



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/>



777

Per. 14198 8



777

Per. 14198 E, 233  
1872













# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Gimpel  
und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

---

Uierundfünfzigster Jahrgang.

---

Erstes Quartalheft.

---



Tübingen, 1872.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.



# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Gimpel  
und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

---

Uierundfünfzigster Jahrgang.

---

Erstes Quartalheft.

---



Tübingen, 1872.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von F. Rauch, in Künzing.

# I.

## Abhandlungen.

---

1.

### Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit.

---

Von Professor Lic. Kinsenmann.

---

Dritter Artikel.

#### Die evangelischen Rätbe.

Die Lehre von den evangelischen Rätben steht mit unverwüßlichen Zügen in der Geschichte der christlichen Kirche geschrieben. Wo immer altchristlicher, katholischer Boden ist, da stehen noch, wenn auch zerbrochen, die einsamen Zellen frommer Einsiedler und die Klostermauern, die verlassene Heimat der Wüchse und gottgeweihten Jungfrauen. Wo irgendwie katholisches Leben frisch erblüht, da ist es genährt von jener höhern Mystik des Glaubens, des Gebets und des Opfers, die in den kirchlichen Genossenschaften ihre Wohnstätte hat; und jeder neue Aufschwung des Katholicismus hat neue religiöse Körperschaften und in ihnen ebenso viele neue Formen des mystischen Gnadenlebens, neue Asyle der gefährdeten Unschuld, der stillen Beschaulichkeit, der he-

roischen Nächstenliebe, der selbstlosen Wissenschaft hervorge-  
rufen. Wer für die Gegenwart wirken will, dessen Aufgabe  
ist es, diese Monumentensprache der Geschichte zu deuten.

Die Einöden Palästinas, die durch die Ascese Johannes  
des Täufers und durch jene bedeutungsvolle Quadrages des  
Heilandes selbst geheiligt worden, sind seitdem nicht mehr  
ohne Asceten gewesen, welche das beschauliche Leben, das  
selbst den Heiden wie Pythagoras und Platon als die  
wahre Philosophie erschien, für sich erwählten und  
Ernst machten mit der Verachtung der Welt, die ja vom  
Herrn selbst so oft im Gegensatz zum Reiche Gottes  
genannt und als das Reich des Widersachers bezeichnet wurde.  
Die Idee von einem Gegensatz zwischen Gott und Welt,  
Gottesdienst und Weltdienst, war nun einmal im Evangelium  
enthalten; wer mochte sie richtig auslegen?

Zu gleicher Zeit, da ein Theil der jungen Christen sich  
in der Welt einzurichten suchte, Gemeinden bildete, und vor  
der Welt frei und freudig den Glauben Christi bekannte und  
übte und im blutigen Martyrtod besiegelte, suchte ein anderer  
Theil sein Heil in der Flucht aus der Welt, indem er sich  
zurückzog aus einer Gesellschaft, in welcher die Gegensätze  
unversöhnlich zu bleiben schienen; und auch dieß war nur  
eine andere Art von Martyrthum, ob es nun in einem zu-  
rückgezogenen Leben in den Palästen der Hauptstadt oder in  
den Wüsten Aegyptens und Syriens sich vollzog; es war  
nur eine andere Art, die Welt zu überwinden um Christi  
willen.

Die Welt blieb Welt, auch nachdem mit Constantin die  
Christliche Religion zur Staatsreligion geworden. Zwar ent-  
faltete sich jetzt die Kirche unter dem Schutze jenes Schwertes,  
welches vordem ihre Bekenner hingerafft hatte, und sie durfte

officiell der staatlichen und bürgerlichen Gesellschaft ihr Siegel aufdrücken; aber die Ehe zwischen Kirche und Welt war eine unfriedliche und unfruchtbare. Hin und hergeworfen zwischen Religion und Politik, Glaubenseifer und Ehrgeiz, apostolischer Einfalt und höfischer Intrigue, mußte mancher unter den Bessern zaghaft werden, auf dem glatten Boden des öffentlichen Lebens sich ungefährdet zu bewegen; die Städte des Reiches wie die Heerlager waren Herde moralischen Verderbnißes, auf dem Lande war schlecht übertünchtes Heidenthum; da verließen sie in Schaaren eine Gesellschaft, an deren Regeneration sie verzweifelten, und erfüllten die Gebirge und die Wüsten mit Lauren und Klöstern; die Städte erschienen ihnen als Einöden, die Wüste als Paradies. Es sind die Größten ihrer Zeit, welche dieses Leben erwählten; wer trüge nicht eine stille Verehrung zu jener Zelle zu Bethlehem, deren Bewohner ein heiliger Hieronymus war! Daß uns die Formen jener Ascese nicht immer ganz verständlich sind, darf uns nicht beirren. Nicht einmal die Gestalt Simeons des Stiliten möchten wir im Bilde jener alten Kirche vermissen; es liegt darin eine erschütternde Gewalt für denjenigen, der über die Form hinweg das Wesen der Sache zu erfassen gelernt hat.

Jedesmal dann, wenn die Welt in einer großen geistigen Verödung lag, wenn anstatt geistiger Bildung rohe Gewalt der Waffen herrschte, wenn politische Wirren die höhern Interessen niederdrückten oder wenn große sittliche Fäulniß sich der Gesellschaft bemächtigt hatte, wurde ein mächtiger Zug zur Weltflucht bemerkbar; aus der ansteckenden Berührung mit der Welt zogen sich die reinern, ernster angelegten Seelen zurück in die Einsamkeit des Klosters, vertieften sich in die verborgenen Wege christlichen Liebeslebens, verjüngten sich



am Borne frommer Contemplation; der Form nach war es Weltflucht; in der That aber keimte in diesen geweihten Stätten schon wieder eine neue Saat für das Leben; von den „Gestorbenen für diese Welt“ gieng eine regenerirende Kraft aus in die Welt.

Das Wirken eines Gregor d. G., eines Bernhard von Clairvaux zu verkleinern ist nicht möglich; hier kommt man schlechterdings nicht aus mit dem Vorwurf religiöser Schwärmerei; solche Männer sind einfach providentiell; ohne sie wäre die europäische Menschheit nicht geworden, was sie geworden ist. Und wer ist nicht erfüllt von Bewunderung für das reiche innerliche Geistesleben eines Heinrich Suso und Tauler, und wer könnte die Quellen verkennen, aus welchen sie schöpften, die Ascese, die Einsamkeit, die Contemplation, die Gottesminne, die um so lieblicher in diesen heiligen Kreisen erblühte, je wirrer und wilder es draußen in der Welt gegen Ende des Mittelalters wogte und stürmte, im Staat wie in der Kirche. Man hat schon oft als geistige Frucht dieses Ringens und Strebens nach Innerlichkeit die deutsche Reformation darstellen wollen, und hat dabei nicht erwogen, daß gerade die deutsche Reformation dem lebendigen Baume des innerlichen Christenthums die ächtesten Quellen abgegraben hat, indem sie in Bausch und Bogen das Ordensleben verwarf, weil sie für die Mystik der evangelischen Räte kein Verständniß hatte.

Die Geschichte des Protestantismus hat nur eine hervorragendere Erscheinung, welche im Streben nach Innerlichkeit, in der Sehnsucht nach einem mystischen Gnadenleben und in der Weltüberwindung durch Weltflucht einige Vergleichungspunkte mit der katholischen Ascetik darbietet, das sind die Jünger Philipp Jacob Speners, die collegia

pietatis, für deren theologische Richtung wir hier nicht einzustehen haben und deren verschiedene Abzweigungen uns nicht weiter interessiren, die uns aber darum merkwürdig sind, weil wir in ihnen vornehmlich jenes religiöse Bedürfniß wieder finden, welches auf unsrer Seite das Streben nach christlicher Vollkommenheit auf Grund der evangelischen Rätthe, also namentlich das Ordenswesen, hervorgerufen hat <sup>1)</sup>.

Und wie wir gerade in den besonders kritischen Wendepunkten der Kirchengeschichte die Ordensmänner schaffend und belebend eingreifen sehen in das religiöse Leben der Völker, so können wir uns auch heute den Einfluß dieser eigenthümlichen Mystik nicht verbergen, welche hunderte der tüchtigsten Kräfte in das Kloster zieht und jene Hallen wieder baut, bevölkert und schmückt, in welchen wieder wie ehedem die heilige Psalmodie ertönt; aus den Klöstern treten sie dann wieder heraus in die Welt; man lernt das Ordensgewand wieder kennen, und selbst seine principiellen Feinde lernen es achten, wenigstens an jenen frommen Frauen, deren Emancipation darin besteht, daß sie den Kranken dienen in den Spitälern, den Gefangenen in den Zuchthäusern, den Waisen in ihren Asylen, den Verwundeten auf den Schlachtfeldern.

---

1) Seine geschichtliche Bedeutung erhielt der Pietismus hauptfächlich durch seinen Kampf gegen die starre Aeußerlichkeit und den erdübenden Druck der herrschenden (protestantischen) Theologie. Auch hierin ließe sich eine Aehnlichkeit zwischen ihm und der Richtung eines Suso, der deutschen Theologie u. s. w. nachweisen. — Ungefähr gleichzeitig mit Spener lebte J. G. Sichel, † 1711 zu Amsterdam; dieser errichtete die Gemeinde der „Engelsbrüder“, welche, sich aller Lust, Arbeit und Sorge enthaltend, durch Gebet und Zerknirschung, durch fromme Beschaulichkeit und Gehelnsigkeit den Jorn Gottes gänzlich vertilgen und wie es die Bibel (Luc. 20, 36; Matth. 22, 30) verheißten, die Menschen zu Engeln machen wollten. *Settner, Literaturgeschichte des 18. Jhrh. III. 1. S. 56.*

Es ist die katholische Kirche welcher diese Erscheinungen angehören; es ist das Princip des Mönchtums, aus welchem sie entsprungen, jenes Mönchtums, das seine Lobredner unter den Besten unsrer Zeit, M ö h l e r, M o n t a l e m b e r t u. A. gefunden hat. Der katholischen Kirche gehören also auch jene sittlichen Principien an, die in den „evangelischen Rätthen“ ihre Verwirklichung finden.

Wir haben mit diesen kurzen Andeutungen einen Traditionsbeweis geführt, einen bessern vielleicht, als wenn wir bei einzelsten Kirchenvätern um Belegstellen für die Lehre vom Rath bitteln gegangen wären <sup>1)</sup>. Dagegen ist es nicht ganz so leicht, den Beweis dafür, daß diese Lehre wahrhaft im Evangelium Christi begründet und ein Element der ächt christlichen Moral sei, zu erbringen; oder vielmehr ist es schwer, den wahren Sinn und die eigentliche Bedeutung derjenigen Sittenlehren herauszustellen, welche man unter dem Schlußausdruck „evangelische Rätthe“ behandelt. Und doch haben wir es hier mit einem der ethischen Contradogmen zu thun, welches wir wissenschaftlich begreifen müssen, wenn uns die immerhin seltsamen Erscheinungen der christlichen Mystik, des Ordenslebens u. s. w. verständlich werden sollen.

Die Lehre von den Rätthen überhaupt, zu denen die sog. evangelischen Rätthe nur eine besonders charakteristische Art ausmachen, bietet unsrer Erkenntniß dieselbe Schwierigkeit wie die christlichen Dogmen im Allgemeinen. Was liegt z. B. unserm religiös-sittlichen Bewußtsein näher als der Glaube

---

1) Wir meinen damit Belegstellen, welche über das Verhältniß von Gebot und Rath Aufschluß geben könnten. Wie man in der alten Kirche über die Tugend der Jungfräulichkeit u. s. w. gedacht, dafür wären nicht nur einzelne Stellen, sondern ganze Bücher anzuführen z. B. von Methodius, Ephräm, Hieronymus u. A.

an die Kraft und Wirksamkeit des Gebetes; und doch wie schwer ist derselbe wissenschaftlich zu vereinbaren mit den ewigen Rathschlüssen der göttlichen Weltregierung! Aehnlich ist es nun auch mit dem vorliegenden Problem. Die Substanz dieser Lehre gehört so deutlich zu unserm Glaubensbewußtsein, die Wahrheit derselben steht so lebendig vor unsrer Seele, daß dieselbe nur künstlich in Zweifel gezogen werden kann, und doch finden wir sehr schwer die richtige Formel, die wissenschaftliche Bewährung für dieselbe. Es ist nicht möglich, die gewöhnlichen Darstellungen dieser Lehre in den Lehrbüchern der Moral zu lesen, ohne von einem Gefühl der Unsicherheit beschlichen zu werden, als ob doch noch ein Bruch in der Rechnung sei und als ob man sich mit einer sophistischen Wendung oder unbewiesenen Voraussetzung über diese oder jene Schwierigkeit hinwegsetze; jeder protestantische Ethiker bereitet uns eine Art von Verlegenheit, weil er eine Seite der Sache hervorkehrt, welche eine evangelische Wahrheit repräsentirt und doch mit unsern katholischen Voraussetzungen nicht stimmen will. Wir werden der Wahrheit näher kommen, wenn wir die Schwierigkeiten unsers Problems anerkennen, als wenn wir sie einfach läugnen. Von diesem Gedanken lassen wir uns in der folgenden Darstellung leiten; wir wollen Sinn und Bedeutung der kirchlichen Lehre nicht abschwächen und verflachen, sondern sie in ihrer Tiefe fassen. Wo immer uns ein Verständniß aufgeht auch nur für eine Seite des Problems, da ist auch schon eine Stufe zum Beweis der Wahrheit erklommen.

Man braucht nicht voreingenommen zu sein gegen die strengern und ernstern Formen christlicher Aescse; man braucht nur einen Sinn für geschichtliche Wahrheit und einen ruhigen Blick für die Wirklichkeit zu besitzen, um wahrzunehmen,

daß den meisten jener geschichtlichen Erscheinungen, in denen sich die Idee der Askese und des Mönchslebens am schärfsten ausprägt, etwas anklebt, das die Kritik herausfordert.

Es ist schon schwer, den Gegensatz zu verstehen, welcher nach verschiedenen Aussprüchen der heil. Schrift besteht zwischen der Welt, dem Reiche des Fürsten der Finsterniß, und dem Reiche Gottes. Der Gedanke aber, daß das wahre Christenthum, die volle und ideale Christusnachfolge, in der Weltflucht bestehe, enthält etwas Unwahres und Verwirrendes, und müßte in strenger Consequenz zur dualistischen Weltanschauung führen. Christus selbst hat 30 Jahre im Elternhause gelebt und 40 Tage in der Wüste, sein öffentliches Leben und Wirken aber war in der Welt und für die Welt. Mönche im strengen Sinne dieses Wortes waren weder die Apostel noch selbst Johannes der Täufer; die Weltflucht konnte man viel eher bei den Pythagoräern, Essenern und Therapeuten kennen lernen. Sollte das Christenthum die menschliche Gesellschaft regeneriren und sollte durch dasselbe das Angesicht der Erde erneuert werden, so durfte es nicht dadurch geschehen, daß die Besten sich der Gesellschaft und ihrer Arbeit, den Pflichten des Bürgers und Staatsunterthanen, entzogen. Wir wollen kein sehr großes Gewicht darauf legen, daß, wie spätere heidnische Schriftsteller den Christen zum Vorwurf machten, tausende von Männern, auf welchen die Kraft des Staates ruhen sollte, als Einsiedler in die Wüste zogen, anstatt mit kräftigem Arm die stets bedrohlichen vordringenden Barbarenvölker von den Grenzen des Reiches abzuwehren; der Ruin des Reiches, das Abnehmen der Widerstandskraft des römischen Kaiserthums gieng aus andern Ursachen hervor; aber das kann doch gesagt werden, daß wenigstens das morgenländische Mönchsthum wenig oder

nichts vermocht hat, um die allmähliche Auflösung des Staatswesens und die Verkümmernng des Kirchenwesens zu verhindern. Alle die geistigen Früchte der Ascese, ja selbst ihrer Hände Arbeit, von deren Ertrag, wie man berichtet, ganze Schiffsladungen von Lebensmitteln den Armen Roms zukamen, hatten für die damalige Gesellschaft keinen erweislichen Nutzen; es lag in dieser Art von Ascese keine lebengebende Macht.

Um vieles fruchtbarer entfaltete sich das Mönchtum im Abendland. Zwar war es auch bei den Söhnen des h. Benedikt immer der erste Gedanke, die eigene Seele vor der Welt in Sicherheit zu bringen und ein verborgenes, dem göttlichen Dienste allein geweihtes Leben zu führen; aber man ließ dabei doch die allgemeineren socialen Zwecke nicht ganz aus den Augen; man wollte nicht die Christen aus der Welt hinaus, sondern das Christenthum in die Welt einführen; das beschauliche Leben wurde mit dem thätigen verbunden; man bildete die eigene Seele nach dem Bilde Christi, um diese Cultur auch in die Welt überzupflanzen. Aber es ist, als ob das Kloster die Berührung mit der Welt nicht ertrage; gar bald stand der Ordensmann mit dem einen Fuße im Kloster, mit dem andern in der Welt. Je leuchtender sich die großen Ideen, von denen das abendländische Mönchtum getragen war, entfalteten, desto deutlicher zeigten sich auch die Gegensätze, die im Wesen selbst lagen. Man kann nicht sagen, daß es eine Ausartung des Mönchtums war — es gehörte vielmehr mit zu seiner providentiellen Bestimmung: diejenigen, welche die Armuth Christi für sich erwählt, wurden die Reichen und Besizenden; die das verborgene Leben Christi erwählt, wurden die Mächtigen der Welt, Herren großer Gebiete, hineingezogen in die großen Welthändel. Ehemals entzogen sich die Ana-

choreten den Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft; jetzt wurden Mönche — und Geistliche überhaupt — die Politiker, die Säulen des Staatswesens, selbst Kriegsherrn und Tischgenossen der Kaiser und Könige. Die trübern Erfahrungen beginnen; man mischt sich nicht ungestraft in die Angelegenheiten der Welt. Bald waren die Äbte nicht mehr die geistigen Führer der untergebenen Mönche; es genügte ihnen nicht mehr die Rolle des Elias oder Elisäus unter den Prophetensöhnen; weltliche Sorgen nahmen sie in Anspruch, ein weltlicher Geist zog ein in den Klostermauern, feind der klösterlichen Stille und dem heiligen Frieden des Gotteshauses. Die Ordenshäuser, die ein Beispiel der Entfagung, der Demuth und des Friedens geben sollten, wettenferten, um einander den Vorrang an Macht, Ansehen und Einfluß abzugewinnen, und wo es eine Fehde gab in Reich, Kirche oder Wissenschaft, da waren Mönche unter den erbittertsten Kämpfern. Wo sonst den Frauen öffentlich zu wirken versagt ist, in der Kirche und in der Politik, da errangen sich die Äbtissinnen Stimmberchtigung, Gewalt und Macht, und der Rückschlag auf die stille Klosterzucht konnte nicht ausbleiben. Wir reden nicht von den eigentlichen Ärgernissen, die aus den Klöstern hervorgiengen und erlustigen uns nicht an den traurigen Sittenschilderungen aus den Zeiten des Verfalls der Klosterzucht; denn nicht den Klöstern allein sondern auch den Weltgeistlichen sagt man nach: *omne malum a clero*. Das eigentliche Verderbniß des Ordenswesens ist nicht aus dessen Entwicklung selbst hervorgewachsen, sondern von außen ihm angethan worden. Nur Eines müssen wir noch hervorheben. Während das Ordensleben seinem Ursprung und seiner Bestimmung nach der Innerlichkeit und der wahren evangelischen Freiheit zustrebt, ist oftmals gerade von den Klöstern aus die

gehaltloseste Außerlichkeit des Kirchenwesens gepflegt worden, eine Werkheiligkeit, welche bezüglich der Mittel oft nicht sehr wählerisch war.

Man kann die Geschichte des Mönchtums im Allgemeinen und eines jeden Klosters im Besondern von einem doppelten Standpunkt aus schreiben. Man kann sich für die erhabene Idee begeistern, die großen Tüde in der Geschichte verfolgen, die großen Erfolge und Schicksale herausheben, einzelne hervorragende Erscheinungen generalisiren, die Verdienste einzelner Männer, die Wissenschaft einiger Gelehrten, die Heiligkeit einzelner Nonnen als die charakteristischen Merkmale des Ganzen aufführen; man kann einzelne Tüde zarter Mystik wie liebliche Blumen aus einem großen Garten sammeln und zum Strauße binden und damit den Eindruck hervorrufen, als ob es im ganzen Garten so schön blühe, als ob Alles wirklich so gewesen, wie es hätte sein können.

Man kann aber auch bei der peinlich prosaischen Wirklichkeit stehen bleiben und die unbeugsamen Einzelthaten verzeichnen; man kann erzählen von einer kurzen Blüthe und dem langsamen Vorfall eines Klosters, von den Verstimmungen seines innern Organismus, seinen innern Streitigkeiten und Spaltungen, von ehrgeizigen Umtrieben bei den Wahlen der Äbte und Äbtissinnen, von den Auflehnungen gegen strenge Obern; man kann neben einzelnen hervorragenden und würdigen Gliedern die Anzahl der unbedeutenden und schlechten nachrechnen u. s. w. Jede dieser beiden Betrachtungsweisen würde für sich allein einseitig und ungerecht sein. Wir haben an diesem Orte nicht selbst eine Geschichte zu schreiben, sondern nur die Lehre daraus zu ziehen. Davor braucht uns nicht bange zu sein, daß nicht bei Abwägung der großen Leistungen der Orden gegen die Mängel und Schäden, ihrer Tugenden



gegen ihre Argernisse, ihrer Segnungen gegen ihre Verberbnisse, die Wagschale zu Gunsten der Orden überhaupt sich senke und daß nicht der Segen eines jeden einzelnen Klosters größer gewesen sei als der Nachtheil, der aus seiner Corruption entsprang; man muß nur überhaupt einen Sinn haben für Werthschätzung des Geistigen und Geistlichen im Verhältniß zu den irdischen Dingen und Bestrebungen.

Aber es mußte diese Gegenseite hervorgekehrt werden, um zu zeigen, daß etwas wie Autonomie im Wesen des Mönchthums selbst liege, daß die abstrakte Trennung von Welt und Kloster sich entweder nicht durchführen lasse, oder, wenn durchgeführt, über die Grundlinien der christlich sittlichen Weltordnung hinausführe. Und gleichwie nun die ganze großartige Erscheinung des Ordenswesens in der Geschichte unsrer Religion eine dunkle, unverständliche Seite darbietet, so enthalten auch die theologischen Voraussetzungen jener Erscheinung ihre dialektische Schwierigkeit, deren Lösung wir zu versuchen haben vom Standpunkt der wahren evangelischen Freiheit aus, wie wir im ersten Artikel (Jahrg. 1871, 1. H. S. 113 f.) angekündigt haben.

Es stehen gegeneinander christliche Gerechtigkeit und christliche Vollkommenheit, ein Leben nach den Geboten und ein Leben nach den Räten, ein thätiges Weltleben und ein Leben der Beschaulichkeit. Es ist die Frage, ob wir es hier mit zwei getrennten sittlichen Richtungen, mit gegensätzlichen sittlichen Standpunkten zu thun haben, oder ob es nur zwei verschiedene Seiten derselben christlichen Sittlichkeit, nur die negativen und positiven Bedingungen des Heiles sind.

Die gewöhnliche Vorstellung der Theologen ist, daß die Sittenvorschriften, die uns in der christlichen Offenbarung gegeben sind, in zwei Gruppen zerfallen, nämlich in Gebote,

deren Erfüllung zur Seligkeit nothwendig ist, d. h. deren Nichterfüllung, wenn sie sich nicht etwa nur auf einen kleinen Bruchtheil des Gebotenen (*materia parva*) erstreckt, von der Seligkeit ausschließt; und in Rätthe, deren Befolgung eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit, beziehungsweise Seligkeit bedingt, deren Nichtbefolgung aber von der Seligkeit nicht ausschließt, also Sünde im strengen Sinne des Wortes nicht ist. Die Gebote sind Allen in gleicher Weise gegeben und beziehen sich auf die Allen gemeinsamen Pflichten, die Rätthe dagegen ergehen an Einzelne und beziehen sich auf Leistungen, die nicht Allen zur Pflicht gemacht werden können. Nach dieser rein formalen Seite, wornach der Gegenstand des Rathes nicht die Form eines allgemeinen Gesetzes hat, wird nun eben als das Charakteristische dieser Sittenvorschriften hervorgehört, daß der Einzelne sich ihm gegenüber frei verhalte, so lange nämlich, als er nicht durch einen speziellen göttlichen Beruf dazu angehalten wird oder durch ein Gelübde sich selbst verpflichtet.

Schon aus dieser letzteren Beifügung ist jedoch zu ersehen, daß es sich mit der Freiheit in Erfüllung der Rätthe ähnlich verhalten werde, wie mit der freien Übernahme und der Erfüllung der verschiedenen Standespflichten, solcher Pflichten also, welche nicht Allen gelten, sondern nur den Angehörigen eines bestimmten Standes, den sie — denn das ist das Normale — frei für sich gewählt haben. Noch mehr würde die Analogie der „Rätthe“ mit den Standespflichten erkannt worden sein, wenn man zugleich die sachliche Seite der Rätthe, ihre Substanz oder den Umkreis der Leistungen, welche unter die Kategorie der Rätthe fallen, nach ihrer Stellung im göttlichen Heilsplane gewürdigt hätte.

Wir müssen jedoch diesen Gedanken vorerst auf der Seite liegen lassen — vielleicht daß wir ihn später brauchen können.

Halten wir uns an die gewöhnlichen Darstellungen, so wird allerdings überall anerkannt, daß die eigentliche Substanz des Sittlichen für alle Menschen die gleiche sei, die Erfüllung des göttlichen Willens; und daß der letzte Beweggrund und die eigentliche Form unsrer Sittlichkeit die *L i e b e* sein müsse; so wie ja auch allen Menschen die gemeinsame Bestimmung gegeben sei, welche in der seligen Vereinigung mit Gott beruhe. Aber der göttliche Wille gebe sich auf zweierlei Art kund, in der Form des Gebots und in der Form des Rathes, und demgemäß lasse sich zum Ziele auf zweierlei Wegen kommen, dem der Gebote und dem der Rätze; der erstere führe zwar auch zum Ziele, aber er sei der weniger vollkommene, der schwerere und weniger sichere; das Heil werde leichter und sicherer erreicht, wenn man sich durch die Rätze gleichsam als durch Instrumente zur Ergreifung des Heils leiten lasse <sup>1)</sup>.

Um nun aber den Umfang und Inhalt des Gebotenen im Unterschied vom Gerathenen zu bestimmen, hält man sich an die formalen Wendungen, mit denen die hl. Schrift die Sittenvorschriften darstellt. „Wenn Christus etwas absolut zu thun oder zu unterlassen befiehlt, wenn er die Strafe der Hölle oder des ewigen Todes androht, wenn er seine Rede an Alle richtet — dann hat man hierin Gebote zu erkennen. Wenn er dagegen bloß mahnt oder Rath gibt, oder zwar eine Vorschrift gibt, aber ihre Erfüllung dem freien Willen anheimgibt (*in arbitrio aut libertate relin-*

1) Et hic patet, quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis . . . secundo autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. S. Thomae Aquin. S. Th. 2. 2. qu. 184 art. 8.

quit), so liegen nur Rätze vor; z. B. wenn es bezüglich der beständigen Keuschheit heißt: wer es fassen kann, der fasse es“. So Patuzzi <sup>1)</sup>, einer der besten unter den strengern Moralisten. Ein solches Kriterium ist aber auf den ersten Blick ungenügend. Denn bei weitem die meisten Sittenlehren Jesu sind in einer Form gehalten, welche es zweifelhaft läßt, ob dieselben geboten oder gerathen seien; es ist ja gerade der charakteristische Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament, daß die Lehren des letztern nicht in Gesetzesform gegeben sind. Die Sittenlehren der Bergpredigt z. B. sind in so ganz anderer Gestalt vorgetragen als der Dekalog, daß die Casuisten sich ohne Ende abmühen werden, um zu erörtern, ob dieselben Gebote oder Rätze seien. Um nun aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, unterschieden sie dem Begriff des Gebotes den des Gesetzes; was im strengen Sinne geboten ist, das erkennen wir aus dem, was die Kirche uns als Gesetz auferlegt. Dieses kirchliche Gesetz, die äußerste Schranke der Sittlichkeit, jenseits welcher die Sünde beginnt, wird als der Inbegriff der Gebote genommen, und Alles was über diese Gesetzesbestimmungen hinausgeht, ist dem Gebiet der Rätze angehörig. So erfüllt derjenige das Gesetz, der am Sonntag eine heil. Messe anhört; daß er auch noch das Wort Gottes anhöre, ist gerathen; aber eine Pflicht besteht in dieser Beziehung nicht.

Man sieht leicht, daß man mit dieser Auffassung einen Legalitätsstandpunkt betreten würde, welcher dem christlichen Gewissen nicht genügen kann; eine solche Gesetzesgerechtigkeit

---

1) Theol. Moral. tom. I. tract. I. de leg., diss. II. cap. VIII. n. 4.

hätte zwei Fehler; fürs erste wäre etwas rein Negatives, ein Nichtthun des Bösen, ein bloßes Vermeiden der Straffälligkeit, noch keine positive Sittlichkeit; man könnte dabei an den Knecht im Evangelium denken, der sein anvertrautes Pfund unverfürt zurückgab, weil er es — vergraben hatte. Fürs zweite aber scheint eine solche Gesetzesgerechtigkeit den eigentlichen sittlichen Forderungen des Evangeliums nicht zu genügen; denn in den letztern ist enthalten die Liebe Gottes über Alles und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit.

Judeffen machen sich einige Moralisten leicht mit der Antwort auf diese Schwierigkeit. Da einmal, sagen sie, nach katholischer Lehre Gott gewisse Tugendübungen nicht befiehlt sondern nur empfiehlt in der Form des Rathes, so folgt daraus, daß es eine mehrfache Art von Vollkommenheit <sup>1)</sup> und eine mehrfache Art von Liebe <sup>2)</sup> gibt, und daß man auch mit der niedrigsten Art noch sein Heil wirken kann.

Das heißt jedoch nur der Schwierigkeit mit Hilfe eines *circulus in demonstrando* ausweichen. Diejenigen, welche tiefer auf die Sache eingehen, stützen sich darauf, daß derjenige welcher genugsam in der Gnade befestigt ist, um die Sünde zu vermeiden, ebendamit auch in positiven Werken der Liebe sich thätig zeige, daß er also nicht lediglich auf der Grenzscheide zwischen der Sünde und dem Erlaubten stehen bleiben könne, sondern aus freiem Antrieb und freier Wahl mehr thue, als der Buchstabe des Gesetzes fordere. Mit einer andern Wendung sagt man, wer niemals etwas mehr thun wollte als das Gebotene, der würde schließlich auch die Gebote nicht mehr zu erfüllen vermögen. Denn

1) Cf. Theolog. myst. (Schram). Paris 1848. tom. I. pag. 24 sqq.

2) Bellarmin. De monach. lib. II. cap. II.

da all unserm Thun doch eine gewisse Unvollkommenheit anhaftet, so wäre es ein Beweis der Lauigkeit, wenn man sich damit beruhigte, gerade noch die schwere Sünde zu vermeiden; eine solche Seelenstimmung würde bald eine Erschlaffung der sittlichen Kraft und in Folge davon unter dem steten Andrang der Versuchung den Fall in die Sünde herbeiführen.

So gewiß in dieser Bemerkung eine psychologische Wahrheit enthalten ist, so gewiß ergibt sich aus ihr, daß es für einen Jeden *conditio sine qua non* der Bewahrung des Gnadenstandes ist, die eine oder andere Leistung aus dem Gebiet des Gerathenen zu vollziehen. Damit erhält aber die gewöhnliche Vorstellung vom Rath ein starken Stoß, ganz ähnlich wie mit der Behauptung, der Rath werde zur Pflicht, wenn man zu dessen Erfüllung berufen werde.

Merkwürdig aber ist, wie sich die verschiedenen Moralistschulen, die Probabilisten und die Probabilisten, zu unsrer Frage stellen. Die Ersteren, die den Gesetzesstandpunkt vertreten gegenüber der individuellen Freiheit, müßten consequent auch den Gebrauch der Freiheit bezüglich des Gerathenen als das Gewagtere und Gefährlichere betrachten, so lange der Einzelne nicht weiß, ob er zu den Berufenen gehört; da sie aber doch den höheren sittlichen Gehalt in den evangelischen Aufforderungen zur Vollkommenheit, zur Christusnachfolge u. s. w. erkennen, fassen sie diese Aussprüche der h. Schrift z. B. Matth. 5, 48; 16, 24 in der Form von Geboten oder Gesetzen auf, und stellen demgemäß an jeglichen Christen solche Anforderungen, welche ihnen mit Recht den Vorwurf des Rigorismus zugezogen haben. Umgekehrt halten sich die Probabilisten, wenn sie den Umfang des Gebotenen bestimmen, nur an diejenigen Aussprüche, welche deutlich die

Form des Gesetzes haben; diejenigen Sentenzen aber, welche allgemeiner und unbestimmter lauten, nennen sie Rätthe. Indem so von ihnen gleichsam das Niveau der gemeinen Sittlichkeit herabgedrückt wird, erweisen sie sich um so eifriger in der Empfehlung der Rätthe selbst, in der Schilderung der Verdienstlichkeit und Erhabenheit der freiwilligen Ascese, des Klosterlebens u. s. f. Aber die Consequenz davon ist eine zwiespältige Moral, eine andere Moral für die Weltleute, denen es genügt, keine Todsünde zu begehen, und eine andere Moral für die Frommen und Auserlesenen.

Das ist der gefährliche Punkt, auf welchem die probabilistische Casuistik angelangt ist und welcher für sie wieder ebenso verhängnißvoll werden wird, wie ehebem zu Pascal's Zeit. Wir haben es mit einer der wichtigsten Zeitfragen zu thun, wenn wir das Problem von den „Rätthen“ einer neuen Untersuchung unterziehen; es handelt sich auch hier um den wahren und den falschen Probabilismus, um Gesetzessgerechtigkeit und evangelische Freiheit, und wir halten eine Revision der herrschenden Vorstellungen hierüber auch nach den neuesten Publicationen von Schwane <sup>1)</sup> und Rössing <sup>2)</sup> für wünschenswerth.

Der kirchliche Begriff des Rathes zerlegt sich uns in drei Elemente, die wir nun zunächst schrittweise aus der Lehre der hl. Schrift erheben; soweit dieselben sich einzeln uns erwähren, wird auch die Wahrheit des kirchlichen Begriffs herausgestellt werden. Diese Elemente sind a) der Begriff des *opus supererogatorium*; b) der Begriff des

1) *De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere.* Monast. 1868.

2) *Der reiche Jüngling im Evangelium.* Freiburg 1868. Vgl. *Quartalschr.* 1869. S. 344 ff.

bonum melius; c) der Begriff der Freiheit, womit der Einzelne zwischen dem Guten und Bessern wählt.

a) Das opus supererogatorium.

Gleichwie das Werk des Erlösers, wenn wir dasselbe in unsrer Vorstellung auf eine bestimmte Summe von Einzeltaten, deren jeder von unendlicher Verdienstlichkeit ist, zurückführen, das Lösegeld unendlich übersteigt, das für unsre Erlösung bezahlt werden mußte, und gleichwie demnach ein überfließender Schatz von Verdiensten hinterlegt ist, an welchem die Erlösten vermöge ihrer Blutsgemeinschaft mit Christus Theil haben: so haben auch Viele von den Erlösten selbst, insonderheit die Apostel und Martyrer, in ihrem Wirken und Leiden, welches ja nach katholischer Lehre auf Grund der Gnade und Lebensgemeinschaft mit Christus wahrhaft verdienstlich ist, ein größeres Maß von Verdiensten erworben, als schlechthin zur Erlangung der Seligkeit, zur Buße für etwaige Sündenschuld u. s. w. erforderlich gewesen wäre. Man sieht, daß bei dieser Vorstellung die Leistungen der Heiligen nach einem kleinsten Maß, das an Alle angelegt werden kann, gemessen werden; es gibt demnach für den Einzelnen ein bestimmtes Maß von Leistungen, welches ihm seinen Antheil am Reiche Gottes sichert, sei es nun, daß er von der Taufe an in der Gnade beharrt, oder daß er, in Sünde zurückgefallen, den weiteren und schmerzlichen Weg der Buße betritt und vollendet; über dieses kleinste Maß aber kann er hinausgehen durch eine besondere Steigerung seiner sittlichen Kraft und mit Hilfe besonderer Hilfsmittel der Religion; er kann mehr thun, als er muß, um das Leben zu erlangen, und gleichwie diese Mehrleistung selbst schon Ausfluß eines intensiveren Gnadenlebens ist, so



erwirbt sie auch wieder eine gesteigerte Gnadenmittheilung und verdient einen entsprechenden höhern Lohn im Jenseits.

Der hl. Schrift ist diese Vorstellung keineswegs fremd. Am deutlichsten spricht sich der Apostel Paulus aus (I Kor. 9. Kap.); seine Berufsaufgabe ist die Verkündigung des Evangeliums; in dieser Hinsicht ist ihm Nothwendigkeit auferlegt: „wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkünde!“ B. 16. Wenn er dieß willig thut, so hat er Lohn; wenn aber widerwillig, so trägt er die Verantwortung des Amtes, B. 17. Dabei steht es ihm aber frei, von denselben Erleichterungen im Dienste, welche andere Apostel sich gönnen, Gebrauch zu machen, B. 4—6, und insbesondere seinen Lebensunterhalt von denen anzusprechen, denen er das Evangelium verkündet, B. 7—14; allein er will ein Uebriges thun: „welches ist nun mein Lohn? daß ich das Evangelium predigend unentgeltlich mache das Evangelium, damit ich nicht mißbrauche mein Anrecht in dem Evangelium.“ B. 18. Da im vorangehenden B. 17 schon von einem Lohn die Rede war für die Evangeliumsverkündigung an sich, so kann man B. 18 nur von einem besondern Lohn für eine persönliche Mehrleistung verstehen, die den Gegenstand seines Ruhmes ausmacht, B. 15 u. 16. — Um jedoch dieser Schriftstelle ganz gerecht zu werden, muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß das *opus supererogatorium* des Apostels nicht ganz ohne Berechnung der Situation ist, in welcher er sich befindet, er hat gute und bestimmte Gründe — nicht nur warum er ein Mehreres thut — sondern auch warum er dieß seinen Lesern so nachdrücklich in Erinnerung bringt. Vielleicht hieng der Erfolg der Predigt des Apostels unter den Korinthern gerade von dem besondern Opfer ab, welches er brachte.

Wir legen hier kein besonderes Gewicht auf diejenigen Schriftstellen, welche auf eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Belohnungen im Jenseits hindeuten, denn dieselben werden in erster Linie auf die verschiedenen Begabungen und Berufsaufgaben bezogen werden müssen. Doch können wir die classische Stelle Matth. 16, 14—30 (Mark. 10, 17—31; Luc. 18, 18—30) nicht ganz übergehen; hier ist nämlich ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen dem ewigen Leben, welches dem reichen Jüngling in Aussicht gestellt ist, wenn er die Gebote erfüllt, B. 16—19; und sodann dem Schaß im Himmel, welcher als Belohnung der vollen rückhaltlosen Christusbachfolge verheißen wird. Da die Jünger, Zeugen dieser Unterredung des Herrn mit dem Jüngling, den Herrn gewissermassen beim Wort nehmen und sich darauf berufen, daß sie in Wirklichkeit schon Alles verlassen haben, weist der Herr ihre Prätention nicht nur nicht zurück, sondern specificirt ihren besondern Lohn dahin, daß sie einstens sitzen werden auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels; und nicht nur die Apostel, sondern „Jeglicher welcher verlassen hat Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Acker um meines Namens willen, wird Hundertfaches empfangen und ewiges Leben ererben.“ B. 27—29.

Läßt sich aus diesen und ähnlichen Schriftstellen die Vorstellung eines *opus supererogatorium* constatiren, so kann uns doch auch nicht entgehen, daß diese Vorstellung etwas Unadäquates hat; dieses liegt darin, daß man das sittliche Thun, anstatt dasselbe nach seinem Grund und Wesen als einheitliches Ganze zu erfassen, in Einzelhandlungen zerlegt und darnach numerirt und taxirt; ebenso daß man die verschiedenen Grade der Seligkeit gleichsam nach der

Alle mißt. Allein daraus, daß diese Vorstellung unadäquat ist, folgt nicht, daß sie jeglicher Wahrheit entbehrt; und da unsre religiöse Erkenntniß überhaupt die Form der Vorstellung niemals ganz abwerfen kann, so werden wir auch in dieser Vorstellung einen Kern der Wahrheit festhalten müssen.

Die Vorstellung eines überfließenden Verdienstes bewährt sich auch unschwer unserm Gemeinbewußtsein. Wir reflektiren z. B. über die Obliegenheiten, welche unsre Berufsstellung uns auferlegt; wir grenzen einen bestimmten Kreis von Pflichten ab, obwohl wir wissen, daß unser Beruf den ganzen Mann und seine Kraft in Anspruch nimmt; wir sind uns bewußt, daß wir noch etwas über jenen Kreis hinaus zu leisten fähig sind; aber wir behalten uns in dieser Beziehung freie Disposition über unsre körperlichen oder geistigen Kräfte vor; wir machen, um uns geschäftlich auszudrücken, auf unsre Freistunden Anspruch, und wenn wir auch diese unserm Berufe widmen, so ist das zwar nur eine besondere Art von Pflichttreue, aber dennoch kommt es uns so vor, als ob uns dafür eine besondere Anerkennung gebühre.

Wir sprechen mit dem Gesagten nicht einen sittlichen Grundsatz, sondern eine psychologische Wahrheit aus; eine solche Gesinnung, wie die geschilderte, mag sittlich betrachtet unvollkommen sein, sie ist vielleicht mehr menschlich als christlich, aber eigentlich unsittlich wird man sie nicht nennen können; es gibt vielleicht eine höhere, idealere Auffassung der Berufspflicht, aber sie ist eben darum die ideale, weil sie die freiere ist und die Empfindung des sittlichen Zwangs ausschließt. Bellarmin macht darauf aufmerksam, daß in gut eingerichteten Republiken außer den gewöhnlichen

Belohnungen und Strafen für Beobachtung beziehungsweise Übertretung der Gesetze noch besondere Erkenntlichkeiten, Bürgerkronen, Ovationen, Triumphe denjenigen vorbehalten seien, welche sich durch heroische Leistungen hervorthun. Warum sollten nicht auch im Reiche Gottes heroische Tugenden einen besondern Lohn erhalten! <sup>1)</sup>).

### b) Das bonum melius.

Die Vorstellung vom überfließenden Verdienst erhält eine neue Beleuchtung, wenn wir von der Abschätzung der menschlichen Verdienste nach Zahl und Maß fortschreiten zu einer Würdigung der Handlungen nach ihrer Art oder Qualität. Es gibt ein bonum melius, das will heißen, es gibt eine Klasse von sittlichen Übungen, denen ein spezifischer Tugendcharakter zukommt, gleichwie sie eine besondere sittliche Begabung und eine besondere Gnade voraussetzen. Vollständig klar jedoch, wir müssen dieß sogleich bemerken, ist die Unterscheidung verschiedener Arten, species, der sittlichen Substanz nicht, denn man kann etwas bloß Gerathenes vollziehen, das nicht in den Umkreis des bonum melius fällt. Wenn ich über das pflichtmäßige Almosen hinaus noch Liebesgaben spende, so vollziehe ich ein opus supererogatorium, das aber nicht aus dem Gebiet des bonum melius (nach der gewöhnlichen Darstellung) genommen ist, sondern aus dem Umkreis der gewöhnlichen Tugenden; dagegen etwas spezifisch Besseres übt derjenige, welcher die Jungfräulichkeit dem ehelichen Leben vorzieht <sup>2)</sup>.

1) De monach. lib. II. cap. XII.

2) Ueber die Unterscheidung der „allgemeinen und eigentlichen Rätthe“ von den „besondern sittlichen Rätthen, welche sich im Gebiete aller Tugenden bewegen“ s. Rössing, der reiche Jüngling S. 854.

Wird aber einmal zugegeben, was aus dieser Unterscheidung hervorgeht, daß nämlich auf jedem Gebiete der Tugendübung, ja selbst in Beziehung auf die Meidung des Bösen, näherhin auf die Mittel und Wege zur Fernhaltung des Bösen <sup>1)</sup>, etwas Gerathenes zu thun möglich sei, so schrumpft der eigentliche Gedanke des *bonum melius*, der spezifische Unterschied zwischen gut und besser, auf ein Kleinstes zusammen.

Die „allgemeinen und eigentlichen“ Rätze, welche mit Vorzug die „evangelischen“ genannt werden, sind die freiwillige Armuth, der Gehorsam unter einem geistlichen Obern und die beständige Bewahrung der Jungfrauschaft. Genauer angesehen, wird man aber in diesen Rätzen drei Kategorien von sittlichen Übungen erkennen, unter welche eine Reihe von sittlichen Bethätigungen im größern oder kleinern Stil eingereiht werden können. Das freiwillige Almosen z. B. bewegt sich auf demselben Tugendgebiete, wie die vollständige Hingabe des Eigenthums; jede Verdemüthigung ist eine Übung des Gehorsams, denn sie ist ein Verzicht auf die Geltendmachung der eigenen Person. Und gerade von hier aus ist es wiederum, daß die Lehre vom *bonum melius* sich unserm Bewußtsein bewährt. Es gibt täglich und stündlich Situationen, in denen ich mir irgend eine Abtödtung, Entbehrung, Selbstverdemüthigung auflegen könnte; eine solche Abtödtung erscheint mir unter dem ascetischen Gesichtspunkt ein Besseres; aber dem entgegen stehen Reflexionen anderer Art, welche mich von der Abtödtung in diesem Falle abscheu lassen; ich beruhige mich damit, meine Pflicht gethan zu haben.

---

1) Rössing a. a. D.

Nun ist aber die Vorstellung vom *bonum melius* fast bis auf den Ausdruck hin der heil. Schrift entnommen. Wir wählen nur die Hauptbelegstellen. Für die Jungfräulichkeit ist außer Matth. 19, 12 maßgebend I. Kor. 7, 25 ff. Nachdem der Apostel ausdrücklich erklärt, daß er in Hinsicht der Jungfrauen keinen Befehl des Herrn habe, wohl aber einen Rath geben wolle als Begnadigter vom Herrn, B. 25, erörtert er die Vortheile der Ehelosigkeit mit mehreren Gründen. Obgleich er aber in scharfer Weise die Gefahren des ehelichen Lebens hervorhebt, will er doch über seine Leser keinen Strick werfen, B. 35, d. h. ihnen kein bindendes Gesetz, sich der Ehe zu enthalten, auferlegen; es thun beide recht, sowohl der, welcher seine Jungfrau verheirathet, als auch der, welcher fest beschlossen hat, es nicht zu thun, B. 36—37; sonach denn, wer verheirathet seine Jungfrau, thut gut, und wer sie nicht verheirathet, thut besser, B. 38. Von der Wittwe aber, welche sich zum zweitenmal verheirathen könnte, sagt der Apostel: Seliger wird sie sein, wenn sie so bleibt gemäß meinem Rathe, ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe; B. 40. Einer ähnlichen Ausdrucksweise bedient sich der Apostel II. Kor. 8, wo er um milde Gaben für die Armen bittet: „Nicht befehlsweise sage ich es, sondern um durch Anderer Sorgsamkeit auch eurer Liebe ächtes Wesen zu erproben. Denn ihr kennet die Gnade unsers Herrn Jesus Christus, daß er euretwillen arm geworden, er, welcher reich war, damit ihr durch seine Armuth reich wäret. Und Rath hierin gebe ich euch; denn dieß frommt euch“ u. s. w. B. 7—9. Diese Stelle läßt sich neben Matth. 19, 16 ff. als Beleg für den Werth der freiwilligen Armuth um Christi willen und nach dem Beispiel Christi verwenden,

sowie in der Aufforderung an den Jüngling, Christo nachzufolgen, eine Empfehlung des Gehorsams erkannt wird.

Bezüglich der Auslegung der angeführten Schriftstellen fordern wir vorerst nur dieses, daß man sich nicht über den gemeinverständlichen Sinn und Wortlaut des Verfassers schlechthin hinwegsetze; wie immer man sich der geistigen Auslegung bemächtigen möge, dem Buchstaben darf sie nicht direkt entgegengesetzt sein; man würde sich sonst einen Spiritualismus aneignen, welcher nicht mehr christlich, sondern gnostisch wäre. Es muß ein bestimmter Sinn darin liegen, wenn die hl. Schrift selbst zwischen gut und besser, Befehl vom Herrn und Rath des Apostels, unterscheidet. Das Tridentinum bezieht sich ebenfalls auf die angeführten Schriftstellen, indem es dem Ehestand den Stand der Jungfräulichkeit vorzieht und es für das Bessere und Glückeligere erklärt, in der Jungfräulichkeit oder im Eölibat zu verharren, als in die Ehe zu treten <sup>1)</sup>.

Möhl er hatte einmal bemerkt, die Lehre vom *opus supererogatorium* sei kein Dogma <sup>2)</sup>. Darüber wird er von mehreren neueren Theologen zurechtgewiesen, indem man ihm den eben berührten tridentinischen Kanon entgegenhält. Derselbe bildet nun allerdings eine Instanz gegen Möhler, sofern der Begriff des *bonum melius* den des *opus supererogatorium* einschließt oder wenigstens voraussetzt, wie man ohne Weiteres annimmt. Allein diese Ausnahme müßte eben erst als berechtigt erwiesen werden. Ist die Jung-

---

1) S. q. d. *statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio: a. s. Sess. XXIV. can. 10.*

2) Neue Untersuchungen der Lehrgegenstände. Mainz 1834. S. 295 ff.

fräulichkeit an und für sich das Bessere, so darf doch nur derjenige sie erwählen, welcher sich die Kraft dazu zutrauen kann (Matth. 19, 12), oder welcher dazu berufen ist und sich eines besonderen Gnadenbestandes erfreut; einem Solchen also — so könnte man sagen — ist es individuelle Lebensaufgabe, das Bessere zu thun; es ist ihm mehr gegeben und wird darum mehr von ihm verlangt; und wenn er im Verhältniß zu Andern mehr leistet, so leistet er doch nicht mehr als in seiner Aufgabe liegt, ja es ist sehr fraglich, ob nicht ein Jeder von uns weit hinter dieser seiner Lebensaufgabe zurückbleibt, da all unser Thun menschlich unvollkommen ist, wie der Herr selbst sagt: „Wenn ihr Alles gethan haben werdet, was euch anbefohlen worden ist, saget: Unnütze Knechte sind wir; was wir schuldig waren, zu thun, haben wir gethan“ <sup>1)</sup>. Es enthalten wohl beide Ideen, das *bonum melius* und das *op. supererogationis*, eine Wahrheit, aber dieselbe wird nicht dadurch erhoben, daß man zuerst das letztere aus dem erstern und dann wieder das erstere aus dem letztern beweisen will.

1) Luc. 17, 10. Malbonat beweist aus dieser Stelle (V. 9—10) gerade die Möglichkeit des *op. supererogationis*. Da der Knecht keinen Dank verdient, wenn er nur thut, was ihm befohlen wird, so folge, daß er Dank verdiene, wenn er mehr thut. Allein will denn der Herr überhaupt an dieser Stelle sagen, daß wir Dank verdienen; will er nicht vielmehr der Gesetzesgerechtigkeit der Juden gegenüber das Mangelhafte all unsers Thuns betonen? Und wenn man doch von einem Lohn oder Verdienst für die Werke redet, so darf auch die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—16) nicht übersehen werden; hier aber wird denen die mehr und denen die weniger gethan, derselbe Lohn verabreicht. Wollten wir jedoch auch mit Malbonat die obige Stelle pressen bis sie Blut gibt, so würde sie lauten: Wer nur thut, was ihm befohlen ist, ist ein unnützer Knecht; also muß, wer ein wahrer Diener Gottes sein will, mehr thun als geboten ist; damit würde also das Gerathene zur Pflicht.



