eine solche Erörterung in die Dogmatik kommen, ich meine in die meinige? Sie ist ja sowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Voraussetzung, daß der in ihr zu entwickelnde Gottesgedanke nicht ursprünglich sei, sondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbstbewußtsein. Und daß ich den ursprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematisch die Rede sein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überschreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Speculation verweisen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug gesagt zu haben; und wo nicht, so kann es wol jeder hinreichend aus den ersten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zusammenhang ist für mich zwischen jenem ursprünglichen Gedanken und diesem ursprünglichen Selbstbewußtsein kein anderer, aber auch eben so viel, als zwischen irgend anderen Erzeugnissen verschiedener geistiger Functionen, aber auf derselben Stufe, und welche dieselbe Beziehung haben. So denke ich kann auch niemand zweifeln wie ich Religion und Philosophie zu einander stelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben; und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jetzt, daß beides sehr gut in demselben Subject bestehen kann, daß die Phi-

losophie nicht nothwendig dahin führt, sich über Christum, und Sie verstehen, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und alle Philosophie erst zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und eben so, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Muth haben und behalten sich in die tiefsten Tiefen der Speculation hineinzugraben. Aber ich weiß freilich auch daß eines sein kann ohne²⁸ das andere, also auch daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weise zum vollständigsten Bewußtsein kommen kann, auch in der strengsten Form, und das ist eben die dogmatische, ohne daß je ein Körnchen Philosophie in ihn hineinkommt, und daß mancher den Becher der Speculation ganz kann geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Aber weil ganz dasselbige auch zwischen der Frömmigkeit und einer Menge anderer Geistesthätigkeiten statt findet: wie sollte ich dazu gekommen sein, grade dieses Verhältniß zu behandeln, die andern aber nicht? Was aber nun das Verhältniß zwischen Dogmatik und Philosophie anbelangt: so gestehe ich Ihnen, es geschieht mit einer gewissen Vorliebe, daß ich so wenig als möglich davon rede. Haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, daß in der scholastischen Periode die Philosophie sei theils im Dienste theils unter dem Druck des Kirchenglaubens gewesen? Mag dem gewesen sein wie ihm wolle: so ist wenigstens seitdem die Philosophie frei genug geworden, weil der zu seiner ursprünglichen Quelle zurückgekehrte Glaube ihres Dienstes auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Interesse besser verständigte Kirche keinen Druck ausüben wollte. Hat die Philosophie diese Freiheit seitdem oft gebraucht, um feindselig gegen die Kirchenlehre aufzutreten: wol, so steht dieser zu, nach dem andern zu sehen; und sie soll das können, ohne ihrerseits weder Angriffe auf die Philosophie zu machen, noch um ihre Gunst zu buhlen. Ich weiß wol daß

mancher sagen wird, von welcher Philosophie ich wol rede? Offenbar von solcher die es gar nicht sei! Ich entgegne aber, daß wir als Theologen solchen Haber nicht zu schlichten haben, weil wir keine Polizei auszuüben gedenken auf fremdem Gebiet. Jene Leute gaben sich für Philosophen, die Welt nahen sie desfür; wir thun es auch. Steht seitdem fest, daß wahre Philosophie mit der Lehre der Kirche, wenn diese ohne Mißgriffe der Inhalt des Glaubens gemäß dargestellt wird, nicht im Streit sein kann: desto besser! aber wir Theologen können das in keine Weise verbürgen wollen. Daher nun, zeigt die Philosophie sich bald für, bald wider uns: so haben wir gar kein festes Verhältniß mit ihr, seit wir beide frei geworden sind von einander; und dies ist das einzige was mir rathlich scheint zu sagen und durch die That zu befestigen. Verlangt man mehr: sieht das nicht immer aus, als sollten wir uns entschuldigen bei der Philosophie, daß es nicht anders ist und geht als so? als hätten wir Verbindlichkeiten gegen sie zu erfüllen? Ja selbst wenn sie uns auf das wohlmeinendste einladet, uns durch ihre Hülfe zu der vollkommenen Selbstverständigung bringen zu lassen, die sie doch allein geben könne: so gestehe ich ihr dieses zwar zu auf jedem wissenschaftlichen Gebiet; aber wenn wir auf dem unsrigen uns nicht verstehen, so muß die Schuld an etwas liegen, was sie nicht geben kann, so fern sie doch mehr sein will als Logik in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und Grammatik. Lassen Sie mich also bei meinem *timeo Danaos et dona ferentes* immer bleiben, und mich freuen, daß ich dem Vorsatz treu geblieben bin, meinem eignen philosophischen Dilettantismus, und wenn ich mehr auf diesem Gebiet aufzuweisen hätte, würde meine Maxime doch dieselbe geblieben sein, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre gestattet zu haben. Wie es mir mit diesem Vorsatz gelungen ist, das freilich ist eine andere Frage; indessen die Zeichen sind leidlich gut. Wenn doch der eine eben so fest behauptet, ich sei auf Jacobi basirt, wie der andere sagt, auf Schelling, und wenn sich beides nur durch son-