Vielleicht kommen wir einen Schritt weiter, wenn wir die Substanz der Rathe in Betracht ziehen. Der Vorzug der Virginität vor dem ehelichen Leben ist gar nicht einmal spezifisch christlich; er begegnet uns in den religiösen Vorstellungen fast aller Völker; die Jungfrauschaft ist Attribut mancher heidnischen Gottheiten, sie wird mehrfach als Bedingung der Priesterschaft gefordert, und gilt als Tugend der Philosophen. Das Parthenon oder der Tempel der jungfräulichen Athene war das herrlichste religiöse Gebäude Athens. Die Keuschheit der vestalischen Jungfrauen wurde mit dem Wohlergehen des römischen Staates aufs innigste verbunden erachtet, ihren Gebeten schrieb man selbst wunderwirkende Kraft zu; Jungfrauen legte man Prophetengabe zu, wie den Sibyllen, der Kassandra; ebenso in Indien. Besondere Enthaltksamkeit finden wir bei den Priestern Aegyptens und Indiens, bei den Essenern und Nazarenern Judas, in den Klöstern der Tartarei wie in den Mythologien Asiens <sup>1)</sup>. Die ganze pythagoräische Schule machte die Keuschheit zu einer ihrer leitenden Tugenden; Strabo erwähnt, daß es in Thracien Vereine von Männern gab, die durch Ehelosigkeit und strenge Lebensweise zur Vollkommenheit zu gelangen strebten. Ueberhaupt ist den Religionen und Philosophien des Alterthums der Begriff der Ascese keineswegs fremd; er entspringt einem Spiritualismus, der dem christlichen in Manchem ähn-

---

1) Eine chinesische Legende erzählt, wie zur Zeit, als es bloß einen Mann und eine Frau auf Erden gab, die Frau ihre Jungfräulichkeit nicht opfern wollte, selbst zum Zwecke dadurch die Erde zu bevölkern, daß die Götter sie, in Anerkennung ihrer jungfräulichen Reinheit, damit begnadigten, durch den bloßen Anblick ihres Geliebten beschwangert zu werden, und daß so eine Jungfrau die Mutter der Menschen wurde. Vgl. Le d'y, Sittengeschichte Europa's. 2te Aufl. deutsch von F. Jolowicz. I. Bd. S. 93 f.

lich ist; wenn das höhere Geistesleben, die Contemplation und philosophische Erkenntniß die edelste Bestimmung des Menschen ist, so liegt das wirksamste Mittel, hiezu zu gelangen, in der möglichsten Loslösung des Menschen von den Bedürfnissen und Begierden seiner sinnlichen Natur; wir sind um so geistiger, je weniger die Welt an uns Antheil hat.

Aber wie? beruht diese Art von Spiritualismus nicht in einer Verkennung der Bestimmung des Menschen? Wir wollen gar nicht davon reden, wie nahe es liegt, diese spiritualistische Anschauung von einer dualistischen Weltanschauung abzuleiten, welche die Natur und die Sinnlichkeit schlechthin mit der Sünde oder dem bösen Element verwechselt. Aber jedenfalls ist die Bestimmung des Menschen hienieden keine rein spiritualistische, sondern eine irdische und sociale; Gott erlaubt nicht bloß, sondern er fordert die Ehe als Mittel zur Fortpflanzung des Geschlechts; in der ewigen Idee der Menschheit als einer socialen Ordnung ist die Ehe etwas Gottgewolltes. Ebenso ist die Weltflucht als vollständige Entäußerung von allen Schätzen und Sorgen der Welt entgegen der Bestimmung, welche die Menschheit im Großen und Ganzen hat, die Erde zu cultiviren. Und wenn der Mensch durch seine Unterwerfung unter den geistlichen Obern sich seiner Freiheit begibt, hat er damit nicht ein hohes und sittliches Gut, auf welchem eine schwere Verantwortung ruht, preisgegeben? Mit der Hinweisung auf eine höhere, jenseitige Bestimmung des Menschen können diese Bedenken nicht gelöst werden; die irdische und himmlische Bestimmung dürfen so wenig in einem principiellen Widerspruch miteinander stehen, als Natur und Geist im Menschenwesen.

Dennoch ist es nur scheinbar, daß die Erfüllung der

socialen Pflichten mit der Vorstellung vom *bonum melius* im Widerspruch stehe, daß die Ehelosigkeit u. s. w. schlechtthin der menschlichen Bestimmung zuwider sei. Es sind drei Erwägungen, welche wir diesem falschen Schein entgegensetzen können. 1. Vor Allem besteht für den Menschen, auch wenn wir ganz von der übernatürlichen Ordnung der Dinge absehen, eine Pflicht der Selbstbeschränkung. In der Sprache der Religion leitet man diese Pflicht der Selbstbeschränkung ab aus der Abhängigkeit des creatürlichen Menschen von seinem Schöpfer; der Mensch gehört nicht lediglich sich selbst an, sondern seinem Schöpfer. Aber auch wissenschaftlicher gefaßt, läßt sich leicht erkennen, daß im Begriff der menschlichen Persönlichkeit eine Selbstbeschränkung liegt; eine unbeschränkte Aneignung der Genußobjekte, welche die Erde bietet, und ein ungezügelltes Ausgreifen des menschlichen Willens, eine schrankenlose Willkühr, ist dem vernünftigen Wesen des Geistes zuwider. Ebenso ist dem Einzelnen Selbstbeschränkung auferlegt mit Rücksicht auf die Rechte des Andern. So besteht doch gewiß das Wesen der Ehe nicht bloß in dem freien Genuß der Güter der Ehe, sondern zugleich in der Beschränkung des Genusses auf bestimmte Grenzen; nicht die freie Lizenz, sondern die Pflicht, welche in der Ehe liegt, ist das Charakteristische derselben. Eine solche Selbstbeschränkung ist nun aber eines Theils dem Menschen durch ein Gesetz, sei es ein natürliches — Vernunftgesetz — oder positives auferlegt; als ersteres bezeichnen wir z. B. das Gesetz der Monogamie, als letzteres das Gebot des Herrn, vom Baume der Erkenntniß im Paradiesgarten nicht zu essen; zum andern Theil aber ist die Selbstbeschränkung eine frei gewählte und wird meistens unter dem Gesichtspunkt des Opfers be-

trachtet. In diesem Sinne sagt man, daß die Idee des Opfers der natürlichen Religion angehört. Das natürlich-religiöse Abhängigkeitsgefühl des Menschen seinem Schöpfer gegenüber lehrt uns, auf gewisse Genußobjekte, auf die wir ein Recht gehabt hätten, zu verzichten und sie dem Herrn darzubringen, d. h. durch einen symbolischen Akt der Verzichtung unsern Anspruch und unsre Anwartschaft auf dieselben aufzugeben. Fassen wir das Opfer in diesem weiteren Sinne als Übung einer freiwilligen Selbstbeschränkung bezüglich der Genußobjekte, so wird man vom christlichen Standpunkt aus kein Bedenken tragen können, die Nothwendigkeit des Opfers auch schon ohne Voraussetzung des Sündenfalls anzunehmen. Das Opfer aber, bestehe es nun in der Hingabe eines materiellen Gutes oder in der Verzichtleistung auf eine eigene Willensentscheidung, ist nicht nur eine religiöse, sondern auch eine freie That, und diese kann im Unterschied vom erlaubten Genuße als *bonum melius* bezeichnet werden. Als besonderen Gewinn dieser Erwägung notiren wir für später die Erkenntniß, daß die Lehre von den Räthen aus der Lehre vom Opfer Licht empfängt.

2) Sodann legen wir Gewicht darauf, daß bezüglich der Bestimmung des Menschen seine Doppelstellung als Einzelwesen und als Gattungswesen in Betracht gezogen werde. Der Gattung gilt jenes Segenswort: „Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde und unterwerfet sie, und seid Herr über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle lebendigen Wesen, so sich regen auf Erden“ <sup>1)</sup>. Um der Gattung willen besteht also das Gebot der Ehe; aus dem Gattungsverhältniße

1) I. Mos. 1, 28.

entspringen die socialen Pflichten bezüglich des Eigenthums, entspringen die gesellschaftlichen Unterschiede u. s. w. Haben wir oben schon angedeutet, daß eben in dem socialen Rechte der Einzelnen gegeneinander ein Grund der Selbstbeschränkung der Einzelperson liege, so gehen wir jetzt weiter: die Verpflichtungen des Einzelnen gegen die Gattung sind weder die einzigen, noch auch nur die höchsten. Das Interesse des individuellen Seelenheils steht über dem Interesse an der Gattung; die Nebenart: Jeder ist sich selbst der Nächste, ist nicht nothwendig egoistisch zu nehmen, sondern enthält eine tiefere Wahrheit. Jeder ist zuerst sich selbst, seinem eigenen Gewissen, verantwortlich, und dann erst seiner Gattung. Die sittliche Existenz des Menschen ist zwar ebenso wenig wie seine physische ganz unabhängig von der Gattung; derjenige, der gar nichts mit und im Interesse der Gattung wirken, sich gleichsam gänzlich aus der Gesellschaft und der Welt hinausstellen wollte, würde das wahre Wesen der Sittlichkeit mißverstehen. Der Einzelne empfängt Dienste von der Gattung und muß ihr hinwiederum auch Dienste leisten; aber er wird dieß um so vollkommener zu thun vermögen, je mehr er an seiner persönlichen Bervollkommnung und Heiligung zuvor gearbeitet hat. Diejenigen Mittel, welche dem Einzelnen dazu dienen, sein Seelenleben in die rechte Verfassung zu bringen, machen ihn zugleich zu einem um so tüchtigern Gliede der Gesellschaft. Jene 40 Tage, die Jesus in der Wüste zubrachte, waren für seine öffentliche Wirksamkeit nicht verlorne Zeit. Man muß sich nur nicht vorstellen, daß die Aufgaben der menschlichen Gesellschaft bloß in der materiellen Cultur der Erde und in der physischen Fortpflanzung des Geschlechts bestehen. Man erkennt darin keine Pflichtverletzung, sondern preist es als treue Hingabe

an eine große Sache, wenn ein Gelehrter um seiner Wissenschaft willen auf die Ehe und die Genüsse des gesellschaftlichen Lebens verzichtet; man nimmt schon das Streben selbst, auch wenn es ohne eigentlichen Erfolg sollte geblieben sein, für den vollen Dienst, den er der Menschheit zu leisten schuldig war. So ist auch derjenige, der um einer höhern Sache der Religion willen sich einem bestimmten Umkreis von niedrigeren socialen Funktionen entzieht, kein Pflichtvergessener gegenüber der Gesamtaufgabe der Menschheit. Es gibt ein *bonum melius* gegenüber den materiellen Funktionen des Gattungslbens; es sind dieß die idealen Bestrebungen, welche der Einzelne sich aus freien Stücken zur Lebensaufgabe erwählt.

Wenn wir auch nur das rein äußerliche Werk ansehen, so dient die Selbstbeschränkung des Einzelnen zum Nutzen des Ganzen; die Armuth und freiwillige Entbehrung der Mönche ist kein Hinderniß für die öconomische Entwicklung der Gesellschaft, sie ist vielmehr eines der vornehmsten Mittel, die socialen Schäden zu heilen, sie ist in mehr als Einem Betracht Wohlthat für die Menschheit; der Mönch arbeitet und entbehrt für Andere. Die Ehelosigkeit um Gottes willen entvölkert nicht die Erde, sondern sie hütet das heilige Feuer der Herzensreinheit und ehelichen Keuschheit. Der freiwillige Gehorsam erzeugt kein sklavisches Geschlecht, sondern gewährt eine höhere Freiheit und Unabhängigkeit, welche derjenige nicht kennt, dessen Sinnen und Streben von den unaufhörlichen Zweifeln und Sorgen des Lebens eingeengt ist. Und wenn überhaupt Selbstverläugnung, Entsagung und Ascese Mittel sind, um den Einzelnen sittlich zu erheben und zu befestigen, so muß von der Tugend des Einzelnen eine moralische Kraft ausgehen für die Menschheit. Derjenige, der

sich Gott zum Opfer bringt, bringt sich zugleich der Menschheit zum Opfer.

3) Die Bedeutung des Opfers und der Ascese tritt aber noch klarer heraus unter der Voraussetzung des Sündenfalls. Durch den letztern ist allerdings ein Dualismus hervorgerufen worden, der nur eben kein kosmischer, sondern ein ethischer ist; die Natur ist zwar nicht im Wesen böse, aber das Fleisch begehrt gegen den Geist, und die Welt steht dem Reiche Gottes feindlich gegenüber. Die Selbstbeschränkung, welche der natürliche Mensch sich auferlegen müßte, gestaltet sich im Gefallenen zu einem Kampf gegen die natürlichen Triebe und gegen die Reize der Welt; die christliche Tugend wird zur Ascese, und ohne Ascese gibt es keine Sittlichkeit im Geiste des Christenthums. Wenn man nun nicht diesen ethischen Dualismus verschärfen will in der Weise, wie dieß im Dogma Luthers von der Erbsünde liegt; wenn man nicht das Sinnliche an sich schon als das Fleischlich-sündhafte nimmt, und die Welt als das Reich der Sünde schlechthin dem Reiche Gottes gegenüberstellt; wenn man vielmehr im Genuße der Erdendinge, im Besitze, in der Ehe u. s. w. noch etwas Gutes erkennt, so wird man dabei bleiben müssen, daß ein höherer Grad von Selbstüberwindung und Entfagung, so lange diese sich nur vor vernunftwidrigen Excessen bewahrt, sich wirklich zu jenem Guten oder Erlaubten als das Bessere verhält. Es dürfte schwer zu behaupten sein, daß der Apostel in der oben angeführten Belehrung über Ehe und Virginität größern Nachdruck auf die Empfehlung der Jungfräulichkeit legen wollte, als auf die Anerkennung der Ehe als eines Standes, der sich mit dem christlich-sittlichen Leben wohl vereinbaren läßt. Ob-

gleich der Apostel die Virginität für das Bessere hält, so muß er doch ausdrücklich hervorheben, daß die Ehe etwas Gutes ist. Damit tritt er gerade einer einseitig rigoristischen Richtung in der Aese entgegen.

### c. Die Freiheit.

Unsre Untersuchung drängt jetzt auf den Punkt hin, auf welchem die Entscheidung liegt; es ist die Frage über die Freiheit des Einzelnen in der Wahl zwischen dem Guten und Bessern. Die Unterscheidung von Gebot und Rath setzt voraus, daß ich in jedem einzelnen Falle dasjenige, was mir in der Form eines Rathes vorgelegt wird, ohne Sünde unterlassen kann. Dabei kommt es nicht auf die Substanz der Sache an, sondern auf die Form; dieselbe Sache, die an und für sich dem Gebiete des *bonum melius* angehört, kann das einmal in der Form des Rathes, das andremal in der des Gebotes an mich herantreten; das letztere nämlich, wenn ich mich durch Beruf oder Gelübde dazu verpflichtet finde, oder wenn ich die betreffende Übung als ein nothwendiges Hilfsmittel zu Ablegung einer bösen Gewohnheit oder Überwindung einer Versuchung erkenne. Übrigens will man doch auch dem Berufe selbst noch keine moralisch zwingende Macht einräumen; wer dem Berufe zu einem Leben der Vollkommenheit widersteht, läuft zwar die größte Gefahr, daß sein Leben für diese und jene Welt ein verfehltes sei, um so mehr als er reichliche Gnadengaben verscherzt; aber, so hält man fest, er ist damit noch nicht alsogleich aus dem Gnadenstand herausgetreten; er kann die Gebote erfüllen und auf diesem allerdings gefährlichern Wege sein Heil wirken. — Merkwürdig ist eine andere Ansicht, die wir noch bei einem neuern Theologen finden, daß die Nicht-



befolgung eines Rathes, den man im betreffenden Fall bestimmt als solchen erkennt, zwar eine Sünde, aber nur eine läßliche enthalten würde. Nun können wir aber schon unser Bedenken nicht zurückhalten über die Art und Weise, wie man in der Casuistik mit der nur läßlichen Sünde umspringt; jedenfalls ist mir Pflicht, das zu thun, was ich nicht ohne läßliche Sünde unterlassen kann; endlich aber wie will man mit jener Ansicht bestehen, wenn es sich um die großen Lebensfragen des Berufs u. s. w. handelt? Es stehen sittliche Thaten und Entscheidungen von der höchsten Tragweite auf dem Spiel; es ist sehr kleinlich, die Differenz zwischen einer heroischen Opferthat und deren Unterlassung nach dem casuistischen Maß der läßlichen Sünde zu messen. Wenn eine solche Unterlassung z. B. eines heroischen Liebedienstes Sünde ist, so ist sie eine Sünde von schwererer Verantwortlichkeit.

Was aber den Beruf selbst anlangt, so will man in demselben noch nicht eine moralische Nothigung im strengen Sinne erkennen, eben aus dem formalen Grunde, weil man sonst das Moment der Freiheit im Begriffe des Gerathenen negiren müßte. Man überhebt sich damit der Mühe, auf das eigentliche Wesen und die Bedeutung des Berufes und namentlich auf die Frage, mit welchem Grade von Sicherheit der Einzelne den Beruf erkenne, einzugehen. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Der Satz von der Freiheit in der Wahl des Bessern erleidet aber noch zwei weitere Einschränkungen, von denen wir die eine schon oben berührt; darnach nämlich würde derjenige, der sich gar niemals über das bloß Gebotene erheben wollte, das Niveau der christlichen Sittlichkeit nicht erreichen; ganz besonders aber würde derjenige hinter seiner

Christenpflicht zurückbleiben, welcher aus grundsätzlicher Mißachtung der evangelischen Ráthe sich stets nur der strengen Gesetzesgerechtigkeit bestreben wollte.

Allen diesen Aufstellungen kommt, wie man wohl sieht, nicht der Charakter von Grundsätzen zu; man könnte eher geneigt sein, sie für sophistische Abschwächungen der allgemeinen These anzusehen. Begreiflich; denn für diese vage und unbestimmte Art von Freiheit läßt sich aus der h. Schrift der Beweis nicht erbringen. Gerade die classischen Belegstellen für die Ráthe lassen dieß nicht zu. Wenn in der Erzählung vom reichen Jüngling der Herr sagt: Halte die Gebote (Matth. 19, 17), so ist hierin noch keineswegs ein Kanon der christlichen Gerechtigkeit gegeben, um so weniger, als die spezifizierte Aufzählung dieser Gebote (V. 18—19) sich einzig auf das a. t. Sittengesetz bezieht. Der christliche Katechet müßte auf die Frage: was muß ich thun, damit ich das Leben habe, noch verschiedene andere Bedingungen vorlegen, z. B. du sollst an Christus glauben, Buße thun, die Taufe empfangen, Gott lieben aus ganzem Herzen und über Alles! <sup>1)</sup> Wenn darum Christus an unsrer Stelle als Bedingung des Heiles einzig die Erfüllung der Gebote verlangt, so ist dieß dem israelitischen Jüngling gegenüber ein *argumentum ad hominem* und kein Lebensgesetz der christlichen Sittlichkeit.

Viele Ausleger quälen sich mit der Untersuchung ab, ob der Jüngling, nachdem er betrübt hinweggegangen (V. 22), des Heiles verlustig gegangen sei, oder ob man annehmen könne, daß er dennoch gerettet worden. Allerdings, wenn die Schrift selbst uns eine Antwort gäbe, entweder: der

---

1) Auch an die Schilderung des jüngsten Gerichts bei Matth. 25, 31—46 kann hier schon erinnert werden.

Jüngling sei verloren gegangen, weil er dem Rufe des Herrn nicht gefolgt, oder: der Jüngling, der die Gebote erfüllt, sei gerettet worden, obgleich er dem Rufe nicht gefolgt — dann hätten wir annäherungsweise eine authentische Erklärung über die Bedeutung einer direkten Berufung durch den Herrn; über unser Problem hätten wir aber erst noch keinen Aufschluß. Da aber das Evangelium eine solche Antwort nicht gibt, so ist auch die Controverse der Exegeten hierüber unfruchtbar; ob die Antwort ja oder nein lautete, sie würde uns nicht weiter führen; zwischen dem Augenblick, da der Jüngling betrübt hinweggeht, und zwischen seinem Tode liegen noch viele Momente für eine neue sittliche Entscheidung.

Die Vorstellung vom Rath, mit welcher wir es zu thun haben, hat überhaupt zwei Härten, die sich fast zu logischen Widersprüchen zuspitzen. Die erste besteht darin, daß man Gott selbst das einermal einen Befehl, das andermal einen Rath geben läßt. Ein Rath Gottes ist aber Offenbarung seines Willens, jenes Willens, der uns in Allem höchstes und einziges Gesetz sein soll. Es ist schon einigermaßen anthropomorphistisch, wenn man Gott mit einem Vater vergleicht, der seinen Willen gegen seine Kinder theils in Form von Befehlen, theils in der von Wünschen offenbart. Kann man es nun dem Kinde hingehen lassen, wenn es den Wunsch seines Vaters nicht erfüllt, weil dieser Wunsch vielleicht nicht ganz weise erscheint, oder über die Kräfte des Kindes geht, oder vom Vater egoistisch gemeint ist, so dürfte es schon schwerer zu rechtfertigen sein, einen Wunsch Gottes unerfüllt zu lassen; denn Gott hat nicht nur ein unbefchränktes Recht auf unser ganzes Herz, sondern seine Wünsche sind Ausfluß seiner höchsten Weisheit, Heilig-

Zeit und Güte. Aber ein Rath bedeutet eigentlich noch mehr, als ein Wunsch; wenn ich einen Wunsch ausspreche, denke ich an mich selbst; ich fordere damit gewissermassen vom Nächsten den Lohn für meine Liebe, eine Satisfaktion für die Opfer, die ich ihm gebracht; wenn ich ihm aber einen Rath gebe, so denke ich dabei an sein eigenes Wohlergehen; ich setze voraus, daß er Rathes bedürftig ist und daß meine Einsicht und meine Erfahrung mich befähigen, ihm zu rathen; ich gebe meinen Rath auf Gründe, die ich erwogen und die ich für die jeweilige Sachlage als die besten erkenne, und es ist menschlich wahr empfunden, wenn die Nichtachtung und Zurückweisung meines Rathes mich verletzt; ja ich werde mich dadurch in gewissen Fällen geradezu beleidigt fühlen, wenn ich nämlich von der Güte meines Rathes überzeugt bin, wenn ich ein besonderes Recht hatte, Rath zu ertheilen, und wenn sich das Thun des Freundes, der meinen Rath ausschlägt, als Thorheit und Unbath erweist. Nun denke man sich einen Rath Gottes, der sich ja nur auf unser eigenstes Wohl beziehen kann und Ausfluß der unendlichen Weisheit und Güte ist! Gewiß, ein Rath von Gott ist Befehl!

Die zweite Härte der genannten Vorstellung liegt darin, daß die Befolgung des Rathes zwar einen förderlichen Einfluß auf das sittliche Leben haben, die Nichtbefolgung aber in gewisser Hinsicht gleichgiltig sein soll, gleichgiltig insofern, als ich mich ungeachtet des *lucrum cessans* und *damnum emergens* doch keiner Sünde schuldig mache. Damit würde die christliche Sittenlehre gerade ihren idealen Charakter, wodurch sie sich vom Mosaismus unterscheidet, ablegen.

Wir haben es also mit inadäquaten Vorstellungen zu

thun, die einer reinern Erkenntniß zugeführt werden sollen. Nun muß man sich aber billig wundern, wie man den eigentlichen Wortlaut der h. Schrift in der Hauptstelle, die vom Rathe redet, so wenig beachten konnte. In I. Kor. 7, 25 ff. steht nicht ein Befehl und ein Rath Gottes gegeneinander; dem *ἐπιταγή κυριου* B. 25 stellt der Apostel das *κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην* B. 40 entgegen, dem Befehl von Gott seine eigene Ansicht, seinen Rath; und er rechtfertigt sich selbst wegen dieser seiner Meinungsäußerung: „ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe“. Gerade in Ermangelung eines bestimmten Ausspruchs vom Herrn sieht sich der Apostel zu einem Deutungsversuch einer allgemeinen christlichen Idee nach Maßgabe der bei seinen Lesern obwaltenden besondern Verhältnisse veranlaßt und berechtigt. Es liegt also keine Offenbarung Gottes vor, welche für den speziellen Fall eine bestimmte Handlungsweise rathen würde; der Apostel selbst muß auf eine allgemeine Idee zurückgreifen und dieselbe subjektiv auslegen. Nun ist aber die christliche Sittenlehre überhaupt, soweit sie über den Dekalog hinausgeht, nicht so fast in Gesetzesform, als in allgemeinen Ideen niedergelegt; ja die Ideen müssen erst erhoben werden aus Gleichnißreden, Parabeln und Handlungen Jesu. Eine solche Idee ist nun z. B. die Enthaltbarkeit bezüglich des geschlechtlichen Umgangs, Matth. 19, 12, welche so eingekleidet ist: „Denn es gibt Verschnittene, welche vom Mutterleibe an so geboren worden, und gibt Verschnittene, welche verschnitten worden sind von den Menschen, und gibt Verschnittene, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, fasse es“. Indem nun der Apostel I. Kor. 7 aus diesen und ähnlichen Worten des Herrn eine Empfehlung der Jung-

fräulichkeit entnimmt, gibt er vor seinen Lesern eine Auseinandersetzung der Gefahren des ehelichen Lebens (Drangsal des Fleisches werden Solche haben, B. 28; wer vermählt ist, sorgt, was der Welt ist, B. 33. 34; auch für die Vermählten kommt eine Zeit, in welcher sie sein müssen als wären sie unvermählt, B. 29—31); ebenso der Vortheile des ehelosen Lebens (größere Sorglosigkeit, ungehemmte Hingabe an Gott B. 32. 34). Schon vorher hatte er auch die Gefahren der Ehelosigkeit (B. 2. 9), ja selbst der nur zeitweiligen Enthaltung (B. 6) erwähnt. Darauf hin nun überläßt er es dem Einzelnen, die Anwendung auf seinen eigenen Seelenzustand zu machen.

Nicht viele von diesen allgemeinen sittlichen Ideen sind in der h. Schrift selbst so ins Einzelne ausgelegt und gedeutet; die Schrifttexte, in denen sie niedergelegt sind, lassen eine mehrfache Deutung zu, eine buchstäbliche und eine geistige. Unbedingt ist z. B. die Armut nicht nur durch das Beispiel, sondern auch durch das Wort Christi (Matth. 19, 21. 29) empfohlen; wer aber zu den „Armen im Geiste“ (Matth. 5, 3) gehöre, das ist im einzelnen Falle nicht so unmittelbar evident. Ob es die beste Art von Almosen sei, wenn man von zwei Tuniken, die man besitzt, die eine weggibt (Luc. 3, 11); ob man demjenigen, der uns auf die rechte Wange schlägt, buchstäblich auch die linke darbieten müsse (Matth. 5, 39), darüber wird man sich im gegebenen Falle erst besinnen müssen. Einige Aussprüche des Herrn, die einen tiefen ethischen Sinn enthalten, fordern nicht nur nicht eine buchstäbliche Befolgung, sondern lassen eine solche gar nicht einmal zu, wenn man nicht jene verhängnißvolle Selbstverstümmelung eines Origenes mit Matth. 19, 12 oder 5, 29—30 rechtfertigen will. Was ist in diesen

Sentenzen Gebot und was ist Rath? Aber auch da, wo eine buchstäbliche Anwendung möglich ist, bleibt immer noch fraglich, welches die bessere sei, die buchstäbliche oder die geistige? Das so bedeutungsvolle Wort des Herrn: wer es fassen kann, der fasse es, will nicht etwa nur heißen: wer die Kraft zu Erfüllung des Rathes in sich fühlt, der erfülle ihn! Vielmehr beruft sich der Herr auf unsere Fassungskraft, auf die Fähigkeit einer geistigen Unterscheidung; Christus gibt die Rathselrede, wir sollen sie deuten mit Anwendung auf unsern Seelenstand, und so gewiß die geistige Deutung der sittlichen Ideen vollkommener ist als die buchstäbliche, so gewiß ist mit der äußern Form des Mönchswesens noch nicht die höchste Form der christlichen Sittlichkeit gegeben. Wir verstehen jetzt die Schilderungen der ascetischen Schriftsteller von den Vortheilen des klösterlichen Lebens; es mag leichter sein im Frieden der Zelle zu wohnen, als im Streite der Welt; leichter, das rauhe Mahl am Klostertische zu kosten, als wie die Weltleute mit der täglichen Sorge um des Lebens Nothdurft sich niederzulegen und aufzustehen; ja es mag leichter sein, die Regungen des Fleisches zu zügeln in der Abgeschlossenheit und geordneten Zucht und bei der stetigen geistigen Erfrischung an den religiösen Gnadenquellen, wie das Klosterleben es ermöglicht, als unverfehrt zu bleiben in der steten Berührung mit der Welt; es mag mehr vollkommene Mönche, als vollkommene Christen unter den Weltleuten geben, und die buchstäbliche Erfüllung der Lehren des Herrn im Ordensleben schließt die geistige nicht aus; <sup>1)</sup> aber man wird nach diesen

1) Nur unter dieser Voraussetzung nehmen wir Aeußerungen hin, wie z. B. von Brandes (im Vorwort zu der Uebersetzung von Mon-

Erwägungen doch nicht mehr so objektiv den Unterschied fixiren können zwischen dem Guten und dem Bessern, zwischen einem christlichen Leben in der Welt und im Kloster.

So treten nun an den Einzelnen Gewissensfragen heran, schwerere an den entscheidenden Wendepunkten seines Lebens, leichtere Tag für Tag. Nur ein kleiner Theil unsrer Pflichten ist durch „Gesetze“ umschrieben, ein großes Gebiet freier sittlicher Bethätigung liegt vor uns. Jede einzelne Entscheidung aber ist folgenreich, sie wirkt zurück auf unser Inneres und dessen sittliche Verfassung, und ist zugleich ein Glied in der fortlaufenden Reihe sittlicher Entscheidungen; von einer guten That hängen hunderte ab; es kann unmöglich für meine sittliche Verfassung indifferent sein, wie ich mich entscheide. Ich erwäge meine Kräfte, meine Verhältnisse, meine Lebensstellung; ich suche Freundesrath und ringe im Gebet nach Erkenntniß; ich erwarte Fingerzeige der göttlichen Vorsehung; aber Niemand nimmt mir die endgiltige Entscheidung ab. Die ewigen Ideen der Sittlichkeit leiten meine Nachdenken; die „Räthe“ dienen dazu, die Situation zu beleuchten, in der ich mich befinde, und mir die Wahl zu erleichtern; die Wichtigkeit meiner Entscheidung aber wird von der Güte der Gründe, die mich dazu bewogen, abhängen; die Entscheidung muß eine vernünftige sein. Was mir in einem solchen Augenblick als das wirklich Bessere erscheint, das wird mir sittliche Pflicht.

Man wird aber aus dem Gesagten entnehmen, daß es sich in jeder solcher Einzelentscheidung um einen Zusammenstoß verschiedenartiger Lebensinteressen und ebendarum um eine Collision von Pflichten handelt. Was dem „Ge-

---

talembert, Mönche des Abendlandes I. B. S. IX): „Das Mönchtum, die vollste Verwirklichung des Evangeliums im Leben.“



rathenen“ gegenüber liegt, ist nicht etwa bloß das Erlaubte, sondern das Gute, d. i. der Subgriff einer Summe von Pflichten; abstrakt genommen ist es dem Menschen erlaubt, irdische Güter zu besitzen, gerathen dagegen, auf dieselben zu verzichten; in Wirklichkeit aber ruhen auf dem Besitz Verpflichtungen, deren ich mich nicht schlechtthin dadurch entledigen kann, daß ich auf jenen Verzicht leiste. Wenn ich aber gute Gründe erkenne zu der Annahme, daß dieser Verzicht für mich das Bessere sei, so handle ich thöricht und also unsittlich, wenn ich das erkannte Bessere nicht thue; ob meine Sünde, um mit den Casuisten zu reden, eine tödtliche oder läßliche sei, hängt von der Wichtigkeit der Sache und von der Klarheit meiner Erkenntniß ab.

Wenn wir das Problem über das Verhältniß von Gebot und Rath im Einzelfalle auf eine Pflichtencollision zurückführen, so finden wir eine Bestätigung unsrer Auffassung in jenen Darstellungen der Moralisten, die von „Liebespflichten“ reden. Die „Liebespflicht“ läßt sich casuistisch nicht definiren, oder höchstens negativ dahin, daß ihre Übertretung nicht, wie die Rechtspflicht, restitutionspflichtig macht. Die Werke, welche man als Liebespflichten fordert, gehören, im Unterschied von den Gesetzeswerken, der freien Liebeshätigkeit an; und doch macht Jesus von den Werken dieser Liebe die Theilnahme am Reiche Gottes abhängig; vgl. die Schilderung des jüngsten Gerichtes, Matth. 25, 31—46. Es wird meistens schwer zu entscheiden sein, wann der Erweis eines Werkes der leiblichen oder geistigen Barmherzigkeit geradezu Pflicht werde. Einen Ertrinkenden, den ich retten könnte, trotzdem umkommen zu lassen wäre sicher sündhafte Lieblosigkeit; aber so blank sehen die im Leben vorkommenden Fälle nicht aus; es sind in der Regel noch mehrere Zwischen-

fragen zu erledigen, z. B. ob der Gefährdete wirklich ohne meine Hilfe umkommen wird, ob ich mir zutrauen kann, ihn zu retten, ob ich mein eigenes Leben oder meine Gesundheit an eine unsichere Sache wagen darf u. s. w. Meine Entscheidung hängt also von verschiedenen Umständen ab und doch drängt der Moment zu handeln.

Dies Beispiel sollte nur zeigen, wie wenig die abstrakte Unterscheidung zwischen Gebot und Rath ausreicht, wenn im einzelnen Fall eine Entscheidung getroffen werden soll; die Freiheit meiner Entschliessung darf keinesfalls aus bloßer Willkür, sondern sie muß aus vernünftiger Unterscheidung hervorgehen; und wir kommen damit im wesentlichen auf dasselbe Resultat, welches sich uns bei der Prüfung der Systeme des Probabilismus ergeben hat: wo immer im Widerstreit verschiedener Verpflichtungen meine eigene freie Wahl den Ausschlag zu geben hat, da bin ich nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, dasjenige zu wählen, was mir nach moralischer Überzeugung als das Rechte erscheint, selbst wenn sich unter einem oder mehreren Gesichtspunkten das Gegentheil als das Bessere und Idealere darstellte. Gerade hierin erkennen wir den richtigen Sinn der christlichen Lehre, die in der Unterscheidung von Gebot und Rath ihren gemeinverständlichen und praktischen, aber nicht ganz adäquaten Ausdruck gefunden hat. Wir behaupten die Freiheit und Erlaubtheit, das Gute zu wählen selbst mit Hintersetzung des Bessern; denn nur so kann es überhaupt zu einem Handeln kommen. Es muß erlaubt sein, dem Nachdenken, Unterscheiden und Prüfen einen Stillstand zu setzen, eine Entscheidung zu wagen, selbst auf die Gefahr hin, daß man nicht das Bessere und Beste treffe. So lange unsere Einsicht eine menschlich unvoll-

kommene und getrübt ist, und so lange wir nicht die Folgen einer jeden sittlichen That in ihrem ganzen Umfange berechnen können, so lange wir nicht bloß uns selbst angehören, sondern zugleich der menschlichen Gesellschaft, so lange kann uns nicht auferlegt werden, das absolut Bessere und Beste zu suchen, denn sonst würde unsere Gewissensangst kein Ende nehmen <sup>1)</sup> und das Bessere würde der Feind des Guten sein. Viele aber erkennen ein sittliches Ideal darin, daß sie selbst noch auf die Freiheit der eigenen Ueberzeugung verzichten und sich einem geistlichen Obern im unverbrüchlichen Gehorsam unterwerfen; in der Gebundenheit des Willens finden sie eine bessere Freiheit, die Freiheit von den Ängsten des Gewissens.

Unsre Untersuchung ist aber damit noch nicht zu Ende. Wir haben jene großen Erscheinungen im Leben der Kirche, in denen sich die Lehre von den Räten verkörpert, noch nicht würdigen gelernt, das Ordenswesen und den Eölibat der Geistlichen. Wir haben oben von Liebespflichten geredet und darunter Erweise der Liebe verstanden, die der Einzelne seinem Mitbruder gibt. Es gibt aber auch ein Liebesleben, das sich der Gesammtheit opfert. Wir haben ferner von Pflichten geredet, die sich auf die natürliche und irdische Bestimmung der menschlichen Gesellschaft beziehen. Es gibt aber noch eine höhere Form und Bestimmung der menschlichen

---

1) In dieser Beziehung hat H e i n r i c h ein treffendes Wort gesprochen: „Nächst du daß, was nur gerathen ist, zum Gebote, so hast du die Gewissen verwirrt, eine unversieglige Quelle sowohl von Seelenangst und Gewissensbeunruhigung, als von Selbsttäuschung und Heuchelei eröffnet und fast das große, weltumfassende, allen menschlichen Bildungsstufen und Bedürfnissen entgegenkommende Christenthum in eine engherzige und schwärmerische Sekte verwandelt.“ Die Klöster und ihre Gegner (Brochureverein) 1866. S. 5.

Gesellschaft; und auch gegen diese d. i. gegen die Kirche gibt es Leistungen und Verbindlichkeiten, die der freien Liebe angehören, die aber in der Idee Gottes von der Kirche eingeschlossen sind. Von diesen Liebespflichten gegen die Kirche, von der göttlichen Berufung des Einzelnen für dieses höhere Liebesleben und vom Gelübde als der besondern Form dieser Pflichterfüllung wird ein weiterer und letzter Artikel handeln.

---

## Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart.

---

Fünfter Artikel.

---

Von Rector Dr. Allgayer.

---

Primat. Wie dieses Wort in kirchlicher Bedeutung: als oberste Leitung der Kirche durch die Nachfolger des hl. Petrus lateinisch ausgedrückt werden könne, ist bereits in unserem 4. Artikel nachgewiesen. Zur Vervollständigung fügen wir bei, daß *totius ecclesiae principatus* auch im Append. ad opp. Leonis T. 3. p. 696 vorkommt und *totius ecclesiae principatum tenere* gleicher Weise im Append. ad opp. Leonis T. 2. XIV p. 54 gefunden wird. Außerdem ist die Phrase: das Kirchenregiment führen von genanntem Kirchenvater ganz passend durch *gubernaculis ecclesiae praesidere* bezeichnet, Serm. 2, 2, Ende, wie die Regierung der Kirche antreten, übernehmen bei demselben Auctor Serm. 3, 3 nicht weniger gut heißt *suscipere ecclesiae gubernacula*. Erntezeit. Für dieses Wort bietet G. nur *messium tempus*.

Nun wird aber dasselbe bekanntlich auch tropisch gebraucht und in diesem tropischen Gebrauch auf ein singuläres Object — den eben so tropisch zu denkenden Weizen — in der Vulg. Matth. 13, 30 bezogen, welche die Erntezeit in diesem Sinnu ganz richtig durch *tempus messis* wiedergiebt. Ebenso ist *tempus messis* bildlich genommen untadelhaft, wenn es im Gegensatz zur Saatzeit gesagt wird, wie dieß Leo der Große thut, wenn er sagt: *praesens vita tempus est sationis et dies retributionis tempus est messis*, Leo, Serm. 10, 2 g. E. Krebsartig. Wenn von G. für unser Krebsartig um sich greifen bloß *cancris modo serpere* geboten ist, so mag daran erinnert werden, daß dafür sich auch eben so gut verwenden läßt, was Vulg. II. Timoth. 2, 17 zu lesen ist: *sermo eorum ut cancer serpit*. Wunderthat ist bei G. lediglich \* *facinus mirum* oder *mirabile*; auch Kraft bietet im Ganzen nichts weiteres. Wir machen deshalb darauf aufmerksam, daß die Wunderthaten im eigentlichen Sinne des Wortes von Leo, Serm. 54, 4 Afs. sehr gut durch *miracula operum divinatorum* ausgedrückt werden. Im Zusammenhang z. B. im Gegensatz genügt es natürlich auch an *operum miracula*. Vgl. darüber was bei Leo Serm. 51, 1 von Christus gesagt ist: *discipulos suos doctrinae monitis et operum miraculis imbuebat*. Daß das heil. Abendmahl schon in der alten Kirche unter anderm auch durch *mensa dominica* bezeichnet wird, ist schon in unserem dritten Artikel aus Augustin nachgewiesen worden. Der gleiche Tropus wird aber auch bei Leo gefunden, denn Jemanden vom hl. Abendmahle ausschließen heißt bei ihm mit einem schönen, sehr gewählten Ausdruck: *a dominica mensae convivio aliquem segregare*, s. Cod. can. eccles. bei Leo T. 3. p. 557, 5

Liebesgedicht. Dafür im Handwrb. von G. ganz gut *carmen amatorium*, nur ist der vorgezeichnete Asterisk zu streichen, da diese Verbindung antike Auctorität hat: *Alexim puerum, in quem Plato etiam carmen amatorium fecisse dicitur*, Aug. de utilit. cred. § 17 Ende (opp. T. 10). Was in unserem dritten Artikel über die lateinische Ausprägung von sündelos = *immunis a culpa* angeführt wird, können wir jetzt auch aus Leo Serm. 37, 3 bekräftigen; außerdem aber findet sich bei demselben Vater noch ein weiterer ganz adäquater Ausdruck: *peccati expertem esse*, opp. 52, 2 und: absolut sündelos sein: *totius [omnis] peccati expertem esse*; Serm. 21, 1. Todestag. Reicher als Kraft ist an lateinischen Bezeichnungen dieses Wortes das Handwrb. von Georges. Wenn aber der erstere neben anderem auch *dies fati* nach Curt. VIII, 33, 1 aufgenommen und dieser Ausdruck von G. übergangen worden ist, so scheint uns diese Uebergangung insofern nicht ganz consequent, als er aus Tacit. *dies fatalis* entlehnt. Beide Ausdrücke haben ja die gleiche Dignität, d. h. sie gehören der heidnischen Weltanschauung an. Was ist also zu thun? Man wähle für Todestag immerhin mit G. *dies vitae supremus, ultimus* und was er sonst noch bietet. Wenn aber Kr. und G. gleichmäßig *dies mortis* verwerfen, so sind wir damit nicht einverstanden, denn *dies mortis* findet sich, wie aus jeder Concordanz zu ersehen ist, sehr oft in der Vulgata des alten Testaments, welches *fatum, dies fati, fatalis, fato cedere, concedere, fungi, obire* u. dergl. gar nicht kennt. Drückt sich nun aber die lateinische Uebersetzung der Schriften des alten Testaments in wörtlichem Anschluß an die hebräischen Bezeichnungen von Tod und Sterben in der genannten Weise aus, so

wäre es doch wohl ein allzu ängftliches Anflammern an den heidnifchen Clafficismus, wenn man neben dem ihm angehörigen *dies vitae ultimus, supremus* nicht auch *dies mortis* der Vulgata gelten lassen wollte. *Fato fungi* u. dergl. aber ift für unfere Latinität nicht brauchbar und hat nur hiftorifchen Werth. Todespein wird von G. durch \* *cruciatuſ mortis* außgedrückt. Wählt man ftatt deſſelben *tormentum mortis*, Vulg. Sapient. 3, 1, ſo braucht man bei *tormentum* ftatt deſ Singulard nur den Plural zu ſetzen, um einen ganz untadelhaften Ausdruck zu gewinnen. Himmelreich. Haben wir in unſerem dritten Artikel auf daſ von G. früher unbeachtet gebliebene *regnum coelorum* aufmerkſam gemacht, ſo fügen wir nunmehr hinzu, daß dafür ebenſo gut auch *regnum coeleste* geſagt werden kann, z. B. *regni coelestis gloriae prae- parari*, Leo, Serm. 65, 5 Ende, vergl. ebendaſ. Serm. 9, 2 Ende und ebendaſ. 3 Ende. Unvernünftig in dem Sinne von nicht mit Vernunft begabt heißt bei G. lediglich *rationis expers*; Leo erwähnt Serm. 20, 3 *animalia carentia intellectu*, eine Bezeichnung, welche, wenn auch nicht klaffiſch, ſo doch jedenfalls gut iſt, ſo daß *intellectu carens* als Synonymum von *rationis expers* beſonders *variandae orationis causa* Beachtung verdient. Faſten, Faſtenzeit wird im Handwrtbuch von G. durch \* *jejunium Paſchale* überſetzt; einen antiken Ausdruck dafür hat Leo, Serm. 40. 1 init.: *jejunium quadragesimale*, waſ wir un- verwerflich finden, obgleich *quadragesimalis* biſ jetzt in unſern lat.-deutſchen Wörterbüchern mit Ausnahme von Quicherat, Addenda etc. umſonſt geſucht wird. Oſter- zeit. Wenn G. als lateiniſche Bezeichnung deſſelben \* *tem- pus Paſchale* angiebt, ſo iſt der Aſteriſk auch in dieſem



Falle zu streichen: *Olim dominus per Moysem tempus Paschale*; significavit, Leo epp. 133, 2 init.; ebenfogut ist dafür auch *tempus Paschae* Leo a. a. D. c. 7 g. Mitte und Append. ad opp. Leonis T. 3. p. 517, c. 7 Ende. Staub. Zu den lateinischen Ausdrücken welche wir im ersten und im vierten Artikel für die deutsche Phrase zu Staub werden, wieder in Staub und Asche zerfallen, angeführt haben, fügen wir aus Leo Serm. 22, 5 init. hinzu *in pulverem et cinerem dissolvi*. Almosen spenden, Almosen gaben sind von Leo Serm. 15, 2 mit einem unseres Erachtens vortrefflichen Ausdrucke bezeichnet: *benigna in pauperes Christi munera*. Gnade, Gnadengaben. Werden unter Gnadengaben die übernatürlichen Gnadengeschenke zum Heil der Seele verstanden, so kann man sich für die lateinische Uebersetzung davon, daß alle diese Gaben von oben kommen, an Leo erinnern, wenn er Serm. 79, 4 sagt: *Spiritus sanctus alicui omnium virtutum dona confert*. Paradies. Gott stieß den (ersten) Menschen aus dem Paradiese heißt nach G. *deus ejecit hominem de paradiso*; eine schwächere aber klassische Bezeichnung hat die Vulg. Genes. 3, 23: *emisit eum dominus deus de paradiso voluptatis*, eine stärkere liegt in *extrudere [ex] paradisi sedibus* bei Leo Serm. 22, 5 Anfang. Würgengel soll nach G. lateinisch durch \* *angelus trucidator* übersetzt werden. Wir billigen dieß nicht, einmal weil für diese moderne Verbindung sich ein antiker Ausdruck substituiren läßt, sodann weil die Vorstellung, welche der *angelus trucidator* erweckte, eine gar zu grelle um nicht zu sagen gräßliche wäre. Kraft nun überträgt das Wort besser durch das allgemeinere *angelus vastator populi*, wie denn ange-

*lus vastator* sich auch bei Leo Serm. 55, 5 findet: *hujus limina vastator angelus sanguine agni et signo crucis praenotata non intrat*. Noch fügen wir bei, daß dafür auch *angelus percussor* mit der Vulg. Exod. 12, 23 verwendet werden kann. Opferung oder Opferhandlung mangelt bei G. ganz und gar, die gesetzliche Opfergabe darbringen heißt aber bei Leo Serm. 22, 4. p. init.: *legalis sacrificii oblatione perfungi* und mit der Darbringung einer Opfergabe beschäftigt sein *in sacrificii oblatione versari*, ebendas. Serm. 26, 1 init. Seitenwunde. Daß der Historik vor *latris vulnus* (Seitenwunde Jesu Christi) zu streichen sei, ist bereits in unserem zweiten- und dritten Artikel erwiesen worden. Weitere Belege dafür bietet Leo Serm. 65, 4, Serm. 71, 3, opp. 28, 5 und 65, 4 und 71, 3 Ende und 124, 6, wozu noch beizufügen ist, daß dieses Wort mit Rücksicht auf das verwundende Instrument nach Leo opp. 104, 1 sich auch gut durch *vulnus lanceae* wiedergeben läßt. Zerschlagen. Für zerschlagen durch Hagel führt G. nur das Horazische *si grando contuderit vites* an, s. Horat. opp. I, 8, 5, allein wenn Leo Serm. 87, 4 unser deutsches der Hagel zerschlägt das Saatsfeld durch *prosternit grando segetem* ausdrückt, so ist auch daran nichts auszusagen. Laienstand ist von G. übergangen. Es heißt nach dem Append. ad opp. Leon. T. 3. p. 818, IX Aufg. (Migne) im Gegensatz zur Priesterschaft *laicus ordo* und ebendasselbst p. 822, XXVII *ordo laicorum*. Für Mensch werden in physischer Beziehung bietet G. *humanam speciem induere* und fügt bei, *hominem fieri* werde in moralischer Beziehung gesagt. Dagegen ist zu erinnern, daß *h. fieri* in der patristischen Sprache auch im erstgenannten Sinne

gefunden wird, z. B.: *Christus sic homo factus est ut non destiterit deus esse*, Aug. in evang. Joann. Tract. 28. 1. Serm. 262, 7, enarr. in Ps. 36, Serm. II, § 15 (bis), enarr. in Ps. 134, 5, Serm. 192, 1. Hieron. epp 98, 5 init. (ed. Maur.). Leo M. epp. 28, 3 p. medd. Append. ad opp. Ambros. T. 4, p. 309 oben (Migne); ebenso in der alten lateinischen Uebersetzung des Nicänischen Symbolums Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 825 (Migne). Was *humanam speciem induere* betrifft, so erlauben wir uns zu bemerken, daß daneben auch *humanam naturam suscipere* nach Aug. de ag. christiano, c. 1 und Leo Serm. 24, 3 seine Geltung fordert, und zwar um so mehr, als *in species* zunächst nur das Moment des Körperlichen liegt, während *natura humana* beides, den leiblichen wie den geistigen Bestandtheil des Menschen in sich begreift. Endlich wird die Menschwerdung Christi kurz und gut durch *susceptio hominis* gegeben von Aug. Serm. 67, 7 Aufg. Für unser ein neuer Mensch werden ist von G. lediglich *novum ingenium sibi induere* angeführt. Diese Phrase ist aus Livius 3, 33, 7 entlehnt und dort von dem stolzen Patricier Appius Claudius gesagt, welcher nicht aus einer Art von politischer Buße und Bekehrung, sondern lediglich aus Heuchelei und Herrschsucht auf einige Zeit die Maske des Volksmannes aufgesetzt hatte und bald, wie c. 36 desselben Buches sagt, wieder zu seiner wahren Sinnesart zurückkehrte. Also ist die Phrase in analogen Fällen des Gaukelspiels von Umkehr der politischen, moralischen oder socialen Haltung ganz an ihrem Platze. Wird aber ein neuer Mensch werden im Sinne des Christenthums von der Bekehrung, der eigentlichen Wiedergeburt des ganzen Menschen verstanden, so müssen wir unsere

Zufucht zu der Vulg. nehmen, welche dafür Ephes. 4, 24 und Coloss. 3, 10 vortrefflich sagt *novum hominem induere*. Knechtsgestalt. Dieses bei G. ganz und gar mangelnde Wort gehört der theologischen Sprache an und gründet sich auf Paul. ad Philipp. 2, 7 wo es heißt, daß Christus *cum in forma dei esset* sich selbst erniedrigt und Knechtsgestalt *formam servi* angenommen habe u. s. f. Natürlich also, daß *forma servi, servilis* in der Sprache der altlateinischen Kirche ein sehr oft genanntes Prädikat des Heilandes bildet. Man vergleiche darüber unter anderem Ambros. epp. 46, 3 Ende, ebendaf. § 5 u. 7. August. Serm. 47, 19, de trinit. I. § 24 (sechsmal) in Ps. 138, 3 (viermal) Greg. in Job lib. 30, c. 21, § 66 gegen Ende. Daher ist Knechtsgestalt annehmen = *formam servi suscipere*, Ambros. in Ps. 35, Praef. § 5 und Leo, Serm. 30, 5. Knechtsgestalt tragen = *gerere formam servi*, Leo epp. 30, 1 und 31, 1. Die unveränderliche Gottheit bis zur Knechtsgestalt erniedrigen = *usque ad formam servilem inclinare immutabilem deitatem*, Leo Serm. 51, 6 Ende. Wenn endlich für Knechtschaft von G. auch *conditio servitutis* gesagt wird, so mag beigefügt werden, daß in der patristischen Latinität dafür auch *conditio servilis* gefunden wird, z. B.: *ipse perrexit, ne videretur in centurionis famulo conditionem despexisse servilem*, Ambros. Expos. evang. Luc. lib. V, § 84 Ende und *servilem conditionem recipere* wird von Christus bei Leo Serm. 46, 1 Ende gebraucht. Scheinkörper heißt im Handwb. von G. \* *species quaedam corporis*, \* *quod corpus esse videtur*. Wir würden keinen Anstand nehmen, dafür mit Leo epp. 124, 2 Ende und epp. 165, 2 Ende

*phantastica corporis species* (im Gegensatz zur Realität des menschlichen Körpers) zu sagen, obgleich das Adjectiv *phantasticus* sehr spätlateinisch ist. Indeß findet sich in diesem Gegensatze auch *humani corporis speciem gerere*, opp.: *humanae carnis veritas* bei Leo epp. 35, 1. Ist dabei den Puristen nur *humanae carnis* anstößig, so braucht man dafür nur *nostris* oder *humani corporis veritas* nach demselben Gewährsmann epp. 156, 2 Ende und 165, 9 zu wählen, um einen ganz untadelhaften Ausdruck zu gewinnen. Verschämte Armut läßt sich lateinisch wohl auch kurz und gut ausdrücken durch *tacita egestas* nach Leo Serm. 9, 16: *sunt qui palam poscere ea quibus indigent erubescunt et malunt miseria tacitae egestatis affligi, quam . .* Handgreiflich im eigentlichen Sinne: wer oder was mit Händen gegriffen werden kann, ist ganz richtig auch durch *manibus tractabilis* (e) zu übersetzen nach Leo Serm. 26, 1: *coepit etiam manibus esse tractabile* was im deutsch-lat. Hdwth. von G. mangelt. Eines Herzens und Sinnes sein heißt nach G. *unius animi esse* mit der Auctorität Comic. Ist es aber nicht ebenso gut, wenn Leo mit dem Deutschen völlig zusammenstimmend Serm. 89, 2 sagt: *in operibus pietatis totius ecclesiae unus animus et unus est sensus*, was wohl eine freie und sprachlich angesehen als Verbesserung zu betrachtende Nachbildung von Vulg. A. A. 4, 32 sein wird. Müßiggang. Für unser deutsches: der träge Müßiggang finden sich bei G. drei Bezeichnungen, es mangelt aber das ganz gute *iners desidia*, Leo Serm. 90, 2 Aufg., wobei wir auch gelegentlich bemerken, daß von G. im deutsch-lat. Theile des Hdwth. unter den lateinischen Ausdrücken für geschäftiger Müßiggang das

bekannte Horazische: *strenua nos exercet inertia* nachzutragen ist. Apostelamt. Daß man schon frühe anfing, die kirchlichen Ämter durch *ordines* zu bezeichnen, ist bereits in unserem vierten Artikel gezeigt worden. Demnach kann man statt des von G. für Apostelamt angegebenen \* *munus apostoli* sagen: *ordo apostolicus*, wie Leo Serm. 82, 3 thut: *beatissimus Petrus princeps apostolici ordinis*, ebenso Serm. 83, 1 Anfang. Glaubenseinheit. Auch dieses Wort ist im Handwörterbuch von G. gänzlich übergegangen; wie es lateinisch auszudrücken sei, lehren die Worte Leos in Serm. 24, 6 g. Ende: *huic (fidei) unitati inconcussis mentibus inhaerete*. Ganz ebenso verhält es sich mit Glaubensvertheidigung, was bei Leo epp. 39 (bis) *defensio fidei* heißt. Katholicismus. Das von G. dafür angegebene \* *doctrina catholica* ist von dem Asterisk zu befreien, da es bei Leo epp. 38 heißt: *quae secundum doctrinam catholicam et didicimus et docemus*, vergl. darüber auch Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 482 unten, (Migne); ebenso hat das von G. gleichfalls mit \* bezeichnete *veritas catholica* antike Auctorität, s. Leo epp. 12, 6: *plenissime confiteri veritatem catholicam*. Für Himmelpfortner ist *coeli janitor* schon in unserem zweiten Aufsatz angegeben worden, wozu wir jetzt beifügen, daß dafür auch *regni coelorum janitor* oder *janitor regni coelestis* gebraucht werden kann, G. darüber Leo, Serm. 3, 3 und epp. 103 Ende. Sterblichkeit wird von G. unter anderem auch durch *mortalis conditio* ausgedrückt, was auch bei Aug. Serm. 367, 5 gefunden wird; nicht weniger richtig, sagt aber der gleiche Vater auch *conditio mortis* wie: *immunis a conditione mortis*, Serm. 367, 1 und ebenso bei Leo Serm. 70, 3 Ende. Theilweise. Wie

das deutsche: theilweise wahr sein lateinisch zu übersetzen sei, darüber geben wohl auch die folgenden Worte Leo's Serm. 24, 5 Anfang einige Belehrung: *Aliae haereses . . . habent tamen singulae in aliqua sui parte quod verum est.* Schweineherde ist von G. ganz übergangen, bei Kraft findet sich dafür *grex suillus* nach Liv. 22, 10. Daneben kann man aber auch ebenso wohl *grex porcorum* bei Aug. c. Faust. VI, c. 5 g. G. und Vulg. Matth. 8, 30 und 31, Marc. 5, 11 und Luc. 8, 32 verwenden. Schwachgläubig. Dafür bietet G. lediglich \* *haud certa fide*; von Leo hingegen wird das Deutsche: man findet aber schwachgläubige Menschen ganz gut durch den attributiven Genitiv ausgedrückt: *inveniuntur autem infirmæ fidei homines*, epp. 22, 2 (versio antiquior p. 729 (Migne). Sterndienst. (Sabäismus). Merkwürdiger Weise ist auch dieses Wort sowohl von Kraft als von G. mit Stillschweigen übergangen. Der vollkommen adäquate Ausdruck kann aus Leo Serm., 42, 5 entnommen werden: *qui jejunium suum et ad siderum cultum (divinum) et ad resurrectionis dominicæ instituere contemptum.* Knurren. Was dafür von G. und Kraft beigebracht wird, ist aus Plaut., hat also bloß poetische Auctorität. Daneben wird man also wohl auch *immurmurare* gebrauchen dürfen: *canes dormientes plerumque immurmurant*, Aug. c. epp. Manich. c. 17, §. 20. Sünden. Der arme Sünder d. h. der zum Tod Verurtheilte ist bei G. *mortali destinatus*. Besser ist offenbar, was bei Aug. Serm. 302, §. 13 zu lesen ist: *supplicio destinatus*. Epiphanie. Was über die rein lateinische Ausprägung dieses griechischen Wortes bereits in unserem vierten Artikel bemerkt ist, wird bestätigt und vervollständigt durch das was

darüber Leo der Große bietet. Auch bei ihm ist *Epiphania manifestatio domini*, Sermon. 32, 2 oder *apparitio domini et salvatoris nostri*, Sermon. 35, 1 oder *apparitio Christi*, Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 555 (Migne). Katholik wird im Hdrtb. von G. lediglich durch *homo catholicus* mit dem Beisatz *Eccles.* — im Plur. auch bloß *catholici* übersetzt. Wir erlauben uns zu bemerken, daß dafür ebenso gut oder eigentlich noch besser *Christianus catholicus* gesagt wird, z. B.: unde *christiani catholici et vos inter zizania numerant, quia . . .* Aug. c. Faust. XVIII, 7. Anfang; ebenso: *agnoscat ergo catholicus christianus*, Leo Sermon. 79, 3 init. und: *hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen jubemus amplecti*, Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 681 und 718, XXXI und 870, XXVII de hered. cleric. und 886, LXX (Migne). Unnatürlich. Man beachte, daß außer dem im Hdrtb. v. G. angegebenen *qui, quae, quod praeter naturam existit*, ebenso gut gesagt werden kann *qui, quae, quod contra naturam est*, vergl. darüber Vulg. epp. Pauli ad Rom. 1, 26: *usus, qui est contra naturam*. Kirchenbau. G. vergißt, daß dieses Wort auch in dem Sinn von Kirchengebäude gebraucht wird. Wir bemerken darum, daß im Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 704 (Migne) neben *aedes sacrae* auch *aedificia ecclesiastica* genannt sind. Wenn ferner für Kirchenbau als Handlung, als Act des Erbauens von G. \* *aedis sacrae aedificatio* vorgeschlagen wird, so werden wir dafür lieber *aedis sacrae fabricatio* sagen, wie denn *fabricationes aedificiorum* von G. selbst im lateinisch deutschen Theile des Hdrtb. aus Vitruv angeführt sind. Abbruch. Unter diesem Worte mangelt bei G. die kirchliche Bedeutung, in welcher Abbruch



den aus ethischen Gründen vorgeschriebenen Verzicht auf einen Theil von Speise und Trank bezeichnet; nach Leo Serm. 94, 1 p. init. könnte dieß ganz gut durch *diminutio cibi potionisque* ausgedrückt werden. Priesterehe. Heißt bei G. lateinisch \* *sacerdotum matrimonium* oder \* *connubium sacerdotale* (daß Recht der Priester sich zu verheirathen; bei Leo epp. 12, 3 g. G. kommt für Priesterehe *conjugium sacerdotale* vor. Thieropfer. Dieses Wort ist von G. nicht berücksichtigt, nach Aug. c. Faust. XVIII, 6 Anfang sind Thieropfer lateinisch *sacrificia animalium* und im Gegensatz zu denselben müßten die unblutigen Opfer doch wohl durch \* *sacrificia rerum inanimarum* ausgeprägt werden. Wird zugleich auch noch die Thiergattung angegeben, aus welcher ein Opfer genommen werden soll, so wird diese nähere Bestimmung durch den betreffenden Genitiv dargestellt, also z. B. *avium pecudumque hostiae*, Leo, Serm. 15, 2 Anfang. Allerchristlichster König ist nach dem Handwörterb. von G. \* *rex christianissimus*. Der Asterisk ist auch im vorliegenden Falle zu tilgen, weil dieser Gebrauch des Superlat. von *christianus* sich durch antike, wenn auch, wie es in der Natur der Sache liegt, späte Auctoritäten erhärten läßt. Wird ja doch für *christianissime princeps* im lateinisch deutschen Theil des Handwörterbuchs von G. Ambros. epp. 1, 1 citirt und findet sich diese Titulatur auch bei Leo dem Großen epp. 46, 1 init. und 54 init., außerdem epp. 129, 3 und 156, 3 Anf. So wird auch der östömische Kaiser Mauricius von Greg. dem Großen epp. VI, 16 mit *christianissime principum* angeredet. Nicht weniger kommt auch *christianissimus imperator* vor, s. darüber Leo epp. 31, 4 Anf. und 33, 2 und über *christianissimus rerum*

*aominus*, Greg. epp. I, 16 Ende. Was speciell *rex christianissimus* betrifft, so ist diese Bezeichnung nach dem Kirchenlexikon von Weber und Welte I, p. 173 den Königen von Frankreich von den Päpsten Pius II. und Paul II. um die Mitte des 15. Jahrhunderts verliehen worden. Allein dieß will nicht sagen, daß denselben die Auszeichnung dieses Namens nicht schon früher aus Courtoisie beigelegt worden, sondern nur so viel, daß jene Titulatur von jener Zeit an allgemein und officiell geworden sei. Und in der That heißt es in dem *ritus olim observatus in unctione regum Francorum* — s. Append. ad opp. Greg. T. 3, p. 260 — in dem Gebete *post gladium* unter anderem: *propitiare christianissimo regi nostro*, wozu die Mauriner a. a. O. p. 591 anmerken: *Christianissimi appellatio regum Francorum est propria et sane antiquissima etc.* Diese Titulatur ist also ohne Zweifel von den römischen Kaisern auf die Könige der Franken übergegangen. Auch unser allerdurchlauchtigster wird von G. durch \* *serenissimus* übersetzt. Der Asterisk ist auch hier wieder zu streichen, denn *serenissimus* war Ehrentitel der Götter schon in der nachklassischen Periode, vgl. Martial. 5, 6, 9 und ist von ihnen auf die römischen Kaiser übertragen worden. So steht *serenissimus princeps* nach G. selbst — s. im lat. deutschen Theil unter *serenus* im Cod. Theod. und ebenso bei Greg. epp. 1, 16, 1. Allerheiligen. Dafür bei G. \* *dies festus omnium sanctorum*. Nun wissen wir aber, daß in der morgenländischen Kirche bereits im 4. Jahrhundert ein gemeinsames Fest aller Martyrer und sonstigen Heiligen gefeiert wurde und daß gleiche Fest um die nämliche Zeit wahrscheinlich auch in der Kirche des Abendlandes bestand, denn im Antiphon. von Papst Gregor Opp. T. 3

p. 712 in die ad *missam* finden sich die Worte: *gaudeamus omnes in domino diem festum celebrantes sub honore sanctorum omnium*. Ueber den Antiph. Gregors aber urtheilen die Mauriner dasselbe wie über seinen lib. *Sacrament.*, daß nämlich Gregor eher der Sammler und Verbesserer als der Verfasser sei. Hat es damit seine Richtigkeit, so kann die eben aus dem Antiph. angeführte Stelle verhältnißmäßig sehr alt sein und giebt, wenn man nur die zwei Worte *sub honore* streicht, denselben Ausdruck, welchen G. durch den vorgesezten Asterisk als moderne Bildung bezeichnen wollte. Ehebrechen. Es versteht sich von selbst, daß neben dem von G. angegebenen *fidem conjugii violare* auch gesagt werden kann *fidem conjugalem violare* nach Aug. de bono conj. §. 4 Ende; für Ehebrecherin bietet G. im deutsch-lateinischen Theile des Handwörterbuchs nur *adultera*; hat man aber ein Bedürfnis eines synonymen Ausdruckes, so würden wie auch *fidei conjugalis violatrix*, Aug. am eben a. D. zulassen, obgleich *violatrix* nur spätlateinisch bei Aug. vorzukommen scheint. Olivenwald fehlt bei G. ganz und gar. Finden sich aber bei Aug. c. Jul. VI, §. 21 init. *silvae oleastrorum*, so wäre Wald oder Wälder zahmer Oliven *silva, silvae olearum*. Geburtsschmerzen sind nach G. durch *dolores puerperae* oder durch Umschreibung zu übersetzen. Wir bemerken deshalb, daß außer dem bereits in unserem 4. Artikel S. 193 Beigebrachten der Kirchenvater Augustin dafür auch noch andere gute Bezeichnungen bietet. Hat nämlich der Singular von *dolor* = Geburtswehen die Auctorität von Terenz, so ist es ganz bestimmt gut, wenn Augustin sagt: *dolorem pariendi poenam dicimus esse peccati*, opp. imperf. c. Jul. VI, XXVI p. 1650

von T. 14 der Mauriner Ausg. Venet. 1768. Nicht weniger richtig sagt derselbe Vater: unde nec illud meum quod . . . de *parturientium doloribus* posui, putasti esse tangendum, a. a. D. V, 15 g. E. Wenn endlich der gleiche Gewährsmann unmittelbar darauf sagt: si feminae sine *parturitionis cruciatibus* parerent, puto . . . so würden wir auch dieß zulassen, da *parturitio* ein wenn auch spätes so doch sehr gut gebildetes Wort ist. Liebeswerke. Berücksichtigt man was wir über Liebespflicht im 3. Artikel S. 270 bemerkt haben, so ist klar daß zu dem was G. darüber unter dem Worte Freundschaftsdienst beibringt, die *opera pietatis* aus Leo Serm. 11, 1 hinzuzunehmen sind. Dasselbe kann aber auch durch *opera caritatis* ausgedrückt werden: *elemosynae opera caritatis sunt*, Leo, Serm. 7, Serm. 10, 2, Serm. 74, 5. Wenn endlich *officium* schon im gewöhnlichen Gebrauch nicht bloß die Pflicht, sondern auch die pflichtgemäße Handlungsweise bedeutet, so können Liebeswerke natürlich auch durch *officia pietatis* vollkommen adäquat ausgedrückt werden, s. Leo Serm. 16, 6. Fleisch. Unter diesem Worte mangelt bei G. der lateinische Ausdruck für unser Fleisch essen, was nach Aug. c. Faust. VI, c. 6 Anfang ganz gut ausgedrückt wird durch *carnibus vesci*. Prüfung ist auch nach G. *examen* als abwägende Untersuchung, während für das Probiren als Handlung *tentatio* angegeben ist. Nun lesen wir aber doch bei Aug. c. Faust. XII, c. 38 p. init. Gott habe die bekannte Prüfung Abrahams zugelassen *ut ejus obedientia tali examine probata posteris innotesceret*, eine Bezeichnung, die uns ganz annehmbar scheint, wenn man nicht aus lauter Purismus *experimento* statt *examine* gebrauchen will. Faden. Einen

Faden ziehen ist nach G. *filum ducere*; daneben hätte wohl auch *filum torquere* d. h. wie G. unter dem Wort Drehen selbst angiebt drehend verfertigen, aufgeführt werden sollen. Für wollen bietet das Hdwrtb. von G. lediglich *laneus*, indeß kann dieses Stoffadjectiv auch durch eine leichte Umschreibung ersetzt werden, denn einen wollenen Faden spinnen heißt bei Aug. o. Faust. XX, c. 9 p. init. ganz gut *filum ex lana torquere*. Ruf. Bei G. ist die allgemeine Phrase: Jemand oder etwas verschafft Jemanden den Ruf von etwas nicht zu finden; den wörtlichen lateinischen Ausdruck derselben bietet Augustin c. litt. Petill. II, §. 201: *non istam vobis famam furiosa vestra agmina per totam Africam cum terribili turpitudine passim vagantia compararunt*. Geldmittel heißen im Hdwrtb. von G. lediglich *copiae*, wenn aber bei diesem zusammengesetzten Worte der Gegensatz den Ton auf die erste Silbe legt, so muß der Concinnität wegen *praesidia pecuniae* oder etwas dergleichen angewendet werden: *non habet praesidia pecuniae, sed habet dona naturae*, Leo, Serm. 95, 3 p. medd. Für unser Zündstoff wird von G. unter anderem *fomentum flammae* angegeben, was indeß nur von dem hell auflodernden Feuer, der Flamme gesagt werden kann. Wird dagegen Feuer als Element überhaupt genommen, so ist der eigentliche substantivische Ausdruck von Zündstoff *fomentum ignis* wie bei Greg. in Job. XIV, 23 init.: *sulphur quid aliud quam fomentum ignis est?* Beispiel. Jemanden ein schlechtes Beispiel geben ist bei G. *nocere alicui exemplo*; vielleicht verdient auch einige Beachtung was bei Greg. in Job. XXII, §. 56 gefunden wird: *mali operis exempla alicui praebere*. Ganz außer Acht gelassen ist

aber von G. die Phrase: Jemanden ein gutes Beispiel geben. Nun sagt aber Leo Serm. 131, 1, daß der Bischof von Alexandrien ein Eiferer für die katholische Lehre und ein entschiedener Gegner der Häretiker sei und fährt dann fort: *ut merito sperare possimus, eum ecclesiae cui praesidet et morum exemplo et insinuatione [praedicatione] fidei profuturum*, wie ähnlich die *praedicatione fidei* dem *exemplum morum* gegenübergestellt erscheint bei dem gleichen Auctor, Serm. 169, 3. Für das pluralische Heiligenbilder im allgemeinen kann man ganz gut auch *imagines sanctorum* gebrauchen z. B. Heiligenbilder zernichten = *imagines sanctorum confringere*, Greg. epp. XI, 13. Sternkundiger. Zu den von G. aufgeführten lateinischen Bezeichnungen ist für die Phrase, sich als beobachtender Astronom auszeichnen, hervorthun, wohl auch verwendbar, was bei Leo Serm. 34, 1 g. Ende zu lesen ist: *spectandorum siderum arte pollere*. Himmelskönig = *rex coeli* ist von uns schon im 4. Artikel vertheidigt worden. Jetzt sei beigelegt, daß sich diese Form des Ausdrucks besonders für den Gegensatz eignet, denn wenn wir von Gott als dem König Himmels und der Erde sprechen, so ist diese Redeweise ja ganz der Sprache der hl. Schrift entnommen, in welcher die Vulg. dafür *rex coeli et terrae* bietet, vergl. darüber Genes. 24, 3, Esdr. I, 5, 11, Judith 6, 15, Matth. 11, 25, Luc. 10, 21, A. A. 17, 24, Leo Serm. 36, 1. Christenheit. Daß bei dem von G. proponirten \* *nomen christianum* der \* zu streichen sei, ist bereits im 3. Artikel S. 260 dargegan worden. Weitere Belege für diesen Gebrauch von *nomen christianum* haben wir seitdem auch bei Leo gefunden, denn die Christenheit vom Erdboden ver-

tilgen heißt bei ihm: *de terris nomen christianum auferre*, Serm. 36, 3 init. und ebenso spricht er vom *excidium nominis christiani*, Serm. 28, 5 g. Ende. Stadtgespräch: das Stadtgespräch sein heißt nach G. in *fabulis esse*, auch wenn nur von einer Person die Rede ist. Bei Greg. epp. XIII, 26 wird dafür *apud suos in fabula esse* angewendet. Man wird dieß nicht weniger richtig finden, wenn man sich erinnert, daß bei dem klassischen Dichter Horat. epp. 1, 13, 9: *ne fabula fias* im ganz gleichen Sinne gesagt ist.

Was wir schon in frühern Artikeln über die lateinischen Uebertragungen von Pfingstfest, Namenchrist, Taufwasser, Geseßlehrer, Menschenfischer, Himmelsreich, Apostelgeschichte, Erbsünde, beigebracht haben, wird des weiteren bestätigt und bekräftigt durch Leo Serm. 79, 1 u. Serm. 69, 5 p. init. u. Serm. 69, 5 Ende u. S. 57, 1 init. u. 58, 2 init. u. Serm. 95, 3 u. Serm. 61, 5 Ende u. Serm. 67, 3 u. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 487, II. Als Zusatz aber zu dem über Martyrerkrone u. im ersten und dritten Artikel Bemerkten fügen wir an, daß die Martyrerkrone empfangen, gewinnen sich auch ganz gut geben läßt durch *gloriam, palmam martyrii obtinere, adipisci*, s. Serm. Leoni attrib. opp. T. 1, XIII, p. 503 (Migne), XIII, IV Ende und eben-  
dasselbst XVII, IV. Blinzeln. Neben *luminum inconstantia trepidare* = die Augen nicht fest auf einen Punkt richten können und daher mit ihnen fort und fort zittern, zwinden, zwindern wird man bestimmt eben so wohl *palpitare oculis* sagen nach Aug. de gestis Pelag. §. 18 was gestügt wird durch *palpitatio oculorum*, welches nach G. selbst beim ältern Plin. sich findet. Oftermahlzeit. Es

ist schon in unserem zweiten Artikel S. 442 gezeigt worden, daß für dieses bei G. ausgelassene Wort lateinisch gut *cena Paschalis* gesagt werden könne, welcher Ausdruck für das Ostermahl, welches Christus vor dem Beginn seines Leidens mit den Jüngern feierte, auch bei Leo Serm. 54, 3 vorkommt. Ebenso wenig ist bei G. das Wort (kirchliche) Provinzialsynode berücksichtigt. Nach dem Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 545 oben heißt dieß ganz einfach *synodus provinciae alicujus*. Traumgesicht. Insofern Jemand durch ein Traumgesicht aufgefordert wird etwas zu thun, läßt sich dieß ganz wohl durch *admonitio somnii* wiedergeben, s. darüber Leo Serm. 33, 4 init.: *magi secundum admonitionem somnii non eodem quo venerant itinere revertuntur*. Kreuzestob. Daß dafür auch *supplicium crucis* gesagt werde, ist schon in unserem zweiten Artikel erinnert worden; es findet sich diese Ausdrucksweise aber auch in der epp. Secund. Manich. §. 4 bei Aug. opp. T. 10 p. 626 und bei Leo Serm. 37, 3 und 51, 7. Untergraben. Daß tropische: die Grundlagen von etwas unterwühlen und damit seine Existenz gefährden kann gut auch durch *convellere* übersetzt werden, da dieses Verbum nicht nur im eigentlichen Sinn steht wie *convellere fundamenta villae* bei Columella, sondern auch für die bildliche Bedeutung die besten Auctoritäten hat. Richtig also bei Leo epp. 47, 2: *convellere fundamenta fidei* und: *ipsa christianae religionis fundamenta convellere*, eben- das. epp. 60 Anfang. Guadengabe. Zu dem, was wir über die theologische Bedeutung dieses Wortes im ersten und vierten Artikel bemerkt haben, fügen wir hinzu, daß außer den dort angegebenen Ausdrücken auch *beneficia gratiae* angeht, s. Leo, Serm. 48, 1. *Habsucht* wird von G. auch



mit der dem Deutschen entsprechenden lateinischen Zusammensetzung durch *habendi cupiditas*, *cupido* ausgedrückt; eine weitere Bezeichnung bietet Leo, Serm. 50, 2: *hinc habendi amor nunquam satiandus exoritur*, ganz richtig, da *amor* = das leidenschaftliche Verlangen, das Gelüste nach etwas aus Cic. belegt wird. Also kann ferner für Geldgier neben dem Horazischen *argenti amor* auch *amor pecuniae* gesagt werden mit Leo Serm. 60, 4. Ebenfalls ist für gewinnstüchtig *lucri cupidus* angewendet, was gleichfalls neben den von G. für dieses Wort angegebenen lateinischen Ausdrücken seine Stelle findet. Lehre (im Gegensatz zum Wunder). Haben wir im gegenwärtigen Aufsätze bereits nachgewiesen, daß für Wunder *miracula operum divinorum* oder im Zusammenhange bloß *miracula operum* gut gesagt werde, so erfordert es die Concinnität, daß, wenn Lehren und Wunderthaten neben einander genannt werden, für das erstere *doctrinae monita* einstrete, wie bei Leo, Serm. 51, 1: *ad hoc Christus discipulos suos doctrinae monitis (= durch Lehrunterweisungen) et operum miraculis imbuebat, ut. . .* Weiße. Für Weiße des Schnees ist bei G. *candor nivalis* aus Virg. citirt. Daneben hätte für schneeweiß wohl auch *nive candidus* — s. Horat. Carm. I, 9, 1 angeführt werden können, weiter aber kommt bezüglich der Weiße des Schnees in Betracht, daß es bei Leo Serm. 51, 3 init. heißt, die Verherrlichung oder Verkürzung Christi auf Labor sei so groß gewesen *ut facies ejus solis fulgori similis et vestitus candori nivium esset aequalis*. Testament. Die Gesamtheit der Urkunden der vorchristlichen wie der christlichen Offenbarung werden allerdings am allergewöhnlichsten durch *testamentum vetus et*

novum ausgedrückt und diese Bezeichnung ist so alt und allgemein, daß man an ihr weder mäkeln noch rütteln darf. Wenn man indeß *variandae orationis causa* ein Bedürfnis nach einem synonymen Ausdruck hat, so kann *utrumque foedus* von Leo Serm. 51, 4 entlehnt werden. Einstecken, das Schwert einstecken. Man füge bei, daß neben den von G. angegebenen lateinischen Phrasen: *gladium recondere in vaginam, vaginae reddere* im Zusammenhang auch *recondere* allein genügt wie bei Leo: *recondi gladium jubet*, Serm. 52, 4. Wegelagerer heißt bei G. unter anderem auch *viae insidiator*, daneben ist natürlich auch *viarum insidiator* bei Leo, Serm. 33, 1 ebenso gut oder noch besser, wie denn G. selbst in *viarum obsessor* den Plural anerkannt hat. Hängen = es treibt etwas einen Menschen so weit, daß er sich hängt. Zu den im Handwörterbuch von G. angeführten lateinischen Uebersetzungen kann auch *ad laqueum trahere* hinzugefügt werden: quem (Judam) non poenitentia revocavit ad dominum, sed desperatio traxit ad laqueum. *Praenotare* ist ein allerdings spätlateinisches Zeitwort, aber in der eigentlichen Bedeutung: etwas von vorne, von außen bezeichnen, von Leo, Serm. 55, 5 bei der Schilderung der von Gott über die Aegypter verhängten Plagen gewiß vortrefflich angewendet, wenn er sagt: *hujus limina vastator angelus sanguine agni praenotata non intrat*. Heilswort wird bei G. gar nicht gefunden; unser ganzes Heilswort heißt aber bei Leo Serm. 56, 1 ganz gut *omne opus salutis nostrae*. Priesterschaft = alle Priester zusammen ist bei G. lediglich durch *sacerdotes* gegeben, daneben kann aber auch ganz wohl angewendet werden, was sich bei Leo, Serm. 57, 2 findet: *quo (= ad quem) scribae et omnis*

*sacerdotalis ordo convenerat.* Wird ferner für Priesterſchmuck von G. nur *ornamenta* oder *insignia sacerdotalia* geboten, ſo verſteht es ſich wieder von ſelbſt, daß auch *ornatus sacerdotalis*; Leo Serm. 57, 2 Ende zuläſſig iſt. Berräther. Wie wird in der chriſtlichen Latinität der Berräther des Herrn ausgedrückt? Daß unſerem Deutſchen nächſtliegende Wort iſt natürlich *proditor* ſ. Hier. epp. 58, 1, Leo, Serm. 58, 3, Ambros. in Ps. 45 enarrat. § 9 p. medd. (bis); noch gewöhnlicher aber iſt *traditor* d. h. derjenige, welcher den Heiland in die Hände ſeiner Feinde überliefert hat, ſo Aug. Tract. LV in evang. Joann. § 3, 1 und lib. de haeres. XVIII, Leo, Serm. 58, 3 u. 4, Serm. 62, 4 und Serm. 67, 3, ſeltener aber ganz paſſend iſt auch *venditor*, ſofern der Verrath um Geld geſchah. Aug. Tract. LV in evang. Joann. § 4, Leo, Serm. 57, 3. Tempelſchach. Dieſes Wort fehlt bei G. ganz und gar. Statt des hebräiſchen oder ſyriſchen *corbona* kann man dafür paſſend *arca templi* ſagen nach Leo, Serm. 57, 3 Ende: *sacerdotum conscientia capit, quod templi arca non recipit.* Wiederherſtellen, etwas in den vorigen, frühern Stand ſetzen iſt bei G. bloß *in pristinum restituere* (im Allgemeinen) und *in integrum restituere* (beſonders in rechtlichen Verhältniſſen). Wenn dafür *in antiquum statum revocare* bei Aug. c. litt. Petill. II, § 224 und *in integrum aliquid revocare* bei Leo, Serm. 57, 4 vorkommt, ſo ſcheint wohl auch dieſes zuläſſig. Apoſtelamt heißt bei G. *apostolatus* oder \* *munus apostoli.* Statt des letzteren Wortes kann man einen antiken Ausdruck von Leo, Serm. 82, 3 entlehnen: *beatissimus Petrus princeps apostolici ordinis* und: *non apostolici ordinis honor, non sacramentorum tibi (Judae Isch.) commu-*

nio denegatur, Leo, Serm. 58, 3 und Serm. 83, 1. Schand- oder Spottkleid fehlt bei G. durchaus. Bis jetzt kennen wir dafür keinen einfachen Ausdruck als *vestis irrisoria* (bei Leo, Serm. 59, 3 Anf.), was wir, obgleich *irrisorius* der ganz spätern Latinität angehört, seiner Kürze wegen für gut halten. Stachel. Der Tod hat seinen Stachel verloren heißt im Handwörterb. von G.: *mors maximam acerbiter perdidit*. Aber dieß ist doch ein recht nüchternen und kahler Ausdruck für den schönen Tropus der Vulgata: *ubi est mors stimulus tuus?* I. Cor. 15, 56 und Christus hat dem Tode den Stachel genommen, die Spitze abgebrochen heißt bei Ambros. enarr. in Ps. 45, § 9: *mortis aculeum quidem Christus obtudit, sed solus proditor non evasit*, ebenso epp. 46, 4 Ende und: *cum mortis aculeum recipere non posset natura deitatis (Christi), suscepit tamen nascendo ex nobis quod posset offerre pro nobis*, Leo, Serm. 59, 8 p. init. Wenn endlich *sollicitudinis aculei* Ciceros Auctorität für sich hat, so läßt sich doch wohl auch *moeroris aliquem aculeis compungere* hören, s. darüber Append. ad opp. Leonis T. 3. p. 576, XXXV. Prätendent und Kronprätendent ist bei G. *aemulus regni* oder *imperii*. Was hieße aber Kronprätendent sein? Ganz gut wäre dafür *regnum affectare*, wie denn Leo, Serm. 61, 1 von den Juden sagt: *hoc quasi insuperabile repererunt, ut dominum mundi (Christum) affectati regni invidia perurgerent*, ein Ausdruck welcher nicht nur an und für sich gut, sondern, wie wir nachträglich aus dem Handwörterbuch von Klötz ersehen, bei den Römischen Historikern für hochverrätherische Bestrebungen fast stehend ist. Thräne. Für unser: zu Thränen gerührt werden bietet G. nur

*lacrimare, flere*, bei Leo, Serm. 61, 3 steht dafür auch mit dem Deutschen wörtlich übereinstimmend *in lacrimas commoveri*, offenbar ganz gut, da *ad miserationem permoveri, ad misericordiam evinci, in gaudium evinci* Verbindungen sind, welche schon bei Tacit. Ann. 1, 61 init. 11, 37, 4 und Hist. 2, 64 Ende gefunden werden. Todesstunde. Alle lateinischen Bezeichnungen, welche dafür von G. angegeben werden, drücken nur die Stunde des natürlichen Todes aus, während die Todesstunde eines zum Tode Verurtheilten oder zu Verurtheilenden durch *hora supplicii* auszudrücken ist nach Leo Serm. 63, 3 g. Ende. Kreuzigung wird bei G. unter anderem auch durch *cruz* übergetragen. Wir fügen bei, daß der Tag der Kreuzigung Christi demgemäß gut heißen kann *dies crucis domini Christi* nach Leo Serm. 67, 1. Silberling ist von G. und Kraft lediglich durch *siclus* übersetzt. Es scheint uns bemerkenswerth, daß für die dreißig Silberlinge, um welche der Heiland von Judas verkauft wurde, bei Matth. 26, 15 u. 27, 3, 5 u. 9 bloß *argentei* (i. e. *denarii*) gebraucht ist und dieses sich auch bei Leo Serm. 67, 4 findet: *utiliora tibi diaboli incitamenta credebas, ut facibus inflammatus avaritiae ad trigenta argenteorum lucra inardesceres*. Kassendiebstahl. Die von G. dafür proponirten Uebersetzungen beziehen sich alle auf Diebstähle, die an öffentlichen Kassen begangen wurden, hingegen mangelt es an einer Bezeichnung für Kassendiebstahl überhaupt. Nun sagt aber Leo, Serm. 67, 4 g. E. in einer Apostrophe an Judas den Verräther seines Herrn und Meisters: *Patebant tibi furta de oculis* = du hattest freie Hand zum Bestehlen der Kasse. Hiernach wären also Kassendiebstähle im allge-

meinen *furta de oculis* oder (bei größeren Klassen) *de arca alicujus, aliquorum*; bei der Präposition *de* trifft hier zu, was Nägelsbach, Stilistik § 122 über den energischen Gebrauch der Präposition gesagt hat, d. h. *de* involviret ein nach *loculis* zu denkendes *facta*. Stehen — zum Falle bringen. Im ersten Brief an die Corinthier 10, 12 heißt es nach der Vulg. befauntlich: *qui se existimat stare, videat ne cadat*, eine bildliche Redeweise, deren Sinn an und für sich klar ist. Haben wir aber das Recht oder die Pflicht, die biblischen Tropen auch in der lateinischen Ausprägung derselben zu wahren, so ist es gewiß zu billigen wenn Leo Serm. 71, 1 Ende den Sinn der Worte: die Kinder Gottes zur Sünde, zum Abfall von Gott verleiten ausdrückt durch *stantes in ruinam impellere*. Die sieben Gaben des heiligen Geistes. Zu dem was wir über den lateinischen Ausdruck der s. G. d. hl. G. in unserem vierten Artikel bemerkt haben, sei hinzugefügt, daß sich eine ganz ähnliche, nur speciell auch noch den Reichthum dieser Gaben markirende Phrase bei Leo findet: *septiformis donorum suorum (i. e. spiritus sancti) largitas*, Serm. 76, 7 init. so wie das deutsche: alle übernatürlichen Gaben (zum Heil der Seele) kommen vom heiligen Geist, sind Geschenke des hl. Geistes, bei ebendenselben, Serm. 79, 4 heißt: *spiritus sanctus alicui omnium virtutum dona confert*. Lehrpunkt, Lehrbestimmung. Keines dieser Wörter ist von G. im Handwörterbuch berücksichtigt. Wie man sich hiebei gut lateinisch ausdrücken könne, lehrt Leo Serm. 81, 1: *inter omnia apostolicae instituta doctrinae, quae ex divinae eruditionis fonte manarunt. . . .* Marterwoche = die Leidenswoche des Herrn ist von G. aufge-

nommen aber es mangelt Martertag, d. h. derjenige Tag, an welchem ein standhafter Bekenner Christi den Glauben an den Erlöser durch den Martertod besiegelt hat; dieß ist einfach lateinisch *dies martyrii alicujus, aliquorum*, s. Leo, Sermon. 82, 1 und Append. ad opp. Leon. Tom. 1, Sermon. XIV, 1: cum *dies martyrii ejus merito habeatur clarissima*. Auferstehungstag Christi. Zu dem, was wir über die lateinische Ausprägung dieses Wortes im vierten Artikel S. 291 gesagt haben, nehmen wir jetzt auch *dies resurrectionis Christi*, Leo epp. 15, 4 und *dominicae resurrectionis dies*, Leo, Sermon. attrib. VIII, 1 Anf. und Leo epp. 10, 6 Ende, endlich *resurrectionis dies redemptoris nostri*, Leo epp. 133, 2 hinzu. Will man einen umschreibenden Ausdruck, so läßt sich mit Leo epp. 16, 1 sagen: *dies quo Christus a mortuis resurrexit* und auf den Tag der (künftigen) Auferstehung harren = *resurrectionis (futuræ) diem expectare*, Leo lib. Sacrament. XXXIII, 111. p. 135 (Migne). *Currus igneus* = Feuerwagen ist bereits in unserem zweiten Artikel nachgewiesen; es steht aber auch im Append. ad opp. Leon. T. 1. Sermon. XX, II. p. init. Metropolit wird von G. durch \* *episcopus princeps* übersetzt. Dafür sagte man in der altlateinischen Kirche *episcopus Primas provinciae* s. Append. ad epp. Leon. T. 3, p. 384 oben (Migne) oder im Zusammenhange *Primas* allein, Greg. epp. IX, 58, Aug. epp. 43, 9 und Greg. epp. IX, 59; Das Amt des Metropolit = *Primatus officium*, Greg. epp. III, 49 oder *Primatus* allein, Aug. epp. 59, 1; ebenso zur Würde des Metropolitens befördern *provehere ad primatus dignitatem* Greg. epp. I, 77; einen Metropolitens aufstellen

*constituere Primatem* Greg. a. a. D. Da indeß später mit *Primas* und *Primatus* eine höhere Würde und Jurisdiction bezeichnet worden ist, so erscheint es für unsern Gebrauch offenbar gerathener, *Metropolit* wörtlich, d. h. mit dem aus dem Griechischen ins Lateinische herübergenommenen *metropolita*, Greg. epp. IX, 8 Ende (bis) zu benennen; ebenso heißt der *Metropolit metropolitanus episcopus* bei Leo epp. 5, 5 u. 14, 6 u. 106, 2, 153, 1. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 712, oder *metropolitani* allein, Leo epp. 108, 1 u. 129, 3, Append. ad opp. Lon. T. 3 p. 391, 394 (Migne) und wie *Primas episcopus provinciae hoc est metropolitanus* vorkommt im Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 834 oben (M.) so auch *metropolitanus episcopus provinciae Venetiae*, bei Leo epp. 2, 1. Osternacht ist von G. ganz übergangen. Leo drückt aber epp. III, 3 init. die heilige Osternacht sehr gut aus durch *nox sacrosancta Paschalis*. Eigenhändig. Im Handwörterbuch von G. fehlt ein kurzer Ausdruck für eigenhändige Unterschrift, z. B. Jemanden durch eigenhändige Unterschrift zu etwas zwingen: *aliquem manus suae subscriptione compellere, ut . . .* Leo epp. 7, 1 medd. Gottesverehrung. Neben den heidnischen *religiones colere* läßt sich unbedenklich auch, wenn von der Religion der Offenbarung die Rede ist, mit Leo *divinae religionis cultus* anwenden, Leo epp. 10, Anfang. Subaltern. Der subalterne Beamte heißt bei G. *magistratus inferioris juris* oder *magistratus minor*. Was wären aber untergeordnete Kirchendiener? Bei Leo epp. 10, 3 g. G. werden sie als *clerici minoris officii* aufgeführt. Hirtenkönig. Die lateinische Uebertragung dieses Wortes



bei G. nimmt den Hirtenkönig nur im eigentlichen Sinne, wenn dafür \* *regulus populi pastorii* angegeben ist. Bekanntlich nennt sich aber Christus selbst den guten Hirten und ebenso werden seine Apostel und deren Nachfolger oft mit diesem bildlichen Ausdruck bezeichnet. Es könnte daher nachgetragen werden, daß Christus der Herr als der geistliche, unsichtbare Hirtenkönig, als Oberster aller Seelenhirten vom heiligen Petrus in Vulg. I. Petr. 5, 4 demgemäß als *princeps pastorum* aufgeführt ist, wie auch die Wohlthat der Hirtenfürsorge Jemanden zuwenden bei Leo, epp. 10, 5. p. init. laudet (*alicui*) *salubritatem impendere curae pastoralis*. Collegium. Jemanden in ein Collegium aufnehmen heißt bei G. *aliquem in collegium legere* oder (wenn die Mitglieber selbst wählen) *cooptare*. Nun sind Ausdrücke wie *legere aliquem in patres, in iudices, in senatum* allerdings gewöhnlich, allein für *aliquem in collegium legere* kennen wir bis jetzt keine Auctorität und würden daher, wo *cooptare* in c. nicht angeht, lieber das spätere *recipere aliquem in collegium*, Digest. 47, 22, 3 wählen. Vielleicht könnte auch *assumere aliquem in collegium* bei Leo epp. 12, 2 Ende Gnade finden, da nicht nur *assumere aliquem filium, generum* = zum Eidam wählen, nehmen auch bei dem jüngern Plinius epp. 3, 11, 7, Paneg. 7, 4, sondern *assumere sibi aliquem collegam* auch bei Suet. Tib. 65 gefunden wird. Probe. Es verdient wohl auch Beachtung, wenn unser Deutsches: eine gute, genügende Probe ablegen, in der Probe sich als tüchtig zeigen von Leo epp. 12, 4 ausgedrückt ist durch *experimentum sui probabile praebere*. Kenntniß. Etwas zu Jemandes Kenntniß bringen = *perferre*

*in notitiam alicujus*, was G. aus Pl. anführt, findet sich auch bei Leo epp. 50, 1 init. und epp. 65, 4; zur allgemeinen Kenntniß kommen heißt aber nach G. bloß *ab omnibus cognosci*. Es versteht sich von selbst, daß dafür *in omnium notitiam venire*, Leo epp. 110 nicht weniger richtig ist. Ganz eben so verhält es sich selbstverständlich, wenn Leo in diesem Fall statt des einfachen Verbuns in der Regel das zusammengesetzte *pervenire* gebraucht, s. epp. 80, 4 Ende, 108, 6. 116, 2 u. 119, 5. Ferner mag angemerkt werden, daß für *aliquid in notitiam alicujus perferre* ebenso gut *deferre* gewählt ist im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 705 (Migne). Endlich fügen wir noch hinzu, daß Leo in diesen Phrasen: zur Kenntniß kommen, zur Kenntniß bringen neben *in notitiam* ebenso gewöhnlich mit dem Deutschen wörtlich zusammenstimmend auch *ad notitiam* anwendet. Vergl. über *pervenire ad notitiam* Leo epp. 115, 2 u. 120, 6 u. 150 Ende, u. epp. 15, c. 16 u. 16, c. 7 Ende, Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 459 (M.) und ebendas. p. 554. So auch etwas zur Kenntniß von Jemanden bringen *ad notitiam alicujus referre*, Leo epp. 20 Anfang und 24, 2 und 101 g. Ende und *ad notitiam deferre*, 23, 1 Ende. Schaffstall. Bei G. bloß *ovile*, daneben läßt sich zur Abwechslung wohl auch *saepta ovium* gebrauchen: *Bestiae irruunt et (sacerdotes) saepta ovium non claudunt*, Leo epp. 15, c. 16. Gottesverehrung. Unter diesem Wort ist die Phrase eine reine Gottesverehrung haben berücksichtigt, nicht aber wahre Gottesverehrung, was bei Leo epp. 15, c. 17, p. 691 (M.) heißt *verus veri dei cultus*, offenbar ein vortrefflicher Ausdruck, um sowohl die subjective als die objective Seite der

wahren Gottesverehrung hervorzuheben. Jungferschaft. Reine, unbefleckte Jungferschaft. Neben *virginitas impolluta* oder *illibata* des Handwörterbuchs von G. kann dafür auch umgekehrt *integritas virginea* (oder besser *virginalis*) gesagt werden; das erstere bei Leo, epp. 16, 2. Excommuniciren. Zu dem, was darüber im 2. Artikel S. 449 gesagt worden ist, fügen wir als weitere gute Bezeichnungen hinzu, *communione ecclesiae, communione ecclesiastica aliquem privare*, Leo epp. 22, 4 u. 159, 4; *a communione ecclesiae separare*, epp. 23, 1 g. E.; *a corpore ecclesiae aliquem resecare*, Leo epp. 119, 1 Ende; einen Katholiken excommuniciren: *aliquem a catholicorum communione resecare*, Leo epp. 114, 1 Ende. Glaube. Der kirchliche Glaube im objectiven Sinn = Glaubenslehre, Glaubensbekenntniß, Glaubensgesetz ist bei G. *doctrina, formula, lex*, z. B. *lex Christiana* bei Amm. Marc. 25, 10, 15. Wir fügen bei, daß demnach auch *lex catholica* gebraucht ist im Append. ad opp. Leonis T. 3, p. 491; ebenso ist der christliche Glaube *doctrina christiana*, ebendas. p. 475, III. unten. Irrlehrer. Ist in unserem vierten Artikel S. 201 dafür *errorum magister* angeführt worden, so verweisen wir jetzt auch auf Leo epp. 28, 1, wo *magistri erroris* im Gegensatze zu *veritatis discipuli* genannt werden. Stammbaum. Was den Stammbaum Jemandes in auf- oder absteigender Linie angeben betrifft, so scheint es uns immerhin einiger Beachtung werth zu sein, wenn Leo epp. 31, 2 über die Art und Weise, wie die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas den Stammbaum des Heilandes verzeichnet haben, sich also vernehmen läßt: *Matthaeus ita humanae originis ordinem sequitur.*

ut *generationum lineas usque ad Joseph, cui mater domini erat desponsata deducat. Lucas vero retrorsum* (= in aufsteigender Linie) *successionum gradus relegens ad ipsum humani generis principem redit.* Bekanntlich sind in dem Erlöser als dem Gottmenschen die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit, oder zu einer Person verbunden. Wie ist dieß nun lateinisch zu geben? Wir glauben, daß es kaum passender ausgedrückt werden könne als durch: *in Christo, formam Dei ac formam servi, duas naturas, deitatem, humanitatem in unam convenisse, concurrisse personam.*

§. Leo epp. 31, 3 g. Ende u. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 679 u. 681. Für Löwengebrüll ist im Handwörterbuch von G. nur *rugitus leoninus* angegeben. Dieß drückt aber nur das eigentliche, volle Brüllen des Königs der Thiere aus, so fern aber an ein dumpfes, knurrendes Brüllen gedacht wird, ist auch *fremitus leonis* richtig: *sicut fremitus leonis, ita et regis ira*, Vulg. Proverb. 19, 12. Luftschicht. Die höhere Luftschicht ist im Handwörterbuch von G. durch *coelum superius* und *aër superior* ausgedrückt. Dafür kann aber ebenso gut *superior pars aëris* gesagt werden nach Aug. de genesi ad litt. III, c. 10, §. 14. Kirchensache wird von G. durch *\*res ecclesiastica* ausgedrückt. Es läßt sich *causa ecclesiastica* aus Leo epp. 31, 4 u. epp. 38 init. substituiren, was wie *causa fidei* (Glaubenssache, s. unsern 4. Artikel, §. 193 und setze hinzu Leo epp. 38 init. u. 114, 1 u. 152 init.) insbesondere sich für den Fall empfiehlt, daß die Kirchensache den Gegenstand kirchlicher Untersuchung und Entscheidung bildet. Ferner ist das sinuverwandte Glaubensfrage, Glaubensuntersuchung

im Handwörterbuch von G. gar nicht berücksichtigt, aber ganz gut durch *fidei quaestio* auszubringen, nach Leo opp. 36 Anfang u. opp. 72 Ende. Vorgang. Bei diesem Worte kann für die lateinische Uebersetzung der deutschen Phrase es giebt keinen Vorgang von etwas auch gesagt werden: *nullum alicujus rei exemplum praecessit* nach Leo, opp. 37, 7, p. medd. Religionsverletzung. Dafür findet sich bei G. gar keine wörtliche Uebertragung und doch liegt dieselbe in *religionis injuria* bei Leo, opp. 45, 2 Ende. Himmelschlüssel. Den lateinischen Bezeichnungen, welche wir in unserm zweiten und vierten Artikel angegeben haben, fügen wir bei, daß Himmelschlüssel von Leo auch noch durch *claves coelestes* ausgedrückt werden, S. dessen opp. 56 g. Ende. Neben- oder Weinbergshut fehlt bei G. gänzlich. Jemanden diese Art von Hut anvertrauen, kann sowohl für die eigentliche wie für die tropische Bedeutung gegeben werden durch *vineae alicui custodiam committere* nach Leo opp. 98, 2 g. Ende. Himmelspförtner. Zu *janitor coeli* — s. unsern zweiten Aufsatz S. 441 unten — nehme man hinzu *janitor regni coelestis* bei Leo opp. 103 Ende. Erschleichen. Das Amt, die Stelle eines noch Lebenden erschleichen, durch Erschleichung gewinnen, kann neben *obrepere ad honorem* auch durch *obrepere in locum alicujus* übersezt werden. Leo, opp. 109 Ende. Religionsübung. Zu demjenigen, was wir über *cultus religionis* statt *\*usus sacrorum* bei G. im dritten Artikel S. 267 bemerkt haben, fügen wir für *religionis cultus* jetzt auch die Auctorität von Leo, opp. 122 gegen medd. Vgl. auch opp. 10, 1 init. Grabstein hat G. wohl in dem Sinn des auf Jemandes Grab

errichteten Gedächtnißsteines, aber der Grabstein des Heilandes = der sein Grab schließende, deckende Stein geht dabei leer aus. Derselbe heißt bei Leo epp. 124, 6 und 165, 7 einfach *lapis monumenti (salvatoris)* u. epp. 124, 8 g. *sepulcri lapis* und ganz ebenso epp. 139, 2 g. Ende; daher auch den Grabstein hinwegwälzen = *revolvere monumenti lapidem*, Leo epp. 124, 6 u. Vulg. Luc. 24, 2: *invenerunt lapidem revolutum a monumento*. Befühlen. Wenn das Handwörterbuch von G. lehrt, daß für befühlen *tangere* und *tentare* sowohl mit als ohne *digitis* gebraucht werde, so fügen wir bei, daß auch *aliquid tractare digitis* bei Leo epp. 124, 6 angeht. Das Wort Suffragan oder Suffraganbischof wird in den Handwörterbüchern von G. und Kraft gänzlich vermißt. Man versteht darunter bekanntlich die wirklichen, aber (im Gegensatz zu den exempten Bischöfen) im Verbande mit einem Erzbischof stehenden, demselben untergeordneten Bischöfe. Es kann dieß ausgedrückt werden durch \* *episcopus qui sedi alicui* (z. B. *Alexandrinae*) oder *sedi archiepiscopi, metropolitae episcopi metropolitani, metropolitani alicujus subjectus est*, s. das W. *Metropolit* und Leo epp. 129, 3, wie Suffraganbischofe am eben angeführten Orte auch durch *comprovinciales episcopi* bezeichnet sind und dafür auch *episcopi provinciales* angeht, s. Leo epp. 167, Inquis. I. Angehen. Für unser Jemanden mit Bitten angehen wird von G. bloß das wörtliche *precibus aliquem aggredi* geboten, allein offenbar gut kann dafür auch verwendet werden, was bei Leo epp. 147, 1 Ende steht: *monere non desino ut clementissimi principis fidem quantum opportunum fuerit precibus ambiatis*. Kirchenfreiheit. Dieses Wort mangelt bei