derbare Einlegungen und unstatthafte Voraussetzungen nachweisen läßt; wenn ein kundiger Mann, wie der bonniſche Freund, zu keiner andern Abndung von meiner Art zu philoſophiren gekommen iſt, als daß ich eben nicht ein Gefühl, ſondern einen Gedanken zum Grunde legen würde, im übrigen aber würde es ⁵³⁰ ziemlich daſſelbe ſein wie die Glaubenslehre: ſo ſcheint doch hieraus zuſammengenommen hervorzugehen, daß von Philoſophie und Philoſophemen nicht viel muß anzutreffen ſein in der Glaubenslehre. Und daran bin ich weit entfernt etwas ändern zu wollen; vielmehr, wenn ich noch einen Satz fände, der irgend ſeinem Inhalt nach ſpeculativ wäre oder nur mit einigem Recht dafür könnte angeſehen werden: ſo würde ich ihm dieſes unhochezeitliche Gewand ausziehen, oder ihn ausſtreichen. Das ſoll kein Fehbehandſchuh ſein, den ich der ſpeculativen Theologie hinwerfe; vielmehr laſſe ich ſie gern ihren Gang gehen, und ſtelle anheim, wieviel Gebrauch die Kirche von ihr machen wird, und ob es der herrſchenden Schule länger gelingen wird, als den früheren, jene ſcholastiſche Zeit zu vergelten, oder ſie auf andere Weiſe zurückzuführen; nur ich für meinen Theil will mich von dieſer Verfahrungsweiſe ſo rein als möglich abſondern.

Anderer hatten einen andern auch ſchwierigen Punkt ins Auge gefaßt, und meinten, aus dem, was ich von dem übernatürlichen in der chriſtlichen Offenbarung und von dem Naturwerden der göttlichen Heilsordnung geſagt, ſei allerdings ſchon viel zu nehmen. Allein es reiche doch gewiß für viele nicht hin, um über meinen Standort in dem Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten zu entſcheiden. Um alle ferneren Mißverſtändniſſe zu vermeiden, möchte ich alſo doch hierüber etwas genügendes beibringen. Dieſe Freunde nun werden auch ſchwerlich durch das befriedigt ſein, was ich Ihnen hierüber eben geſchrieben. Aber ich weiß auch ihren Wünſchen nicht zu entſprechen; denn ich bin überzeugt, Mißverſtändniſſe ſind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverſtandene iſt. Ich dächte, man dürfte nur den ſteubeliſchen Aufſatz, von dem ich freilich nur den An-

fang fenne, über die Annäherungsversuche zwischen beiden Parteien lesen, um sich hiervon zu überzeugen. Schon die Namen sind eine höchst unglückliche Bezeichnung, indem der eine auf die Beschaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Erkenntnißquelle der Lehren geht. Warum soll nicht einer können vollkommen überzeugt sein von der Uebernatürlichkeit gewisser Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zumuthen, Lehren anzunehmen, die er nicht einsehe und mit seiner Vernunft nicht nachconstruiren könne? Und sollte nicht ein anderer sagen können, er sei sehr geneigt, zu seinem Trost Lehren vorausgesetzt daß er nur etwas bestimmtes dabei denken könne, anzunehmen, wenn er sie auch in einen allgemeinen Zusammenhang mit den Lehren seiner Vernunft nicht aufnehmen könne; aber Thatsachen sich grade so vorzustellen wie sie sich in einen allgemeinen Zusammenhang mit der Erfahrung nicht aufnehmen lassen, da doch eine andere Vorstellung immer möglich bleibt, daß sei er nicht im Stande. Es hilft auch hier gar nicht zu sagen, auf die Namen komme ja nichts an, sondern auf die Sache. Denn wenn man die Sache, das eigentliche Wesen dieses großen Zwiespaltes in unserer Kirche — denn daß ein solcher vorhanden ist, will ich keinesweges läugnen — wenn man dieses aber erst richtig gefaßt hätte: so würde sich auch die angemessene Benennung gefunden haben. Nun aber wird immer mit jenen Namen fortgerechnet, und was dem einen entgegengesetzt worden ist, wird dann wieder von demselbigen prädicirt. Das ist auch an sich bei so bewandter Sache recht gut möglich, weil nämlich die Entgegensezung keine war; aber Verwirrung ist dabei gewiß nicht zu vermeiden, und warum soll man sich ohne Noth in diese hineinbegeben? Was sagen Sie? ist doch erst ganz kürzlich eine eigne Art von Rationalismus, ich möchte fast glauben, nur ist es mir zu viel Ehre, für mich besonders erfunden worden; mich dünkt, er hieß der ideelle Rationalismus, und soll darin bestehen, daß man zugiebt, ein natürliches könne zugleich ein übernatürliches sein. So dankbar ich aber auch