G. wieder gänzlich; wie es lateinisch wiederzugeben sei, darüber vergl. man Leo epp. 146, 2: *libertati ecclesiasticae consulere et paci*. So kann auch Glaubensfreiheit kurz durch *fidei libertas* bezeichnet werden, z. B. Glaubensfreiheit der Katholiken = *catholicae fidei libertas*, Leo epp. 156, 3 init. und der Kirche von Alexandrien die Freiheit des alten Glaubens zurückgeben = *Alexandrinae ecclesiae statum in antiquae fidei libertatem revocare*, ebendas. epp. 147, 2. Die Wörter Glaubenseifer, Glaubenswärme, Gluth des Glaubens sind im Handwörterbuch von G. durchaus übergangen. Vollkommen gut werden dieselben lateinisch durch *fidei christianae, catholicae etc. fervor*, Leo epp. 148 g. medd. oder durch *fidei ardor* Leo epp. 154 g. G. dargestellt. Ebenso hat G. das Wort Generaledict, Generalerlaß ganz übergangen, während es von Kraft unter dem Artikel Generale berücksichtigt wird. Einen Generalerlaß an die Metropoliten senden heißt aber bei Leo epp. 153, 1 p. medd.: *ad episcopos metropolitanos generales litteras mittere*. In der gleichen Lage befindet sich Glaubensfeind, Glaubensgegner, was bei Leo epp. 154 p. init. durch *inimicus fidei christianae* ausgedrückt ist. Schwäche im ethischen Sinne = Energielosigkeit des Willens, Mangel an Thatkraft bei Rügen und Bußen läßt sich ganz wohl durch *segnis indulgentia* bezeichnen, z. B. aus Schwäche die Vergehungen der Menschen hingehen lassen, ignoriren = *segnis indulgentia delicta aliquorum tolerare, dissimulare*, Leo epp. 155, 2. Schirmvogt ist von G. ausgelassen, indem er nur Schirmherr aufführt und durch *patronus* bezeichnet. Kraft hat das Wort aufgenommen

und übersetzt es durch *praeses, tutor*, während er so gut wie G. von Schirmvogtei schweigt. Nun schreibt aber Papst Leo epp. 156, 3 an den Kaiser Leo: *debes advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam* = sondern hauptsächlich zum Zweck der Schirmvogtei über die Kirche. Asche. Die Asche eines Toten (zum Hohn) in die Lüfte zerstreuen, den Winden preisgeben, worüber bei G. und Kraft nichts gefunden wird, ist im Append. ad opp. Leon T. 3, p. 609 gegeben durch *cineres alicujus exspargere in ventos*, ein Ausdruck, der ganz untadelhaft genannt werden muß, wenn man *dispergere* für *exspargere* substituirt. Bei Leo epp. 156, 5 wird derselbe Gedanke mit einem eigenthümlichen, gewählten Ausdruck bezeichnet: *concremati corporis cinerem in contumeliam aëris coelique dispergere*. Ehebund. Neben den von G. aufgeführten Uebertragungen kann man wohl auch *foedus nuptiarum* gebrauchen, wie denn *legitimarum foedera nuptiarum redintegrare* bei Leo epp. 159, 1 vorkommt. Vernarben. Dafür sind im Handwörterbuch von G. mehrere lateinische Bezeichnungen angegeben; es mangelt aber im deutsch-lateinischen Theil *vulnus cicatricem obducit*, Leo epp. 169, 1, was der eigentlichen Bedeutung von *obducere* ganz angemessen ist. Dazu kommt, daß *obducere* tropisch, wie auch G. selbst unter diesem Worte bemerkt, so von Cicero gebraucht wird: *obducta cicatrix rei publicae*. Fußstapfe. Sowohl bei diesem Worte als bei *Dicht*, Ferse wird eine ganz gute lateinische Phrase dicht hinter Jemanden her sein, unmittelbar ihm auf dem Fuße nachfolgen, ihm auf der Ferse sein vermißt; dieß ist *vestigia ali-*



*cujus subsequi* bei Leo lib. Sacram. Opp. T. 2, p. 23, IX Ende. (M.) Opferlamm. Dieses Substantiv mangelt bei G. ganz und gar. Bei Leo, lib. Sacramt. Opp. T. 2, p. 30, XXVI wird Christus als der Opferpriester und das Opferlamm zugleich aufgeführt = *idem sacerdos et sacer agnus. Himmelfahrt* (Christi). Was wir darüber im vierten Artikel bemerkt haben, findet seine weitere Bestätigung, denn im Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 37 unten ist die Phrase: Das hochheilige Himmelfahrtsfest unseres Herrn feiern ausgedrückt durch *diem sacratissimum celebrare ascensionis in coelum domini nostri Jesu Christi*, ebenso im Append. T. 3, p. 855. Derselben wird das, was über *portae infernae* im eben genannten Artikel G. 200 gesagt ist, vollkommen bestätigt durch den Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 51, VI und p. 55, XVII und p. 59, XXV. Sündenschuld ist bei G. *culpa et peccatum* oder *peccata* allein. Warum sollten wir aber als Christen, zumal im Hinblick auf Vulg. Matth. 6, 12 uns nicht auch in der Sprache der altlateinischen Kirche ausdrücken und mit dem Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 69, II sagen dürfen: *libera nos domine a nostrorum debitis peccatorum?* Für Nachtruhe bietet G. lediglich *quies nocturna*; es ist aber auch, zumal im Gegensatz *quies noctis* anwendbar wie im Append. ad opp. Leon. Tom. 2, p. 80, XXXI: *domine deus noster, diei molestias noctis quiete sustenta*. Fest. Unter den Phrasen für das Deutsche ein Fest feiern hätte auch das ganz gute *sollemnia alicujus recolere* genannt werden können, wie z. B.: *quoties sanctorum martyrum sollemnia recoluntur*, s. den Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 87, XIX p. init. und ebenso *beati Andreae sollemnia*

*recolere* a. a. D. p. 145 oben. So ist auch das substantivirte *natalicia, iorum* nicht Geburtstagsgeschenk, was für den Singular von G. aus Censorin. erwiesen ist, sondern Geburtstagsfest. So kommt *natalicia celebrare* im *missale Romanum* von dem Tage des hl. Stephanus vor. Daß dieß aber nicht etwa moderne Bildung sei, erhellt aus dem Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 90, 7: *beati Stephani ... natalicia recolentes ...* vgl. auch ebendaf. p. 103, II. Heirathsfähig. Neben *idoneus* oder *idonea nuptiis* kann die Phrase: Das heirathsfähige Alter erreichen wohl auch übersetzt werden durch *ad aetatem nuptiis congruentem pervenire*, Append. ad opp. Leon. T. II, p. 131, XXXI oben.

Uranfänglich. Wird dieses Adjectiv strikte auf die Zeit bezogen, so läßt sich dafür auch der attributive Genitiv verwenden, z. B. die menschliche Natur zur uranfänglichen Unschuld zurückführen = *naturam humanam ad primae originis innocentiam revocare*, s. Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 129, XXX. Licht. Im Anschluß an das, was bereits im vierten Artikel S. 217 über Licht als Symbol der himmlischen Herrlichkeit und Glückseligkeit bemerkt worden ist, führen wir an, daß die Phrase: Jemanden in die Seligkeit des Himmels aufnehmen, demgemäß ganz passend auch durch: *aliquem in beatitudinis sempiternae [aeternae] luce constituere* übersetzt wird nach dem Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 136, III. Urzustand. Wenn die christliche Dogmatik von dem Urzustande der ersten Menschen spricht, so meint sie damit bekanntlich die Reinheit und Heiligkeit, in welcher dieselben von Gott erschaffen wurden. Will man nun diese, im Handwörterbuch von G. nicht berücksichtigte, Bedeutung von

Urzustand lateinisch ausdrücken, so wird *originalis (parentum humani generis) dignitas* dafür gesagt werden können nach Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 179; c. 10. Cymbelklang heißt bei G. lediglich *cymbalorum strepitus*, im Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 177, XIX ist das Wort auch ganz passend durch *cymbalorum tinnitus* bezeichnet, wie *cymbalum tinniens* so in der Vulgata I. Cor. 13, 1 gefunden wird. Kirchengeschichte. Daß neben *historia sacra* auch *historia ecclesiastica* angehe, ist bereits in unserem zweiten Artikel S. 450 dargethan worden. Eine weitere Auctorität tragen wir nunmehr nach aus Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 370, wo es heißt: *Rufini liber qui conjunctus est novem libris ecclesiasticae historiae, quos vir eruditissimus Eusebius Caesariensis edidit. Gewinn. Dem Gewinne nachgehen* heißt bei G. bloß *quaestui servire* oder *deditum esse*; ein weiterer offenbar guter Ausdruck findet sich im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 398, Tit. XXIV: *Quoniam multi clerici avaritiae causa lucra sectantur turpia...* Osterfeiertag. Ist schon in unserem ersten Artikel S. 78 nachgewiesen, daß man dafür unter anderem auch *dies Paschae* sagen könne, so fügen wir hinzu, daß auch *dies Paschalis* angeht, s. Append. ad opp. Leonis, Tom. 3, p. 420 oben. Abendmahl als kirchliche Feier wird von G. unter anderem auch durch \* *cena Domini* übersetzt. Nun kommt aber *cena dominica* in diesem Sinne schon Vulg. I. Cor. 11, 20 vor und Augustin sagt mit Recht, epp. 54, 7, daß der hl. Apostel Paulus den Empfang der Eucharistie durch *dominica cena* bezeichne und ebenbaselbst §. 9 heißt es: *neminem cogimus ante dominicam illam cenam prandere*, wie auch a. a. O. §. 10 der Tag

angeführt wird, quo *cena dominica* anniversarie celebratur. Ganz ebenso heißt es im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 427, XXVIII: sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur excepto die anniversario quo *cena domini* celebratur. Vergl. auch ebendas. p. 609 oben. Wenn ferner vor *sumere* oder *percipere cenam Domini* von G. der \* gesetzt wird, so könnte, abgesehen von dem, was im dritten Artikel S. 261 darüber berichtet ist, als altlateinisch auch aus Aug. bestätigt werden *eucharistiam (Domini) sumere*, Aug. epp. 54, 7. Tragen weiter auch die Worte des Handwörterbuchs von G. *sacro-sanctum domini nostri corpus religiosissime accipit* den Asterisk an der Stirne, so ist derselbe in diesem Falle ebenso zu streichen, indem *corpus et sanguinem domini accipere* bei Aug. epp. 54, 7 Ende und ebendasselbst S. 9 Anfang und *corpus Domini accipere* im Append. ad opp. Ambros. T. 4, p. 244 (Migne) gesagt wird. Ebenso anwendbar ist auch *sacramentum corporis Christi accipere* bei August. de serm. dom. in monte sec. Matth. II, S. 25. Zum Abendmahl gehen endlich ist nach G. \* *accedere ad mensam sacram*. Ist nun schon in unserem dritten Artikel S. 271 gezeigt worden, daß dafür *accedere ad mensam dominicam* ganz gut sei, so mag dem beigelegt werden, daß diese Redeweise auch bei Aug. Sermon. 21, 5, daß ferner *ad mensam Domini accedere* im Append. ad opp. Ambros. T. 4, p. 244, und *accedere ad eucharistiam Domini* ebendas. p. 243 (Migne) vorkommt. Notwendig gedrungen. Zu den von G. dafür angeführten lateinischen Ausdrücken läßt sich auch *necessitate aliqua cogente* hinzunehmen, z. B. *nisi necessitate cogente deditioem non facere*, f. Append. ad opp. Leon. T. 3,

p. 427, XXX. Jahresfest ist bei G. *sacra anniversaria* oder *festi dies anniversarii*. Wir bemerken zu dem letztern Ausdruck, daß statt *dies anniversarios agere* auch *celebrare* zu brauchen ist, wenn die Festlichkeit als eine größere und allgemeinere angesehen wird, und daß *festus* bei Personen oder Sachen, mit denen die Vorstellung des Heiligen und darum feierlich zu Begehenden sich von selbst verband, auch weggelassen werden kann. Wie es daher genügt — s. unsern 3. A. S. 268 — für Pfingstfeiertag bloß *dies Pentecostes* zu sagen, so kann man auch die Jahresfeste der Martyrer feiern ausdrücken durch *anniversarios martyrum dies celebrare* nach Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 429. Für Götzentempel soll nach G. bloß *idolium* oder *idoleum* gebraucht werden. Es versteht sich aber von selbst, daß *templum idoli*, *templa idolorum* eben so gut angeht: *qui in templis idolorum cenaverunt*, s. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 436, V. Ebenso findet sich *templum idolorum* Vulg. I. Regg. 31, 9 u. I Paralip. 10, 9 u. *delubra idolorum*, Vulg. Jesaj. 65, 4. Das Wort Götzenmaße wird bei G. ganz vermißt. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 436, V ist es kurz und gut durch *cena idolorum* bezeichnet. Gebäude. Was wir über *vinculum conjugale* schon in unserem ersten Artikel S. 68 bemerkt haben, finden wir nun auch bestätigt durch den Append. ad opp. Leon. T. 3, wo p. 448 u. 451, XIII *vinculum conjugale dissolvere, solvere* vorkommt. Kirchengemeinschaft. Es versteht sich von selbst, daß neben *ecclesiae communio* — s. unsern dritten Artikel S. 68 — auch *communio ecclesiastica* angeht, s. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 469 oben u. p. 470, V. Christam ist

nach G. \* *oleum sacrum*. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 518 heißt es *sanctum oleum chrismatis*, eine Bezeichnung, an welcher nichts auszusetzen sein wird, sobald man nur *sacrum* für *sanctum* substituirt. Der Genitiv *chrismatis* ist nämlich keine Abundanz, denn man unterscheidet ja bekanntlich einfache und gemischte hl. Oele, der Chrisam aber besteht gerade aus der Mischung von Oel und Balsam und unterscheidet sich dadurch von dem (einfachen) *oleum catechumenorum* und dem *oleum infirmorum*; den Chrisam bereiten kann auch kurz und gut ausgedrückt werden durch *chrisma conficere*, s. Appendix ad opp. Leon. a. a. O. (bis) und ebendasselbst p. 695, V de presbyt. Stammeltern sind bei G. *auctores gentis* oder *generis* oder *stirps* (der Stamm). Von den Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes aber heißt es im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 523 oben: in paradiso cum *parentes humani generis* conjungentur... Kirchenstrafe. Mußten wir es im dritten Artikel S. 267 dahingestellt sein lassen, ob *poena ecclesiastica* den \* verdiene, so können wir p. eccl. nunmehr als antiz nachweisen aus dem Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 547, XXIII und ebdas. p. 857, III Ende und p. 861 oben. Testament. Das Recht ein Testament zu machen heißt nach dem Handwörterbuch von G. neben *testamenti factio* auch *jus testamenti faciendi*, aber für den ganzen Satz: Das Recht haben ein Testament zu machen bietet er bloß *testamenti factionem habere*. Es kommt aber der dem deutschen correspondirende Ausdruck *potestatem testamenti faciendi habere* vor im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 552, eine Phrase, bei der man höchstens an *potestas* statt des stehend gewordenen

*jus* Anstoß nehmen kann, wie denn auch *testamenti faciendi jus habere* bei Ulp. Fragm. XX, 16 sich findet und Jemanden testirfähig machen = ist *testamenti faciendi jus alicui concedere*, Gaj. Institut. III, 75. Rechtstitel. Dafür bei G. nur *causa*. Wie könnte aber der rein äußerliche, fingirte Rechtstitel, der Aushängeschild des Rechtstitels lateinisch ausgedrückt werden, zum B. Jemanden etwas unter dem vorgewendeten Rechtstitel der Schenkung übergeben? Da hilft wohl auch das *ἐν δὲ δυνάμει* aus: *donationis titulo et jure aliquid in aliquem transfundere*, s. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 552. Kirchengesetz. *Lex ecclesiastica* verdient nicht, daß ihm mit G. der \* vorgesezt werde, denn im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 660, c. 8 g. G. heißt es: *legibus ecclesiasticis, ut semper, oportere constare*, vgl. auch ebendaselbst p. 859, XII init. und ebendaselbst c. 9 wird auch für Kirchenrecht das von uns bereits im dritten Artikel vindicirte *jus ecclesiasticum* gefunden. Peitschen. Neben *flagellis aliquem caedere* geht auch *flagellis verberare* nach dem Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 698, XI init. Simonie. Zu dem, was in unserem 4. Artikel, S. 217 u. 218 über den lateinischen Ausdruck der Phrase: ein Kirchenamt auf dem Weg der Simonie an sich bringen gesagt haben, fügen wir bei *sacram dignitatem pretio mercari*, Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 702 oben XIX. Kirchengut. Daß Kirchengüter in Grund und Boden altlateinisch *praedia ecclesiae, ecclesiarum, praedia ecclesiastica* genannt werden, ist von uns bereits im zweiten und im vierten Artikel nachgewiesen worden. Eine weitere Bezeichnung läßt sich entnehmen aus dem Append. ad opp.

Leon. T. 3, p. 713, XXV, wo die Erträgniffe kirchlicher Grundstücke *agrorum ecclesiasticorum fructus* genannt werden. Bußzeit ist von G. ganz und gar vergessen. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 714, c. LX, 11 Anfang ist es *poenitentiae tempus*; ebenso wird bei ihm das Wort Bußwerk umsonst gesucht, s. aber über *opera poenitentiae* Vulg. A. A. 26, 20. Neug. Außer *poenitens* und *confessus* von G. kann man noch einen weitem ganz guten Ausdruck aus Vulg. Matth. 27, 3 entnehmen, wo es heißt: Judas ... *poenitentia ductus* retulit triginta argenteos principibus sacerdotum. Für Gasthäuser besuchen bietet G. lediglich \* *cauponas frequentare*. Wir machen deswegen darauf aufmerksam, daß dieß im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 717, XXIV ausgedrückt ist durch *tabernas intrare*. Waisenvater ist bei G. einzig *orphanotrophus*. Ohne Anstand kann man dafür auch *pater orphanorum* sagen, da *orphanus* nicht bloß einmal, wie es bei G. heißt, vorkommt, sondern auch von Augustin, in der Vulgata, und von Greg. dem Großen gebraucht ist und endlich auch im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 735 steht: *orphanis vosmet ipsos exhibete parentes*. Wenn man in der letztgenannten Stelle für *parentes* lieber *patres* sagen möchte, so wird auch dieses Desiderium von der Vulgata Ps. 67, 6 befriedigt. Todtfeind. Hier hätte G. auch den substantivischen Superlativ *inimicissimus* berücksichtigen können, also mein Todtfeind *inimicissimus meus*, was sowohl klass. als im Append. ad opp. Leon. T. 3, 741 medd. vorkommt. Probezeit. Dafür werden von G. zwei mit \* bezeichnete Ausdrücke aufgeführt. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 836 heißt eine längere Probezeit *longioris tem-*



*poris comprobatio*, richtig und gut, wenn man nur *probatio* statt *comprobatio* eintreten läßt. Geistlich in dem Sinne von kirchlich wird von G. auch durch *sacer* bezeichnet. Für dieses Subjectiv kann aber auch wohl der objective Genitiv *Dei* eintreten, denn seine geistlichen Amtsverrichtungen, Dienstpflichten, Obliegenheiten aus schändlicher Gewinnsucht vernachlässigen wird im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 857, III init. gut bezeichnet durch *ministeria Dei negligere*. Keuschheitswächterin ist nach G. durch *sancti pudoris custos* auszudrücken, aber es fehlt das Masculinum Keuschheitswächter, was, da *custos* g. communis ist, mit denselben Worten lateinisch wiedergegeben werden muß. Indeß kennen wir bis jetzt keine Auctorität, denn im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 865 sind *pudicitiae custodes* nicht die Wächter über fremde, sondern die Hüter und Bewahrer der eigenen Keuschheit. Für unser: Die Keuschheit verlieren scheint uns *florem pudoris amittere* im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 438, XII ein sehr gewählter Ausdruck zu sein. Verdammungsurtheil. Wenn die Phrase: Das Verdammungsurtheil über sich selbst aussprechen lateinisch dargestellt würde durch *ipsum in se damnationis sententiam dicere, proferre*, so könnte man nach unsern Wörterbüchern versucht sein, dieß für durchaus neulateinisch anzusehen; es findet sich aber diese Redeweise im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 870 oben und 873, XXV Ende. Fasten. Fastenbrechen soll nach G. durch \* *jejunium solvere* übersetzt werden, während es im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 886, LXXVI ganz passend durch *jejunium rumpere*

ausgedrückt ist. Evangelienbuch fehlt bei G. ganz und gar. Wie es lateinisch darzustellen sei, lehrt der Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 887, XC: *episcopus cum ordinatur, duo episcopi teneant evangeliorum codicem super caput ejus*. Kirchengefässe. Ist in unserem vierten Artikel nachgewiesen, daß dafür auch ganz gut *vasa sacra* gewählt werden könne, so wird diese Verbindung auch durch den Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 894 bestätigt. Heiland ist bei G. unter anderem auch durch *salutis auctor* übersetzt, hingegen für Christus unser Heiland bietet er zwei andere mit \* bezeichneten Ausdrücke; es findet sich jedoch *salutis auctor* auf den Heiland bezogen bei Ambros. enarr. in Ps. XLV, §. 7: *dominum Jesum praedicare suae salutis auctorem*; ebenso bei Leo, Serm. 32, 4. init. Rathschluß ist bei G. lediglich *consilium* und nach göttlichem Rathschluß *divinitus* oder *numine divino*. Nun heißen aber die Rathschlüsse Gottes auch ganz gut *judicia Dei* bei Greg. in Job XVI, 46: *semel fixa (Dei) judicia mutari nequaquam possunt* und: *quam incomprehensibilia sunt judicia ejus* Vulg. Rom. 11, 33. Bei Leo Serm. 5, 3 Ende sind die unveränderlichen Rathschlüsse Gottes *incommutabilia (Dei) decreta*, ebendasselbst und Serm. 67, 7 und epp. 16, 2 wird der Rathschluß des ewigen Gottes *aeterni Dei placitum*, wird der unerforschliche Rathschluß der Weisheit Gottes *inscrutabile propositum sapientiae Dei* Serm. 52, 1 genannt. Wir sehen, daß es nach göttlichem Rathschluß bestimmt war: *divino intelligimus dispositum fuisse consilio, ut ...* Leo Serm. 58, 1; der unaussprechliche Rathschluß der göttlichen Barmherzigkeit

ist *ineffabile misericordiae Dei consilium*, Serm. 48, 1 und Serm. 62, 3, endlich die Tiefe, die Unergründlichkeit des göttlichen Rathschlusses = *divini altitudo consilii*, Serm. 70, 3.

---

## Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Von Repetent Dr. Knittel.

### Einleitung.

Für das Verständniß des Origenes ist es durchaus nothwendig, daß wir zwischen seinem Glauben und seiner Glaubenserkenntniß (*γνώσις*, auch *σοφία*) unterscheiden. In ersterer Beziehung ist durchgängig daran festzuhalten, daß er wissenschaftlich und absichtlich von dem, was er als göttliche Offenbarung erkannte, nicht abweichen wollte, und daß er ausdrücklich in der christlich-kirchlichen Lehre, wie sie in den Büchern des alten und neuen Testaments niedergelegt ist, und von der Kirche und deren Organen allen Zeiten verkündet wird, Quelle und Norm der gläubigen Erkenntniß erblickte <sup>1)</sup>. Genauer sieht er gerade in der „kirchlichen Lehrverkündigung“ (*praedicatio ecclesiastica*) die eigentliche und unmittelbare Quelle des Glaubens. Mit namentlicher Beziehung auf die Häretiker erklärt er <sup>2)</sup>: „Da die kirchliche Lehrverkündigung durch die Ordnung der Succession erhalten wird, wie sie von den Aposteln über-

1) vgl. *de princ. praef. n. 1. u. 2.*

2) *l. c. n. 2.*

liefert ist und bis heute fortbauert, so ist nur das als Wahrheit zu glauben, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung abweicht.“ Von den Aposteln ist nämlich die christliche Wahrheit allen mitgetheilt worden, menschlicher Weisheit und Wissenschaft aber, wenn sie unterstützt ist vom göttlichen Geiste, bleibt es anheimgegeben, Grund und Zusammenhang der Glaubenswahrheiten nachzuweisen und die vorhandenen Lücken zu ergänzen <sup>1)</sup>. Was die Apostel verkündet haben, empfangen wir durch die kirchliche Lehrverkündigung theils in deutlichen und bestimmten Ausdrücken, theils in noch mehr oder weniger unbestimmter Weise <sup>2)</sup>. Hier insbesondere mag die menschliche Wissenschaft ihren Scharfsinn einsetzen, aber geleitet von der hl. Schrift, um die noch vorhandenen Lücken auszufüllen und das Unbestimmte zu größerer Bestimmtheit zu entwickeln <sup>3)</sup>, und auf diese Weise theils begründend theils ergänzend ein systematisches Lehrganze herzustellen <sup>4)</sup>. Wir wiederholen also im Sinne des Origenes: unmittelbare Glaubensquelle für jeden einzelnen ist die Kirchenlehre, von dieser hat auch der christliche Gnostiker als positiver Norm und Regel auszugehen, um die christliche Wahrheit in ihrer ersten und unmittelbaren Quelle, in der hl. Schrift, aufzufuchen und zu erheben, nach wissenschaftlichen Gesetzen zusammenzustellen und zu verbinden und so das organisch gegliederte Ganze einer christlichen Lehrwissenschaft herzustellen. Sonach ist denn dem Origenes die Aufgabe der christlichen Gnosis oder Sophia, nachdem in den kirchlichen Dogmen

---

1) l. c. n. 3.

2) l. c. n. 4 ff.

3) l. c. n. 4.

4) l. c. n. 10.

die Grund- und elementaren Bausteine gegeben sind, alles übrige durch Schriftforschung und eigene Vernunftthätigkeit herbeizuschaffen und den großen systematischen Bau eines christlichen Lehrgebäudes aufzuführen <sup>1)</sup>. Es ist schon anderwärts <sup>2)</sup> bemerkt worden, wie dieser Begriff der kirchlichen Gnostik, die die gegebene christliche Wahrheit ergänzen soll, bei allem Schein von strenger Gebundenheit an die positiven Glaubensquellen doch unkirchliche Ausschreitungen über jene schon wie im Keim in sich schloß. Wir constatiren hier einfach das von allen unparteiischen <sup>3)</sup> Beurtheilern des großen Alexandriners einstimmig anerkannte Factum, daß der Versuch <sup>4)</sup>, eine systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehren zu geben, dem Origenes im Großen und Ganzen mißlungen ist, nicht bloß weil derselbe vielleicht überhaupt verfrüht war, sondern hauptsächlich aus dem Grund, weil Origenes, statt die kirchliche Lehre aus sich selbst, aus der Fülle ihres eigenen Inhaltes heraus zu entwickeln und zu erklären, zu diesem Zwecke fremde, dem christlichen Glauben oft widersprechende Philosopheme herbeizog. Was Origenes zu Stand brachte, war entfernt nicht eine christliche Dogmatik, sondern eine philosophische Gnostik, in der in trübem Gemisch die heterogensten Ele-

1) vgl. Kuhn, Dogmatik 2. Aufl. I, 370.

2) l. c.

3) Dieses Prädicat verdient das vierbändige Werk von Vincenzi (*Origenes ab impietatis et haereseos nota vindicatus*, Rom 1864) gewiß nicht. Die Rabulistik des Verfassers zeigt sich auch bei Behandlung einer in unser Thema einschlägigen Frage, weshalb wir uns begnügen, einfach auf den betr. Abschnitt bei Vincenzi zu verweisen, Bd. II. S. 130—140.

4) So öfter von Origenes selbst bezeichnet z. B. de princ. I, 6, 1. II, 6, 2. 7.

mente der christlichen Wahrheit und griechischen Philosophie zu einem unwahren, aber auch in sich selbst zerrissenen und mehr oder weniger unzusammenhängenden Ganzen verschmolzen waren <sup>1)</sup>. Es ist kein Zweifel, daß diese, vom Glaubensstandpunkt aus angesehen, verkehrten Resultate seiner wissenschaftlichen Bestrebungen dem D. Lebensüberzeugungen waren, wenigstens finden sich die wesentlichen Irrthümer in den Schriften aller Lebensepochen des Mannes, ebenso in dem verhältnißmäßig frühen Buche de principiis, wie in der spätern Apologie gegen Celsus. Aber es liegt kein Grund vor, mit den alten Polemikern gegen D. an bewußte Abweichung von der Kirchenlehre zu denken, vielmehr soll gerade auch die vorliegend behandelte Detailfrage aus der Dogmatik des Origenes Zeugniß davon ablegen, welchen verhältnißmäßig treuen und redlichen Ausdruck er der von ihm gläubig anerkannten christlichen Wahrheit gab, so wenig dieselbe auch sich in seine wissenschaftlichen Voraussetzungen einfügen und eingliedern lassen wollte. Persönlich war er jedenfalls nur insofern sich eines Unterschiedes vom Standpunkt der einfach Gläubigen (*ἀπλοῦσ-τεροί*) bewußt, als er sich als gebildet Gläubigen (*πνευματικός*) ansah, der zwar im Ganzen dieselbe Wahrheit wie jene besitzt, aber inhaltlich vollständiger und detaillirter und formell in den reinern Formen und Begriffen der wissenschaftlichen Erkenntniß.

### §. 1.

#### Der Glaubensstandpunkt des Origenes.

Die Lehre über die Menschwerdung des Sohnes gehört nach D. zu denjenigen kirchlichen Lehren, die „klar und deut-

1) Vgl. Thomasius, Origenes S. 47 f.

lich“ in den Kirchen verkündet werden. Der vor aller Creatur aus dem Vater gezeugte Sohn Gottes „hat in den letzten Zeiten sich selbst entäußert und Fleisch angenommen, indem er Mensch wurde (*homo factus incarnatus*), während er Gott war, und Mensch geworden, blieb er, was er war, nämlich Gott. Er nahm einen Leib an dem unsrigen ähnlich, nur dadurch unterschieden, daß er von einer Jungfrau und aus dem hl. Geist geboren war. Dieser Jesus Christus ist geboren worden und hat gelitten in Wahrheit, und hat nicht bloß zum Schein diesen gemeinen Tod erlitten, er der in Wahrheit starb, denn in Wahrheit ist er von den Todten auferstanden, hat nach seiner Auferstehung mit den Jüngern verkehrt und ist aufgenommen worden“<sup>1)</sup>.

Es ist also Christus in Folge seiner Menschwerdung wahrer Gott (in welchem subordinatianistrenden Sinn, diese Frage geht uns hier nichts an, vgl. indessen Ruhn, Dogmatik II, 217) und wahrer Mensch. Der Begriff: Menschwerdung ist im vollen Wortsinne, besonders also auch von der Annahme einer menschlichen Seele zu verstehen. Dies geht schon daraus hervor, daß er an dem Ort<sup>2)</sup>, wo er die Möglichkeit einer Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur bespricht, die Existenz einer menschlichen Seele Jesu einfach als allgemein anerkannt voraussetzt und nur zu zeigen versucht, woher der Logos diese menschliche Seele empfangen<sup>3)</sup>. Ohnedies fehlt es nicht an Stellen,

1) de princ. praef. n. 4. vgl. auch in Matth. Comm. Ser. n. 88.

2) de princ. II, 6, 3 ff.

3) Wir führen dies nur an, um schon hieraus erkennen zu lassen, wie nichtig die bekannte, neuestens wieder von Böhlinger (Die griechischen Väter des 3. u. 4. Jahrhunderts. Clemens und Origenes, 2. Aufl. S. 265) wiederholte Behauptung ist, als ob der bisherige gemein-



wo er diese Lehre, auf die er bekanntlich die Möglichkeit der Menschwerdung selbst begründet<sup>1)</sup>, direkt zum Ausdruck bringt. „Der Sohn Gottes nahm nicht nur einen menschlichen Leib, wie einige glauben (ut quidam putant), sondern auch eine menschliche Seele an, die ihrer Natur nach unseren Seelen ähnlich war“ u. s. w.<sup>2)</sup> Gegenüber Celsus, der „in der Annahme eines sterblichen Leibes und einer menschlichen Seele“ seitens „des unsterblichen Gott-Logos“ eine Veränderung und Wandlung desselben erblicken wollte, wird ersteres vollkommen anerkannt und nur die Folgerung des Celsus als unterschoben bestritten<sup>3)</sup>. Diese zwei Naturen, die göttliche und die menschliche vereinigt der Logos zur Subjektseinheit: das ist der weitere Satz, welchem Origenes als kirchlicher Lehre und eben damit als normativem Ausgangspunkt seiner christologischen Speculation Zeugniß gibt. Nicht bloß, daß er, soweit uns bekannt, der erste Kirchenschriftsteller von Christus den Ausdruck: „Gott-mensch“<sup>4)</sup> gebraucht, er setzt ausdrücklich die Bedeutung der Menschwerdung darin, „daß Zwei Eins wurden“ (ut fierent utraque unum)<sup>5)</sup>. Zudem geht aus seiner Darstellung der christologischen Lehren überall hervor, daß er im Menschgewordenen keine Doppelpersönlichkeit unterscheidet,

---

kirchliche Standpunkt von einer menschlichen Seele Jesu nichts gewußt. Vgl. dagegen den Protestanten Thomassinus a. a. O. S. 71 f. Anm. 1.

1) de princ. II, 6. 3.

2) l. c. IV, 31.

3) c. Cels. IV, 15. vgl. ibid. III, 29: „er ist der Gott, der in menschlicher Seele und in menschlichem Leib gekommen ist“, vgl. ebendas. VII, 17. in Luc. hom. 19.

4) in Ezech. hom. III, 3.

5) in Ezech. hom. I, 10.

sondern Einem und demselben Subjekte Prädicate der göttlichen wie menschlichen Natur zuschreibt (hierüber mehr unten), ja er spricht geradezu von einer Doppelnatur in Einer Person. Wir führen die bedeutungsvollste Stelle in Schnitzer's („Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft“) Uebersetzung (S. 118 f.) an <sup>1)</sup>: „Daß freilich geht von allen seinen Wundern und seiner ganzen Hoheit am weitesten über die Bewunderung des menschlichen Geistes und über die schwachen Begriffe des Sterblichen hinaus, daß jene herrliche Gottesmacht, das Wort des Vaters und die Weisheit Gottes selbst, in welcher alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen ist, in die Beschränktheit des Mannes, der in Galiläa aufstand, begriffen sein soll: noch mehr, daß die göttliche Weisheit den Sohn eines Weibes nicht verschmähte, als Kind geboren wurde und wimmerte wie andere Menschenkinder: daß eben dieser im Todeskampf heftig erschüttert war, wie er selbst bekennt mit den Worten: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod; daß er zum schwachvollsten Tode, den es unter Menschen gibt, geführt wurde, obgleich er am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz Menschliches sehen, daß es von der gemeinen menschlichen Schwachheit nicht abweicht, anderes so Göttliches, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand still und weiß vor Staunen und Bewunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten, wie er ausweichen soll. Sucht er Gott, so sieht er den Menschen; glaubt er einen Menschen zu sehen, so erblickt er den, welcher nach Befiegung der Gewalt des Todes im Triumph von den

---

1) de princ. II, 6, 2.

Todten wiederkehrt. Wir dürfen daher nur mit der größten Scheu und Ehrfurcht an die Betrachtung der doppelten Natur in Einer Person gehen (*ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstratur*), damit wir weder unziemliche Vorstellungen mit jener göttlichen und unaussprechlichen Natur verbinden, noch Thatsachen für täuschenden Schein erklären.“ Kurz und treffend drückt er dieselbe Wahrheit anderwärts <sup>1)</sup> negativ aus: „es ist nicht so, daß die (menschliche) Seele Jesu und der Erstgeborene aller Creatur der Gott-Logos zwei wären“ (*οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν πάσης κτίσεως πρωτότοκον Θεὸν λόγον*), oder, wie er ein andermal <sup>2)</sup> bemerkt: „der Mensch ist nicht zu trennen von ihm (dem Herrn) und darf nicht ein zweiter neben diesem genannt werden“ (*homo ... non est solvendus ab eo, nec alter est dicendus ab eo*).

Wir haben hierin um so entschiedenere Zeugnisse, wie einerseits für die Uebereinstimmung des damaligen Kirchenglaubens mit den spätern Bestimmungen des Ephesinum und Chalcedonense, so andererseits für das treue Festhalten des D. am Glauben seiner Kirche zu erkennen, je mehr diese christologischen Grundlehren im Widerspruch mit des Adeptern philosophischen Voraussetzungen standen und je weniger jene sich bewegen in sein dogmatisches System einfügen lassen wollten, wie wir das in spätern Paragraphen des Nähern sehen werden.

1) c. Cels. VI, 47.

2) in Matth. Comm. Ser. n. 65.

## §. 2.

**Die christologische Speculation des Origenes.**

## 1) Die göttliche Natur des Logos in ihrem Verhältniß zur Menschwerdung.

Richtig hat Origenes den christologischen Fundamentalsatz dahin angegeben, daß er sagt: „Der unsterbliche Gott-Logos hat einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele angenommen“<sup>1)</sup>. Aber ist nicht dadurch in der göttlichen Natur des Logos eine Veränderung statuiert? Das war der Einwand, den Celsus gegen die Lehre von der Menschwerdung von dieser Seite her erhob<sup>2)</sup>. „Wenn Gott zu den Menschen herabsteigt, so kann das nicht geschehen ohne eine Veränderung seinerseits“ (*μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ*), und er spitzt diesen Einwand nur in platonisirender Weise zu, wenn er fortfährt: „Diese Veränderung ist eine Veränderung vom Guten in's Böse, vom Schönen in's Häßliche, von Seligkeit in Unseligkeit, vom Reinsten in's Unreinsten. Wer möchte eine solche Veränderung sich selber wählen? Außerdem aber ist es wohl dem sterblichen Wesen natürlich, sich zu verändern und umzugestalten, dem unsterblichen aber gerade umgekehrt sich selbst immer durchaus gleich zu bleiben (*κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν*).“ D. beantwortet den Einwand damit, daß er erklärt<sup>3)</sup>: „allerdings sei Gott nach Ausweis der hl. Schrift (Ps. 101, 28 u. Malach. 3, 6) unveränderlich.“ Aber unter allen Umständen sei er, „der keine Sünde that“ (I. Petr. 2, 22), nicht aus dem Reinen in's Unreine gekommen, sondern „wegen seiner Menschen-

1) c. Cels. IV, 15.

2) l. c. IV, 14.

3) l. c.

freundlichkeit habe er sich selbst erniedrigt“, „ohne bezwungen weniger selig zu sein“ <sup>1)</sup>. Der Logos nahm wohl einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele an, „er selber aber, der wesentlich Logos bleibt, erleidet nichts von dem, was der Leib oder die Seele leidet“ <sup>2)</sup>. Sonach bleibt der Logos unwandelbar, was er zuvor war, allein, wie er, obgleich immer derselbe, in seiner geistigen Mittheilung an die Menschen sich mehr oder weniger ihnen, „je nach ihrer Empfänglichkeit“ (*κατ' ἀξίαν*) hingibt <sup>3)</sup>, so wollte er auch für die, „welche das Herrlichere an ihm nicht sehen konnten“, eine ihrer Fassungskraft entsprechende „Gestalt“ wählen <sup>4)</sup>. So hat der Logos denn „in Wahrheit“ unter den Menschen gewohnt <sup>5)</sup>; denn „wir hätten ja keine Hilfe von ihm empfangen“, wenn wir mit gewissen Irrelehrern „seine Gottheit leugnen und aus ihm nur den Heiligsten und Gerechtesten aller Menschen machen würden“ <sup>6)</sup>.

So ist also der Logos, was er zuvor war — Gott — geblieben und es ist nur eine Verdrehung des Celsus <sup>7)</sup>, daß er den Christen die Lehre zum Vorwurf macht, Gott habe sich in Fleisch verwandelt. „Nicht den sichtbaren und wahrnehmbaren Leib nennen wir Gott . . . , nicht einmal die Seele, von der gesagt ist: Betrübt ist meine Seele bis zum Tod — sondern den nennen wir so, welcher gesprochen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben — und ich bin die Thüre und ich bin das lebendige Brot, das vom

1) c. Cels. IV, 15.

2) l. c.

3) l. c. IV, 18.

4) l. c. IV, 16.

5) l. c. IV, 19.

6) in Joh. X, 4.

7) c. Cels. IV, 18; II, 9.

Himmel hernieder gestiegen ist“ <sup>1)</sup>. Eben weil der Logos unverändert derselbe geblieben ist, so kann man auch nicht annehmen, „daß die ganze Majestät seiner Gottheit in den Raum eines so kleinen Körpers eingeschlossen worden wäre, so daß der ganze Logos Gottes, die wesenhafte Wahrheit und das Leben von dem Vater losgerissen, in die Schranken eines Körpers eingeschlossen und ohne anderweitige Wirksamkeit gedacht werden müßte“ <sup>2)</sup>. Das ist nur ein Unverstand des Celsus, der, „wenn wir sagen: Gott selbst steigt zu uns hernieder“ — daraus schließen zu müssen glaubt, „er habe seinen Thron verlassen“ <sup>3)</sup>. Celsus „kennt eben die Macht Gottes nicht und weiß nicht, daß der Geist des Herrn den Erdkreis erfüllt und der alles Zusammenhaltende (Geist) Stimmenkenntniß hat; er kann das Wort des Herrn nicht fassen: Erfülle ich nicht den Himmel und die Erde, spricht der Herr, — und sieht nicht, daß nach der Lehre der Christen, wie auch Paulus in der Versammlung der Athener lehrte, wir alle in ihm leben, weben und sind“ <sup>4)</sup>. Inwiefern Gott also allgegenwärtig, d. h. über die Schranken des Raumes erhaben ist, kann man überhaupt nicht sagen, daß er, indem er Mensch wird, seinen Thron verlasse <sup>5)</sup> und daß er „im Raume sei“ (*περιγεγραμμένον*), in der Weise, daß er außerhalb seiner Seele und seines Leibes nicht wäre <sup>6)</sup>. Das läßt sich direkt aus der hl. Schrift aus dem Worte des Täufers beweisen: In Eurer Mitte steht der, welchen Ihr nicht kennet, der nach mir kommt. „Hätte

1) c. Cels. II, 9. vgl. de princ. IV, 31.

2) de princ. IV, 30.

3) c. Cels. IV, 5.

4) l. c. vgl. c. Cels. VII, 17.

5) c. Cels. IV, 15.

6) l. c. II, 9.

er nemlich gemeint, nur da sei der Sohn Gottes, wo der sichtbare Leib Jesu war, wie würde er haben sagen können: „In Eurer Mitte steht der, welchen Ihr nicht kennt“ <sup>1)</sup>. Wie hier, wo eine leibliche Gegenwart geradezu ausgeschlossen ist, die anwesende Gottheit des Logos gemeint wird, so auch in des Herrn Aussprüchen selber: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen“ und „siehe ich bin bei Euch alle Tage bis an's Ende der Welt“ <sup>2)</sup>. Andererseits darf man aber auch nicht so denken, „als ob ein Theil der Gottheit des Sohnes in Christo, der übrige Theil anderswo oder überall gewesen wäre . . . Denn das Unkörperliche hat keine Theile und kann nicht getrennt werden, sondern ist in allem und durch alles und über allem, ganz wie die Weisheit, das Wort und die Wahrheit gedacht werden muß, bei welchem Gedanken unstreitig alle menschliche Begrenzung ausgeschlossen ist“ <sup>3)</sup>.

So schließt denn also die Menschwerdung des Logos keine Veränderung der göttlichen Natur desselben in sich, diese bleibt dieselbe wie zuvor, also, weil göttlich, über allen Raum erhaben <sup>4)</sup>, überall zugleich und ganz anwesend <sup>5)</sup>. Nicht die unveränderliche Natur des Logos, können wir etwa in den Terminen der spätern Theologie den Origenes interpretiren, ist etwas geworden was sie zuvor nicht war, sondern die Person des Logos, dieser „hat sich erniedrigt und die Gestalt eines Knechtes angenommen“, „er ist vom

---

1) c. Cels. II, 9. ebenso I. c. V, 12. de princ. IV, 30; in epist. ad Rom. VIII, 2.

2) c. Cels. II, 9.

3) de princ. IV, 31.

4) I. c. IV, 29.

5) I. c. IV, 31.

Vater ausgegangen und gekommen“, (Joh. 8, 42) d. h. wie Origenes auslegt, er hat nicht seinen Ort, wohl aber seinen „Stand“ (*κατάστασις*) verändert <sup>1)</sup>, „indem er nicht bloß, wie einige glauben, einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele annahm, ihrem Wesen nach wie die unsrige“ <sup>2)</sup>. So „verläßt er seinen Vater und seine Mutter d. i. das himmlische Jerusalem und steigt auf diesen irdischen Ort herab“ <sup>3)</sup>. Er „erniedrigt sich“ (*exinanitions se*) durch die Menschwerdung, aber nur deswegen, weil er „durch seine Erniedrigung uns die Fülle der Gottheit näher bringen will“ <sup>4)</sup>. In diesem Stande der Erniedrigung, sagt D. sogar einmal <sup>5)</sup>, komme ihm selbst ein „Stammeln-Lernen und Kindlich-Reden“ mit den Menschen zu. Aber offenbar sind diese und ähnliche Äußerungen nicht mit Dorner <sup>6)</sup> auf eine eigentliche Kenose der göttlichen Natur des Logos zu beziehen, sondern beziehen sich einfach auf die heilspraktische Thätigkeit des Gottmenschen, der, wie es in der a. St. heißt, „mit Kindern kindlich reden“ mußte. Die „Selbsterniedrigung“ des Logos besteht nicht etwa in der einen, von Origenes wie wir oft gehört, so entschieden verworfenen Veränderung der göttlichen Natur, — darauf käme gerade Dorner's Anschauung, wie er sie Origenes unterschiebt <sup>7)</sup>, hinaus —

1) in Joh. XX, 16.

2) de princ. IV, 31.

3) in Jerem. hom. X, 7.

4) de princ. I, 2, 8.

5) in Jerem. hom. I, 8.

6) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 A. I, 677.

7) „Auch ist die Meinung nicht, daß eigentlich die ganze Fülle der Herrlichkeit des göttlichen Sohnes Mensch geworden sei, nur aber von der Thorheit der Welt nicht erkannt werde: seine Selbstentäußerung also nur subjektiver Schein sei, den der Glaube dann als solchen erkennen



sondern dadurch „hat dieser Erhabenste aller Geister sich seiner Hoheit entäußert“ — „daß er Mensch wurde und mit Menschen umgieng“ <sup>1)</sup>).

### §. 3.

2) Die Annahme einer wahrhaft menschlichen Seele und eines wahrhaft menschlichen Leibes durch den Logos.

Im Akt der Menschwerdung „nahm der Logos eine wahrhafte menschliche Seele an“ <sup>2)</sup>), „von dem Geschlecht und der Substanz aller menschlichen Seelen“ <sup>3)</sup>). So gewiß der Logos nach dem Ausdruck der hl. Schrift Fleisch geworden ist, Fleisch angenommen hat, „so gewiß hatte er auch eine menschliche Seele“ <sup>4)</sup>); „denn daß Gott sich unmittelbar mit dem Fleisch verbinde, ist unmöglich“ <sup>5)</sup>). Die Lehre, daß der Logos eine wahrhaft menschliche Seele kraft seiner Menschwerdung besitzt, ist in der hl. Schrift „auf's Deutlichste“ geoffenbart, „da der Heiland spricht: Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich opfere sie von selbst; ich habe Macht, meine Seele hinzugeben und habe Macht, sie wieder

---

müßte. Sondern hier heißt das Menschgewordene selbst ein Erniedrigtes, ein der Herrlichkeit Entleertes“ I. c.

1) de princ. II, 6, 1.

2) de princ. IV, 31.

3) in Levit. hom. XII, 5.

4) de princ. II, 8, 2.

5) de princ. II, 6, 3. Danach ist offenbar die eigenthümliche Stelle in Joh. XX, 11. zu erklären, wo D. den Ausdruck: der Logos ist Fleisch geworden — als dem: er ist Mensch geworden — vorzuziehen vertheidigt. Sonst, meint er, müßte man auch sagen: der Logos sei gekreuzigt worden. Da er sonst den Ausdruck: der Logos ist Mensch geworden unbedenklich z. B. oben de princ. II, 6, 1. gebraucht, so scheint unsre Stelle aus einer polemischen Tendenz gegen die Doketen erklärt werden zu müssen, die er mit seiner Debuction ad absurdum zu führen versucht.

zu nehmen (Joh. 10, 18) und wiederum: meine Seele ist betrübt bis in den Tod (Matth. 26, 38), anderswo: Jetzt ist meine Seele erschüttert (Joh. 12, 27). Eine betrübte und erschütterte Seele kann nicht der Logos selbst sein, der in göttlicher Machtvollkommenheit spricht: ich habe Macht meine Seele hinzugeben“ <sup>1)</sup>). Außer diesen Stellen im neuen Testament, neben welchen er sich auch einmal <sup>2)</sup>) auf die andere beruft: Wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber, Stellen, die er sehr oft wiederholt <sup>3)</sup>), wendet er auch durch allegorisch = typische Erklärung Stellen aus dem alten Testament zum Erweis derselben Wahrheit an, z. B. Ps. 21, 20. 21, <sup>4)</sup>), Ps. 43, 20 <sup>5)</sup>), Jer. 15, 10 <sup>6)</sup>). So sehr ist O. von der Existenz einer wahrhaft menschlichen Seele Jesu überzeugt, daß er sogar einmal <sup>7)</sup>) von ihrer Beschaffenheit Rückschlüsse auf die Seelen der Engel und Menschen macht.

Wie alle andern menschlichen Seelen ist auch die menschliche Seele Jesu eine „geschaffene“ und insofern „später als die Gottheit des Eingebornen“ <sup>8)</sup>) und in besonderer Weise vom Logos „gestaltet und geformt“ <sup>9)</sup>). Wie die übrigen Seelen hat auch diese Seele präexistirt, „ist älter als ihre Geburt aus Maria“ <sup>10)</sup>), weshalb Jesus auch genannt wird „ein Mann, der nach Johannes kommt, aber

1) de princ. IV, 31.

2) c. Cels. II, 25.

3) z. B. de princ. II, 6, 3. c. Cels. II, 9. in Joh. XXXII, 11.

4) de princ. II, 8, 2.

5) ibid. II, 8, 5.

6) in Jerem. hom. XIV, 6.

7) de princ. II, 8, 1 und 5.

8) in epist. ad Rom. III, 8.

9) in Joh. I, 31.

10) in Joh. I, 37. vgl. de princ. II, 6, 2.

vor ihm gewesen ist" <sup>1)</sup>. In diesem Sinne, d. h. also auf seine menschliche präexistierende Seele bezogen, nicht aber „als Erstgeborener aller Kreatur“ kam der Heiland „vom Himmel“, wie ja Paulus ausdrücklich bezeuge (I. Kor. 15, 47): „Der erste Mensch von Erden ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel <sup>2)</sup>. Es ist die „Seele Jesu“ nicht von dieser Welt, sondern von jener „übersinnlichen Welt“ (*κόσμος νοητός*) <sup>3)</sup>, wo sie im göttlichem Pleroma geweilt, bis sie es in der Annahme eines menschlichen Leibes im Akt der Menschwerdung verläßt, sie allein unter allen Seelen „von Gott gesandt und durch göttlichen Willen vorausgeschickt“ <sup>4)</sup>.

Diese unserer Seele „durchaus ähnliche“ Seele Christi ist, wenn man der trichotomistischen Anschauung folgt <sup>5)</sup>, ebensowohl leidende „Seele“ (*anima*) als „williger Geist“ (*spiritus*) — gegenüber dem schwachen Fleisch —, welchen er ja auch in die Hände seines Vaters empfiehlt. „Vernünftige Seele“ (*λογική ψυχή*) <sup>6)</sup> wie sinnlich-empfindende und leidende Seele ist sie <sup>7)</sup>, schwach, wo Christus betet: dieser Kelch gehe an mir vorüber, wenn es möglich ist; stark, wo er beifügt: doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst <sup>8)</sup>, also menschlicher Empfindungen fähig und leidensfähig, wie sie denn auch in der That gelitten hat <sup>9)</sup>. Zwar ist keine Finsterniß in ihm (I. Joh. 1, 5), aber dessenungeachtet wollte er selbst die „Schwächen“ (*ἀσθενεῖαι*) unserer Seele an-

1) in Joh. 1, 37.

2) in Joh. XIX, 5.

3) l. c.

4) in Joh. XX, 17.

5) de princ. II, 8, 4.

6) exh. ad mart. 47.

7) de princ. II, 8, 4.

8) c. Cels. II, 25.

9) c. Cels. II, 23. 25.

nehmen, worunter aber nicht etwa moralische Gebrechen zu verstehen sind <sup>1)</sup>. Denn diese Seele Christi ist gerade dadurch vor allen andern Seelen ausgezeichnet, daß sie „niemals mit der Mackel einer Sünde ist befleckt worden“ <sup>2)</sup>, sie ist eine durchaus „gerechte Seele“ (*δικαία ψυχή* <sup>3)</sup>), weil sie in Folge ihrer beständigen Hingabe an die Gerechtigkeit ohne jede Sünde geblieben, ja „ohne allen Gedanken, ohne alle Fähigkeit zu sündigen ist“ <sup>4)</sup>.

Wie der Logos eine wahrhafte menschliche Seele annahm, so auch „die wahrhafte Natur des menschlichen Fleisches“ <sup>5)</sup>, die eine leidens- und sterbensfähige ist. „Da er einmal einen Leib annahm, nahm er einen solchen an, der auch für Leiden und für das was die Körper zu treffen pflegt empfänglich war. Wie er also nicht einen Leib annehmen wollte, der anderer Natur war als unser Fleisch, so nahm er mit seinem Leib auch das Leidens- und Schmerzensfähige eines solchen an, ohne von nun an mehr Herr zu sein, sich dem zu entziehen“ <sup>6)</sup>. Wirklich hat Jesus gelitten, wird gegen Celsus wiederholt von O. ausgeführt <sup>7)</sup>, weshalb auch „seine Nachfolger“ sich als Beispiel, wie man Leiden fromm ertragen soll, gerade seine Leiden ausgewählt haben <sup>8)</sup>. Ähnlich aber wie die Seele Jesu so unterscheidet sich auch sein Leib von allen andern menschlichen Leibern

1) in Joh. II, 21.

2) in Luc. hom. XIX.

3) in Joh. XIII, 25.

4) de princ. II, 6, 5.

5) in Matth. Comm. Ser. n. 33. de princ. IV, 31.

6) c. Cels. II, 23.

7) c. Cels. II, 23. 25.

8) c. Cels. II, 25.

dadurch, daß er nicht befleckt und sündhaft, sondern ein „reiner Leib“ war <sup>1)</sup>).

#### §. 4.

- 3) Die speculative Begründung und Erklärung der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur im Logos.  
 a) Die ethischen Voraussetzungen der Einigung des Logos mit einer menschlichen Seele

Auch die menschliche Seele Jesu, wie wir gesehen, hat präexistirt: es ist also des Origenes (von der kirchlichen Lehre abweichender) Gedanke der, daß sich der Logos im Akt der Menschwerdung mit einer bestimmten, präexistenten Menschenseele geeinigt hat. Worauf nun, das war die Frage die sich D. auf seinem Standpunkt sofort aufwarf, worauf gründet sich nun die Wahl des Logos, vermöge der er gerade diese und keine andere Seele zu diesem unbegreiflichen Vorzug erwählte? Da der ganze sittliche wie physische Bestand dieser Welt nach einem (der neuplatonischen Philosophie entlehnten) <sup>2)</sup> Grundgedanken der Origenistischen Speculation auf dem ethischen Walten göttlicher Gerechtigkeit beruht, die jedem das Seine zutheilt <sup>3)</sup>, so konnte jene Bevorzugung ganz von selber weder auf die göttliche Güte und Gnade, geschweige auf Zufall oder Willkür, sondern allein auf die göttliche Gerechtigkeit gegründet werden. Origenes stellt dies näherhin so dar.

Allein die Seele Christi hat unter denen, die nach einem Schriftwort „von den Bergen herabgestiegen sind“ <sup>4)</sup>, niemals gesündigt. Zwar ist auch sie frei und darum „wie

1) c. Cels. II, 69.

2) Vgl. Huber, Philosophie der Kirchenväter S. 58.

3) vgl. Thomastius, Origenes S. 51.

4) c. Cels. III, 15.

alle vernünftige Seelen ihrer Natur nach für Gutes und Böses empfänglich“ <sup>1)</sup>. Aber hätte sie jemals von dieser ihrer Freiheit für das Böse Gebrauch gemacht, so wäre auch eine Vereinigung des Logos mit ihr unmöglich geworden, „den nur der Erste von allen Menschen, der Höchste von allen und der Reichste von allen fassen konnte“ <sup>2)</sup>. Eine solche Seele aber fand der Logos an jener, „die allein immer und bevor sie überhaupt nur das Böse kannte, das Gute wählte“ <sup>3)</sup>. „Sie hat die Gerechtigkeit so ganz zum Gegenstand ihrer Liebe gemacht, daß sie aus unendlicher Liebe ihr unverrückt und unzertrennlich anhängt, ja daß die Festigkeit ihres Entschlusses, die Unergründlichkeit der Zuneigung, das Feuer ihrer unauslöschlichen Liebe jeden Gedanken an Umkehrung oder Veränderung abschneidet, und was früher in ihrer freien Wahl stand, ihr nun zur zweiten Natur geworden ist“ <sup>4)</sup>. Wie alle andere vernünftigen Seelen je nach dem Grade ihrer Liebe am Logos mehr oder weniger hängen, so ist diese Seele von Anfang an „unaufhörlich und unzertrennlich“ eben in Folge ihrer beständigen Treue am Logos gehangen <sup>5)</sup>. Zudem sie so von Anfang an „ganz an ihm hing“, „ihn ganz in sich einsog“ (*tota totum recipiens*), und selbst ganz in sein Licht und seinen Glanz übergieng, ist sie mit ihm vorzugsweise (*principaliter* = *μάλιστα*) Ein Geist geworden, wie der Apostel denen, die ihm nachahmen sollen, verheißt: „Wer dem Herrn anhängt wird Ein Geist mit ihm“ (I. Kor. 6, 17) <sup>6)</sup>. Wenn also der Logos

1) de princ. II, 6, 5.

2) in Joh. X, 4.

3) de princ. IV, 31.

4) de princ. II, 6, 5.

5) de princ. II, 6, 3.

6) l. c.

gerade diese Seele zur unzertrennlichen Vereinigung mit ihm erwählte, „so war das weder Sache des Zufalls noch einer parteilichen Bevorzugung, sondern ganz allein Folge ihres sittlichen Werthes (*ἕξ ἀνδραγαθῆς μάρτος*)<sup>1)</sup>. Darum redet auch der Prophet Christum im 44. Psalm am 8. Vers an: Du hast geliebt Gerechtigkeit und gehasset die Ungerechtigkeit, — was beweist, daß die Seele Christi, wie die Schrift auch sonst bezeugt, (Jes. 7, 16; 8, 4; 43, 9. Joh. 8, 46; 14, 30. Hebr. 4, 15 werden von D. citirt) wirklich ohne alle Sünde immer geblieben ist. Der Prophet fügt bei: „Darum hat Dich Gott, Dein Gott, gesalbt mit Freudenöl vor Deinen Genossen“. In Folge des Verdienstes ihrer Liebe also wird sie gesalbt mit dem Öl der Freude, d. h. die Seele Christi wird mit dem Logos verbunden — Christus. Mit dem Freudenöle gesalbt werden heißt nichts anderes als vom hl. Geiste erfüllt werden. Der Beisatz: „vor deinen Genossen“ hat den Sinn, daß ihm der hl. Geist nicht aus Gnaden geschenkt sei, wie den Propheten, sondern daß die wesentliche Fülle des göttlichen Logos selbst in ihm sei (substantialiter deo repletus)“ wie ja (nach Kol. 2, 9 d. h. des D. eigenthümlicher Auslegung der Stelle) die Schrift Christum in Gott „verborgen“ sein lasse<sup>2)</sup>. Es gibt also auch andere „Gesalbte“ (*χριστοί*), d. h. solche, welche gerecht leben und das Böse hassen und darum einen Theil dieses Öls empfangen, während Christus die ganze Salbung mit diesem Öl erhielt<sup>3)</sup>. „Auf allen nemlich, welche prophezeiten, (zu diesen rechnet D. hier auch die Septuaginta-Üebersetzer) ruhte der hl. Geist, aber auf keinem so wie auf dem Erlöser; auf diesem

1) de princ. II, 6, 4. vgl. c. Cels. VI, 48.

2) de princ. II, 6, 4.

3) c. Cels. VI, 79.

ruht er „siebenfach“, d. h. es wird ihm dessen ganzes Wesen zu theil, auf ihn kommt er nicht bloß herab, sondern wegen seiner Sündlosigkeit „bleibt“ er auf ihm (nach Joh. 1, 33) <sup>1)</sup>. Andere logische Wesen empfangen einige Strahlen der göttlichen Glorie, der Menschensohn empfängt den ganzen Glanz der göttlichen Herrlichkeit <sup>2)</sup> und wird ganz des Geistes Gottes voll, wie er auch allein mit seiner Fassungskraft ihn erfassen konnte <sup>3)</sup>.

Recapituliren wir kurz den Grundgedanken der vorstehend behandelten Stellen, so ist zu sagen: die physische Union zwischen dem Logos und der menschlichen Seele Jesu, zu der es in der Zeit kommen soll, ist eine von Anfang an und in einem allmäligen Werden mehr und mehr angebahnte und vermittelte durch die vollkommenste ethische Einigung jener menschlichen Seele mit dem Logos. Ehe dieser mit jener vollkommen eins wird, hat er sie zuvor schon an sich gezogen und in sich aufgenommen, ja hat, wie Dorner <sup>4)</sup> nicht mit Unrecht bemerkt, nach einigen Stellen den Akt der Menschwerdung, was die Seele betrifft, schon vorher anticipirt.

### §. 5.

b) Natur und Wesen der Einigung des Logos mit einer menschlichen Seele.

Durch ethische Einigung ist allmälige die physische Einigung zwischen dem Logos und seiner menschlichen Seele angebahnt und schließlich vollzogen worden. In einer be-

1) in Num. hom. VI, 3. und fast ebenso in Jesaiam hom. III, 1. 2. 3.

2) in Joh. XXXII, 18.

3) in Luc. hom. XXIX.

4) a. a. O. S. 683.



rühmten, später bei fast allen Theologen immer wiederkehrenden Analogie hat D. diesen Uebergang vom ethischen zum physischen Einswerden dargestellt. „Das Eisen ist ein für Wärme und Kälte empfängliches Metall. Wenn nun eine Eisenmasse stets im Feuer liegt, in alle Poren, in alle Adern das Feuer aufnimmt: so ganz Feuer wird, indem weder das Feuer in ihr erlischt, noch das Eisen vom Feuer getrennt wird, werden wir wohl sagen, diese im Feuer liegende und stets glühende Eisenmasse könne je Kälte aufnehmen? Im Gegentheil wird sie, wie wir uns an den Ofen überzeugen können, ganz Feuer, sofern man nichts als Feuer an ihr sieht, auch wird die Berührung desselben nicht das Gefühl vom Eisen sondern vom Feuer geben. Auf gleiche Weise ist jene Seele; die wie das Eisen im Feuer, in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott; daher kann man auch nicht sagen, sie sei wandelbar, da sie die Unwandelbarkeit mit dem Feuer ihrer ununterbrochenen Einheit mit dem Logos besitzt“ <sup>1)</sup>. Einige Wärme, so wird dann die Analogie weiter geführt, haben auch die Heiligen von Gott, aber eben durch den Logos empfangen: wesenhaft (substantialiter) wohnt das göttliche Feuer nur auf jener Seele, die Heiligen „glengen im Geruch ihrer Salben“, Christus ist das Salbergefäß selbst <sup>2)</sup>. So unzertrennlich ist die Gottheit mit dieser menschlichen Seele verbunden wie ein Schatten, der immer seinem Körper folgt: „hat ja der Prophet Jeremias wohl von der göttlichen Weisheit geschrieben: der Geist unseres Angesichtes, der Gesalbte, der Herr, in dessen

---

1) de princ. II, 6, 6.

2) l. c.

Schatten wir zu wohnen gedachten unter den Völkern.“ „Es wollte, meine ich, der Prophet unter dem Schatten, unter dem wir leben sollten, die Seele Christi darstellen, deren sämtliche Bewegungen sich ebenso unveränderlich nach ihm richten, als sie selbst unzertrennlich mit ihm verbunden ist“. Ebenso deutet D. auch die Ausdrücke: Verwandlung des Gesalbten (Ps. 88, 52), Euer Leben ist mit Christo in Gott verborgen (Kol. 3, 3), „beschatten“ (Luc. 1, 35) und „Schatten“ (Hebr. 8, 5; Job 8, 9) — als möglicherweise auf dasselbe Geheimniß der Verbindung des Logos mit seiner menschlichen Seele sich beziehend. Daß diese, so unzertrennlich und innig mit dem Logos geeinigte Seele, die schon vorher nie gesündigt, nun, obgleich frei bleibend, der Sünde durchaus unfähig wird, ist eine selbstverständliche Konsequenz aus dem Vorhergehenden, der D. ohnedies selber auch wiederholt und in den stärksten Ausdrücken Zeugniß gegeben <sup>1)</sup>).

So ist denn die Einigung, welche zwischen göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos entsteht, eine wesenhafte, innere und physische und nicht bloß ein äußeres Nebeneinandersein (im Sinn des Nestorius) — nicht aber so, daß dadurch die Zweiheit der Naturen im Sinne des Origenes aufgehoben wäre. Obwohl das Subjekt immer Eines und dasselbe ist, so unterscheidet doch D. immer genau, wo von demselben nach seiner göttlichen, und wo von ihm nach seiner menschlichen Seite die Rede ist, wo er von sich sagt: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, und wo er jenes Wort gebraucht: „Nun aber suchet

---

1) de princ. II, 6, 3. 4. 5. IV, 31. c. Cels. IV, 15. in Joh. XX, 17. in ep. ad Rom. hom. III, 8; 11, 12.

Ihr mich zu tödten, einen Menschen <sup>1)</sup>). Entschieden spricht er sich als gegen eine häretische Ausschreitung, „wenn man Christi Menschheit aufhebt und unn seine Gottheit annimmt“, wie gegen den umgekehrten Irrthum aus <sup>2)</sup>, und des Celsus Vorwurf, eine bloß scheinbare Menschwerdung sei eine Gottes unwürdige Täuschung, trifft „uns“ d. h. die kirchliche Lehre nicht <sup>3)</sup>). Christus selber unterscheidet zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur, indem er das cinemal den Pharisäern sagt: „Ihr kennet weder mich, noch meinen Vater“ (Joh. 8, 10) und das anderemal gerade umgekehrt: „Ihr kennet mich und wisset, von wannen ich bin (Joh. 7, 28 <sup>4)</sup>). Wohl hat der Prophet Jeremia (15, 10) Christum prophetisch einstens sprechen lassen: „Wehe mir Mutter, daß du mich geboren, einen Mann“ (so auch Micha 7, 1. 2. und Ps. 29, 10): allerdings spricht so Christus, aber „nicht als Gott, sondern als Mensch“, weil nur die menschliche Seele, nicht der göttliche Logos betrübt und traurig ist <sup>5)</sup>). Man darf nicht glauben, daß in jener menschlichen Seele mit dem Akt ihrer Einswerdung mit dem Logos eine Wesensänderung vor sich gehe: weder den annehmenden Logos, noch die angenommene Seele trifft eine solche <sup>6)</sup>). Diese,

1) c. Cels. II, 25.

2) in Joh. X, 4.

3) c. Cels. IV, 19. Demnach hat Böhlinger (a. a. D. S. 111 und 277) offenbar Unrecht, dem Origenes ohne alle Einschränkung „Anstreifen an den Doketismus“ vorzuwerfen mit Berufung auf c. Cels. IV, 15 „der Logos werde gleichsam Fleisch“ (*οἶον ἐσάρξ γέγραται*). Schon Thomasius (a. a. D. S. 300) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß hier „gar nicht von der menschlichen Natur, sondern von der Offenbarungsweise des göttlichen Logos die Rede ist“.

4) in Joh. XIX, 1.

5) in Jerem. hom. XIV, 6.

6) c. Cels. IV, 18.

obgleich durchaus sündelos (s. oben) und der Sünde unfähig <sup>1)</sup> bleibt frei, insofern als die Freiheit bei ihr durch die Liebe gebunden d. h. vollendet worden ist <sup>2)</sup>. Ja nach ausdrücklichem Schriftzeugniß (Luc. 2, 52) ist sie auch in ihrer Vereinigung einer allmäligen Entwicklung fähig gewesen <sup>3)</sup>, so jedoch, daß nach des D. Ansicht, diese schon im zwölften Jahre eine weit vorgeschrittene war, (er war mit Weisheit erfüllt) und rasch die denkbar höchste Vollkommenheit erreicht hatte <sup>4)</sup>. Jedenfalls war er auch zeitlich über die Geseze der menschlichen Entwicklung herausgehoben, denn schon 40 Tage nach seiner Geburt muß er mit Weisheit erfüllt gewesen sein <sup>5)</sup>. So ausdrücklich D. aber den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur betont, trennen (*χωρίζω*) soll man beide nicht <sup>6)</sup>. Das macht ja gerade das eigenthümliche Wesen der Menschwerdung aus, daß in Folge derselben „nicht mehr zwei, sondern Eins ist“ <sup>7)</sup>. Wenn schon: wer dem Herrn anhängt, Eins mit ihm wird (1. Kor. 6, 17), um wie viel göttlicher und größer ist Eins, was mit dem Logos zusammengesetzt (*σύνθετον*) wurde?“ <sup>8)</sup> Diese und dann die Stelle Gen. 2, 24 über die Verbindung von Mann und Weib werden hauptsächlich von D. benützt, um aus der Schrift die Möglichkeit zu beweisen, „daß zwei Naturen doch in Wahrheit als Eins gedacht werden und Eins sein können“ (*δύο τῆ ἐαυτῶν φύσει*

1) c. Cels. IV, 15.

2) in ep. ad Rom. V, 10.

3) in Matth. XIII, 26. in Luc. hom. XIX.

4) in Matth. XIII, 26.

5) in Luc. hom. XVII.

6) c. Cels. II, 9.

7) de princ. II, 6, 3.

8) c. Cels. II, 9.

*τυγχάνοντα εἰς ἓν ἀλλήλοις εἶναι λελογισμένα καὶ ὄντα*)<sup>1)</sup>. Es ist also keineswegs etwas so Wunderbares um diese von uns behauptete innigste Einigung (*τῆ ἀκρα μετοχῆ*) des Logos mit der Seele, die niemals mehr getrennt werden kann<sup>2)</sup>, „und so ist es: es sind nicht zwei, die Seele Jesu und der Erstgeborne aller Kreatur“<sup>3)</sup>. Zu dieser Bestimmung der absoluten Untrennbarkeit und Einheit beider Naturen kommen wir mittelst eines Schlußes *a minori ad majus* (*ἀναβεβηκότας* nach dem von de la Rue vorgezogenen Texte), nämlich der von von jener moralischen Einseverdung der Vollkommenen mit dem Logos<sup>4)</sup>. Diese Erfüllung der Gläubigen mit dem Geist Gottes<sup>5)</sup>, z. B. eines Apostels Paulus<sup>6)</sup>, oder auch die Geistesausstattung der Propheten, die ja eine ähnliche Sendung wie Christus hatten<sup>7)</sup>, bieten wohl Analogien für die Wesenstheilnahme des Logos mit seiner angenommenen Seele: aber selbst abgesehen davon, daß Origenes diese Konionie aller vernünftigen Geschöpfe am Logos<sup>8)</sup>, insbesondere der frommen und heiligen<sup>9)</sup>, selbst als eine reale faßt, versäumte er in all den angeführten Stellen fast nie, ausdrücklich auf das Unangemessene all jener Analogien hinzuweisen und die unlöbliche

1) c. Cels. VI, 47.

2) l. c. ebenso auch *ibid.* VII, 17.

3) c. Cels. VI, 47.

4) c. Cels. VI, 48.

5) c. Cels. VI, 47. 48.

6) c. Cels. II, 9.

7) c. Cels. IV, 3. 4.

8) c. Cels. IV, 39; *de princ.* IV, 32.

9) c. Cels. IV, 5. D. nimmt auch umgekehrt eine physische Theilnahme der Bösen am Satansgeist an z. B. in *Num. hom.* VI, 3. in *Exod. hom.* VIII, 6.

Schwierigkeit des Geheimnisses der Menschwerdung zu betonen <sup>1)</sup>).

Der Ausdrücke, welcher sich O. bedient, um die Art dieser unbegreiflichen Einheit zu bezeichnen, sind es verschiedene. Nachdem der Logos „in eine menschliche Seele und einen sterblichen Leib kam“ <sup>2)</sup>), „sich mit einer menschlichen Seele und einem menschlichen Leib vereinigte“ (*ὁλιχειώσθαι, ἡνωθῆναι* <sup>3)</sup>), ist er „zusammengesetzt“ (*σύνθετος*) <sup>4)</sup>), „ein zusammengesetztes Wesen“ (*σύνθετον χρῆμα*) <sup>5)</sup>. Um aber jedes (Nestorianisirende) Mißverständniß abzuweisen, bedient er sich anderwärts auch des Ausdrucks: „vermischt“ (*ἀνακεκραμμένον*): „der Mensch, sagt er, am Sohne Gottes habe sich mit der Gottheit vermischt“ <sup>6)</sup>). Er sucht glücklich zwischen beiden Extremen, so weit dies überhaupt möglich ist, hindurchzustreifen, wenn er sagt: „Wir sagen, daß sein sterblicher Leib und seine menschliche Seele mit jenem (dem Logos) nicht allein durch Theilnahme (*κοινωνία*) sondern auch durch Einigung und Mischung (*ἐνώσει καὶ ἀνακράσει*) das Höchste hinzunehmen und mit der Gottheit des Logos vereinigt in Gott übergegangen sei“ (*τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς Θεὸν μεταβεβηκέναι*) <sup>7)</sup>. So ist der Zweck der Menschwerdung erreicht: „daß aus zweien Eins werden und der Mensch sich mit der Gottheit und Natur des Eingebornen Gottes vereinigen solle“ (*ut fierent*

1) vgl. de princ. II, 6, 2.

2) ἁ. ὁ. c. Cels. III, 29; VII, 17.

3) ἁ. ὁ. c. Cels. V, 39. in Joh. XXXII, 18.

4) c. Cels. I, 66. II, 9. 24. 31.

5) c. Cels. I, 66.

6) in Joh. I, 37.

7) c. Cels. III, 41.

utraque unum et consociaretur homo . . . divinitati ejus et naturae unigeniti Dei) <sup>1)</sup>: Christus ist „Gott-Mensch“ <sup>2)</sup>, „Einer in zwei Naturen“ <sup>3)</sup>.

So macht denn auch D. in der That schon von der später sog. *communicatio idiomatum* <sup>4)</sup> Gebrauch, deren Berechtigung er auch theoretisch zuerst aussprach: „Daher wird sie (die menschliche Seele Jesu) mit Recht auch, sei es darum weil sie ganz in dem Gottessohn webte (*quod tota esset in Filio Dei*), oder weil sie ihn ganz in sich aufnahm, nebst dem angenommenen Seelenleibe Sohn Gottes, Gotteskraft, Christus und Gottes Weisheit genannt; und wiederum umgekehrt heißt der Sohn Gottes, durch den Alles geschaffen ist, Jesus Christus und des Menschen Sohn. Aber auch gestorben soll der Sohn Gottes sein, wenigstens dem Theile seiner Natur nach, welcher für den Tod empfänglich ist. Er heißt ferner der Menschensohn, der in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen soll mit seinen heiligen Engeln. Auf diese Weise wird in der Schrift so die göttliche Natur mit menschlichen Namen belegt, als die menschliche mit göttlichen ausgezeichnet“ <sup>5)</sup>. Und ebenso wie andere Väter macht er unbedenklichen Gebrauch von dieser *communicatio idiomatum* z. B. „der große Gott wird leiden und sterben“ <sup>6)</sup>, „die Juden bewachten das Grab, „damit niemand den Logos nach ihrer Nachstellung lebend erblickten

1) in Ezech. hom. I, 10.

2) in Ezech. hom. III, 3.

3) de princ. II, 6, 2. s. oben.

4) Freilich, wie Schnitzer (a. a. D.) S. 121 A. mit Recht sagt, nicht im Sinne der — Eutychianisirenden! — Concordienformel.

5) de princ. II, 6, 3. vgl. in Joh. I, 30.

6) c. Cels. VII, 17.

könne“ <sup>1)</sup>), „der Unsterbliche stirbt, der Leidensunfähige leidet, der Unsichtbare läßt sich sehen“ <sup>2)</sup> u. f. f. u. f. f. <sup>3)</sup>).

### §. 6.

c) Der menschliche Leib Jesu in seinem Verhältniß zur Seele und zur göttlichen Natur des Logos.

Zum vollen Begriff der Menschwerdung gehört dem D. im ausgesprochenen Gegensatz gegen den doketischen Irrthum <sup>4)</sup> auch dies, daß der Logos „die wahre Natur des menschlichen Fleisches“ <sup>5)</sup> d. h. einen menschlichen Leib annahm. „Die Seele Jesu beim Vater in ihrer Vollkommenheit wohnend war in Gott und in seiner Fülle: von dort ausgehend, weil vom Vater geschickt, nahm sie den Leib an aus Maria“ <sup>6)</sup>), weswegen auch Christus sagen konnte: „Nun aber suchet ihr mich zu tödten, einen Menschen“ <sup>7)</sup>). So durch die Vermittlung der menschlichen Seele konnte sich der Logos mit einem materiellen Leibe einigen. Gerade „indem dies Seelenwesen die Vermittlung abgibt zwischen Gott und dem Fleische (denn daß Gott sich unmit-

1) c. Cels. V, 58.

2) in Levit. hom. III, 1. Diese Stelle ist von Dorner (a. a. D.) I, 676 vollständig mißverstanden und zu Gunsten einer Kenose der göttlichen Natur in der Menschwerdung ausgelegt worden, die sich nun einmal bei Origenes nicht nachweisen läßt (s. oben).

3) Sokrates (H. E. VII, 32) sagt, im ersten Buch des Commentars zum Römerbrief erörterte D. auch ähnlich den Namen *θεοτόκος*, indeß in der freilich sehr freien Uebersetzung des Rufin, die wir noch besitzen, ist hierüber nichts zu finden.

4) c. Cels. IV, 15. 19. in Luc. hom. XIV.

5) in Matth. comm. Ser. n. 33.

6) in Joh. XX, 17.

7) c. Cels. I, 66.



telbar mit dem Fleische verbinde, ist unmöglich), entsteht der Gottmensch. Jener vermittelnden Seele war es ganz naturgemäß, sich mit einem Körper zu verbinden. Aber auch die Aufnahme der Gottheit war ihrer Natur als eines vernünftigen Wesens nicht entgegen, in welche erstere sie sich schon ganz verloren hatte“ 1). So konnte also der Logos einen Leib annehmen, „der in keiner Weise von der Beschaffenheit des menschlichen Fleisches abwich“ 2), leidendfähig, mit den sinnlichen Bedürfnissen des Leibes 3), der wirklich leiden wollte und gelitten hat 4). Der Stoff dieses Leibes ist wie bei allen andern menschlichen Leibern die form- und gestaltlose 5), aber unendlich bestimmbare Hyle 6).

Aber das ewige Gesetz der Gerechtigkeit, auf welches die Einrichtung dieser Welt im allgemeinen wie Besondern und Einzelnen basirt ist, verlangt auch, daß die Beschaffenheit dieses Leibes eine dem Stand der Seele entsprechende, also sich vor allen übrigen Leibern, die nur sündige Seelen beherbergen, unterscheidende sei. Gerade wegen der Heiligkeit der Seele Jesu Christi, durch die sie sich vor allen andern Seelen auszeichnete, hatte auch der Leib Christi etwas „Eigentümliches“ (*παράδοξον*): nach der einen Seite hatte er etwas Gemeinsames mit den Menschen, damit er im Stande wäre, unter ihnen zu verweilen, nach der andern etwas Besonderes, damit die Seele ohne Berührung mit der Sünde bleiben könnte 7). So empfing er also einen „bessern“ Leib

1) de princ. II, 6, 3.

2) c. Cels. II, 23.

3) c. Cels. I, 70.

4) c. Cels. II, 23; VII, 55.

5) vgl. de orat. 27.

6) c. Cels. III, 41.

7) c. Cels. I, 33.

als alle Menschen <sup>1)</sup> nicht nur wegen der frühern Heiligkeit seiner Seele, sondern auch, damit nicht diese selbst wie die andern Seelen durch die Berührung mit dem Leib befleckt werde. Diese „Befleckung“ tritt für jede andere Seele schon „im Vater und in der Mutter“ in der Empfängniß selbst ein <sup>2)</sup>, gerade dadurch daß der einzelne Mensch in den Mutter-schoß gelegt ist und den Stoff seines Körpers vom väterlichen Samen empfängt <sup>3)</sup>. Christus mußte also einen in gewisser Beziehung andern Leib annehmen als der gemeinmenschliche ist und die Meinung derjenigen, „welche einen solchen Leib, wie wir ihn besitzen, dem Erlöser beilegen“, ist falsch <sup>4)</sup>. Wie konnte Christus aber einen andern Leib annehmen? An sich „konnte er auch einen ätherischen Leib annehmen, der im Äther und an höhern Orten als dem Äther sich bewegen konnte und nichts hatte von den fleischlichen Schwächen und was Celsus unrein nennt“ <sup>5)</sup>. Allein in That und Wahrheit wollte er geboren werden nach den prophetischen Worten: „wie ein Wurm“ d. h. ohne Zeugung <sup>6)</sup>, und ward beschweden aus Maria „der Jungfrau“ geboren, nachdem er ihren jungfräulichen also „unbefleckten Körper betreten hatte“ <sup>7)</sup>. Durch die Annahme des menschlichen Fleisches selber aber, das nicht an sich unrein ist, ward er so wenig befleckt, als der Arzt es wird, wenn er dem Kranken heilend nahe tritt <sup>8)</sup>. Ver-

1) c. Cels. I, 32.

2) in Levit. hom. XII, 4.

3) l. c.

4) in Luc. hom. XVII.

5) c. Cels. III, 42.

6) in Luc. hom. XIV.

7) in Levit. hom. XII, 4.

8) c. Cels. IV, 15. Darnach erledigen sich wohl die Stellen in Levit. hom. IX, 5, wo er eine gewisse Verunreinigung des Logos „da-

möge seiner jungfräulichen Geburt also war Jesu Leib durchaus rein. Denn die Annahme, daß Joseph der Vater Jesu gewesen, war nur eine Täuschung der Juden <sup>1)</sup>, und es ist gar nichts anderes als böswillige „Lüge“ und Verleumdung, mit den Juden und Celsus von einer aufrichtigen Empfängniß Jesu zu sprechen <sup>2)</sup>. Dies erweist schon das hl. Leben Jesu als unmöglich, weil bei einem in so schändlicher Weise Empfangenen undenkbar <sup>3)</sup>. Auch ward die Geburt aus einer Jungfrau von den Propheten vorher gesagt <sup>4)</sup>, und am allerwenigsten haben die Heiden, die ja ähnliche wiewohl erdichtete Dinge von ihren Göttern glauben, einen Grund an der Möglichkeit dieser Empfängniß zu zweifeln, in der Gottes Allmacht nur wiederholt, was sie am ersten Menschen gethan und wofür die *generatio aequivoca* mancher Thiere Analogien bietet <sup>5)</sup>. Gewiß war diese reine Empfängniß und Geburt demjenigen angemessen, der der Welt so große Wohlthaten erweisen und der, wie er rein geblieben, auch rein bleiben sollte <sup>6)</sup>. Wie so die Erzeugung dieses Leibes sündlos gewesen, so blieb derselbe auch zeitlebens „rein“ <sup>7)</sup>, schon in Folge seiner durch die Seele vermittelten

---

durch daß er Unreines berührt“ und in Luc. hom. XIV, wonach Jesus von einer „Madel“ (sordes) am 40. Tage gereinigt wird, — dahin, daß D., wie er ja ausdrücklich zwischen sordes und peccatum unterscheidet, diese Befleckung in einem physischen und nicht moralischen Sinn nimmt, entsprechend seine Anschauung von der Materie, die zwar nicht an sich Sünde, aber um der Sünde willen erst geworden ist.

1) in Matth. X, 17.

2) c. Cels. I, 32.

3) l. c.

4) c. Cels. I, 34. 35.

5) c. Cels. I, 37.

6) ll. cc. bef. c. Cels. I, 32. 33; II, 69.

7) c. Cels. I, 69.

Bereinigung mit dem Logos<sup>1)</sup>. Ähnlich nemlich, wie der Logos die Seele mehr und mehr an sich heranzog und mit sich einigte, so wurde durch diese mit dem Logos eins gewordene Seele auch der Leib verklärt und „vergottet“ (*deificavit quam susceperat humanum naturam*)<sup>2)</sup>, Leib und Seele „haben das Höchste erlangt“: „durch Theilnahme an der Gottheit in diese verwandelt zu werden“<sup>3)</sup>. Zu einer solchen Verklärung bietet schon die Beschaffenheit der Materie, die alle Gestalten annehmen kann, die Möglichkeit<sup>4)</sup>: „was wunder, daß die Beschaffenheit des sterblichen Leibes Jesu durch die Fürsorge Gottes sich in eine ätherische und göttliche Beschaffenheit verwandelte“<sup>5)</sup>. Sein Leib war zwar fast immer sichtbar, „hatte eine Gestalt, nach der alle ihn erblickten“<sup>6)</sup>, und zwar war diese „mißgestaltet“ (*δυσειδής*), wenn auch nicht „unedel“ oder „klein“ wie Celsus behauptet hatte<sup>7)</sup>. Aber nach einer „Überlieferung“ hatte Jesus auch eine andere Gestalt, „nach der er jedem sich zeigte, in dem Maße als er dessen würdig war“<sup>8)</sup>. „Es hat also der Logos verschiedene Gestalten, sowie es jedem angemessen ist“<sup>9)</sup>: für die einen hat er „weder Gestalt noch Schöne“, für die andern (die welche ihn als Gott erkennen) ist er „schön von Gestalt“<sup>10)</sup>. Anders erschien er der „Menge“,

1) c. Cels. IV, 15.

2) in Matth. Comm. Ser. n. 88.

3) c. Cels. III, 41.

4) c. Cels. III, 41; VI, 77.

5) c. Cels. III, 41.

6) in Matth. Comm. Ser. n. 100.

7) c. Cels. VI, 75.

8) in Matth. Comm. Ser. n. 100.

9) Fragm. in Luc. Bei Migne T. III. Sp. 1908.

10) l. c.

andere denen „die ihm folgten“, jenen wie Jesaja von ihm prophezeit (Jes. 53, 1—3), diesen „so glänzend und wunderbar, daß die Augenzeugen seiner Schöne auf ihr Angesicht fielen“ <sup>1)</sup>. „Nicht auf gleiche Weise, sondern nach der Fähigkeit der ihn Schauenden gibt sich der Heiland zu erkennen“ <sup>2)</sup>. Wie die Jünger dadurch daß der Herr ihnen die Parabeln, die er dem Volke vortrug, auslegte, besser als die andern daran waren, so auch durch die Art und Weise wie sie ihn erblickten <sup>3)</sup>. Und auch selbst den Aposteln erschien er nicht immer in gleicher Weise, weil sie seinen Anblick ohne Unterlaß nicht hätten ertragen können <sup>4)</sup>. Selbst die Juden kannten diesen Gestaltenwechsel des Heilands wohl <sup>5)</sup> und daß er auch schon vor seinem Leiden nicht immer sichtbar war <sup>6)</sup>, darum mußte ihn Judas küssen als Erkennungszeichen und auch Jesus spielt auf jene Eigenschaft an in den Worten: „Täglich war ich bei Euch im Tempel und Ihr habt Euch meiner nicht bemächtigt“ <sup>7)</sup>. Celsus hat daher sehr Unrecht, die Auferstehung zu beanstanden, weil er nach derselben, wie er auch nicht anders konnte, nur mehr seinen Jüngern sichtbar wurde und auch diesen nur allmählig und dann und wann sich zeigte <sup>8)</sup>. Schon vorher zwar z. B. auf dem Berge der Verkündung, war auf Zeiten die verkündete Schönheit seines Körpers durchgebrochen <sup>9)</sup>, aber die eigentliche Verkündung

---

1) c. Cels. VI, 77.

2) c. Cels. II, 64.

3) l. c.

4) c. Cels. II, 65.

5) c. Cels. II, 64.

6) c. Cels. II, 66.

7) c. Cels. IV, 64.

8) c. Cels. II, 65.

9) ll. cc. und in Matth. XII, 36—40, wo indeß, wie an andern

trat erst mit der Auferstehung ein, denn da war sein Körper „in der Mitte etwa zwischen dem dichten Körper vor seinem Leiden und demjenigen, in welchem die nackte Seele erscheint“ <sup>1)</sup>. Denn „es mußte auch Christi Körper verklärt werden, damit er in allem erhöht worden ist“ <sup>2)</sup>. Er zuerst ist auch mit dem Fleische in den Himmel gestiegen <sup>3)</sup> und durch alle Himmel gegangen <sup>4)</sup> und es wird schließlich „Christus nichts anderes mehr sein als der Logos, sondern derselbe wie er“ (*τὸ μᾶλλον ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ Λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ*) <sup>5)</sup>. „Denn wenn der, welcher dem Herrn anhängt Ein Geist mit ihm ist, wie sollte man nicht auch über diesen Geist nicht mehr sagen können: sie sind zwei, und wie sollten wir nicht vielmehr sagen, daß das Menschliche an Jesu mit dem Logos Eins geworden sei, indem derjenige, der es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein, erhoben wurde, dagegen der Logos auf seiner Höhe blieb oder vielmehr in dieselbe zurückversetzt wurde, da er bei Gott war — so Gott = Logos seiend und Mensch“ <sup>6)</sup>. Danach bleibt also trotz aller innigen Verschlingung von Gottheit und Menschheit doch die beiderseitige Natur bestehen, und man kann nun wohl auch die beiden schroffsten Stellen: „wenn er (der Logos) Mensch war, so ist er jedenfalls jetzt

---

Ähnlichen Stellen die allegorische Beziehung auf solche nebenher geht, welche im Glauben seine Gottheit schauen.

1) c. Cels. II, 62. Der Text der Stelle ist etwas corrupt. Zum Verständniß der Stelle vgl. die Lehre des D. von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes bei Thomastius a. a. O. S. 255 besf.

2) in Matth. Comm. Ser. n. 50.

3) Fragm. in Ps. 15.

4) de princ. II, 11, 6.

5) in Joh. XXX, 11, 17.

6) l. c.

nicht mehr Mensch“ 1) und „Christus war damals Mensch, hat aber jetzt aufgehört Mensch zu sein“ 2), wie namentlich bei letzterer Stelle auch der Zusammenhang nahelegt, in dem Sinne auslegen, daß man D. sagen läßt, Christus hat aufgehört gebrechlicher und sterblicher Mensch zu sein, wie er es während seines Erdenwandels war.

Jedenfalls hat Christus auch noch jetzt nach D. einen verklärten Leib, der wenn auch nicht wie die Gottheit mit der Gabe der Ubiquität versehen 3), doch über die Schranken des Raumes in gewisser Weise erhaben und nicht „an einen bestimmten Ort gebunden zu denken ist“ 4). Auch erklärt er ausdrücklich, er löse nicht vom Logos den Menschen, der einen Körper empfangen hat, weil jeder Geist, der Jesum zerreißt, nicht aus Gott ist (I. Joh. 4, 3) 5): aber schließlich muß er nach den Konsequenzen seines Systems doch auch ein allmähliges vollkommenes Verschwinden des Leibes Jesu gelehrt haben, nicht bloß deswegen, weil er sein Wiederkommen zum Gericht immer rein geistig beschreibt 6), sondern namentlich deswegen, weil er ja schließlich alles Existirende in den rein geistigen Urstand zurückkehrend denkt 7). Direkt hierüber hat sich D. nicht ausgesprochen: wir stehen hier eben an einem Punkte, wo er wohl absichtlich mit einer Entscheidung zurückhielt, die bloß Anstoß gegeben hätte und bei der er vielleicht selber keinen sichern Ausgleich zwischen seinem Glaubensstandpunkte und seinen wissenschaftlichen Grundüberzeugungen wußte.

1) in Jerem. hom. XV, 6.

2) in Luc. hom. XXIX. Vgl. de la Rue z. b. St.

3) in Matth. Comm. Ser. n. 65.

4) de princ. II, 11, 6.

5) in Matth. Comm. Ser. n. 65.

6) in Matth. Comm. Ser. n. 50. 70.

7) de princ. III, 6, 1. nach der Uebersetzung des Hieronymus.

## §. 7.

**Beurtheilung der Christologie des Origenes.**

Die Christologie des O. ist ohne Zweifel ein überaus geistvoller und geistreicher Versuch, das unergründlichste aller christlichen Geheimnisse einigermaßen wenigstens dem denkenden Begreifen des Christen näher zu bringen. Eine Reihe von Gedanken des O. haben geradezu einen für die Theologie aller Zeiten bleibenden Werth, und unsere Hochachtung vor der wissenschaftlichen Tüchtigkeit des großen Alexandriners wird nur gesteigert, wenn wir uns erinnern, daß er in der wissenschaftlichen Erfassung und Erklärung dieses Problems zuerst die Bahn brach und dies in einer so überaus scharfsinnigen, im Ganzen correcten, der folgenden Speculation für immer die Wege andeutenden und eröffnenden Weise. Besonders in drei Punkten müssen wir das überraschende geistige Verständniß des O. anerkennen.

1) Er war es, der zuerst mit aller Schärfe auf die Natur des Geistes hinwies, der in die Mitte gestellt zwischen den Logos und die materielle Welt, jenem ähnlich von Natur, dieser angemessen von Gott geschaffen, das natürliche Bind- und Vermittlungsglied zwischen dem Leib und der Gottheit abgab. Daß dieser Gedanke besonders dogmenhistorisch fruchtbar sich erwiesen, geht schon aus der dem O. verdankten Unterwerfung des Verhüll von Bosra <sup>1)</sup> hervor, ist auch in alter Zeit <sup>2)</sup> schon anerkannt worden. Jedenfalls hat O. die Klippe des Apollinarismus vermieden und ist dem kirchlichen Gedanken von der Annahme der

---

1) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I, 88.

2) Vgl. Eusebius, H. E. VI, 88. Socrates H. E. III, 7.



vollen Menschheit seitens des Logos vollkommen gerecht geworden.

2) Noch schwieriger als die Lehre von den zwei Naturen des Logos ist die Frage nach der Denkbarkeit von deren Vereinigung, bez. die Erklärung über das Wie dieser Vereinigung. In dieser Beziehung gestehen wir unsere abweichende Anschauung von der gewöhnlichen Ansicht namentlich der protestantischen Beurtheiler des D. zu. Man hat, glauben wir, zu sehr die Consequenzen des Systems von D. gepreßt, wenn man fast allgemein behauptet hat, D. lasse schließlich die Menschheit vollkommen in die Gottheit des Logos untergehen. Es mag sein, daß durch die philosophischen Grundgedanken des D. ein pantheistischer Grundzug geht, inwiefern er zu wenig den Wesensunterschied zwischen göttlichem und creatürlichem Geist betont, aber zum Bewußtsein ist derselbe gewiß dem D. niemals gekommen und man hat am allerwenigsten ein Recht, auf die Supposition, daß die menschliche Logosseele und die göttliche Logos-Natur gleichen Wesens seien, aus mehrdeutigen Stellen des D. heraus die angeführte Behauptung von einer schließlichen Euthychianischen Absorption des Menschlichen durch's Göttliche im Logos zu stützen.

Schon der andere nicht minder häufige Vorwurf, D. bringe es zu keiner eigentlich realen und persönlichen Einigung beider Naturen des Logos wenigstens in dieser Welt, bloß hätte aufmerksam machen sollen, daß der D., dem man auf der einen Seite Nestorianismus, auf der andern Euthychianismus vorwirft, wahrscheinlich keinen von beiden Vorwürfen verdiene, sondern die glückliche kirchliche und rechtgläubige Mitte einhalte. In der That glauben wir gezeigt zu haben, daß D. den richtigen Grundgedanken des kirchlichen Glaubens von

der Einen Person des Logos als dem Träger der beiden Naturen erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat. Und sind auch nicht alle Analogien, die er für seinen richtigen Gedanken aufführt, von gleichem Werth, scheinen einige geradezu bedenklich zu sein: man wird gewiß dafür nicht den D., sondern die unentwirrbare Schwierigkeit des Problems selber verantwortlich machen.

3) Auch die Art und Weise endlich, wie D. die eigentliche Spitze des Geheimnisses, die Wechselwirkung göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos zu erklären sucht, verräth trotz eines sehr erklärlichen Schwankens das eben so aufrichtige wie scharfsinnige Bemühen des D., die eigene und eigenthümliche Thätigkeits- und Wirkungsweise einer jeden der beiden Naturen, insoweit nur immer dies durch die Subjektseinheit möglich, zu retten. Daß hier eine eigentliche Lösung dem D., und nicht bloß ihm, sondern vielleicht allen Zeiten unmöglich ist, wird jedem Kenner dieses theologischen locus wohl bekannt sein.

Die dem D. in unserer Frage eigenthümlichen Schwächen und Fehler resultiren sammt und sonders aus seinen falschen philosophischen Prämissen, die er vom Platonismus und Neuplatonismus her an diese theologische Frage herabbrachte, und es ist nur zu verwundern und dem kirchlichen Geiste des D. hoch anzurechnen, daß er von diesen Voraussetzungen aus noch verhältnißmäßig so wenig Fehler machte und eine im Ganzen gelungene Lösung zu Stande brachte.

Von vornherein machte er sich die Lösung der ganzen Frage unendlich schwer und fast unmöglich durch seine Heranziehung der Lehre von der Präexistenz. Nun, wenn einmal eine von Ewigkeit her bis zur Incarnation eigentlich für sich seiende persönliche Seele angenommen wurde, schien es

freilich unbegreiflich, wie diese ihre Persönlichkeit verlieren (wohin?) und auf einmal ihr centrales Ich in der Person des Logos finden sollte. Der Versuch des D., die physische Einigung durch eine beständige und immer sich steigende ethische Annäherung vorzubereiten, kann eigentlich doch die Klüfte nur etwas überbrücken, zu einer Lösung kommt es nicht. Daß dieser Versuch selber wieder einen andern Verstoß gegen die Kirchenlehre in sich schließt, insofern die Incarnation etwas vom Menschen Jesus Verdientes und von ihm mit dem Logos Herbeigeführtes wird, wollen wir nur nebenbei anführen. Nur dies bemerken wir noch, daß allerdings von dieser Prämisse aus D. nothgedrungen auf die Klippe des Nestorianismus treiben mußte, und wenn er diese vermied, er nur seinem Glauben zu lieb die Consequenz des Gedankens opferte.

Weniger Gewicht legen wir auf eine andere Schwierigkeit, nämlich die, welche dem D. in unserer Frage aus seiner eigenthümlichen Anschauung über den Grund der Entstehung der Materie, näherhin der Verleiblichung der Menschen erwuchs. Hatte er auch schon anderwärts <sup>1)</sup> es als möglich angenommen, daß gewisse Geister um der Menschen und deren Rettung willen sich verleiblichten, ohne dies durch persönliche Sünden verschuldet zu haben, so war es wohl auch möglich, daß der Logos aus Liebe zu den Menschen ebenfalls einen Leib annahm. Freilich ein sinnlich grober materieller Leib war nicht der angemessene für den Logos, und D. hat dies wohl gefühlt und der Schwierigkeit einigermaßen durch jene fast etwas doketisirende Anschauung vom Gestaltenwechsel Jesu vorzubeugen gesucht. Aber der eigentliche wunde Fleck

1) *g. B. de princ.* II, 5, 4.

lag nicht so fast am Anfang als am Ende. Denn, wie wir gesehen, dachte sich O. das Ende dem Anfang völlig gleich — also rein geistig. Folglich mußte ihn die Consequenz des Gedankens zur schließlichen Aufhebung der menschlichen Leiblichkeit treiben; also blieb die Leiblichkeit des Herrn doch etwas Vorübergehendes, nicht nothwendig und immer Bleibendes, und behielt insoweit doch der von ihm so entschieden bekämpfte Doketismus recht. Das aber hieß schließlich nichts anders, als die Bedeutung der Menschwerdung überhaupt leugnen und sie wohl in die Annahme einer menschlichen Seele, nicht aber eines menschlichen Körpers setzen. Für O., der auch in der menschlichen Leiblichkeit überhaupt etwas nicht sein Sollendes und darum Vorübergehendes sah und beschwören das Wesen des Menschen nur in seine geistige Seite setzte, hatte das nichts besonders Befremdliches, desto mehr aber auf dem Standpunkt der kirchlichen Betrachtung, welcher der volle Mensch nur das sinnlich-vernünftige Geistwesen ist: auf diesem Standpunkt ist durch die zuletzt angeführte Behauptung des O. nicht mehr und nicht minder als der ganze Begriff der Menschwerdung gefährdet. Wir können vielleicht, um keinem der beiden Standpunkte — weder dem unfrigen noch dem des O. Unrecht zu thun, sagen: Für O. besteht das Wesen der Menschwerdung eben bloß in einer Geisteswerdung, aber nur deshalb, weil ihm auch das Wesen des Menschen bloß dessen geistige Natur ist.

Man hat wohl sicher den O. in alter wie neuer Zeit zu streng beurtheilt. Auf unserm Standpunkt und mit den uns erhaltenen Zeugnissen des O. selbst wenigstens können wir die einschlägigen Sätze, die als Origenistische Irrlehren im Edikt des Mennas, Satz 3 <sup>1)</sup>, und auf der Synode zu

1) Hefele a. a. O. II, 766.

Konstantinopel a. 543: Satz 8. 9. 10. 12. <sup>1)</sup> anathematisirt wurden, durchaus nicht als wirklich von Origenes gelehrt gelten lassen. Auch in neuerer Zeit hat man wie in andern so auch in unserer Frage besonders dem D. Lehren zugeschrieben, die wohl in der Consequenz seiner religionsphilosophischen Voraussetzungen gelegen, aber eben von dem Alexandriner auf Grund seiner Anhänglichkeit an den positiven Glauben nicht gelehrt worden waren. Die Ursache lag, wie es namentlich bei den protestantischen Bearbeitern der Dogmengeschichte nicht wohl anders zu erwarten war, in dem Uebersehen, daß D. zwar wohl bis auf einen gewissen Grad seinen verkehrten philosophischen Voraussetzungen Einfluß auf seine religiös-kirchlichen Anschauungen gab, im Großen und Ganzen aber nicht bloß durch das Bibelwort, das ja jeder Deutung sich fähig zeigt und auch dem D. gezeigt hat, sondern durch den kirchlich überlieferten Glauben sich im Glauben und in der Glaubenswissenschaft gebunden weiß und gebunden wissen wollte. So viel läßt sich zu Gunsten des D. sagen: mehr aber nicht, man müßte denn nur zu gewaltsamen Eregesen und der durchaus unberechtigten Annahme von Interpolationen der Schriften des D. seine Zuflucht nehmen wollen, um D. rein zu waschen. Wenn Origenes geirrt hat, hat er nicht mit Wissen und Willen geirrt und wo er geirrt, liegt der Fehler nicht am Herzen und nicht am Willen, sondern im Kopf und am Denken.

---

1) a. a. D. S. 773. 774.

## Ueber die Zahl 666 in der Apokalypse.

Von Prof. Dr. Aberle.

Ueber die Zahl 666 (Apol. 13, 18) zu schreiben, ist ein Entschluß, der einige Selbstverläugnung kostet: man muß fürchten, in die Reihe der Leute gestellt zu werden, die sich um die Quadratur des Kreises bemühen. In der That wird das Räthsel, das uns die Apokalypse mit jener Zahl bietet, niemals bis zur vollständigen Unbestreitbarkeit gelöst werden können, und zwar nicht nur, weil uns die Auflösung auf authentische Weise nicht überliefert ist, sondern weil, wie man wenigstens zum Voraus nicht läugnen darf, die Möglichkeit obwalten kann, daß es der Verfasser gleich ursprünglich darauf abgelegt habe, das Räthsel so zu bilden, daß zwar die Lösung mit Sicherheit errathen, aber der Beweis für die Richtigkeit des gewonnenen Resultates nicht geliefert werden könne. Nichtsdestoweniger wird die Wissenschaft sich der Aufgabe nicht entschlagen können, auch bezüglich dieses Punktes so viel Licht zu gewinnen, als überhaupt möglich ist. Indem wir uns dieser Aufgabe unterziehen, haben wir zuerst die Voraussetzungen festzustellen, von welchen bei Lösung des Räthsels ausgegangen werden muß.

Die erste Frage, die sich in dieser Beziehung erhebt, ist die, ob wir die das Räthsel constituirenden Zahlbuchstaben als griechische oder als hebräische zu behandeln haben. Für erstere Annahme spricht hauptsächlich der Grund, daß weil die Apokalypse unzweifelhaft in griechischer Sprache abgefaßt ist, es ganz natürlich erscheint, daß der Verfasser nur einen griechisch sprechenden Leserkreis vor Augen gehabt und mit Rücksicht auf diesen nur griechischer Zahlbuchstaben für sein Räthsel sich habe bedienen dürfen. Allein so scheinbar dieses Argument auch sein mag, so zeigt es sich doch bei näherer Erwägung als völlig haltlos. Allerdings ist die Apokalypse in griechischen Worten abgefaßt, allein die denselben zu Grund liegende Denkopration ist hebräisch oder näherhin rabbinisch und die Apokalypse blieb einem Griechen, der nur griechische Bildung genossen, im Großen und Ganzen ebenso unverständlich wie Aquila's Bibelübersetzung. Wie der, welcher diese gebrauchen wollte, rabbinisch geschult sein mußte, so blieb ohne solche Schulung auch die erstere ein mit mehr als sieben Siegeln verschlossenes Buch. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Die Zahl 666 ist offenbar ein Erzeugniß der gematrischen Kunst. Diese aber war den Griechen so gut wie unbekannt; um so mehr hatte sie dagegen schon seit alter Zeit bei den Hebräern Eingang gefunden und die trüben Verhältnisse, welche die Herrschaft der Herodier und namentlich die der Römer mit sich brachten, waren ganz geeignet, sie auf einen hohen Grad der Ausbildung zu bringen. Gemetrie wurde von da an ein wesentlicher Bestandtheil rabbinischer Gelehrsamkeit. Daher muß man auch erwarten, daß die gematrisch angelegten Stellen der Apokalypse in rabbinischer Weise, d. h. unter Zugrundlegung des hebräischen Alphabet durchgeführt seien.

Diese Erwartung bestätigt sich auch in ganz unläugbarer Weise bei einem gematrigen Räthsel, das die Apokalypse (16, 16) in dem Worte *Ἀκουρεδών* enthält, und man hat daher Recht zu fragen, warum die Zahl 666 eine Ausnahme bilden sollte.

Die zweite Frage ist, warum der Verfasser der Apokalypse an unserer Stelle zum Ausdruck seines Gedankens die Form des Räthsels gebraucht habe. Daß er dieß nicht gethan, bloß um ein geistreiches Spiel zu treiben, bedarf wohl keines Beweises. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß er zu dieser Form nur aus Noth gegriffen, weil er befürchten mußte, daß das offene Aussprechen dessen, was er zu sagen hatte, für ihn selbst oder für die Sache, die er vertrat, die höchste Gefahr mit sich geführt haben würde. Es muß also, wie dieß eigentlich schon durch den Ausdruck *ἄρδιμος ἀνθρώπου* angezeigt ist, mit der Zahl 666 eine bestimmte Persönlichkeit gemeint sein und zwar eine solche, daß deren Bezeichnung als Thier die schwersten Criminalstrafen nach sich gezogen hätte. Da nun bei den Alten die Verbalinjurie in allen den Fällen straflos durchging, wo sie nicht zugleich ein *crimen laesae majestatis* in sich schloß, so bleibt nichts übrig, als unter jener bestimmten Persönlichkeit einen römischen Kaiser zu verstehen.

Unter diesen mehr oder weniger klar erkannten Voraussetzungen, deren Eristigkeit wohl keinem Anstand unterliegen dürfte, hat sich im Anfang der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts mehreren Erklärern des N. T. gleichzeitig eine Deutung der Zahl 666 aufgedrungen, die seitdem fast allgemeines Ansehen erlangt hat. Es ist dieß die Deutung auf den Kaiser Nero. Dieselbe wird in folgender Weise hergestellt:



$$\aleph = 50$$

$$\beth = 200$$

$$\gamma = 6$$

$$\delta = 50$$

$$\zeta = 100$$

$$\eta = 60$$

$$\theta = 200$$

---


$$\kappa \rho \zeta = 666$$

Die Einwendung, die man gegen diese Deutung erhob, daß nämlich das Wort Cäsar (*Καίσαρ*) bei der Transcription in das Hebräische die *scriptio plena* erfordere, und also קִיָּסָר geschrieben werden müßte, läßt sich leicht zurückweisen. Denn bekanntlich wurde jenes Wort nicht nur in der Volkssprache wie *Κεσαρ* gesprochen, sondern auch, selbst in öffentlichen Documenten (vgl. Böckh n. 4300 x) so geschrieben. Zur Transcription aber eines *s* in das Hebräische ist nicht nur eine *plena scriptio* nicht nöthig, sondern es braucht nicht einmal unter die betreffenden Consonanten ein *Yere* gesetzt zu werden, weil ein *Sch'va* genügt.

Kann man demnach von dieser Einwendung absehen, so dürfte man leicht zu dem Glauben kommen, daß durch die angeführte Deutung das Räthsel wirklich gelöst sei. Jedenfalls verdient dieselbe den Vorzug vor allen Lösungen, welche bisher aufgebracht worden, auch vor der sinnigsten unter diesen, die bereits zur Zeit des Frenäus in Umlauf war, und aus der Zahl 666 das Wort *Αετίνος* herausrechnete. Dessenungeachtet vermögen wir sie nicht anzunehmen und zwar deswegen, weil sie der zweiten der von uns aufgestellten Voraussetzungen nur sehr unvollständig entspricht.

Um dies zu beweisen, müssen wir zuerst darauf auf-

merklich machen, daß, wie früh man auch die Abfassung der Apokalypse ansetzen mag, man doch wegen Apok. 11, 2 nicht in die Zeit zurückgehen darf, in welcher Nero noch am Leben war. Ist aber das Buch erst nach dem Tode Nero's verfaßt, so sieht man keinen Grund mehr ein, warum der Verfasser den Namen desselben so sorgfältig hätte verhüllen sollen. Man müßte also annehmen, daß der Verfasser mit Bildung seines Räthsels nur ein Spiel habe treiben oder ein specimen eruditionis habe liefern wollen, eine Annahme, die wir für principiell verwerflich erklären müssen. Auch die Ausrede, daß der Verf. der Apokalypse nicht an den wirklichen Tod des Nero geglaubt, daß er eine Wiederkunft desselben in Aussicht genommen habe, können wir nicht gelten lassen, weil sie rein aus der Luft gegriffen ist und jedes einigermaßen haltbaren Beweises ermangelt.

Der zweite Grund, den wir für unsere Behauptung anzuführen haben, wird wohl manchem Leser auf den ersten Anblick seltsam klingen. Unsere Meinung ist, daß die Deutung der Zahl 666 auf den Kaiser Nero das Räthsel auf eine viel zu treffende, viel zu unbestreitbare Weise löst, als daß man annehmen dürfte, ein christlicher Autor hätte dasselbe mit Voraussicht dieser Lösung bilden dürfen. So etwas konnten wohl Juden während der Regierungszeit Neros wagen; denn die Römer verstanden nichts Hebräisches und waren noch weniger in gematrische Künste eingeweiht, von den Christen aber, bei denen dieses beides statt hatte, war ein Verrath nicht zu fürchten. Anders stellte sich die Sache bei einem christlichen Autor. Bei dem unauslöschlichen Haß der Juden gegen die Christen mußte ein solcher mit Sicherheit voraussetzen, daß den Römern von jüdischer Seite aus die Lösung des Räthsels werde gegeben werden, und er

würde also mit offenen Augen den Vortheil gefährdet haben, den er dadurch intendirte, daß er den Namen des betreffenden Kaisers nicht geradezu nannte, sondern ihn unter Zahlbuchstaben versteckte.

Wir müssen daher die Lösung unseres Zahlenräthfels auf einem andern Wege suchen, und dazu bietet sich der Namen des Trajan dar, der hebräisch auch so geschrieben werden konnte, daß seine Zahlbuchstaben ebenfalls die Summe 666 ausmachen.

Um dieß nachzuweisen, müssen wir vor allem darauf aufmerksam machen, daß die Juden das auslautende S in lateinischen und griechischen Namen bei der Umschreibung in das Hebräische nicht immer mit Samech wiedergeben, sondern auch geradezu ausließen. Einen Beleg hiefür bietet die Schreibung רומולו ורמולו (Romulus und Remus) in Siphri col. 151. Außerdem kann noch bemerkt werden, daß in den von de Vogüé veröffentlichten althebräischen und aramäischen Inschriften der Name מלכו öfter auch מלכום geschrieben ist, ein Umstand, der darauf hinweist, daß man die Beifügung oder Weglassung eines Samech bei solchen Namen für etwas gleichgültiges hielt. Läßt man aber im hebräisch geschriebenen Namen des Trajan das Samech weg, so bleibt:

$$\text{ת} = 400$$

$$\text{ך} = 200$$

$$\text{י} = 10$$

$$\text{נ} = 50$$

$$\text{ו} = 6$$

---


$$\text{תרינו} = 666.$$

Wollte man gegen diese Deutung der Zahl 666 die Einwendung erheben, daß der Name Trajans von den

Rabbinen mit Tet, nicht mit Tau geschrieben werde <sup>1)</sup>, so können wir das zugeben, ohne darum auch die Folgerung zugeben zu müssen, daß jener Name hebräisch nicht mit Tau, sondern nur mit Tet geschrieben werden dürfe. Allerdings entspricht bei der Transcription des Hebräischen in das Griechische regelmäßig das hebräische Tau dem Theta und das griechische Tau dem Tet und nach dieser Schreibweise sind auch die hebräischen Eigennamen bei den LXX wiedergegeben. Allein eine Ausnahme findet doch statt. Wenn nämlich in einem mit hebräischem Tau anfangenden Worte der zweite Radicalbuchstabe eine Aspirata oder Resch ist, so wird mitunter auch das hebräische Tau mit einem griechischen Tau wiedergegeben. Wir wollen in dieser Beziehung nicht an die Namen Tartessus, Tarakon u. s. f. erinnern, da deren Umschreibung in Zeiten zurückgeht, wo für ein solche wohl noch keine festen Regeln bestanden; es genügt, auf die Umschreibung von תרם Jerem. 19, 11 ff., תרם Num. 33, 27

1) Uebrigens gibt Derenbourg (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Paléatine* I, p. 408) an, daß j. Taanit II, 13 der Name Trajans mit תרין wiedergegeben sei. In der Protoschiner Ausgabe des Jeruschalmi, die uns allein zu Gebot steht, ist aber an der angeführten Stelle תרין zu lesen. Ob nun in dieser Ausgabe eine Correctur angebracht worden, oder ob Derenbourg sich habe eine Uebersetzung zu Schulden kommen lassen, vermögen wir nicht zu entscheiden und dürfen letzteres bei der bekannten Pünctlichkeit dieses Gelehrten in seinen Allegationen nicht leicht annehmen. Wir machen auf den Punct bloß aufmerksam, damit andere, denen bessere und reichere Hilfsmittel als uns zu Gebot stehen, denselben vielleicht einer genauern Erforschung unterziehen. Derenbourg führt a. a. D. auch die verschiedenen, sehr abweichenden Weisen auf, nach welchen die Rabbinen den Namen Trajans, abgesehen von dem Anfangsbuchstaben, zu transcribiren pflegten. Die von uns adoptirte Schreibweise findet sich allerdings nicht darunter, allein sie wird dadurch noch keineswegs unwahrscheinlich. Namentlich ist der Umstand, daß das a in der vorletzten Silbe nicht wiedergegeben ist, durch die Analogie des Namens תרין (Hadrian) vollständig gesichert.

bei den LXX aufmerksam zu machen. Galt aber eine solche Möglichkeit für die Umschreibung von Namen aus dem Hebräischen ins Griechische, so mußte es auch umgekehrt gestattet sein, bei der Transcription in das Hebräische das T im Namen Trajans wegen des darauf folgenden R nicht mit Tet sondern mit Tau wiederzugeben. Es mag diese Schreibweise des Namens Trajan bei den damaligen Hebräern die seltenere, sie mag geradezu ungewöhnlich gewesen sein, unmöglich war sie jedenfalls in der Weise nicht, daß sie nicht bei Bildung eines Räthsels hätte zu Grund gelegt werden dürfen. Das wußten die Rabbinen zur Zeit der Abfassung der Apokalypse sicher auch recht gut, und wenn der Verfasser dieses Buches mit seinem Zahlenräthsel den Kaiser Trajan meinte, so entging ihnen seine Intention gewiß nicht, aber einen Beweis für eine solche Lösung vermochten sie nicht zu führen, da ihnen von christlicher Seite entgegnet werden konnte, daß im Hebräischen der Name Trajans regelmäßig mit ך geschrieben werde und bei dieser Schreibung aus den Zahlbuchstaben sich die Zahl 666 nicht ergebe. Den Beweis aber anzutreten, daß der Apokalyptiker sich einer ungewöhnlichen Schreibweise bedient habe, konnte ihnen vernünftigerweise nicht einfallen.

Demnach halten wir die Deutung unseres Räthsels auf Trajan für angemessener als die auf Nero. Unter den Verhältnissen, unter denen der Apokalyptiker schrieb, genügte es für ihn nicht, den Namen, den er im Sinne hatte, bloß unter Zahlbuchstaben zu verstecken, sondern er mußte auch diese Buchstaben so wählen, daß zwar jeder in der Gematrie Erfahrene den Namen errathen konnte, den sie ausdrücken sollten, keiner aber den Beweis zu führen vermochte, daß sie gerade diesen Namen ausdrücken mußten.

Indessen sind wir weit entfernt, die Deutung auf Nero geradezu für einen Mißgriff zu erklären, wir glauben vielmehr, daß dieselbe zum vollen Verständniß unseres Räthsels beigezogen werden muß. Eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Apokalypse ist nämlich ihr Mangel an Originalität bezüglich der in dieselbe aufgenommenen Bilder, Gleichnisse, Typen, Rebefiguren u. s. w. Deswegen glauben wir auch, daß die Bildung unseres Räthsels nicht eine Originalschöpfung ihres Verfassers war, sondern daß er dasselbe bereits vorgefunden und nur in seiner Weise umgedeutet habe. Fragt man, wo das Räthsel sich ursprünglich gebildet habe, so wird man unwillkürlich in die Zeit vor Ausbruch des großen jüdischen Aufstandes unter Nero verwiesen. Die Anstifter und Führer dieses von langer Hand her vorbereiteten Unternehmens müssen in ihren Correspondenzen von Kaiser Nero gesprochen haben, und da sie dieses nicht offen, mit Nennung des Namens, thun durften, so haben sie ohne Zweifel zu diesem Behuf zu gematrischen Künsten gegriffen und so mag unter ihnen die Zahl 666 zu Bezeichnung ihres Gegners auf dem Cäsarenstuhl ganz allgemein geworden sein. Einen solchen Vorgang konnte der Apokalyptiker, wenn er fand, daß dieselbe Zahl auch auf einen andern Kaiser anwendbar war, wohl benützen, und indem er dieses that, gewann er ein weiteres Schutzmittel gegen eine Anklage vor den römischen Behörden. Denn die Rabbinen, von welchen allein eine solche Anklage ausgehen konnte, mußten sich zum voraus sagen, daß sie damit nur die Christen nöthigen würden, etwas zur Kenntniß der Römer zu bringen, was man rabbinischerseits im eigenen Interesse so geheim als möglich halten mußte.

## II

### Recensionen.

---

#### 1.

**Die Psalmen** übersetzt und erklärt von Prof. Dr. Aug. Kohling.  
(Die heiligen Schriften des Alten Testaments nach katholischen Prinzipien übersetzt und erklärt von einem Verein befreundeter Fachgenossen. Dritte Abtheilung: Die poetischen Bücher: 1. Die Psalmen.) Münster, Verlag der Coppentrath'schen Buch- und Kunsthandlung. 1871. VIII und 440 S.

Hätte das Buch, das hier zur Anzeige gebracht wird, sich zur Aufgabe gestellt, die ungebührlich große Zahl der erbaulichen Psalmencommentare zu vermehren oder doch mit Angabe des wie immer festgestellten Literal sinnes praktische Verwendung desselben zu verbinden, so vermöchten wir dasselbe kaum zeitgemäß zu nennen, da an solchen Lückenbüßern ohnehin wohl niemals Mangel sein wird und ihre Produktion mit der Nachfrage überraschend genauen Schritt hält. Wir finden jedoch den guten Geschmack des Herrn Verfassers auf anderer, richtiger Fährte und billigen vollkommen, was er S. VIII schreibt: „Anwendungen des heiligen Textes zu Nutz der Frömmigkeit glaubten wir aus

doppeltem Grunde übergehen zu sollen. Einmal weil der Umfang und Preis des Werkes leicht um das Doppelte wachsen würde. Dann aber vorzüglich, weil der heilige Text in seinem einfachen Wortlaut, wie ihn streng wissenschaftliche Exegese eruiert, die Fülle erbauender und erhebender Gedanken in sich birgt und nichts mehr geeignet ist, Liebe und Achtung vor der Wahrheit in Theorie und Praxis einzufloßen und zu fördern, als die ernstliche ausdauernde Beschäftigung vorzugsweise mit dem Wortsinne. Anwendungen haben ein hohes, aber nur secundäres Interesse“ u. s. w. Wäre das immer beachtet worden, so würde die christliche Welt von arger Superfötation in erbaulicher Schriftmacherei verschont geblieben sein und die Frömmigkeit hätte sich, statt an secundären und tertiären Quellen ihre Bedürfnisse zu stillen, mehr an die ursprünglichen und in ewiger Lauterkeit fließenden gehalten, die, man sage was man will, rücksichtlich des Alten Testaments, das wir hier ausschließlich meinen, durch erbauliche Bearbeitungen, Eintragungen und Anwendungen der Masse der Christen beinahe so fern gerückt worden sind, als den Juden durch den Talmud.

Der Verfasser stellte sich die Aufgabe, im Verein mit andern katholischen Gelehrten für Solche, welche andere Berufsarbeiten von den Quellen der alttestamentlichen Schriften fernhalten, eine deutsche Uebertragung derselben nebst kürzer gefaßten Commentarien herauszugeben, wobei, wie die Vorrede bemerkt, zu gewissenhafter Verwendung kommen soll, was die Gelehrten bald hier bald dort im Texte selbst oder außerhalb desselben und für ihn im Völklerleben besonders des Orients, durch die vergleichende Sprachwissenschaft und durch die Beobachtung der Wunder der Natur, die sich auf den heiligen Blättern wieder spiegeln, entdeckten und ver-



schiedenen Orts in gelehrtem Gewande aufstellten. Die Bearbeitung der Psalmen bildet somit den Anfang des in Aussicht gestellten alten Testaments in deutschem Gewande. Das Original soll dabei zu Grund gelegt werden und die Abweichungen beziehungsweise Unrichtigkeiten der Vulgata (Verf. schreibt milde: Besonderheiten) werden in Noten zur Erörterung kommen, wodurch ohne Zweifel das Verständniß der kirchlichen Uebersetzung sicherer und vollkommener erlangt wird, als auf dem umgekehrten Wege. Jeder Band soll kritische Zugaben erhalten, die mit Beziehung des Grundtextes über schwierigere Stellen sich auslassen (Verf. nennt die betr. Beilage zu den Psalmen S. VIII, für orientalisches gebildete Leser bestimmt, ermäßigt dies aber sogleich dahin, daß sie philologisch kritische Belege bringt und nur „die Kenntniß der Elemente des Hebräischen voraussetzt“, womit doch wieder zu wenig gesagt ist). Die Beilage enthält nur fünf Blätter, so daß das Streben nach Kürze und concisem Ausdruck zwar entschiedene Anerkennung verdient, aber doch manche Dunkelheit verursacht. Dem Verf. scheint hierbei die etwas lästige Gründlichkeit und Profusion bekannter anderer Commentare zum abschreckenden Beispiel gedient zu haben, und hat man, wie es fast scheint, hier nur zwischen zwei Neuzersten zu wählen, so verdient die von H. Kohling gewählte Behandlungsweise bei der Menge leicht zu beschaffender erforschter Hilfsmittel, die über die gewöhnlichen Schwierigkeiten des Verständnisses hinwegheben müssen, sicher den Vorzug. Die Darstellung ermangelt bejungeachtet nicht der Klarheit und Verständlichkeit, Amuth und Gewandtheit.

Die Einleitung behandelt Namen, Ursprung, Sammlung der Psalmen, Form der heiligen Poesie, Inhalt, liturgischen Gebrauch, alte Uebersetzungen der Psalmen, wozu noch als

Sprachliches zur Vulgata ein Abriss über die Besonderheiten derselben in Grammatik und Syntaxe kommt, den sich Verf. im Hinblick auf die jüngst erschienenen ausführlicheren Arbeiten von Kaulen, Reischl, Könsch u. A. ersparen konnte. Es werden (S. 2) einige der 73 in den hebräischen Aufschriften David zugelegten Lieder für spätere Bearbeitungen Davidischer Lieder erklärt, wofür wohl besser Liederdichtungen im Geiste Davidischer Psalmodie anzunehmen sind. Schwerlich wird man aber den Inhalt von Aufschriften der Septuag. und Vulgata, soweit er aus den 48 anonymen Psalmen des hebräischen Textes noch 15 David vindicirt, auf eine „glaubhafte Tradition“ zurückführen können, noch wenn man eine Anzahl der David im Original zugesprochenen für nach-davidisch nach Maßgabe ihres Inhalts erklärt, Hitzig-Dehhausen'scher Hyperkritik geziehen werden dürfen. Auch nach Verf. setzt der Asaphpsalm 79 die Zerstörung Jerusalems voraus und ist der 88. Psalm wahrscheinlich den Korachiten ganz abzusprechen. Makkabäische Psalmen werden durch die Bemerkung abgewiesen, daß lange vor den Kämpfen der Makkabäer der Psalter in Aegypten nach Prol. Sirach ins Griechische übersetzt worden ist und die stärkste Stelle, welche für Entstehung einzelner Psalmen zur Zeit jener Kämpfe angeführt wurde (Ps. 78, 3), bereits in den Büchern der Makkabäer selbst (1 Makk. 7, 16), als ein solcher Text der heiligen Schriften citirt wird, welcher durch die blutigen Leiden der Juden unter Bacchides erfüllt worden sei. Daran, ob (S. 4) auch bei strengstem Verfahren nicht fünf Psalmen aufzufinden seien, deren Aufschrift, soweit sie den Autor betrifft, durch den Inhalt abgewiesen werde, liegt nach unserm Ermessen sehr wenig: strenge Beweisführung ist hier der Natur der Sache nach nur in den seltensten

Fällen möglich und das hohe Alterthum hat eben nur „im Allgemeinen“ nicht die Gewohnheit anderer Leute gehabt, nach subjektivem Ermessen auf bloße Möglichkeiten hin Geschichte zu machen, resp. bestimmte Schriftstücke von diesen oder jenen Namen bestimmt abzuleiten. Es ist nicht zu vergessen, daß die schöne Absprecherei, zu welcher die tendenziöse Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten geworden ist, lediglich das Extrem der Anbelung des Buchstabens und der nur zu häufig sophistischen Rechtfertigung derselben ist. Dabei lassen wir aber nach Möglichkeit auch dem Buchstaben sein Besitzrecht, das ihm in den meisten Fällen in den Psalmüberschriften wird gewahrt werden können, ohne daß man zu der S. 6 angenommenen Möglichkeit greift, daß ursprünglich spezielle Bezüge in den Liedern selbst vermerkt waren, die man bei späterer Verwendung für den Tempeldienst weggelassen oder verallgemeinert habe. Es scheint uns damit in angeblich konservativem Interesse ein der sonst perhorrescirten freien Kritik angehöriger Grundsatz verwendet, der für jenes trotz der Bemerkung, daß dadurch wesentliche Aenderungen, die Glaubens- oder Sittenlehren alterirten, nicht zu Stande kamen, nicht ganz unbedenklich sein dürfte. Die Einleitung hat im Uebrigen ihr Material gut und anschaulich verarbeitet. Dasselbe ist von der Erklärung der Psalmen zu sagen, die nur über manche schwierige und wichtige Stellen zu rasch hinweggeht, indem sie sich begnügt, die passendst scheinende Auslegung mitzutheilen und mit wenigen Worten zu begründen. Hier ist des Guten häufig zu wenig geschehen: man darf in solchen Fällen füglich eine motivirte Abweisung wenigstens einzelner von Autoritäten vertretenen oder allgemeiner angenommener Auslegungen erwarten. Der Originaltext ist unabhängig von

der Vulgata bearbeitet, aber der Sinn der letzteren doch wieder zu wenig in seiner oft durchgreifenden und nicht immer an der Oberfläche liegenden Verschiedenheit berücksichtigt. Ps. 2, 12 (Küßet den Sohn, V. *apprehendite disciplinam*) ist mit Hinweis auf 1 Sam. 10, 1: huldigt ihm, abgemacht und die Abweichung der B. nicht weiter erörtert, was doch nur der Bemerkung bedurfte, daß der griechische Uebersetzer *hor* statt *bar* (Reinigkeit, Läuterung, Zucht) las. In Ps. 3, 3 ist gewiß besser: von meiner Seele zu übersetzen, da die folgende dritte Person nicht: „zu meiner Seele“ paßt. Ps. 5 nehmen wir mit dem Verf. keinen Anstoß daran, daß das von David auf dem Zion gebaute heilige Zelt ein Tempel oder Gotteshaus heißt und die Aufschrift David als Dichter nennt. Aber es hätte einmal in der Erklärung bestimmter gesagt werden sollen: im Heiligsten (nicht: im Heiligen), dem eigentlichen Tempel stand die Bundeslade, und sodann doch der von der Nennung des Tempels, Gotteshauses genommene Einwand gegen die Davidische Abfassung widerlegt werden können, wenn auch nur durch Verweisung auf Jos. 6, 24. 2 Sam. 12, 20, wo das Heiligthum als Stiftszelt Haus Gottes heißt, und auf 1 Kön. 6, 3, wo schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels allein *hokal* heißt. Die Erklärung von Ps. 6, 6 (denn im Tode gedenkt man deiner nicht, im Scheol wer kann dich loben?), der Motivirung der Bitte um Lebensrettung durch das Verstummen des göttlichen Lobes in der Unterwelt, hat sich Verf. durch Einlegung späterer, christlicher Glaubensvorstellungen erschwert. Schon der erste Satz ist schief: „ein absolutes Verstummen des göttlichen Lobes in der Unterwelt für jeden Verstorbenen kann unmöglich gemeint sein, denn das Alte Testament weiß, daß der höchste

Zweck der Creatur auch die subjektive Verherrlichung Gottes ist, und die Vernunft verlangt, daß der Tod den Leblichen dieser Bestimmung nicht entreiße.“ Dieß verlangt bloß die christlich aufgeklärte Vernunft; die der Psalmsänger weiß bloß von einem Aufenthaltsorte sämtlicher Gestorbener in der Tiefe der Erde, wo sie nur ein Scheinleben führen, fern von Gottes Licht und Gegenwart und der Sache nach wirklich ein absolutes Verstummen des Gotteslobes statthet. Daher sind die drei Ansichten über die Stelle, welchen Verf. S. 59 gleiche Probabilität zuschreibt, gleich verwerflich: David will weder ausdrücken, daß dormalen die abgeschiedenen Freunde Gottes nicht sofort nach dem Tode ihr letztes Ziel erreichen und daher nur in sehr beschränktem Maaße Gottes Lobpreis singen können, denn diese Wahrheit blieb noch sehr lange nach David unerkannt; noch will er sagen, daß sein gewohntes Gotteslob zur Erbauung Israels in der Unterwelt verstummen müsse, oder daß er das Lob des Dankes (im engsten Sinne) singen möchte, was dem Gestorbenen nicht möglich sein werde. Das Leben allein macht ihm fernern Lobpreis Gottes möglich und ist ihm insoweit dessen schlechthinige Bedingung: mit dem Tod ist derselbe auf ewig verstummt. Ps. 10, 10 und 17 ist wie noch an manchen andern Stellen, wie Ps. 68, 29 f. von der masorethischen Punktation abgewichen, wohl mit Grund, aber es sollte kurz bemerkt werden. Ps. 15, 2 (wer Wahrheit redet in seinem Herzen) bleibt ohne Erklärung. Es könnte doch gesagt werden: daß hier vom Innern als Ort, nicht als Mittel die Rede ist, und neben gottgemäßes Handeln lautere Denkungsart gestellt wird. Ps. 16, 4 (Wiel sind die Schmerzen derer, die einen Abgott eingetauscht, Nicht mag spenden ich ihre Trankopfer von Blut, Und nicht nehmen

ihre Namen auf meine Lippen) soll bildlich zu verstehen sein, da von Götzendienst Israels unter David die Geschichte nichts melde. Die Götzen wären dann die falschen Erbgüter, denen ein Absalom (warum nicht Absalom?) mit den Seinigen nachlief und opferte, wenn er Gott zu opfern vorgab, weshalb die Opfer, wenn auch äußerlich vorschriftsmäßig, doch faktisch wie von Menschenblut waren, oder, setzt der Verf. bei, mit Jesaja zu reden, von Menschen-, Hunde-, Saublut. Aber damit ist der Gegensatz zu Gott und seinen Heiligen auf Erden unterschätzt: er kann nicht in den Gütern dieser Welt bestehen, denen Absalom, und sein weltlich gesinnter Anhang nachgieng: die starken Worte bezeichnen dieß um so weniger, als auch David selbst V. 10 f. neues irdisches Glück und Wohlfsein von Gott erhofft. Es sind nur Götzen und Götzendiener gemeint, die David verabscheut. Die Situation des Liedes ist eine höhere, allgemeinere, nicht Absaloms ruchloses Treiben, sondern die Gemeinde der Gläubigen und ihre in den Tod hinein reichende Vergung in Gott, gegenüber den Abgöttischen und ihrem traurigen Geschick. Daß Israel der Gefahr der Verführung von dieser Seite entnommen bleibe, konnte auch David nicht hoffen und um so mehr seinen Abscheu gegen den Götzendienst aussprechen. Nebensache ist sodann, ob die Opferspenden wirklich aus Blut bestehend oder deren Wein mit Blut gemischt zu denken sind, oder nur als gleichsam aus Blut bestehend, weil sie mit blutbefleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht werden (Del.). Die Aufschrift des Liedes (דָּוִד) gibt Verf. durch: Kleinod, *κειμήλιον*, was nicht viel bedeuten will. Hier werden Sept. und Vulg. das Richtige haben: *σπηλογραφία*, tituli inscriptio, Inschrift, monumentale Dichtung, was sich etymo-

logisch und inhaltlich gleich sehr rechtfertigt. Zu B. 5 (du machst weit mein Loos) ist die sprachliche Schwierigkeit durch die Bemerkung im Anhang S. 433 ff. nicht gehoben, da das betr. Verb. sonst nicht vorkommt. Näher liegt, das Wort als Participform von  $\text{מָדַד}$  mit voller, allerdings ungewöhnlicher Schreibung nach 2. Rdn. 8, 21 zu betrachten, wenigstens solchen Lesern, die nur des Hebräischen kundig sind und mit Berufungen auf Arabisches verschont sein wollen. Ob B. 6: Meßschnüre fielen mir zu, nicht zu streng wörtlich laute, steht dahin — Del. hat (2. A. der Ps. S. 141) noch undeutlicher bloß: Schnüre, dagegen durfte B. 10 die „Hölle“ wegbleiben, da der Ausdruck namentlich im Sinne des Verf., welcher dem alttestamentlichen Bewußtsein schon für die Davidische Zeit eine Scheidung des jenseitigen Aufenthaltes für Fromme und Unfromme zuschreibt, mißdeutbar ist. Endlich wäre zu B. 11 zu bemerken, daß zwar der „Buchstabe“, aber nicht der Sinn und Geist jener alten Zeit auch den Gedanken zuläßt, daß David hoffe, überhaupt niemals zu sterben. Mit der Bemerkung (S. 83): „Nehmen wir Apg. 2, 13 (vielmehr 31 wie etwas weiter oben B. 10 statt 11 in Klammern zu lesen ist) hinzu, so dürfen wir sagen, daß Davids Person vom Geiste ihrer Individualität entrückt wurde und sich, gleichviel ob bewußt oder nicht, als mit Christo identisch aussprach“ muß man sich einverstanden erklären, abgerechnet das: bewußt oder nicht. In der Geschichte des Heilandes haben sich Stellen nach der Fügung des göttlichen Geistes in höherer Weise erfüllt, deren Verfasser mit denselben einen näher liegenden, zeitgeschichtlichen Sinn intendirten und von den großen Thatsachen, die später sich begeben und die längst verheißene Erlösung und Neuschaffung der Geister vorbereiten

und einführen sollten, weder selbst eine Ahnung hatten noch eine offenbarungsmäßige Mittheilung erhielten. Auch im dritten Bußpsalm (38. S. 148 ff.) hält der Verf. eine ganz ungerechtfertigte Umdeutung der starken Ausdrücke (nichts Gefundes ist an meinem Fleisch, nichts Heiles an meinem Gebein vor meiner Sünde. Es stinken, eitern meine Beulen — Meine Lenden sind voll Brand, Und nichts Gefundes ist an meinem Fleische — — Mein Herz pocht heftig, verlassen hat mich meine Kraft, Und das Licht meiner Augen, auch das ist mir geschwunden) für nicht unmöglich. David soll über schweres Leid klagen, das in Folge eigener Sünden durch böshafte Feinde herbeigeführt sei, denn „vielleicht gehören die eiternden Beulen, die Wunden am ganzen Körper, der Brand in den Lenden der bei Semiten beliebten hyperbolischen Weise an, so daß die äußere von den Feinden bereitete Noth und Trübsal bloß unter dem Bild einer Krankheit auftritt; dafür wird, freilich ohne zwingende Kraft, gesagt, daß die Bitte um Befreiung V. 16. 17. 22. nur mit der Schilderung der Feinde im nächsten Verband steht wie auch daß V. 13 überhaupt eine Wendung eintritt, die lediglich auf Davids Feinde rücksichtigt“. (Letzteres Wort halten wir für keine glückliche Eigenthümlichkeit der sonst geschmackvollen Schreibweise des Verf.) Somit wäre V. 13 ff. die bildliche Ausdrucksweise durch die eigentlich erklärt und ersetzt, wie allerdings häufig geschieht. Es ist jedoch hier der scharfe Unterschied der Sündenstrafen des Sängers, die sein leibliches Leben getroffen haben, von den äußern Feinden, deren Angriffe ihm unverdient und unerklärlich sind, nicht zu verkennen. V. 12 macht dazu den passenden Uebergang. Sprache und Gedanken sind in beiden Theilen grundverschieden. Im ersten ist Selbstanlage, Sündenbekenntniß, erpreßt durch die



Leiden des Körpers als ihm wohlbewußte Folgen seiner Übertretungen, und Bufenruf um Gottes neues Erbarmen; dagegen hat er Haß und Verfolgung der Feinde durch sein Betragen gegen sie keineswegs verdient; was er hievon zu leiden hat, ist ihm unbegreiflich, V. 15. 21, er beruft sich daher ihnen gegenüber auf sein gutes Gewissen, nachdem er sich kurz vorher, zuletzt nochmals V. 18 f. schuldbewußt unter Gottes Zuchttruthe gebeugt hat. V. 16 f. geben zwar die Bitte um Befreiung von solchen Widersachern, mit Berücksichtigung des nächsten Zusammenhangs, aber V. 9—11 enthalten nicht minder klar die Bitte um Wegnahme des leiblichen Siedthums, seiner Körperqualen und 22 f. fassen beides, die göttlichen Strafpfeile, die in seinen Leib gedrungen sind V. 3 und die äußern Widersacher zusammen. Letztere sind dagegen deutlich in Ps. 40, 13 als Folgen der eignen Verschuldungen erfasst, ohne mit leiblichen Übeln als Sündenstrafen zusammengestellt zu werden. Del. schreibt zu Ps. 38 (S. 281): „Es wiederholt sich an diesem Lied eine Eigenthümlichkeit der Bußpsalmen, daß nämlich der Deter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und seines Leibes, sondern auch über äußere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlaß nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, daß der alttestamentliche Gläubige, dessen Sündenerkenntniß noch nicht so vergeistigt und vertieft ist wie die neutestamentliche, fast immer an der öffentlich gewordenen sündhaften That zur Bestimmung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge der satanischen Macht des Bösen (vgl. V. 21 וְיִנְיָוּ), welche dem neutestam. Gläubigen auch ohne äußere Feinde fühlbar wird und den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben“. Auch

diese Ansicht, obgleich sie den Literal Sinn für den ersten Theil des Ps. festhält, ist schief und schillernd. Der Betende ist nach unserem Ps. nicht durch seine öffentlich gewordene sündhafte That, sondern durch die brennende Folter seiner Leibes-schmerzen zur Besinnung gekommen und nur augenblicklich, V. 19, scheint er die Verfolgung seiner Feinde ebenfalls unter den Gesichtspunkt selbstverschuldeten Anlasses zu derselben zu stellen, während er sonst ihnen gegenüber von keiner Verschuldung weiß. Der Verf. möchte sich überreden, daß das schöne Wallfahrtslied, Ps. 122, von David sei, wie die Aufschrift will. Daß V. 1 und 9 vom Hause Gottes, V. 3 vom Wallfahren dorthin geredet werde, genügt zwar, wie er mit Recht geltend macht, keineswegs zur Verwerfung davidischer Autorschaft, und namentlich zeigen die Maßregeln Jerobeams I, seine Aufstellung der Stierbilder in Dan und Bethel und die Verlegung des Laubhüttenfestes in einen andern Monat, daß die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren. Allein die Aufschrift auf David fehlt mehrfach in Septuag. Handschriften, das Lied befindet sich in der letzten, jedenfalls jüngsten Abtheilung des Psalters und V. 3 wird  $\text{בנין}$  ungeachtet des Widerspruchs des Verf. nicht bauen, sondern wiederbauen heißen, wie 147, 2, da die benachbarten Lieder dasselbe Thema der Aus-sichten, Sorgen und Freuden der nachexilischen Zeit behandeln und V. z. B., die eng in sich verbundene Stadt, sich diesem Sinn gut anschließt. „Wie eine Stadt, zu der alles sich zusammenschauert“, übersetzt zwar der Verf., läßt aber dabei das Passiv und Feminin des Verb und das eingelegte Subjekt „alles“ unerklärt, um die unschöne Übertragung (*cujus participatio ejus in idipsum*) der Vulg. zu Ehren zu bringen. Nicht anders steht es um Ps. 124, dem die Gefahren des

aramäisch-ebomitischen Kriegeß und andere schlimme Zeiten der davidischen Geschichte eine passende Basis geben sollen. Nicht diese vage Möglichkeit entscheidet, nach welcher sich noch viele andere Lieder alter und neuer Zeit auf jenen Krieg und „andre schlimme Zeiten der davidischen Geschichte“ ziehen lassen, sondern das sprachliche Gepräge, aramaisirender Wortschmuck und die Umgebung, was ihn als Nachbildung alter davidischen Lieder charakterisirt. Auch die schönen Liedchen Ps. 131 und 133 sind ähnlich zu beurtheilen. Ps. 127 ist wohl die Erwähnung des Geliebten Gottes B. 2 in Vergleichung mit 2. Sam. 12, 25 und die Erfahrung Salomo's 1. Rön. 3, 5 ff., daß Gott seinen Freunden im Schlafe gibt, B. 2, nicht so fast positiv für die Aufschrift empfehlend, welche Salomo als Dichter nennt, sondern der Inhalt macht erklärlich, daß man später das Lied nicht unpassend jenem Rönig substituiren konnte. Daß aber der Ps. weit besser in die Zeit Serubabels und Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet wurde und bei dem Bedürfniß jugendkräftiger Mannschaft Kinderseggen als beste Gottesgabe geschätzt war, hat schon Theodoret bemerkt.

Wir dürfen aber unsre Bemerkungen und Ausstellungen nicht weiter ausdehnen, da sie dem Ganzen, das eine wohlgelungene Arbeit ist, nicht wesentlich Eintrag thun und ohnehin nur das Interesse bekunden sollen, welches die genauere Lektüre des Buches erweckt. Der Psalter ist nun einmal vollständig nur im Urtexte und verhältnißmäßig in einer möglichst genauen Wiedergabe desselben in allen seinen Schönheiten und der unerschöpflichen Fülle seiner religiösen Anregungen zu erkennen. Man will daher gern glauben, daß eine Uebertragung, wie die von Rohling vorgelegte und mit passendem Commentar versehene, neben der meistens sehr

mittelmäßigen, an unzähligen Stellen geradezu schlechten und ungenießbaren griechischen der Septuaginta, aus welcher unsre lateinische stammt, nicht als überflüssig werde betrachtet werden.

H i m p e l.

2.

1. **Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten** von Dr. **Ferdinand Probst**, o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Tübingen 1871. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. S. VIII u. 371. Pr. 2 fl. 48 kr.
2. **Vollständige Katechesen für die untere Klasse der katholischen Volksschule.** Zugleich ein Beitrag zur Katechetik. Von **G. Mey**, Theol. Lic., Pfarrer in Schwörzkirch, Diöcese Rottenburg. Mit Approbation und Empfehlung des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1871. S. XLIX. u. 367. Pr. 1 fl. 45 kr.

1) Die Schrift Hrn. Probsts über „Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten“ bildet einen weitem Band zu der „Pastoraltheologie der drei ersten Jahrhunderte“, von welcher wir den im vorigen Jahr erschienenen Band, der die Liturgie dieses Zeitraums beschreibt, in der *D.-Schr.* Jahrg. 1871. S. 3. S. 450 ff. besprochen haben. Wir müssen um so mehr hierauf zurückweisen, als der zuerst erschienene Band die wissenschaftlichen Voraussetzungen enthält, auf welchen die weitere Untersuchung sich aufbaut; man muß sich aber zuvor mit jenen Voraussetzungen und den Hauptresultaten des Verf. befreundet haben, ehe

man mit dem vollen Interesse und Verständniß in die weitere Beweisführung eintreten kann; und wie wir in der Besprechung des ersten Bandes die Hoffnung ausgesprochen, daß jeder weitere Band zur Bewährung der Grundanschauung des Verf. werde etwas beitragen können und müssen, so können wir auch jetzt unsre Befriedigung ausdrücken, daß wir in manchen erheblichen Punkten weiter geführt werden in der Erkenntniß der kirchlichen Zustände der frühesten Jahrhunderte.

Wir erkennen auch in diesem Bande eine gewisse Ursprünglichkeit der Behandlung und ein Schöpfen aus der unmittelbarsten und ersten Quelle, unbeirrt durch irgendwelche Nebenzwecke. Dem Leser kann Beides nur erwünscht sein, daß nämlich nur die alten Kirchenschriftsteller selbst zum Worte kommen, und daß die Darstellung nicht durch gelegentliche polemische Seitenblicke auf entgegenstehende Anschauungen zerrissen oder auseinandergezerrt wird. Vom streng doktrinären Standpunkt aus wäre allerdings eine solche gelegentliche Auseinandersetzung hie und da zu wünschen gewesen; und namentlich will uns scheinen, daß der Verf. das umfassende geschichtlich angelegte katechetische Werk von G. v. Zezschwiz doch etwas zu abschätzig behandelt. Dieses, freilich in der Form sehr schwerfällige und ermüdende, aber mit großer Gelehrsamkeit geschriebene Werk hat denn doch das Feld, welches H. Pr. beschreitet, in der Hauptsache auch schon angebaut und über mehrere den „Lehrstoff“ betreffende Punkte z. B. über das Verhältniß der Glaubensregel zum Symbolam so einläßlich gehandelt, daß es nur mit Beschränkung auf katholische Theologen zutrifft, wenn Pr. das Kapitel über den Lehrstoff sonst nicht bearbeitet findet, wie er in der Vorrede sagt.

Versuchen wir, den Hauptinhalt der Schrift kurz zu skizziren! Das oberste Thema ist die seelsorgerliche Behandlung des Wortes Gottes in der alten Kirche. Das Wort Gottes hat den doppelten Zweck, Gott zu verherrlichen (Aufgabe des liturgischen Gebetes) und die Menschen zu heiligen (Aufgabe der Predigt). Damit sind die zwei Haupttheile gegeben: Lehre und Gebet.

Die Lehre oder kirchliche Verkündigung des Wortes gestaltet sich anders vor Ungläubigen (Missionspredigt), anders vor Gläubigen (Predigt im engeren Sinn), und anders vor Unmündigen oder Solchen, welche vom Unglauben zum Glauben überzugehen im Begriff sind (Katechese). Hiermit befaßt sich der erste Theil nach den zwei Gesichtspunkten: Lehramt und Lehrstoff.

Verhältnißmäßig leicht fällt der Nachweis, daß von Anfang an die Befugniß zur Verkündigung des göttlichen Wortes an ein bestimmtes Lehramt geknüpft war, und daß nicht Jedem, der im Besitz der nothwendigen Kenntnisse war, die Verkündigung des Wortes Gottes zustand. In das Lehramt theilen sich nach dem Verf. Diakonen, Presbyter und Bischöfe. Obgleich nämlich im Bischof die lehramtliche Thätigkeit gipfelt, so findet man doch schon frühe eine Art von Geschäftstheilung, derzufolge der Bischof die Glaubenslehre, die Presbyter die Sittenlehre und die Diakonen die disciplinären Vorschriften vortrugen. Der Bischof redet demnach vorherrschend zu den Gläubigen und Competenten, die Presbyter unterrichten die Gläubigen und Katechumenen, und die Diakonen schärfen die Disciplinargesetze vorzüglich den angehenden Christen und jenen ein, welche unter besonderer Aufsicht stehen (S. 18). Das Wort Doctor aber bezeichnete keinen eigenen hierarchischen Grad,

sondern wurde von denjenigen unter den Presbytern oder niedern Clerikern gebraucht, welche man für tüchtig erachtete und damit beauftragte, zu lehren (S. 22). Für mehr als allgemeine leitende Gesichtspunkte wird man jedoch diese Distinktionen nicht anzusehen haben; es wird nicht möglich und nicht nöthig sein, eine strikte Beobachtung derselben in den einzelnen Kirchen nachzuweisen.

Erheblicher sind die Nachweise des Verf. über den Lehrstoff und seine erste Gestaltung. Aus der Substanz der geoffenbarten Wahrheit, dem *depositum fidei*, mußte nach verschiedenem Maße geschöpft und ausgetheilt werden, so wie es die Bedürfnisse der verschiedenen Zuhörerklassen, das Interesse der Arkandisciplin u. s. w. verlangten; es gab für den Prediger eine bestimmte *Nichtschnur* für Verkündigung des göttlichen Wortes; der Ausgangspunkt ist die Glaubensregel, d. i. jene Summe von Wahrheiten und Thatfachen, welche die Apostel in der Missionspredigt vortrugen (S. 41). Gleichwie aber die Apostel in ihren Vorträgen Bezug nehmen mußten auf den jüdischen Gegensatz, so drückt sich auch später in der Glaubensregel eine Polemik gegen die Häresie aus. So wird z. B. in der apostolischen Predigt der Lehrsatz von der Schöpfung gegenüber den heidnischen Kosmogonien hervorgehoben, in der spätern Glaubensregel dagegen ist die Lehre von Christus präcisirt gegenüber der Häresie.

Diese Glaubensregel kommt in anderer Weise in der Predigt, in anderer im Cultus zum Vortrag, nämlich im eucharistischen Dankgebet oder Kanon — wie früher in der Schrift über die Liturgie nachgewiesen wurde. Da der Inhalt der apostolischen Predigt sich im Kanon ablagerte und vererbte (S. 60), so hat der Kanon selbst wieder die

Anhaltspunkte für den katechetischen Unterricht; er war so etwas, was man jetzt Katechismus nennen würde; ein kurzer Auszug daraus ist das Symbolum, *verbum breviatum*, Inbegriff dessen, was der Laie zu glauben hatte, wie später von Cyprian das Vaterunser ein *sermo breviatus* aller christlichen Gebete genannt wird. Kanon und Glaubensregel dagegen war das den Bischöfen anvertraute Depositum, welches sie in seiner Integrität bewahren und ihren Nachfolgern überliefern sollten (S. 68 f.). Während aber die Glaubensregel als kirchliche Predigt offen bekannt gemacht und vortragen wurde, war das Symbolum zugleich wieder ein Wahrzeichen der Gläubigen, erhielt liturgischen Charakter, wurde geheim gehalten und erst bei der Taufe den Competenten anvertraut. Das Symbolum wurde streng genommen durch die häretischen Kämpfe nicht berührt, während in der Glaubensregel auf dieselben Rücksicht genommen wurde; so hat wenigstens die römische Kirche das apostolische Symbolum in seiner uralten Form intakt erhalten, während die griechische Kirche die durch die nicänische und constantinopolitanische Synode bewirkten Zusätze in ihr Symbolum aufnahm.

Der Verf. legt nun mit Recht ein Hauptgewicht darauf, daß die Einführung des Einzelnen in die Offenbarungswahrheit in Abstufungen nach genau bestimmten Grundregeln vor sich gieng, was sich hauptsächlich in der Organisation des Katechumenenunterrichts ausprägt. Deshalb wird nun dem altkirchlichen Institut des Katechumenats eine gründliche Untersuchung gewidmet. Die Organisation dieses Instituts besteht darin, daß man 1) die Katechumenen in bestimmte Klassen eintheilte, 2) entsprechend diesen Klassen auch im Unterricht einen Fortschritt in Mittheilung des



Lehrstoffes einhielt und 3) den Eintritt in die betreffenden Klassen, beziehungsweise den Austritt aus denselben, mit einer religiösen Symbolik und liturgischen Feierlichkeit verknüpfte.

Noch die neuesten fast gleichzeitig erschienenen Schriften, die sich mit Detailuntersuchungen über das Katechumenat befaßten <sup>1)</sup>, haben kein übereinstimmendes und abgeschlossenes Ergebnis erzielt. Entgegen nun der gewöhnlichen Annahme, daß erst — oder höchstens — seit Origenes sich eine Scheidung der Katechumenen in zwei Klassen und die daran sich knüpfende kirchliche Disciplin nachweisen lasse, behauptet Pr., daß schon zur Zeit des alexandrinischen Clemens zwei Abtheilungen von Katechumenen als förmliche Klassen auftreten, daß die Aufnahme in die erste Klasse von da an mit einem Ceremoniell verbunden war und daß jetzt an den Katecheten selbst die Anforderung wissenschaftlicher Bildung gestellt wurde, während früher jeder fromme Gläubige mit diesem Geschäfte betraut werden konnte. Im Einzelnen hat man sich nun die Einrichtung so zu denken. Der Aufnahme in das Katechumenat gieng eine Prüfung über Stand, Beschäftigung, Sitten u. s. w. voran. Die Postulanten oder Hinzutretenden, *προσπίπτες*, oder auch Proselyten genannt, wurden dann in einer Vorbereitungs-katechese zunächst in

---

1) Joh. Maier, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Rempten 1868. — Ad. Weiß, die altkirchliche Pädagogik. Freiburg 1869. Beide Arbeiten, gekrönte Preischriften, sind durchaus beachtenswerthe Leistungen, auf die wir hiemit nachträglich — da eine einläßliche Besprechung in der D.-Schr. nicht erfolgte — angelegentlichst aufmerksam machen möchten. In mehreren Differenzpunkten z. B. über das Alter der Klasseneintheilung der Katechumenen dürfte Weiß richtiger gesehen haben als Maier, wie dieß auch Probst annimmt.

erzählender Weise mit den Thatfachen der Offenbarung bekannt gemacht, oder auch in der Weise, wie die für Heiden berechneten Apologien, z. B. der Brief an Diognet, abgefaßt sind, je nach Bedürfniß. Unter den Schriften des Clemens entspricht diesem Vorbereitungskurse die *cohortatio ad gentes*. Der Eintritt in die erste Katechumenenklasse geschah unter den symbolischen Ceremonien des Kreuzzeichens oder auch unter Handauflegung; der Aufenthalt in dieser Klasse dauerte durchschnittlich 3 Jahre, der Unterricht befaßte sich außer der Erweiterung der Glaubensbekenntnisse hauptsächlich mit sittlichen Anweisungen; ihm entspricht der „Pädagoge“ des Clem. II. Zum Gottesdienst wurden diese Katechumenen so weit zugelassen, daß sie der Homilie noch anwohnen durften.

Der Aufnahmeeritus für die zweite Klasse bestand in einer Widersagung, *renuntiatio*; der Aufenthalt dauert 40 Tage; der Unterricht war ein dogmatischer mit dem Ziele, daß die Katechumenen in den Stand gesetzt wurden, beim Empfang der Taufe das Glaubensbekenntniß abzulegen; außerdem verlangte man von ihnen sittliche Übungen, Gebet, Fasten u. s. w. Die Katechetenschulen in Städten wie Alexandrien hatten nach Br. den Zweck, außer dem eigentlich katechetischen Unterricht Bildungsanstalten für Solche abzugeben, welche nach höherer wissenschaftlicher Bildung verlangten. Das heißt aber, wie uns scheint, den Zweck und die Bestimmung dieser Schulen zu allgemein und unbestimmt ausdrücken; man macht sich eine zu umfassende Vorstellung von ihnen, wenn man sie sich als eine Art von christlichen Akademien denkt, in denen von einer größern Anzahl von Lehrern verschiedene Disciplinen der höhern Bildung gelehrt worden wären; auf solche höhere Bildungsanstalten würde

auch der Name Katechetenschulen nicht recht passen. Eher möchten wir annehmen, daß diese Schulen ursprünglich und in erster Linie als Specialschulen gedacht waren zu dem Zwecke, taugliche Katecheten heranzubilden, namentlich solche Katecheten, welche den intellektuellen Ansprüchen der Katechumenen aus den gebildeten Ständen genügen konnten; diesem Zweck entspricht auch die überwiegende Pflege der Religionsphilosophie und der Exegese in diesen Schulen.

Mit derselben Akribie, mit welcher Pr. die patristischen Notizen über Liturgie und Katechese zusammengetragen und verglichen hat, wird sodann auch die Homilie der drei ersten Jahrhunderte — nach Inhalt und Form — dargestellt. Besonders lehrreich sind hier die §§. 59—61, welche über die Schriftauslegung, speziell über den Gebrauch der allegorischen Schriftauslegung auf der Kanzel handeln. Interessant, weil in solchem Zusammenhang neu, ist auch die Charakteristik der homiletischen Lehrweise der Alten, des Clemens Alex., Origenes, Tertullian, Cyprian, Hippolyt.

Der zweite Theil des Buches handelt vom gemeinschaftlichen Gebet, also vom Gebet als Cultakt, dessen sittliche Frucht die Erhebung des Herzens zu Gott ist. Nach einem zweiten Gesichtspunkt, wernach das Gebet Gnadenmittel ist, will der Verf. dasselbe als Sacramentale angesehen wissen und in einem folgenden Bande behandeln. Wir notiren hiebei nur die eigenthümliche Auffassung: „Wie Johannes mit seiner Wassertaufe auf der Grenzscheide der beiden Testamente steht, als der höchste und letzte Prophet jedoch dem alten Bunde angehört: so stehen die Sacramentalien auf der Grenzscheide des prophetischen und hohenvriesterlichen Amtes, sind jedoch dem erstern zuzuthellen (S. 254). — Sofern das Gebet Erhebung des Herzens zu Gott ist, fällt

auch die Hymnologie in den Bereich der Darstellung. War schon in der „Liturgie“ nachgewiesen worden, daß man sich das liturgische Dankgebet (den Kanon) unter dem Namen und in Form des Hymnus vorstellen müsse, so blieb zunächst noch zu ermitteln, ob auch andere Arten von Gesängen, deren schon die h. Schrift erwähnt, Koloss. 3, 16; Ephes. 5, 19, im Gottesdienst der alten Christen gebraucht wurden, bei welchen Gelegenheiten sie gebraucht und in welcher Weise die verschiedenen Arten des Gesanges bezeichnet wurden. Hier nun kommen wir über einige allgemeinen Anhaltspunkte nicht wesentlich hinaus; etwas ergiebiger erweist sich das Nachforschen nach alten Hymnentexten oder Fragmenten; so erkennt Pr. schon in Ephes. 5, 14 ein Citat aus einem gottesdienstlichen Hymnus der Christen. Außer mehreren verwandten Anfängen und Anebenungen bei Ignatius, dem Brief an Diognet, Theophilus, werden poetische Stücke bei Clemens Alex., Commodian, den apostolischen CC. in Anspruch genommen und mitgetheilt, sowie aus Methodius der herrliche „Psalm der Jungfrau Thekla.“

Das Kapitel von den Gebeten im engern Sinn ist uns nach Anordnung und Darstellung etwas schwerfällig vorgekommen, enthält aber viel Interessantes und gibt zum Theil neue Gesichtspunkte; so die Abhandlung über das Stundengebet (Anfänge des Breviergebets), öffentliche Morgen- und Abendgebete, Tischgebet, Agapen — die freilich nicht ohne einigen Zwang unter der Lehre vom Gebet untergebracht werden —; endlich über Processionen und Begräbnißgebete.

Wenn wir hiemit das Unsrige dazu beitragen möchten, um dem Werke die verdiente Aufmerksamkeit zuzuwenden, so können wir doch auch nicht umhin, wiederholt den Wunsch

auszusprechen, daß der Verf. der Darstellung größere Sorgfalt widmen möge. Wir begegnen nicht bloß manchmal einer losen und harten Satzverbindung, sondern einigemal geradezu sprachlichen Unrichtigkeiten, z. B. S. 79 während drei Jahre, wo das während doch gewiß als *praeposit.* und nicht als *partic. praes.* zu nehmen ist; S. 57. Z. 7 muß diese statt jene stehen. Unschön ist S. 80 Anm.: das *κατηχη.* ... riecht ganz nach einem Katechumenat. S. 30 muß statt Luc. 5, 22 stehen Luc. 4, 22; S. 9 Agabus statt Agapuz; S. 139. Anm. 18 Pädagogik statt Propädeutik; S. 149 Autolycus statt Autolicus; S. 184 Diaboché statt Diabochä; S. 262 liebliche Melodie statt leibliche; S. 335 und 336 Stolberg statt Stoberg.

2. Manchem Leser der Du.-Schr. dürfte der Verfasser der oben verzeichneten „vollständigen Katechesen für die untere Klasse der katholischen Volksschule“ aus einer früher hier erschienenen Abhandlung „Zur Katechismusfrage“ (Jahrg. 1863. H. 3) in Erinnerung sein. Hat derselbe auch damals für seine ganz bedeutungsvollen und reiflich erwogenen Winke und Vorschläge anstatt wohlwollender Aufmerksamkeit mehrfach harte und gehässige Anfeindung erfahren (vgl. „Zur Abwehr“ Du.-Schr. Jahrg. 1864. H. 3), so getrauen wir uns doch zu sagen, daß seine Rathschläge ein Ferment abgegeben, welches vielfach schon nachwirkt im katechetischen Unterricht. Für eine ersprießliche Lösung der Katechismusfrage ist nach heutiger Sachlage keine Aussicht; darum soll wenigstens für die Kultur des katechetischen Unterrichts, soweit dieser in der Gewalt der Katecheten steht, das Erreichbare angestrebt werden; und am Katecheten liegt am Ende doch mehr, als am Katechismus.

H. Mey hat nun auch diesen weitem Schritt gethan.

In der richtigen Erkenntniß, daß von der Art und Weise, wie in der untern Klasse der Grund des religiösen Schulunterrichts gelegt wird, wesentlich der Erfolg des fortschreitenden Unterrichts abhängt, wollte er nicht bloß die allgemeinsten und nothwendigsten Grundsätze der katechetischen Unterweisung erörtern und feststellen, sondern, was das Mühevollere ist, vollständig ausgeführte katechetische Vorträge für die jüngsten Altersklassen geben, Katechesen, die mit aller pädagogischen Sorgfalt bis ins Einzelne und Kleinste ausgearbeitet und gewissermaßen künstlerisch modellirt sind. Diese Katechesen wurden gerade so veröffentlicht, wie sie vom Verf. in der Schule selbst gehalten werden. Wenn wir hierin zum voraus einen bestimmten Vorzug erkennen, so ist es besonders aus dem Grunde, weil sich der Verf. als einen Mann zu erkennen gibt, der keine höhere Berufsaufgabe kennt als die Pflege und Weiterbildung des katechetischen Unterrichts; er darf wie Wenige in dieser Beziehung unser volles Vertrauen in Anspruch nehmen. Die Katechesen gehen aus einer gewöhnlichen Landschule hervor und sind speziell für sie berechnet; an den Verhältnissen der Dorfgemeinde, an dem Gesichtskreis der Kinder in demselben hat der Katechet sich selber orientirt; für sie sind die sprachlichen Wendungen, die Gleichnisse, Erzählungen u. s. w. speziell ausgewählt; die durchschnittliche Fassungskraft solcher Schüler war maßgebend für die Auswahl und Abgrenzung des aufzunehmenden Stoffes, und so erhalten die Katechesen im Einzelnen und im Ganzen ein individuelles Gepräge. Darin liegt ein weiterer Grund ihrer Brauchbarkeit. So gewiß eine gute Predigt individuell sein muß, so und noch mehr muß die Katechese etwas an sich tragen von dem Boden, in welchem sie Wurzel gefaßt hat. Immerhin darf

man wohl die Leistung einer Landschule, wie sie unser Katechet vor sich hat, als Durchschnittsmaß auch für die weitesten Kreise in Deutschland annehmen; höchstens dürfte in Ländern mit einem stark von unserm einheimischen abweichenden Dialekt zuweilen eine Aenderung des sprachlichen Ausdrucks nothwendig werden. Im Uebrigen kennt ja jeder verständige Religionslehrer den Unterschied zwischen geistiger Aneignung und pedantischer Nachahmung brauchbarer Vorlagen.

Das Buch selbst nun enthält drei Elemente, welche gleich schätzbar sind und dasselbe als einen vollwichtigen „Beitrag zur Katechetik“ erscheinen lassen, nämlich die Einleitung, in welcher der Verf. über die Grundsätze Rechenschaft gibt, die sich ihm aus der Sache selbst und aus einer langjährigen Beobachtung und Uebung ergeben haben; sodann die Katechesen selbst, so wie sie — jede ein Ganzes für sich — in der Schule gehalten worden sind, und endlich am Schlusse jedes der beiden Haupttheile (Sommer- und Winterschule; A. und N. L.) Bemerkungen, in denen jede einzelne Katechese, so weit sie eine bestimmte Eigenthümlichkeit oder eine besondere Schwierigkeit darbietet, bis auf den Ausdruck hin theologisch und praktisch gerechtfertigt wird.

Die Einleitung bietet gewissermaßen eine Theorie der Katechetik, welche sowohl dem Katecheten als dem Volksschullehrer — welcher letzterer als mitthätig beim katechetischen Unterricht vorausgesetzt wird — das Verständniß für Methode, Handgriffe und Ziele des Unterrichts aufschließt. Wir heben einige Punkte hervor, in denen der Verf. theils geradezu neue Winke gibt, theils bestimmtere und klarere Lehrensätze formulirt, als es bisher geschehen war.

Gleich der erste Punkt, den wir namhaft machen, dürfte

von vielen Seiten Widerspruch erfahren; wir meinen die enge Begrenzung des katechetischen Stoffes. Es wird angenommen, daß die Kinder der drei ersten Schuljahre, im Alter von 7—10 Jahren, die untere Klasse ausmachen; der Katechet wendet sich aber zunächst an die Schüler des jüngsten Jahrgangs und nimmt keine Katechese auf, die nicht dieser Altersklasse gerecht gemacht werden kann; was den Schülern des zweiten und dritten Jahres geboten wird, soll außer in der Wiederholung nur etwa in einer erweiterten Erklärung desselben Lehrstoffes, der auch den Kleinsten vorgetragen wird, bestehen. So sehr nun auch als oberster Grundsatz der katechetischen Methode festgehalten wird, daß der erste Unterricht sich an die biblische Geschichte anschließen müsse, so nimmt H. Mey doch den geschichtlichen Stoff, namentlich des A. T., in viel geringerem Umfange auf, als man bisher allgemein gewöhnt war. Nach der Erzählung der Sündfluth hat M. nur noch eine einzige Erzählung über „alttestamentliche Offenbarungen.“ Unter der zusammenfassenden Bezeichnung als Prophet wird Moses und dessen Sendung erwähnt und darauf die Verkündigung der 10 Gebote vorgetragen; die nun noch folgenden Katechesen für das Sommerhalbjahr handeln über die 10 Gebote, das Vaterunser, Morgen- und Abendgebet, Betragen in der Kirche, Meßandacht. Man erwartet außer einigen Mittheilungen über die Patriarchen Abraham u. s. w. wenigstens einige Erzählungen aus der Geschichte Josephs, auch Samuels, Davids, indem man von der Voraussetzung ausgeht, daß gerade solche Erzählungen für die jüngsten Schulkinder anziehend und belehrend seien. Dagegen M. erachtet die katechetische Behandlung dieser Geschichten als verfrüht und unzweckmäßig, nicht allein weil es dafür dem Katecheten an der



nöthigen Zeit fehle, sondern weil sie sogar störend in den Gang des Ganzen eingreifen würden; es müsse vor Allem darauf hingearbeitet werden, den Kindern die Kenntniß der Grundthatfachen der göttlichen Heilsöconomie beizubringen; das Ganze der Heilsordnung soll in großartigen, tief gemeißelten Zügen plastisch und anschaulich vor die Augen der Kinder treten; dagegen sei Alles wegzulassen, was den Anfängern die Erfassung des Gesamtbildes erschwert oder gar unmöglich macht; wenn nun z. B. die Geschichte vom ägyptischen Joseph aufgenommen würde, so würden damit Nebenbilder in das Hauptbild hineingezeichnet, welche die Kinder verwirren und die Erfassung des Umrisses nicht aufkommen lassen würden. Namentlich fürchtet M., daß man „in allerlei oft kleinliche Nutzenwendungen, selbst in vage, gemeine Nützlichkeits- und Anstandsmaxime, die mit Glaube und Liebe in keiner Verbindung stehen“, verfallen würde. (S. XXIV.) Nun ließen sich zwar unserß Erachtens diese Fehler vermeiden, ohne daß man auf die doch immerhin bedeutenden lehrhaften Elemente jener Erzählungen verzichten müßte; der entscheidende Grund dürfte doch wohl nur der Mangel an Zeit sein. Immerhin aber haben wir hier die Anschauung eines erfahrenen und seiner Sache sichern Katecheten vor uns, gegenüber von welcher es dem Ref. nicht schwer fällt, eine bisher gehegte Meinung aufzugeben; um so eher, als die Grundregel: beschränke dich auf das Nothwendige, verwerthe aber dasselbe so allseitig als möglich (S. XXII), unbestreitbar eine goldene Wahrheit enthält. Ebenso muß man dem praktischen Seelsorger glauben, wenn er auf die Gebetsübungen der Kinder, die Einführung der Kinder in den Gottesdienst u. s. w. so viel Gewicht legt, als es im vorliegenden Buche geschieht; man kann damit

nicht früh genug anfangen, da es gerade in Sachen der religiösen Uebung viel schwerer ist, das Versäumte nachzuholen, als dieß bezüglich geschichtlicher Kenntnisse der Fall ist. — Ferner halten wir es für eine weise Beschränkung, wenn gesagt wird: „Die ganze Typik des N. B. muß vom ersten Religionsunterricht ausgeschlossen bleiben“ (S. XXIV). Dafür bleibt in der obern Klasse Raum.

Vollkommen einverstanden sind wir sodann mit dem Grundsatz, daß man den Kindern der untern Klasse kein Memorirebüchlein etwa in Form eines „kleinen Katechismus“ in die Hand geben soll. „Durch das Memoriren aus Büchern alsbald, wenn das Kind kaum die Buchstaben verbinden kann, wird das Gedächtniß eher geschwächt als gestärkt, denn es wird zu sehr an die Stütze des Buchstabens gewöhnt. Bei einem solchen Memoriren ist ein sinnloser Mechanismus fast unvermeidlich, die religiösen Lehrsätze und Thatsachen werden mißhandelt. Jene Blasirtheit, Blödigkeit des Geistes, die bei manchem unserer Schulkinder sich bemerklich macht, ist sie nicht wenigstens zum Theil eine Folge des unnatürlichen, verfrühten Verfahrens beim Memoriren? Von Mund zu Mund, von Herz zu Herz ist der natürliche Weg; der künstliche Schriftweg soll später betreten werden ... zwischen den Katecheten und die jüngsten Katechumenen soll sich kein Buch drängen“ (S. XLVII). Es ist frühe genug, wenn die Kinder im 4. Jahre den Katechismus zur Hand bekommen; und wenn sie ihn bekommen, soll es kein anderer sein, als der eine und einzige Diöcesankatechismus. „Man gebe diesem einen eine solche Einrichtung, daß er für alle Kinder, die nach dem Katechismus unterrichtet werden, brauchbar ist und brauchbar bleibt“ (S. XLIX).

Endlich notiren wir noch eine Abweichung des Verf.

von der unerschütterlichen Gewissheit, welche darin besteht, daß er die Aufmerksamkeit der Kinder in sich zu ziehen vermag und daß er ihnen die kurze Repetition über das Vorgelesene leicht machen kann. Er tritt jedesmal mit einem neuen Buche vor die Schüler, ohne die Erwartung, daß sie sich nicht werden lassen die Aufmerksamkeit der Kinder und der Aufmerksamkeit des Lehrers zu erlangen; und zugleich wird die Aufmerksamkeit der Kinder durch die Wiederholung der Sätze, die sie zu lesen haben, erhalten. Alle Augen sind mit der Erwartung gespannt, wie sich die Kinder bei der Lektüre verhalten werden. Ihr Blick schweift vergeblich über die Reihen der Kinder hin und her. Die Augen sind mit der Erwartung gespannt, wie sich die Kinder bei der Lektüre verhalten werden. Ihr Blick schweift vergeblich über die Reihen der Kinder hin und her. Die Augen sind mit der Erwartung gespannt, wie sich die Kinder bei der Lektüre verhalten werden. Ihr Blick schweift vergeblich über die Reihen der Kinder hin und her.

Die Aufmerksamkeit der Kinder ist nicht leicht zu erlangen und zu erhalten. Sie ist eine sehr flüchtige Sache und muß durch die Aufmerksamkeit der Kinder erhalten werden. Die Augen sind mit der Erwartung gespannt, wie sich die Kinder bei der Lektüre verhalten werden. Ihr Blick schweift vergeblich über die Reihen der Kinder hin und her. Die Augen sind mit der Erwartung gespannt, wie sich die Kinder bei der Lektüre verhalten werden. Ihr Blick schweift vergeblich über die Reihen der Kinder hin und her.

Eine Art von theologisch kritischem Apparat hat der Verf. seinen Katechesen in den „Bemerkungen“ folgen lassen. Hier werden solche Punkte aus den Katechesen klar gestellt, bezüglich deren exegetisch-theologische oder formelle Bedenken erhoben werden könnten. Gerne folgen wir dem Verf. in diese seine verborgene Werkstätte, in welcher durch fast mikroskopische Untersuchung der Schriftworte das theologische Material erhoben und in die Sprache des Schulkindes umgesetzt wird. Wir werden dadurch aufmerksam gemacht auf Ungenauigkeiten in unsern Bibelübersetzungen, noch häufiger auf Unrichtigkeiten in den „biblischen Geschichten“ und Katechismen oder in traditionellen Vorstellungen. So ist es z. B. eine gewöhnliche Vorstellung über die Taufe Christi im Jordan — und die bildlichen Darstellungen begünstigen dieselbe, daß, während Jesus noch im Jordan stand, der Himmel sich öffnete u. s. w. Nach Matth. 3, 16 aber stieg Jesus sogleich aus dem Wasser, nachdem er getauft war, und erst alsdann öffneten sich ihm die Himmel; nach Luc. 3, 21 betete Jesus noch zuvor nach der Taufe, ehe die erhobene Theophanie erfolgte. Beides, daß Jesus nicht — in einem Zustand leiblicher Entblößung — im Wasser stand, und daß er betete, sind hinlänglich bedeutungsvolle Züge, die dem ganzen Bilde nicht fehlen dürfen.

Wenn es aber nicht bloß ein Akt der Pietät, sondern auch eine Forderung theologischer Correktheit ist, das Schriftwort zu nehmen und zu lassen, wie es ist, so darf uns in diesem Grundsatz auch nicht die Vorliebe für eine theologische Schularsicht wankend machen; und es gibt z. B. kein ächt theologisches Interesse, welches uns gebieten würde, um die göttliche Natur in Christo nicht zu verkürzen, diejenigen Schriftstellen abzuschwächen, in denen sich die wahre Mensch-

von der gewöhnlichen Praxis, welche darin besteht, daß er die Repetitionen in besondern Repetitionskatechesen hält und nicht zu Anfang der Lektion eine kurze Repetition über das zuletzt behandelte Lehrstück vornimmt. Er tritt jedesmal mit einem neuen Thema vor die Schüler; schon die Erwartung, was jetzt kommen werde, spannt die Aufmerksamkeit der Kinder und der Gegenstand des Unterrichts wird sogleich kurz und bestimmt angegeben, gleichsam unterstrichen vor die Augen der Kinder geschrieben. „Alle Augen sind mir da begierig zugewendet; kein Kind wird von der Angst beunruhigt, ob es nicht wegen unfleißigen Erlernens der Katechismus-Aufgabe getabelt werde, kein Blick schweift verstohlen oder vorausseilend nach dem Katechismus“ (S. XLVII). Man wird hierin eine feine Beobachtung nicht verkennen; nur ist eben, wie wir schon wissen, vorausgesetzt, daß auch dem Schullehrer seine Aufgabe bezüglich des Religionsunterrichts zugewiesen werde.

Die eigenthümliche Art der Katechesen selbst läßt sich kurz in drei Worten sagen; sie sind bis ins Einzelne durchdacht und ängstlich bis auf das Wort erwogen; sie gehen stets auf ein genau bestimmtes Ziel religiöser Erkenntniß aus, und endlich sie sind knapp in der Form bei allem Reichthum an Gedanken; es wird bei aller Einschränkung den Kindern doch hinlänglich viel — fast möchte es manchmal scheinen zu viel — zugemuthet; doch versäumt der Verf. in der Regel nicht, dasjenige besonders namhaft zu machen, was für die Kleinsten zu schwer und deshalb für die Kinder der beiden höhern Altersklassen vorzubehalten ist. Noch möge erwähnt sein, daß der sprachliche Ausdruck durchweg dem Zwecke angemessen und in mancher Beziehung geradezu meisterhaft gewählt ist.

Eine Art von theologisch kritischem Apparat hat der Verf. seinen Katechesen in den „Bemerkungen“ folgen lassen. Hier werden solche Punkte aus den Katechesen klar gestellt, bezüglich deren exegetisch-theologische oder formelle Bedenken erhoben werden könnten. Gerne folgen wir dem Verf. in diese seine verborgene Werkstätte, in welcher durch fast mikroskopische Untersuchung der Schriftworte das theologische Material erhoben und in die Sprache des Schulkindeß umgesetzt wird. Wir werden dadurch aufmerksam gemacht auf Ungenauigkeiten in unsern Bibelübersetzungen, noch häufiger auf Unrichtigkeiten in den „biblischen Geschichten“ und Katechismen oder in traditionellen Vorstellungen. So ist es z. B. eine gewöhnliche Vorstellung über die Taufe Christi im Jordan — und die bildlichen Darstellungen begünstigen dieselbe, daß, während Jesus noch im Jordan stand, der Himmel sich öffnete u. s. w. Nach Matth. 3, 16 aber stieg Jesus sogleich aus dem Wasser, nachdem er getauft war, und erst alsdann öffneten sich ihm die Himmel; nach Luc. 3, 21 betete Jesus noch zuvor nach der Taufe, ehe die erhobene Theophanie erfolgte. Beides, daß Jesus nicht — in einem Zustand leiblicher Entblößung — im Wasser stand, und daß er betete, sind hinlänglich bedeutungsvolle Züge, die dem ganzen Bilde nicht fehlen dürfen.

Wenn es aber nicht bloß ein Akt der Pietät, sondern auch eine Forderung theologischer Correktheit ist, das Schriftwort zu nehmen und zu lassen, wie es ist, so darf uns in diesem Grundsatz auch nicht die Vorliebe für eine theologische Schulanficht wankend machen; und es gibt z. B. kein ächt theologisches Interesse, welches uns gebieten würde, um die göttliche Natur in Christo nicht zu verkürzen, diejenigen Schriftstellen abzuschwächen, in denen sich die wahre Mensch-

heit Jesu, seine Unterwerfung unter die Bedingungen menschlicher Erscheinungsweise, ausgesprochen findet. Mögen es die Dogmatiker verantworten, wenn man z. B. Luc. 2, 52 folgendermaßen interpretirt: Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen; das ist nun so zu verstehen: eigentlich nahm Jesus nicht zu an Weisheit, sondern es kam den Leuten nur so vor, weil sie fortschreitend neue Aeußerungen seiner Weisheit wahrnahmen.

Wir fügen diese Bemerkung bei, weil uns scheint, daß auch H. M. mehr, als das Dogma fordert, einer supernaturalistischen Auffassung, welche das allgemein Menschliche in der Person und dem Leben Christi einseitig sublimirt, sich zuneigt. Freilich läßt sich diese unsre Differenz nicht mit ein paar Worten ausgleichen, und die theologische Controverse über das Wachsthum Jesu in der Erkenntniß wollen wir an diesem Orte um so weniger fortspinnen, als wir mit der Art und Weise, wie die Katechese S. 219 ff. den Gegenstand behandelt, vom katechetischen Standpunkt aus schon einverstanden sein können. Dasselbe gilt auch z. B. von der Katechese: Jesus im Tempel gefunden. In den Bemerkungen dazu verwißt uns M. namentlich den menschlich schönen, tief in die Seele bringenden Zug von der Seelenangst der Mutter und ihrer kummervollen, mit mütterlichem Leid ausgestoßenen Frage: Kind warum hast du uns das gethan? Man braucht sich nicht die h. Jungfrau „so rasch und aufgeregte, so unzart und unklug, so wenig demüthig und ergeben“ vorzustellen, daß sie den Wiedergefundenen plötzlich vor allem Volk mit einem „vorwurfsvollen Tadel“ angefallen hätte; das möchte allerdings den Kindern anstößig sein; aber daß Maria erst später — an einem andern Ort — sich die Frage erlaubt habe und

zwar einzig in der Absicht, um über das im Benehmen des Heilandes liegende Geheimniß Aufschluß zu erhalten (S. 323), das heißt nicht mehr, das Schriftwort nehmen wie es ist. Doch wollen wir gerne hier wie in mehreren andern Punkten, die uns beim Lesen aufgestoßen, die guten Gründe des Verf. respektiren und nicht anmaßlich Meinung gegen Meinung setzen.

Schließlich nur noch ein Wort über die Reimsprüche, welche jeder Katechese beigefügt sind und in welchen je gleichsam die Quintessenz der abgehandelten Lehre niedergelegt ist. Sie sind größtentheils vom Verf. selbst abgefaßt, weil ihm die gewöhnlichen Spruchsammlungen und namentlich pure Moralsprüche nicht genügten. Ueber den Werth solcher Sprüche kann im Allgemeinen kein Zweifel sein; daß der Verf. hierin des Guten etwas zu viel gethan, könnte man dann vielleicht sagen, wenn pedantisch von den Kindern das Memoriren all dieser Sprüche gefordert würde. Manchmal hätte statt eines neuen Spruches oder Liedes die eine oder andere Strophe eines ältern Kirchenliedes u. dgl. genommen werden können; die Form dieser neuen Sprüche, an die wir natürlich nicht in erster Linie das Richtmaß ästhetischer Kritik anlegen, ist zuweilen schwerfällig und hart für die kindliche Zunge; manchmal ließe sich durch eine kleine Umstellung der Worte oder Zeilen helfen; an Sinn für Formschönheit und an poetischem Gemüth fehlt es dem Verf. nicht. Ein Beispiel möge unsrer Kritik zu Hilfe kommen. S. 192 schließt die Katechese über das Angelusgebet mit den Versen:

Weißt du, was die Glocken sagen  
 Dreimal rings an allen Tagen?  
 „Unser Heil hat angefangen,  
 Als die Jungfrau Gott empfingen.“



Damit sollte der Spruch zu Ende sein, und man würde kaum einen Schöneren finden können. Allein nun folgt noch die nüchterne und prosaische Nutzenwendung, welche allen poetischen Duft abstreift:

Achte dieses schön' Geläute,  
Folg' dem Brauche frommer Leute!

Ref. wäre nicht auf diese Einzelheiten eingegangen, wenn er nicht überzeugt wäre, daß er eine sehr bedeutende katechetische Leistung vor sich hat, deren Werth auch unter einer scharf prüfenden Kritik nur um so mehr hervortritt; das Buch verdient, in der Hand eines jeden Katecheten zu sein; es wird wohl der warmen Empfehlung, die wir demselben mitgeben möchten, keinen Abtrag thun, wenn Ref. bekennet, daß er diesen Bericht geschrieben unter dem Eindruck dankbarer Erinnerung an jene Zeit, da er selbst noch — es sind seitdem mehr als 20 Jahre verfloßen — den Religionsunterricht des Verf. genossen.

Einse n m a n n.

---

3.

Der Cardinal und Bischof **Nikolaus von Cusa** als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts, dargestellt von Dr. **Franz Anton Scharpff**, Domcapitular in Rottenburg. Tübingen, 1871. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. VIII. 507. 8. Pr. 3 fl. 36 kr.

Die Forschungen über Nikolaus von Cusa, die der hochw. Herr Verf. bereits in seinen Studienjahren aus Anlaß einer an hiesiger Universität gestellten Preisfrage begonnen, sind mit diesem Bande zum Abschluß gebracht. Der-

selbe stellt sich zwei früher erschienenen Bänden, von denen der eine das Lebensbild des großen Cardinals, der andere eine Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften enthält, zur Seite und ist eine Gesamtdarstellung seiner literarischen Leistungen. Eine solche war zur Vervollständigung der Monographie nothwendig; denn ebenso bedeutsam als das praktische Wirken war die literarische Thätigkeit Cusa's und es ist nicht übertrieben, wenn er auf Grund derselben auf dem Titel der vorstehenden Schrift ein Reformator in Kirche, Reich und Philosophie genannt wird: er wird wohl zu allen Zeiten in der Geschichte des menschlichen Geistes zu den Ersten gerechnet werden. Zwar wurde in neuerer Zeit bereits durch einen anderen Gelehrten ein Bild von seinem geistigen Schaffen entworfen. Während aber diese Arbeit sich knapp an die Schriften Cusa's hielt und auf sie sich beschränkte, glaubte der Verf. sich ein höheres Ziel stecken zu müssen; er wollte „von der gesammten literarischen Thätigkeit desselben, namentlich von derjenigen, welche als die hervorragendste zunächst in Betracht kommt, der philosophischen, speculativ theologischen, ein harmonisches Gesamtbild in der Art geben, daß nicht nur eine Einsicht in die innere Entwicklung des Systems, in die Geistesarbeit des Philosophen durch chronologisch geordnete Vorführung der einzelnen Schriften nach ihrem wesentlichen Inhalt gewonnen, sondern auch die Beziehungen des ganzen Lehrsystems nach Vor- und Rückwärts, zu der Culturstufe, die ihm vorausgegangen, und zu den nachfolgenden Geistern, auf die es anregend und bestimmend eingewirkt, zur möglichst klaren und vollständigen Darstellung gelangen.“ In der That reicht erst diese umfassende Behandlungsweise hin, den Cusaner in seiner ganzen Bedeutsamkeit erscheinen zu lassen.

Der Verf., der unter den Gelehrten der neuern Zeit zuerst in tiefer gehende Studien über den großen Kirchenfürsten und Denker sich einließ, hat sich daher um denselben ein nicht geringes Verdienst erworben und dieses ist um so höher anzuschlagen, da er selbst durch seine vorgerückteren Jahre und mannigfaltigen Berufsgeschäfte sich nicht abhalten ließ, das Werk zu vollenden, nachdem es durch äußere Verhältnisse lange war unterbrochen worden. Das Erscheinen des Bandes in gegenwärtigem Augenblicke könnte vielleicht in Einigen den Gedanken hervorrufen, daß an seiner Entstehung und Gestaltung die Zeitverhältnisse einen Antheil gehabt haben. Dieser Vermuthung gegenüber erklärt der Verf., daß er die Schrift schon vor Ausbruch der gegenwärtigen Bewegung in der Kirche begonnen und daß er es „stets der erhabenen Aufgabe der Geschichte unwürdig gehalten habe, wenn sie schielend nach rechts und links sich bald Diesem, bald Jenem in schönöde Dienstbarkeit hingibt, statt den Blick offen und gerade nur der Wahrheit, wenn sie auch nicht gefällt, zuzuwenden.“ Die Aufrichtigkeit dieser Worte dürfte wohl Niemand bezweifeln, der das Buch selbst in die Hand nimmt; denn ebenso wie durch Klarheit und Gewandtheit der Darstellung zeichnet es sich durch strenge Objectivität in Behandlung des Stoffes aus.

Was den Inhalt des Werkes anlangt, so sind die darin behandelten Schriften Gusa's theils kirchlicher und politischer, theils philosophischer, theils mathematischer Natur. Die Hauptschrift in ersterer Beziehung führt den Titel *de concordantia catholica* und ist ein Reformplan für Kirche und Reich. Ihre Entstehung fällt in eine Zeit, da zum letzten Mal ein energischer Versuch gemacht wurde, dem seit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts allenthalben sich

und gebenden Verlangen nach einer Reformation an Haupt und Gliedern zu entsprechen und einem drohenden Unheil zu wehren, an den Anfang des Concils von Basel. Nikolaus wohnte diesem selbst an und wie groß sein Ansehen und sein Einfluß auf der Versammlung war, zeigt das Wort des Aeneas Sylvius, der ihn nach seinem Uebertritt von der Seite der Synode auf die Seite des Papstes den *Hercules omnium Eugenianorum* nannte. Den Reformbestrebungen des Concils sollte auch die angeführte Schrift dienen. Nikolaus betrachtet hier Kirche und Reich unter dem Gesichtspunkt eines einheitlichen Organismus und bemüht sich, die Rechte der Glieder dieses Organismus in der Weise zu bestimmen, daß sie zu einem harmonischen Ganzen sich zusammensügen, oder, wie wir auch sagen könnten, die einzelnen Glieder in ihre Sphären zurückzuweisen, da das zu beseitigende Uebel vornehmlich durch Kompetenzüberschreitungen entstanden war.

Den Anfang machte er der Natur der Sache nach mit der Bestimmung der Befugnisse des römischen Stuhles und seines Verhältnisses zu den allgemeinen Concilien. Wir heben zur Kennzeichnung seiner Lehre folgende Sätze aus. Gusa erklärt, daß in Entscheidungen über den Glauben der apostolische Stuhl dem allgemeinen Concil unterworfen sei, und daß nur der allgemeinen Kirche Infallibilität zukomme (S. 16). Er tritt mit Nachdruck für das göttliche Recht des Episcopates ein und betont, daß der Papst nicht Universalbischof ist, sondern der Erste über Andern, *super alios primus*, und daß die Kraft der heiligen Concilien nicht in dem Papst, sondern in der Einstimmung Aller begründet sei (S. 22 u. 63). Als die für die Dekumenticität eines Concils erforderlichen Requisite betrachtet er namentlich die Be-

rufung durch den Papst, obwohl er nicht verkenne, daß die sieben ältesten Concilien durch die Kaiser berufen worden seien; ferner Oeffentlichkeit und volle Redefreiheit, auf die mehr ankomme als eine große Anzahl, und endlich Einigkeit der Väter wenigstens in Sachen des Glaubens (S. 17). In der Abhandlung über das Recht der Präsidentschaft auf der allgemeinen Synode wird das Verhältniß von Papst und Synode noch näher erläutert. Cusa erklärt einerseits die Zulassung der Legaten des apostolischen Stuhles für eine wesentliche Bedingung der Dekumenicität eines Concils; anderseits betont er, die Präsidentschaft begreife nur das Recht der geschäftlichen Direction in sich und jedes Mitglied richte und beschließe ebenso gut als der Präsident, denn befäße dieser auch noch eine Strafgewalt, so wäre die Freiheit des Concils aufgehoben und Einer würde Alles zu Stande bringen; der Papst stehe unter den Gesetzen der Kirche und er könne deßhalb für sich keine Glaubensdecrete erlassen; diejenigen, welche ihm letztere Vollmacht zuschreiben, machen mit Unrecht geltend, daß ihn Gott nicht irren lasse, das heiße Gott versuchen, zumal man wisse, daß einige Päpste im Glauben geirrt haben, alle Gewalt des Papstes stamme von der Kirche, sei eigentlich Gewalt der Kirche und lebe daher auch nach dem Tode oder der Absetzung eines Papstes in der Kirche fort; denn Christus widerrufe diese Gewalt nicht und schaffe sie bei der Wahl eines neuen Papstes nicht von Neuem (S. 66—69). Später wurde diese Anschauung von Cusa wieder aufgegeben und im Anschluß an seine philosophischen Speculationen das Verhältniß von Papst und Kirche in der Weise bestimmt, daß jener als mit dieser identisch, zugleich aber auch als verschieden von der Kirche

und als möglicherweise dem Fehlen und Irren unterworfen erscheint (S. 83).

Wie eine Untersuchung über die Grenzen der Papal-  
gewalt gegenüber der Kirche wurde dem Cusaner durch die  
Zeitverhältnisse auch eine Bestimmung der Grenzen derselben  
Gewalt gegenüber dem Staat, bezw. dem Kaiserthum nahe  
gelegt. Er gibt dieselbe im dritten Buch der *concordantia  
catholica* und spricht sich wie gegen die Vereinigung der  
gesammten geistlichen Gewalt im Primat, so gegen die in  
seiner Zeit vielfach statuirte Abhängigkeit der kaiserlichen  
Gewalt von der päpstlichen aus. Er kennt keine Subor-  
dination, sondern eine Coordination der beiden Gewalten.  
Der Kaiser ist, wie er sagt, dem römischen Papst in der  
leiblichen Hierarchie in seiner Weise gleich, unbeschadet der  
Verschiedenheit, die zwischen dem Leiblichen und Geistlichen  
besteht; die kaiserliche Macht ist ihrer inneren Natur nach  
unabhängig, da sie ihren Ursprung unmittelbar in Gott hat  
(S. 35. 42. 60 ff.). Obwohl aber in dieser Weise unab-  
hängig, ist die kaiserliche Gewalt doch nicht schrankenlos;  
denn es muß das Bestreben des Königs sein, die Gesetze  
durch Eintracht festzustellen, und es ist passend, daß in einer  
Versammlung beider Stände alle allgemeinen Reichsange-  
legenheiten beschloffen und geregelt werden, so daß dann der  
König das einmüthig Beschlossene zu vollziehen hat. Ein  
durch Uebereinstimmung gegebenes Gesetz kann von ihm nicht  
einseitig aufgehoben werden; wohl aber steht ihm das Urtheil  
darüber frei, ob ein Gesetz in einem gegebenen Fall anwendbar  
ist oder nicht (S. 44). Nur in einem Fall besitzt das Ober-  
haupt der Kirche eine weltliche Jurisdiction über den Kaiser,  
bezw. den Erwählten; sollte dieser im Glauben irren, so  
könnte es auf Grund des *Canonis Venerabilem de electione*

erklären, er sei nicht Kaiser. Aber bei diesem Urtheil handelt der Nachfolger Petri nicht so fast aus eigener Vollmacht, als vielmehr in Kraft eines Mandates des christlichen Volkes, daß bei der Uebertragung der Herrschaft voraussetzt und nur unter der Bedingung eine Wahl vornimmt, daß der künftige Regent mit ihm im Glauben übereinstimme<sup>1)</sup>. Diese Anschauung über das Verhältniß von Papstthum und Kaiserthum könnte jedoch nicht bestehen, wenn die constantinische Schenkung auf Wahrheit beruhte; denn in diesem Fall würde der Kaiser seine Macht einfach von dem Papste zu Lehen tragen. Gusa sah sich durch diesen Umstand zu einer Untersuchung über die fragliche Schenkung veranlaßt und er ist der Erste, der mit historischen Gründen siegreich ihre Unächttheit nachwies, nachdem bereits Dante und Occam durch ihren politischen Standpunkt zu Bedenken gegen ihre Aechtheit bestimmt worden waren.

Der Haupttheil unseres Werkes (93—411) ist der Darstellung der Leistungen Gusa's auf dem Gebiete der Philosophie und Speculation überhaupt gewidmet. Wir müssen es uns indessen mit Rücksicht auf den Charakter unserer Zeitschrift versagen, auf das Einzelne desselben einzugehen. Dagegen dürften folgende allgemeine Bemerkungen am Platze sein. Die Stellung, die Gusa in dieser Beziehung einnimmt, ist eine sehr hervorragende. Er steht ebensowohl bezüglich des Gehaltes als der Form seiner Schriften weit über den spätern Scholastikern und reiht sich unmittelbar den großen

1) Gusa stellt sich hienach das Verhältniß der Regenten zu den Unterthanen in religiöser Hinsicht ebenso vor wie die modernen Staatsverfassungen, die von dem Regenten fordern, daß er einer der christlichen Confessionen angehöre, wenn sie nicht noch weiter gehen und ihm gar ein bestimmtes confessionelles Bekenntniß zur Auflage machen. Vgl. B.U. für das Königreich Württemberg S. 5.

Meistern der mittelalterlichen Wissenschaft an. Erdmann sagt von ihm in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie und der Verf. stimmt diesem Urtheil vollständig bei, er fasse in merkwürdiger Allseitigkeit die verschiedenen Richtungen zusammen, die sich bisher innerhalb der Scholastik gezeigt hatten; dieß führe ihn zwar zu Erigena zurück, der sie alle in sich gebunden hatte; es erscheine hier aber der Ausgangspunkt erweitert zu einem Kreise, welcher Alles umfasse, was die auf den folgenden Stufen gezeigt hatten. Eine besondere Erwähnung verdient noch, daß Cusa durch seine tief sinnige Speculation zur Erkenntniß der Bewegung der Erde gelangte und dadurch der Vorläufer von Kopernikus und Galilei wurde.

Die Sprache unseres Denkers ist indessen manchmal unbestimmt und zweideutig. Dieß ward Anlaß, daß er von den älteren Geschichtschreibern der Philosophie des Pantheismus angeklagt wurde. Die neueren haben ihn zwar, gestützt auf gründlichere Forschungen, von dieser Anklage freigesprochen: doch erfreute sich ihr Urtheil keiner allgemeinen Annahme. Besonders ging Stöckl in seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters auf die beinahe schon antiquirte Anschauung wieder zurück und warf dem cusanischen System vor, daß es theils geradezu Pantheismus enthalte, theils an ihn wenigstens anstreife. Der Verf. ließ sich durch diese Aufstellungen bestimmen, die Schriften Cusa's in Ansehung jener philosophischen Richtung mit Umsicht zu prüfen und er gelangte zu einem ganz andern Resultate als Stöckl. Er verkennt zwar nicht, daß sich der große Cardinal an einzelnen Stellen verfänglich ausdrückte; er weiß aber auch darzuthun, daß jene Stellen eine bessere Auslegung nicht bloß zulassen, sondern in Anbetracht der sonst bestimmt aus-



gesprochenen christlichen Lehre von Gott und der Schöpfung und in Anbetracht der ausdrücklichen Forderung Cusa's, bei philosophischen Speculationen nicht am Worte hängen zu bleiben, eine solche geradezu verlangen. Dieses Urtheil über die Lehre des Cardinals ist auch maßgebend bei der Bestimmung des Verhältnisses, das Jordano Bruno zu ihm einnimmt. Nach Stöckl war dieser sein Schüler im vollsten Sinne des Wortes und verstand er die Lehre des Meisters noch besser als dieser selbst; denn es gelangten die vermeintlich unstreitig im cusanischen System angelegten Keime des Pantheismus in Bruno's Lehrsystem zu ihrer Entfaltung. Sch. tritt auch diesem Urtheil Stöckls entgegen und seine Auffassung ist wohl so lange als richtig anzuerkennen, bis der Pantheismus Cusa's mit stärkeren Stützen versehen wird, als es bisher geschah.

Der Einfluß eines so hervorragenden Geistes wie Cusa konnte sich nicht auf die engen Grenzen in Raum und Zeit beschränken, die in der Regel dem menschlichen Wirken gesteckt sind; er mußte sich in weitere Kreise und auf spätere Geschlechter erstrecken. Wir begegnen daher nicht bloß zu Lebzeiten des Denkers, sondern auch nach seinem Tode lebhaften Verehrern seiner Philosophie. Der Verf. dehnte seine Untersuchung mit Recht auch auf diese aus und gab eine Darstellung der Schule Cusa's (412—507). Zu dieser ist wenigstens in einem weiteren Sinne selbst der bedeutendste Philosoph des siebzehnten Jahrhunderts zu zählen. Der große Leibnitz scheint zwar nicht unmittelbar aus den Schriften seines großen Landsmannes geschöpft zu haben, aber er lernte dessen Ideen aus den Werken seiner Schüler kennen und er nahm so viel von denselben an, daß Cusa in neuerer Zeit geradezu sein Vorläufer genannt wurde

(Zimmermann in den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaften Bd. VIII).

Vorstehendes dürfte genügen, um auf einen Mann hinzuweisen, der vermöge seiner Größe unserer Aufmerksamkeit in hohem Grade werth ist. Ein volles Bild von seiner geistigen Bedeutsamkeit wird sich erst aus der Lektüre der vorliegenden Schrift gewinnen lassen, die wir daher gelegentlich empfehlen.

F u n t.



# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Jukrigl, D. v. Aberle, D. Sempel  
und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

---

Vierundfünfzigster Jahrgang.

---

Zweites Quartalheft.

---

Tübingen, 1872.

Verlag der G. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von J. Neumann in Leipzig.

# I

## Abhandlungen.

---

### 1.

#### Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit.

---

Von Prof. Dr. Eusemann.

---

Vierter Artikel. (Schluß).

#### Die zwei Lebenswege.

Wir weisen die Unterscheidung zwischen einer Moral der Christen in der Welt und einer Moral des Klosters oder „der höhern Stände in der Kirche“ als mißverständlich und falsch mit Entschiedenheit zurück. Man darf die getrennte Betrachtung der verschiedenen menschlichen Kräfte, Aufgaben und Bestimmungen, der Gnaden und der Tugenden nicht bis zu dem Punkte treiben, auf welchem die getrennten Theile als Gegensätze auseinanderfallen und nicht mehr unter einen gemeinsamen höhern Gesichtspunkt gebracht werden können; dahin aber hat es in der That die moderne Casuistik mit ihrem dürren Scholasticismus gebracht. So unterscheidet man und klassifizirt verschiedene Arten von Gnaden — und wer am schärfsten spaltet, gilt als der schärf-

sinnigste Theologe — und man vergißt darüber, daß im letzten Grunde und Wesen die Gnade nur eine ist. Ähnlich ist's mit der Tugend; man klassifizirt die verschiedenen Tugenden, oder vielmehr man verwechselt die Anlagen, Versuche und Anstrengungen zur Tugend sowie die Tugendmittel mit der Tugend selbst, und übersieht, daß die Tugend im Wesen nur eine ist.

Tugend ist Vollendung des Menschen in Gemäßheit seiner Bestimmung, gleichwie das lateinische *virtus* die vollendete Mannheit, die erreichte Höhe idealer Männlichkeit bedeutet. Jene äußeren Mittel, durch welche wir zur Vollendung geführt werden sollen, nennen wir Mittel der Bildung, weil wir nach einem Idealbilde geformt werden sollen; das Ziel der Bildung ist die Tugend, und die Bildung, die wir wirklich erlangt haben, wenn sie wahre Bildung ist, ist selbst Tugend. Es ist die Höhe der Bildung und ebendamit der Tugend, daß wir dasjenige ganz sind, was wir sein sollen; daß wir dasjenige ganz vollbringen, was wir vollbringen sollen. Das Bild aber, nach welchem wir geformt werden sollen, ist kein anderes als Gottes Bild, nach welchem wir geschaffen sind. Ein Jeder aber soll gebildet und vollendet werden nach dem Maße seiner individuellen Anlagen, Kräfte und Gnadengaben, welche in der Theologie *virtutes* heißen, sofern in ihnen eben die Möglichkeit der Tugend und die treibenden Kräfte der wahren geistig sittlichen Bildung gegeben sind.

Die christliche Tugend läßt sich noch näher bestimmen. Das Bild Gottes, nach welchem unser Wesen und unser Charakter sich gestalten soll, ist Christus selbst, Er, welcher ist Bild Gottes, des Unsichtbaren <sup>1)</sup>; nach diesem

1) Koloss. 1, 15; II. Kor. 4, 4.

Bilbe sollen auch wir umgestaltet werden <sup>1)</sup>, oder wie dieß die heil. Schrift an andern Orten ausdrückt, wir sollen Christum anziehen <sup>2)</sup>, so daß er bei uns Wohnung nimmt <sup>3)</sup> und sonach sein Geist und sein Leben das unsre durchwirkt und erfüllt nach dem Worte des Apostels: „Ich lebe, aber schon nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus“ <sup>4)</sup>.

Der Weg aber, auf welchem wir zu dieser Vollendung gelangen, ist der Weg, den Jesus selbst gewandelt, indem der Herr uns auffordert, ihm nachzufolgen; und es gibt keinen andern Lebensweg zu unserm rechten Ziele, als die Nachfolge Christi.

Wenn wir aber das Evangelium selbst um die Bedingungen befragen, unter welchen unsre Nachfolge Christi die rechte und vollkommene sei, so begegnet uns eine doppelte Reihe von Vorstellungen, welche sich streng von einander zu scheiden scheinen. Auf der einen Seite stehen die erschütternden Worte von der engen Pforte und dem schmalen Weg, welcher zum Leben führt und welchen nur Wenige finden <sup>5)</sup>, von der Selbstverläugnung und vom Kreuztragen <sup>6)</sup>, vom Ausreißen des Auges, das uns ärgert <sup>7)</sup>, von der Nothwendigkeit, nicht nur Vater und Mutter und Weib und Kinder und Bruder und Schwester zu hassen, sondern noch dazu sein eigen Leben <sup>8)</sup>, von dem Schwert, das der

---

1) Röm. 8, 29.

2) Röm. 13, 14; Galat. 3, 27.

3) Joh. 14, 23.

4) Galat. 2, 20.

5) Matth. 7, 14.

6) Matth. 16, 24. 25.

7) Matth. 5, 29. 30.

8) Luc. 14, 26.



Herr zu bringen gekommen ist anstatt des Friedens <sup>1)</sup>, von den Verfolgungen, welche die Jünger Christi erwarten u. s. w. Auf der andern Seite dagegen steht jenes milde und ermutigende Wort: „Kommet zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich werde euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, weil ich sanft bin und demüthig von Herzen, und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß und meine Bürde leicht“ <sup>2)</sup>. Man vergleiche damit Parabeln und Schilderungen, wie die vom guten Hirten. Während also auf der einen Seite die ganze Strenge eines neuen Gesetzes uns entgegentritt, athmet an andern Stellen das Evangelium einen Geist der Freiheit, der Milde und Duldung, der Nachsicht gegen die menschliche Gebrechlichkeit, so daß der Gegensatz einer rigoristischen und einer mildern und freieren Auffassung in der Moral leicht begreiflich ist. Die Gegensätze aber formuliren sich näher dahin: entweder es gibt nur einen Weg des wahren Christenlebens, nur den schmalen Weg, den die Wenigen wandeln, den Weg der strengen Pflichterfüllung bis zur vollen Hingabe seiner selbst, den Weg strenger und ernster Buße und Abtödtung; neben diesem einen Weg zum Leben gibt es nur noch die breite Straße, die zum Verderben führt. Was die heil. Schrift von dem sanften Joch und der leichten Bürde sagt, kann nach dieser Auffassung nur so verstanden werden, daß denen, die wahrhaft das Joch Christi tragen, durch die höhern geistigen Gaben und Erbstungen reichlicher Erfaß geboten wird für die Entbehrungen und Kämpfe um Christi willen.

---

1) Matth. 10, 34.

2) Matth. 11, 28—30.

Oder aber — das ist die andere Auffassung — es gibt zwei Wege zum Heil; es werden nicht an Alle die strengen Anforderungen des Evangeliums gestellt, sondern nur an diejenigen, welche die höhere Vollkommenheit erreichen wollen; für diejenigen, welche in der Welt leben, den irdischen Beschäftigungen sich widmen, genügt es, daß sie nicht in schwerer Weise die Gerechtigkeit verletzen. Es ist die schon bekannte Scheidung von Gebot und Rath.

Man hätte zu dieser, auf den ersten Anblick äußerlichen und oberflächlichen, Anschauung nicht kommen können, wenn nicht die erstgenannte rigoristische Auffassung ebenfalls ihre Härte und Einseitigkeit darbieten würde. Es muß ein Mittleres geben.

Wenn wir diejenigen Sittenlehren des Evangeliums betrachten, in denen sich so recht der eigentliche Charakter und das Wesen der sittlichen Forderungen Christi ausdrückt, so finden wir nicht, daß ein Unterschied gemacht würde zwischen bestimmten Klassen von Christen oder zwischen Personen von besondern sittlichen Anlagen und Dispositionen. Wir wissen aus der mehrfach erwähnten Schilderung des letzten Gerichtes <sup>1)</sup>, daß die Seligkeit abhängig gemacht wird von der Ausübung der werththätigen freien Liebe, deren Werth nicht nach dem Umfang der Leistung bemessen wird; denn wenn das Scherflein der Wittwe mehr gilt als viele Gaben der Reichen <sup>2)</sup>, und wenn der Becher frischen Wassers nicht des Lohnes verlustig gehen wird <sup>3)</sup>, so ist deutlich genug das Hauptgewicht nicht auf das äußere sondern auf das innere Werk gelegt, und es kann Keiner von der Ver-

1) Matth. 25, 31—46.

2) Marc. 12, 41—44.

3) Matth. 10, 42.

pflichtung, das innere Werk, die innere Bereitwilligkeit zum Guten und die Reinheit der Gesinnung herzustellen, entlastet werden.

Ganz besonders belehrend aber sind jene Aussprüche der sog. Bergpredigt, in denen Christus den vollen und reichen sittlichen Gehalt seiner Lehre den alttestamentlichen, näherhin rabbinisch-pharisäischen Sittenlehren und Uebungen gegenüberstellt. Im Unterschied von dieser am Buchstaben haftenden äußerlichen, für die Schau berechneten, nach äußern Symptomen abgeschätzten Gesetzeserfüllung bringt Christus in diesem Lehrvortrag so sehr auf eine geistige Gesetzesauslegung und auf das innere Wesen der Sittlichkeit, daß man leicht geneigt sein könnte, die Spitze der Angriffe, welche gegen die jüdisch-pharisäische Sittenlehre gerichtet sind, auch gegen das „äußere Werk“ im christlich katholischen Kirchenwesen zu kehren. Die Jünger Christi, heißt es dort, sollen ihre Gerechtigkeit nicht wirken vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden; wenn sie Almosen geben, sollen sie nicht vor sich her posaunen, gleichwie die Heuchler thun in den Synagogen und an den Ecken, damit sie geehrt werden von den Menschen; wenn sie beten, sollen sie in ihre Kammer treten und die Thüre schließen und zu ihrem Vater im Verborgenen beten, und der Vater, der ins Verborgene sieht, wird ihnen vergelten; wenn sie beten, sollen sie nicht schwätzen wie die Heiden, die da meinen, daß sie vermöge ihres Vielredens erhört würden<sup>1)</sup>. An der Spitze der ganzen Bergpredigt aber stehen die sog. Seligpreisungen, deren tiefe und zugleich praktische Bedeutung gar nicht erfasst wird, wenn man sie nicht aus dem Zusammenhang und dem eigent-

1) Matth. 6, 1—7.

lichen Ziele der Bergpredigt begreift. Auch die Juden kannten eine Art von Armuth, welche sie als eine besondere Anwartschaft auf das messianische Reich ansahen. Nicht nur erkannten sie in dem politischen Elend jener Zeit sich selbst als die Armen, denen nach der Weissagung Isaias' die Botschaft vom Reiche Gottes zu Theil werden müsse<sup>1)</sup>, sondern es hatten auch schon Einzelne auf dem Wege freier Ascese sich zu Armen gemacht (vgl. die Ebioniten). Aber das waren noch nicht die Armen „im Geiste“, welche Jesus selig preist. Auch die Juden kennen eine Reinheit und Unbeflecktheit, ohne welche es keinen Antheil am Messias gibt, eine körperliche, äußerliche Reinheit in Enthaltung von unreinen Speisen, von Berührung mit Leichnamen, sowie auch eine Reinheit bezüglich geschlechtlicher Enthaltung. Aber das war nicht die Reinheit „des Herzens“, welcher der Herr die Anschauung Gottes verheißt.

Es wird sich nicht läugnen lassen, daß in diesen Markarismen, von denen wir der Kürze halber nur zwei angezogen haben, geradezu leitende und zielzeigende Ideen christlicher Sittlichkeit gegeben sind; mögen andere Schriftstellen eine entgegengesetzte Auffassung begünstigen, so sind dieselben nur insoweit buchstäblich zu fassen und nur insoweit richtig ausgelegt, als sie mit den leitenden Ideen vereinbart werden können. Es ist nicht zulässig, mit Berufung auf das Wort: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“, jene Textesworte abzuschwächen, in welchen den „Sanftmüthigen“ das Land der Verheißung und den „Friedfertigen“ die Kinderschaft Gottes versprochen wird. Und es gibt bezüglich dieser Grundideen keine Ausnahmen für

---

1) H. 61, 1.

einzelne Klassen oder Stände der Christenheit. Nur das läßt sich behaupten, daß das innere christlich sittliche Leben das äußere Werk nicht nothwendig ausschließt oder durch dieses letztere an ächtem Wesen und Verdienst verliert; denn sonst wäre es um das Wort des Herrn geschehen, welcher sagt: „So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie sehen eure guten Werke und euren Vater preisen, der in den Himmeln ist“<sup>1)</sup>. Dagegen läßt sich streng genommen schon nicht mehr behaupten, daß derjenige der Vollkommenere sei, welcher zu dem innern Werke auch noch das äußere fügt, welcher also z. B. nicht nur nicht sein Herz an die Erdengüter hängt, sondern auch freiwillig all sein Hab und Gut hingibt; das innere und das äußere Werk sind nicht gleicher Art, so daß sie zusammen eine größere Summe ausmachen; vielmehr verhält sich das äußere Werk zum innern wie das Mittel zum Zwecke; der Mittel gibt es aber viele und verschiedene; der Eine wird von diesem, der Andre von einem andern Mittel gefördert je nach seiner Anlage und seiner Stellung im Ganzen. Darum aber kommt auch das innere Werk nicht ohne das äußere zu Stande; im Werke offenbart sich die Gesinnung wie im Leibe die Seele; die Seele aber ist nicht ohne Leib, wie das Licht nicht ohne Flamme. Es gibt also auch hier keine Scheidung von Solchen, welche das innerliche Christenthum in sich verwirklichen, und Solchen, welche auch äußerlich dasselbe darstellen in Werken der Abtödtung, Selbstverläugnung und Liebe.

Dennoch liegt der Unterscheidung von zwei Lebenswegen eine Wahrheit zu Grunde. Es ist unverkennbar,

1) Matth. 5, 16.

daß Christus selbst unter den zu seinem Reiche berufenen Einzelne in besonderer Weise auswählt hat, um ihnen eine besondere Bahn anzuweisen. Nicht Alle, welche die Botschaft des Heils empfangen, werden zu jener Nachfolge des Herrn berufen, welche buchstäblich die vollständige Trennung von Vater und Mutter, Weib und Kinder, Haus und Gut fordert. Es ist nur ein enger Kreis, den Jesus um sich sammelt, um buchstäblich in seine Fußstapfen einzutreten. Vielleicht war der reiche Jüngling, den Jesus liebte<sup>1)</sup>, in diesen engern Kreis von Schülern Jesu berufen, folgte aber dem Rufe nicht, weil er reich war, d. h. sich von seinem Besitz, von seiner Stellung in der Welt nicht lossagen wollte. Erwähnt werden im Evangelium außer den Aposteln selbst und jenen 72 Jüngern, deren Namen nicht genannt werden, aus dieser engern Umgebung Jesu nur wenige Namen, wie etwa Nicodemus und einige der frommen Frauen. Diese Wenigen theilen das arme, mühsame Leben Jesu auf seinen Wanderungen durch das heilige Land, sorgen für seine geringen irdischen Bedürfnisse, bereiten ihm die Wege und nehmen wohl auch ihren Antheil an den Schmähungen und Verfolgungen, denen ihr Meister ausgesetzt ist. Dafür aber erfreuen sie sich an dem persönlichen Umgang mit Jesus, vernehmen aus seinem Munde die Lehren des Heils; ihnen werden die Gleichnißreden erklärt, die der Masse des Volkes dunkel bleiben, sie erfahren die besondern Beweise der Liebe Jesu und ihr ganzes geistig-sittliches Leben steht unter seiner besondern Leitung und Zucht. Es tritt aber auch deutlich hervor, daß diesen besonders ausgewählten und in den engern Kreis gezogenen, in besondere Leitung und Zucht ge-

1) Marc. 10, 21.

nommenen Jüngern eine ganz bestimmte Stellung und Aufgabe im Reiche Christi zugebacht wurde.

Es ist im Grunde nutzlos, zu fragen, ob die Auserwählung dieser Wenigen geschehen, weil diese vermöge ihrer geistig-sittlichen Richtung, ihres Glaubens und ihrer Tugend sich ganz besonders würdig und für ihre Aufgabe tauglich erwiesen; oder ob die göttliche zuvorkommende Gnade um dieser ihrer Aufgabe willen sich in ihnen besonders wirksam erwiesen. Man wird Beides in gleicher Weise und Beides zusammen festhalten müssen. Soweit uns aber ein Einblick gewährt ist in die Wege der göttlichen Vorsehung, ist ihre Auserwählung geschehen in erster Linie im Interesse und zum Nutzen der Gesamtheit, des Reiches Gottes auf Erden, so daß sie ihr Heil wirkten in demselben Verhältniß, als sie sich zu tauglichen und würdigen Organen für ihre höhere Aufgabe heranzubilden.

Diese Aufgabe bezeichnen wir ein für allemal als Apostolat, Sendung im Dienste des Reiches Gottes auf Erden. In den Bereich dieser Aufgabe fallen alle jene Dienste, welche der Einzelne der höhern Form der menschlichen Societät, d. i. der Kirche, leistet und durch die Kirche auch wieder der irdischen Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft. Es gibt eine spezielle Nachfolge Christi, welche sich in der Erwählung und Ausübung des Apostolats vollzieht und welche allerdings auch sittliche Leistungen fordert, welche das Evangelium Christi nicht Allen zur Aufgabe und zur Bedingung des Heils macht. Hier scheiden sich zwei Lebenswege.

Wir betrachten nun die Idee des Apostolats, wie sie

im Evangelium grundgelegt ist und wie sie sich im Leben der Kirche fortwährend realisiert.

Nachdem die Apostel in den Dienst des Herrn getreten, da bekam jenes Wort des Herrn von der Unmöglichkeit, zweien Herren zu dienen <sup>1)</sup>, für sie eine prägnante Bedeutung; sie konnten nicht zugleich Gott dienen und dem Mammon; sie mußten ihre Netze verlassen, um hierfür Menschen zu fischen; für sie gab es keinen heimatlichen Boden mehr und keine irdischen Beschäftigungen; sie waren Nachfolger dessen, der nicht hatte, wohin er sein Haupt lege. War es auch nur Weniges, was sie verließen, so war es doch ihr Alles; und der Arme trennt sich von seinem Wenigen ebenso schwer als der Reiche von seiner Fülle. Aber mit dem irdischen Besitz fällt auch die Sorge hinweg. Als Jesus seine Apostel aussandte, das Reich Gottes zu predigen, sprach er zu ihnen: „Nehmet nichts mit auf den Weg, weder Stab noch Tasche, weder Brod noch Geld; auch nicht je zwei Röcke sollet ihr haben.“ <sup>2)</sup> Wenn sie dieser Weisung gehorchten, so waren sie berechtigt, sich aller Sorge zu ent schlagen und auf die göttliche Vorsehung zu bauen, welche die Vögel des Himmels ernährt und die Aelken kleidet, und welche denen, die zuerst das Reich Gottes suchen, alles Andere zulegen wird <sup>3)</sup>. Aber noch mehr. Die Apostel hatten Anspruch auf den Unterhalt von Seiten der Gläubigen; Gott sorgt, daß es den Seintigen nicht am Nothwendigen fehle <sup>4)</sup>; aber er sorgt so, daß er dem Einen die Sorge abnimmt und sie dem Andern auflegt und daß somit Einer des Andern Last trägt.

1) Matth. 6, 24.

2) Luc. 9, 2—3.

3) Matth. 6, 25—34.

4) Luc. 22, 35. 36.



Mit der apostolischen Armuth war eine zweite Form der Weltentfagung von selbst gegeben, die Loslösung aus dem Verband der Familie, die Ehe- und Kinderlosigkeit. Es bedarf an diesem Orte wohl keines Beweises, daß auch solche Apostel, welche wie Petrus vor ihrer Berufung verheiratet waren, den Freuden und Annehmlichkeiten des Familienlebens in ihrem Missionsberuf entsagen mußten, und wie Paulus von der Virginität dachte, ist ohnehin bekannt. Es hieß nun allerdings die Bedeutung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit abschwächen, wollte man den Grund der Ehelosigkeit der Apostel bloß darin finden, daß sie ihnen eine größere Unabhängigkeit gewährte, eine Reihe von Lebenssorgen abnahm und eine vollere Hingabe an ihren Beruf ermöglichte. Aber man muß diesen Gesichtspunkt doch miteinbeziehen, wenn man die Virginität würdigen will, und wir berufen uns darauf gegenüber einer andern fast frivolen Anschauung, wornach die Loslösung des Dieners der Kirche aus den Familienbanden geradezu ein Hinderniß ächt apostolischer Wirksamkeit wäre, weil sie ihn den rein menschlichen Empfindungen, Erfahrungen und Pflichten entfremde.

Schwieriger dürfte es scheinen, als dritte sittliche Forderung des Apostolats die Idee des Gehorsams aus dem Evangelium zu erweisen. Man kann sich ein Bild vom Gehorsam ausmalen, welches sich mit der Würde eines Christen, geschweige denn eines Apostels, nicht vertrüge und welches uns geradezu wie ein Spott erschiene auf die wahre männliche Unabhängigkeit und geistige Freiheit. Diese Art von Gehorsam ist aber auch gar nicht gefordert. Aber was den Geist und das Wesen des christlichen Gehorsams ausmacht, das ward den Aposteln reichlich zugemessen, die Hingabe der ganzen Persönlichkeit an den Beruf, der Verzicht auf Ehren

und Wirken der Welt, Demüthigung und Dienstbarkeit nicht bloß gegenüber der Welt, sondern auch der Jünger gegen einander (Matth. 20, 25—28; Luc. 22, 25—27), und endlich das Martyrium.

Man wird zunächst gestehen müssen, daß aus den sittlichen Uebungen, von denen wir geredet, den Aposteln ein großer Theil ihrer sittlichen Kraft, ihrer materiellen und geistigen Freiheit entfloßen ist, und daß von ihren Uebungen, ihren materiellen und persönlichen Opfern sich ihre Wirksamkeit im Weinberge des Herrn befruchtete; die Strenge ihrer Ascese, die Selbstlosigkeit und Uneigennützigkeit ihres öffentlichen Auftretens gab ihren Worten Kraft und Nachdruck. Dennoch haben wir damit das tiefste Wesen sittlicher Vollkommenheit, welche im Apostolat verlangt wird, noch nicht ausgedrückt. Es lag offenbar in der Bestimmung der Apostel, ein sittliches Ideal vor den Augen der Welt darzustellen und zu verwirklichen; nicht nur die christliche Lehre, sondern auch die christliche Sitte sollte die Welt umgestalten und erneuern; nicht bloß für die Lehre gibt es eine Hinterlage in der Kirche; auch das christlich sittliche Ideal muß in der Kirche Gestalt gewinnen, um von da aus reinigend und heiligend zu wirken auf die sittlichen und socialen Zustände der Menschheit.

Das sittliche Ideal im höchsten Sinne des Wortes ist Christus selbst, und wir müssen einen Augenblick auf das Leben Christi zurückgreifen, um das, was wir oben angedeutet, klar zu machen. Nichts fällt in der irdischen Erscheinung Christi so sehr in die Augen, als seine Armuth und Niedrigkeit, und es ist unmöglich, die sittliche wie sociale Bedeutung dieser Lehre und dieses Beispiels der Armuth zu verkennen; es liegt darin ein Lebensprincip der christlichen

Societät, in welcher die Armuth, die Arbeit, die Entfagung und die Wohlthätigkeit zu Tugenden erhoben worden sind. Nicht ebenso allgemein würdigt man die sociale Bedeutung der Geburt des Herrn aus der reinen Jungfrau, und Christi eigene Jungfräulichkeit. Gewisse Moralisten möchten bei der Debatte über den Werth der Virginität die Person des Gottmenschen am liebsten aus dem Spiel lassen, etwa wie man nach den Grundsätzen des parlamentarischen Brauchs die Person des Königs von der Debatte ausschließt. Aber man gebe uns nur eine volle und runde Antwort auf die Frage: warum widerstrebt es dem christlichen Zartgefühl, uns Christus, der in Allem uns gleich geworden — die Sünde ausgenommen — als Gatten und Familienvater vorzustellen? Warum anders, als weil es eben im Menschenleben noch etwas Höheres gibt als das Geschlechtsleben und weil wir in Christus immer und überall das Höchste, was des Menschen würdig ist, suchen und finden? Eben so wenig mag man sich gerne eine richtige Vorstellung machen von der Selbstentäußerung und von der Knechtsgestalt, in welcher Jesus erschien<sup>1)</sup>; diese bedeutet nämlich nicht bloß die Armuth und Niedrigkeit der menschlichen Erscheinungsweise, sondern geradezu eine Dienstbarkeit, vermöge deren Jesus gehorsam geworden bis zum Tode. Und auch hier müssen wir die Worte in ihrer vollen Bedeutung nehmen; auch Jesus fiel es schwer, diesen Gehorsam zu leisten, er empfand die Bitterkeit seiner Erniedrigung und die Größe seines Opfers. Wie das möglich ist, daß dem Gottmenschen eine Leistung des Gehorsams gegen den himmlischen Vater schwer fällt, daß er etwas Anderes wünscht und darum betet, als

---

1) Phil. 2, 7. 8.

was der Vater will, bleibt uns freilich undurchbringlich. Aber der Schweiß, der wie Tropfen Blutes zur Erde niederrinnt, und das Gebet im Delgarten sagen es uns, daß es den Herrn eine Ueberwindung kostete, seinen Willen dem seines Vaters zu unterwerfen, daß Jesus in seinem Gemüthe erschauerte ob des bevorstehenden Opfertodes, daß er nicht bloß am Leibe, sondern auch an der Seele litt. So ist Christus das Vorbild im Gehorsam geworden. In solcher Weise erkennen wir die Armuth, die Jungfräulichkeit und den Gehorsam als die Signatur der wahren Nachfolge Christi, gleichwie die Signatur der Welt ist: „die Begierlichkeit des Fleisches und die Begierlichkeit der Augen und die Hoffart des Lebens“<sup>1)</sup>.

Das Werk Christi zur Erlösung der Menschheit ist nicht abgeschlossen in seiner Lehre, auch noch nicht in seinem Tugendbeispiel, sofern dieses letztere nur als ein transcendentes Ideal gefaßt würde; Christus lebt auf Erden fort, nicht nur in seiner Lehre, sondern auch in seinem Werke, das Böse durch das Gute überwindend. Das Tugendbideal, das für uns in dem Leben Jesu liegt, muß Realität gewinnen in seinem Reiche auf Erden. Es liegt in der Aufgabe der Kirche und ist eine ihrer Lebensbedingungen, daß die höchsten Ideale reiner Sittlichkeit in ihr dargestellt werden und daß in Kraft dieses idealen Lebens die Wirksamkeit des Christenthums für die Welt ununterbrochen fortgesetzt werde. Die Armuth Christi muß in der Kirche dargestellt werden, damit den Armen das Evangelium verkündet werde. Dasselbe gilt von der Virginität und vom Gehorsam.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Schilderung,

1) 1. Joh. 2, 16.

welche von der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem in der h. Schrift gegeben ist. Es offenbart sich in dieser Gemeinde eine eigenthümliche organisatorische Kraft, die zu einer praktischen Ausgestaltung des christlichen Lebens drängt; das Princip der Gemeindebildung prägt sich eben darin aus, daß man nicht bei einem religiösen Convent stehen bleibt, sondern eine Neubildung auch auf dem weltlich socialen Gebiete anstrebt. Diese erste Gemeinde mußte bekanntlich als Vorbild gelten für manche spätere communistische und socialistische Bestrebungen mit mehr oder weniger religiöser Färbung. Ebenso hat diese erste Christengemeinde das Vorbild geben müssen für bestimmte Formen der Sectenbildung z. B. für die „Brüdergemeinde“ und pietistische Versammlungen. Nun hat man allerdings die Erfahrung gemacht, daß, wenn jene erste Gemeinde nichts weiter gewesen wäre als eine socialistische oder pietistische Brüdergemeinde, dieselbe eben so wenig zu einer großen weltumfassenden Kirche sich hätte auswachsen können, als es jene Secten zu einer großen organisirten Gesellschaft gebracht haben. Man hat nämlich die Bedeutung der ersten Gemeinde fälschlich dahin verstanden, als wäre diese, wie der Urtypus, so auch schon das voll ausgeprägte religiös sittliche Ideal der christlichen Kirche; man hat nicht beachtet, daß sie erst im Stadium der beginnenden Entwicklung steht, daß verschiedene Kräfte in ihr noch in gebundenem Zustande sich befinden, daß verschiedene Lebensprincipien der Kirche noch im Zustande des Keimes sich darstellen; die Gemeinde ist noch unfertig, einzelne Institutionen sind noch erst Versuche, wie z. B. eben die facultative Gütergemeinschaft. Es ist nicht von ungefähr, daß sie die apostolische Gemeinde heißt. Denn das Apostolat

und das irdisch sociale Element sind noch nicht von einander geschieden.

Nicht als ob etwa das Grundprincip der hierarchischen Ordnung, der Unterschied des clerikalen Amtes von der Gemeinde der Laien, dem Urchristenthum unbekannt gewesen wäre; wir können diesen Unterschied hier einfach als etwas Gegebenes voraussetzen. Und wenn es nun eine besondere Aufgabe innerhalb des Christenthums für einen besondern Stand gibt, so wird es wohl auch besondere Standespflichten und Standestugenden geben. — Dieser Schluß liegt nahe, aber dennoch stimmt er nicht mit dem zusammen, was wir zu erweisen uns vorgenommen haben; wir hätten damit nur statt des Unterschieds von Kloster- und Weltmoral einen Unterschied von Priester- und Laienmoral, und wir wären um keinen Schritt weiter in der Erkenntniß der sittlichen Prinzipien des Christenthums. Der hierarchische Standesunterschied fällt nicht genau zusammen mit unserer Unterscheidung der beiden Lebenswege; aber er bietet uns wenigstens den Anknüpfungspunkt. Wenn es eine Nachfolge Christi giebt, die einer speciellen providentiellen Aufgabe der christlichen Religion entspricht, so fällt sie zum vornehmsten Theil dem Priesterstande zu; aber nicht ausschließlich diesem. Gerade im moralischen und nicht im hierarchischen Sinne ist es zu verstehen, wenn das christliche Volk in seiner Gesammtheit genannt wird „ein geistlich Haus, eine heilige Priesterschaft, um darzubringen geistige Opfer“, und wieder: „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk“<sup>1)</sup>. Die Idee des Apostolats wird nicht einzig durch den Clerikalstand verwirklicht; es soll ein Jeder nach

1) 1. Petr. 2, 5. 9.

dem ihm zugewiesenen Maße an dieser Aufgabe Theil nehmen.

Das muß nun concreter dargestellt werden. Das Apostolat hat die Bestimmung, das Werk Christi auszuwirken in der Welt, das Reich Christi zu erhalten und auszubreiten im ganzen Umfang seiner religiösen, sittlichen und socialen Wirksamkeit. Wir unterscheiden eine dreifache Form des Apostolats; ein Apostolat des Wortes, ein Apostolat des Gebetes und des Opfers, und ein Apostolat der werththätigen Liebe.

#### a. Das Apostolat des Wortes.

An der großen Missionsaufgabe, der Verkündigung der Heilslehre unter den Völkern, läßt sich am deutlichsten die Idee des Apostolats klar machen; hier tritt sie anschaulich, gewissermaßen körperlich vor unsern Blick; von dieser Mission haben die Apostel ihren Namen; wir können die Aufgabe dieser Art von Apostolat ziemlich genau umschreiben und wir wissen, daß es gerade für diese Aufgabe einer speziellen Sendung bedarf. Ohne Predigt kein Glaube; „wie aber werden sie predigen, ohne daß sie gesendet werden?“<sup>1)</sup> In die Aufgabe des Apostolats fällt also jegliche Art von Verkündigung der Heilslehre, durch welche der Glaube bedingt ist. Die Sendung aber für den Dienst des Wortes fällt im Allgemeinen zusammen mit der Erwählung für den Klerikalstand — wobei uns zunächst die weitere hierarchische Gliederung des Klerus in ein magisterium und ein ministerium, sowie der Unterschied zwischen der immanenten Lehr-

1) Röm. 10, 14. 15.

gewalt des bischöflichen Amtes und der übertragenen des Priesters nicht berührt. Wir haben einen Lehrstand und können von bestimmten sittlichen Eigenschaften reden, welche die Befähigung zu diesem Stande bedingen.

Es klingt fast wie ein Gemeinplatz, wenn wir für den Boten der Heilslehre einen hohen Grad von sittlicher Tüchtigkeit und Tugend fordern; den theologischen und psychologischen Beweis hiefür wird man uns erlassen; nur von jenen sittlichen Eigenschaften, welche für den tüchtigen Missionär Christi besonders charakteristisch sind, sollen einige erwähnt werden; diese sind Geradheit und Offenheit, die keinen geheimen Hinterhalt im Herzen des Redners befürchten läßt, Treue der Ueberzeugung, Freimuth des Bekenntnisses, Uneigennützigkeit und Unabhängigkeit. Der Redner darf nicht scheinen, daß Seinige zu suchen, noch auch das Lied dessen zu singen, dessen Brod er iszt. Die heilige Sache muß ihm höher stehen als persönliche Ehre und Erfolge, als Wohlleben und Weichlichkeit und Genuß; er muß sich auf einer sittlichen Höhe über dem Niveau der gemeinen Sittlichkeit bewegen. Man muß der Wahrheit mit priesterlicher Aufopferung dienen; jede wahre Ueberzeugung und Begeisterung hat ihr Martyrium.

Wir berufen uns auf die Erfahrung, wenn wir die Bestätigung für das Gesagte vor Allem in der Wirksamkeit des Ordensmannes, des Mönchs, suchen. Der Ordensmann, wenn er wahrhaft ist, was er sein soll, wenn er in Wahrheit nicht bloß das Gewand, sondern auch den Geist der apostolischen Armuth in sich trägt, ist zu allen Zeiten der rechte und wahre Missionär gewesen; er predigt nicht bloß durch sein Wort, sondern auch durch sein Gewand, durch seine Tugend; er verlangt nicht, daß seine Zuhörer dieselbe Form



der Abtödtung üben, die er selbst übt; indem er selbst mehr thut, als er von ihnen verlangen kann, besticht er ihre Herzen und macht sie bereitwillig, wenigstens das Leichtere zu thun.

Und doch ist das Mönchtum nicht eigentlich in erster Linie, sondern nur subsidiär mit dem Dienste des Wortes betraut; in erster Linie stehen auch hier, wie in jedem Zweige der Pastoration, die Weltpriester. Nicht die spezifische Form des Mönchtums, wohl aber etwas vom wahren geistigen Gehalt desselben verlangt die Kirche von ihren Missionären, und wir wollen nicht so ganz gering anschlagen, daß die Kirche ihren Priestern im Ganzen ein höheres Maß persönlicher Freiheit in der Wahl der Wege zur Vollkommenheit gestattet, als dieß innerhalb einer Ordensgemeinschaft der Fall zu sein pflegt. Es hat wohl eine tiefe psychologische Berechtigung, ist aber nicht im strengen Sinne wesentlich, wenn die kirchliche Gesetzgebung die persönliche Freiheit welche dem Priester nach dem Evangelium gewährt ist, durch positive Gebote über klerikale Sitten, über Eölibat u. s. w. wieder einschränkt.

Dagegen leitet der Ordensstand im engern Sinne seine Berechtigung als Stand innerhalb der Kirche eben davon ab, daß er Theil nimmt an den Aufgaben des Apostolats. Darin liegt seine Kraft und Weihe; ein Ordensinstitut, das sich den großen Aufgaben der irdischen Bestimmung der Kirche entziehen wollte, hätte weder Berechtigung noch Lebenskraft.

Ist aber einmal erkannt, daß es auch außerhalb des Priesterstandes noch Träger einer apostolischen Aufgabe gibt und daß der Lehrstand nicht eine Kaste ist, an welche ausschließlich die Gaben des Geistes und der Erkenntniß gebun-

den wären, so können wir noch einen Schritt weiter gehen. So gewiß während der ersten Verbreitung des Christenthums Mancher, der nicht mit bischöflichen Briefen versehen war, die Kunde vom Erlöser aus Judäa weiter trug in die Kreise seiner Angehörigen und Bekannten und dadurch den kirchlichen Predigern die Wege bahnte; und so gewiß jeder Familienvater ein Lehrer der Religion für seine Familie sein kann und soll, so gewiß muß man nicht nothwendig Aleriker oder Mönch sein, um am Apostolat des Wortes mitzuarbeiten nach Maßgabe besonderer Fähigkeit und Lebensstellung, auf dem Gebiete der Presse, der Wissenschaft u. s. w. Jede Wahrheit auch in natürlichen Dingen ist Förderung der heiligen Sache. Der Dienst der Wahrheit und Wissenschaft ist auch ein Priesterthum und fordert Tugenden und Opfer, ob man sie nun mit den sog. evangelischen Rätthen umschreiben könne oder nicht. Es gibt einen Beruf auch für dieses Priesterthum der Erkenntniß und Wissenschaft; auch er verlangt gewisse sittliche Dispositionen, Tugendübungen, Geisteskämpfe, Entsagungen und Opfer; und wenn wir dieselben unter den Begriff des „Rathes“ bringen, so wird man uns kaum widersprechen können.

#### b. Das Apostolat des Gebets.

Wir treten hier in das Gebiet der Mystik ein; wir betrachten jene innere Seite des christlichen Gnadenlebens, welche hauptsächlich in Gebet und Gottesdienst sich kund gibt und eben daraus ihre Kraft schöpft. Auf diesem Wege mystischer Hingabe gewinnen wir jenes innerliche Christenthum, von welchem der Apostel redet in den Worten: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Gebet, Gottesdienst,

mit einem Worte Religion, bezeichnen das Kommen des Reiches Gottes in unserm Innern<sup>1)</sup>; es ist der Lebensnerv des Christenthums und eine gemeinsame Aufgabe aller Christen. Darum ist es auf den ersten Anschein frappant, wenn man von Religiosen, von einer *vita religiosa*, in solcher Weise reden hört, als ob Religion und Ordensleben eines und dasselbe sei. Schroffer kann man den Gegensatz zwischen Kloster und Welt nicht fassen, als wenn man den Eintritt ins Kloster den Eintritt ins religiöse Leben nennt. Dennoch dürfen wir an diesem Sprachgebrauch der ascetischen Theologie nicht wegwerfend vorübergehen; es liegt Sinn darin. Ja wir verschärfen den Eindruck der Überraschung noch, indem wir den verborgensten Hintergedanken jenes Sprachgebrauchs hervorkehren, das ist der Gedanke einer Stellvertretung in der Übung der Religion. Die Religiosen üben Religion, beten, opfern, fasten sich — an unsrer Statt; vulgär gesprochen, sie thun mehr an religiösen und ascetischen Übungen als Ersatz für das, was die Welt zu wenig thut; sie wandeln den Weg der evangelischen Rätke zum Entgelt für das, um was die Mehrzahl der Christen hinter der Erfüllung der Gebote zurückbleibt.

Diese Idee der Stellvertretung, so schwer faßlich sie ist, hängt doch unmittelbar zusammen mit der Heilsöconomie und wird annehmbar, sobald wir die erlöste Menschheit unter dem Gesichtspunkt einer realen Einheit betrachten. Die erste und urbildliche Art von Stellvertretung im System der Heilsordnung ist gegeben in der stellvertretenden Genugthuung Christi; diese beruht darauf, daß Christus unser Einer geworden ist, unser Volksgenosse und Blutsver-

---

1) Luc. 17, 21.

wandter; um dessentwillen konnte er unsre Mängel auf sich nehmen, unsre Sünde büßen, unsre Strafe tragen. So wird die Stellvertretung des einen Menschen (der Menschheit) vor Gott durch einen andern Menschen (den Menschensohn) ein Begriff unsrer Theologie, der symbolisch und typisch dargestellt ist in dem Opfer, sowohl dem jüdischen als dem heidnischen, und seinen Vollzug findet im Opfertode Christi selbst. Vom Opfer Christi als dem Urbild werden wir auf eine andere Art von Opfer geführt, die freilich nur in abgeleiteter Weise Opfer heißt; nach dem Opfer, das Christus für uns gebracht, gibt es auch ein solches, das wir Christo und in ihm der ganzen erlösten Menschheit bringen müssen.

Es hat sich, man möchte fast sagen unbewußt, der Sprachgebrauch gebildet von Opfern, die man der Menschheit, dem Staate, der Wissenschaft u. s. w. bringt. Das hat einen tiefern Sinn, als man gewöhnlich ahnt; es liegt darin nichts Geringeres als die Idee der Stellvertretung. Der Einzelne opfert sich dem Ganzen, d. h. er übernimmt eine Leistung, die in der Bestimmung der Gesamtheit liegt, die aber nur vom Einzelnen durchgeführt werden kann; dadurch gewinnen solche Leistungen einen idealen Werth, der den materiellen weit übertrifft. Der geworbene Söldling, der im Kampfe fällt, gibt auch sein Leben dar; aber man nennt seinen Tod doch nicht mit derselben Emphase einen Opfertod, wie den Tod des Bürgers, der im Kampfe für sein Vaterland stirbt. Was macht nun den Tod des Lektorn zum Opfertod? Dieses, daß er pro aris et focis, für Haus und Hof kämpft, daß er sein Leben einsetzt für die Seinigen, für sein Volk. Er thut es auf den Ruf hin, der an ihn ergangen; und es fällt Niemanden ein, diejenigen, die nicht zum Kampfe berufen worden, des Mangels an Patriotismus

zu zeihen darum, daß sie nicht selbst unter die Waffen getreten, daß sie sich vielmehr durch die Tapfern des Kriegsheers haben vertreten lassen.

So gibt es nun auch eine *militia Christi*, einen Kampf für ein höheres Vaterland, ein Opferleben und einen Opfertod, ein Absterben der Welt, um ganz den höheren Interessen des Geistes, der Religion, der Kirche zu leben; und wir schreiben einem solchen Opfer einen wahren, im besten Sinne idealen Werth zu. Wie einstens Moses sein Leben anbot dem Herrn zur Sühne für sein Volk, und wie auf das Gebet des Moses der Herr seinem Volke Sieg verlieh, so schreiben wir auch einem reinen Opferleben der Frommen, den Gebeten der Gerechten, der heiligen Psalmodie der Mönche einen propitiatorischen Werth zu.

Wir müssen dieß in einer concreten Anwendung erläutern. Unser Glaube sagt uns, daß Jesus Christus in steter sacramentaler Gegenwart in unsern Kirchen weilt; wir können uns schwer darüber verantworten, daß nicht fromme Christen wie eine heilige Zeltwache Tag und Nacht hier verweilen und dasjenige im Werke vollbringen, was die lichte Flamme des „ewigen Lichtes“ symbolisch andeutet, nämlich den fortwährenden Tribut der gebührenden Anbetung und des heiligen Dienstes. Wie nun, wenn einzelne Fromme oder ganze Genossenschaften sich's zur besondern Aufgabe machten, das tägliche und stündliche Gebetsopfer darzubringen, so daß keine Stunde des Tages und der Nacht vergeht, da nicht Gebet, Anbetung und Lobpreis von menschlichen Lippen dem Höchsten dargebracht wird? — Das ist nur einer der Gesichtspunkte, unter welchen gewisse religiöse Uebungen und Verpflichtungen, das Brevier des Priesters, der

nächtliche Gesang der Mönche, die Nachtwachen in den Kirchen „zur ewigen Anbetung“ gewürdigt werden müssen.

Als Jesus in Gethsemane in Lobesangst rang, hat er seinen Jüngern den Vorwurf nicht erspart: so konntet ihr nicht eine Stunde mit mir wachen? Was die Jünger damals nicht gethan, das soll doch jetzt von treuen Nachfolgern des Herrn geschehen. Es ist eine besondere Art von mystischer Vereinigung mit Christus, welche sich die besondere Betrachtung des Lebens und Leidens des Erlösers zur Aufgabe macht; ein Nachfolgen in den Fußstapfen des Herrn durch innerliche Vergegenwärtigung der einzelnen Momente seines Leidens und seines Opfers; aus dieser Betrachtung entspringt sodann das innere Mitleiden, das Nachempfinden seiner Schmerzen in der gläubigen Seele. Wie Christus unsere Natur angenommen, unsre Sünden und unsre Schmerzen getragen, so will die gläubige Seele auch Christi Leiden tragen, dieselben in sich selbst abprägen, um auf diese Weise Christo ähnlich zu werden bis zu einer geheimnißvollen Verähnlichung mit Jesus, welche der Apostel erreicht und angedeutet hat mit den Worten: „Ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe“ <sup>1)</sup>. Diese mystische Vereinigung und Verähnlichung mit Jesus durch Gebet, Contemplation und Ascese zu erreichen ist das Ziel besonders der sog. beschaulichen Orden. Nur wer sich in principiellen Gegensatz zu der katholischen Erlösungstheorie stellt, kann in Abrede stellen, daß eine solche Nachfolge Christi ein tief religiöses und christliches Element darstellt, ein hohes Ideal von Opferleben. Es ist nur scheinbar, wenn man eine solche Beschaulichkeit in Gegensatz zum thätigen oder nützlich-

---

1) Galat. 6, 17.

chen Christenthum stellen will. Wir dürfen auch hier das stellvertretende Opfer so hoch taxiren, daß wir demselben einen Werth für die ganze christliche Kirche zuerkennen. Die Uebungen einer solchen „Religion“ gehören zu jenen idealen Bestrebungen der Menschheit, welche wie auf einem andern Gebiete die Werke der ächten Wissenschaft und Kunst weit höher stehen als materielle Arbeit. Man muß freilich wünschen, daß Alles in der rechten Art geschehe „mit der Messschnur, nach Gewicht und Maß“ <sup>1)</sup>; aber man darf auch hier die Sache selbst nicht büßen lassen, was da und dort Mißverständniß und Mißleitung in der Form verschuldet. Schwärmerei ist nicht Religion, aber alles Hohe und Gotteswürdige kommt nicht ohne außergewöhnliche Anstrengungen zu Stande; und wenn man einem hochbegabten Geiste, dem Künstler oder Gelehrten, manche Extravaganzen verzeiht, weil wir ohne seine Fehler eben auch seine großen Schöpfungen nicht hätten, so soll man auch nicht allzustreng richten über Uberschwänglichkeit der religiösen Empfindung und über ein Uebermaß von Ascese und Opfergeist.

Das Gesagte kann genügen, um sich eine Vorstellung davon zu machen, was wir mit dem Apostolat des Gebets meinen. Ein solches stellvertretendes Gebets- und Opferleben fällt nun gewiß unter die Pflichten des priesterlichen Standes. Aber eben nicht ausschließlich. Die Mystik dieser innerlichen Religion ist nicht das Ganze der priesterlichen Lebensaufgabe; sie kann ihn nicht einzig beschäftigen, sein Leben kann in ihr nicht aufgehen. Aus demselben Grunde aber, weil der Priester das ascetische mit dem thätigen Leben und Wirken verbinden muß, erklärt es sich auch, daß in

---

1) III. Mos. 19, 35. Weish. 11, 21.

ihm die Cultur dieser höhern Mystik noch nicht den Höhepunkt erreicht; daß gewissermaßen eine Lücke bleibt, die durch freiwillige Opferliebe Anderer ausgefüllt werden kann und soll. Darum fällt der Priesterstand mit dem Ordensstand nicht zusammen; aber es hat einen guten Sinn, wenn man die Orden doch auch zum Klerus rechnet, unangesehen die Ordination, welche einzelnen oder der Mehrzahl der männlichen Ordensmitglieder erteilt wird. Der Ordensmann, die Nonne lebt ein Priesterleben auch ohne Sacrament der Weihe.

Ob nun ein Jeder, der solchen Opfergeist in sich trägt, sich absondern, einer geistlichen Communität anschließen und durch Gelübde binden müsse, wollen wir hier nicht erörtern. Genug, wenn wir die Sache nehmen, wie sie uns geschichtlich erscheint. Jede Blüthe des geistlichen Lebens braucht ihren besondern Boden und ihre besondere Cultur; nicht jedes Kloster ist eine Pflanzstätte solcher Mystik geworden oder geblieben; aber wer die wahre Mystik oder, wie der zarte Ausbruch des Mittelalters lautet, die heilige Gottesminne suchen will, muß sie doch in jenen Klöstern suchen, in denen am treuesten die Armuth, Weltentsagung und klösterliche Zucht bewahrt wurde.

Haben wir im Bisherigen einen besondern Stand für das Apostolat des Gebetes, den Priester- und Ordensstand, vorausgesetzt, in welchen man auf Grund eines speziellen Berufes eintritt, so kann dieß doch wieder nur mit einer Modification gelten. Schon die Idee der Stellvertretung darf man nicht rein äußerlich fassen, als ob der Eine um der Mehrleistung des Andern willen von seinen eigenen sittlichen und religiösen Pflichten entbunden würde; wir können uns keinen Stellvertreter kaufen, der an unsrer Statt



einstens vor dem ewigen Richter erschiene. Auch Christus selbst hat nicht in dem Sinne für uns Stelle vertreten, daß wir das Heil erlangen, ohne daß wir selbst an unsrer Heiligung arbeiten. So darf auch unser Keiner ganz entlastet werden von der Christusbachfolge durch Gebet und Opfer.

### c. Das Apostolat der werththätigen Liebe.

Die Kirche Christi ist so wenig ein bloß jenseitiges Reich und hat so wenig eine bloß transcendente Aufgabe, daß, wie wir oben erwähnt, schon die erste christliche Gemeinde sociale Probleme zu lösen sich anschickte. Und es waren nicht etwa Utopien, an deren Verwirklichung man sich abmühte; man legte praktisch Hand an zur Linderung gesellschaftlicher Nothstände; man organisirte die werththätige Liebe, beauftragte bestimmte Diener der Kirche mit einer geordneten Pflege der Armen, der Wittwen und Kranken und wies dafür, sowie für den Unterhalt der Kleriker, aus den gesammelten Spenden der Gläubigen die nothwendigen Mittel an. War die einzelne Gemeinde arm und traten in ihr Nothstände ein, so wurden von reichern Gemeinden Beiträge erbeten und gesendet.

Doch es bedarf keiner langen Ausführung, um zu erweisen, daß die Kirche von Anfang an einen bestimmten und sehr weiten Umkreis socialer Aufgaben zu lösen sich anschickte. Von unten herauf und von innen heraus sollte die Gesellschaft veredelt und gehoben werden; materielle Hilfe sollte die Brücke bilden zur geistigen Neuschaffung; materielle Cultur den Boden bereiten für die höhere Cultur des Geistes. Es ist kaum ein Gebiet der socialen Interessen, welches die Kirche nicht ihrer Thätigkeit vindicirt; Alles was zur Ein-

berung irgend einer Noth dient, Alles was zum menschenwürdigen Dasein gehört, die Würde der Ehe und der Familie, die socialen Rechte des Weibes, die Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenschaft, Schutz der Völker gegen politische Despotie und Anarchie, Förderung aller freien Entwicklung der menschlichen Kräfte, Schule, Wissenschaft — Alles nimmt die Kirche für ihre Thätigkeit in Anspruch. Sie kann sich in diese Aufgaben mit andern geistigen und politischen Mächten theilen; aber sie kann nie, ohne sich selbst untreu zu werden, aus diesem Arbeitsfeld sich freiwillig zurückziehen.

Für unsern Zweck aber fragt es sich, ob auch hier eine Gliederung der Stände statthast sei, ob das Apostolat der Charitas an einen besondern Stand und Beruf gebunden sei. Ja und nein! Die werththätige Liebe ist so sehr allgemeine Christenpflicht, daß gerade sie als das Zeichen der wahren Jüngerschaft Christi bezeichnet und von den Werken der Liebe die Seligkeit im Jenseits abhängig gemacht wird. Es können die Intentionen der Kirche nicht verwirklicht werden, wenn nicht ein Jeder nach Mannesantheil Hand anlegt zum Wohle des Ganzen. Wenn es nun aber schon ein tief bedeutsames Lebensgesetz des Christenthums ist, daß Einer des Andern Last trägt <sup>1)</sup>, so ist eine nicht weniger bedeutsame Bedingung alles nachhaltigen Erfolgs die *Organization* oder nach einem modernen Ausdruck das Princip der Arbeitstheilung; das setzt nun aber Gliederung der Gesellschaft in Stände, Genossenschaften u. s. w. voraus.

Nun denkt man zunächst wieder an die hierarchische Gliederung der Kirche; und gewiß fällt dem Priestertum wieder ein hervorragender Theil des Apostolats der Charitas

---

1) Galat. 6, 2.

auf die Schultern; aber nicht ihm allein. Oder ist es wohl ein zufälliges Zusammentreffen — oder etwa gar ein Abfall von der eigentlichen Bestimmung, daß gerade die kirchlichen Genossenschaften, die Orden, Congregationen, Bruderschaften und Vereine, bestimmte Provinzen des socialen Arbeitsfeldes sich besonders zugeeignet haben, die einen die Cultur des Bodens, Armen- und Krankenpflege, Loskauf der Gefangenen, die andern das Unterrichtswesen, wissenschaftliche Unternehmungen u. s. w.? Man muß sich die Vortheile einer sorgfältigen Organisation und speziell die Ueberlegenheit der Ordensgenossenschaften über alle concurrirenden weltlichen oder Laienkräfte vergegenwärtigen, um die providentielle Stellung der Orden zu verstehen.

Diese Genossenschaften arbeiten mit einem doppelten Kapital. Das materielle Kapital erwächst aus der Vereinigung vieler Einzelkräfte zu Einem Zwecke; organisirte Arbeit gibt materielle Erfolge und Mittel; wer kennt nicht diese lebendigen und nie versiegenden Quellen der Wohlthätigkeit, selbst wenn man die Klöster nur wie jener englische Staatsmann als die Hühner betrachten wollte, welche die goldenen Eier legen! Anhaltende Thätigkeit, weise Oekonomie bei möglichst geringen Bedürfnissen: kein Nationalökonom kann uns bessere Garantien für das Gedeihen der Societät nennen. Aber was der Nationalökonom gar nicht oder kaum in Rechnung zieht, und was in Wirklichkeit den höhern Werth hat, das ist das moralische oder ideelle Kapital, welches hier eingeworfen wird. Wenn wir sagen, daß eine wahrhaft religiöse von gutem Geist beseelte Genossenschaft eine Fülle von sittlicher Kraft und Tugend, von Gnade und Segen repräsentirt, so ist das zwar richtig, drückt aber noch nicht die volle Bedeutung dieses moralischen Kapitals aus. Die

Tugend, hier speciell die Charitas; und der auf ihr ruhende Segen ist nicht einzig an die Werke eines bestimmten Standes geknüpft; der Samariter im Evangelium beschämt Priester und Leviten. Schon näher kommen wir der Sache, wenn wir erwägen, daß jenes Almosen das werthvollste ist, das wir uns am eigenen Munde abgespart, jene Gabe, die uns selbst ein Opfer kostet. Es muß also ein besonderer Segen auf den Liebeswerken derjenigen ruhen, welche für sich selbst auf Hab und Gut, auf Alles was die Welt begehrenswerth nennt, verzichten und ein Leben des Opfers, der Entbehrung und Entfagung erwählen um ihrer Brüder willen.

Man unterschätze nicht das Beispiel und die Lehre, welche in einem solchen Leben des Opfers enthalten ist. Das sociale Elend besteht viel weniger in der materiellen Armuth einzelner Klassen der Gesellschaft, als darin, daß die Armuth drückend empfunden und schwer ertragen wird. Unzufriedenheit und Lüsterheit der Armen, falsche Werthschätzung der materiellen Güter, Mangel an häuslichem Sinn, an Sparsamkeit und Entbehrungskraft, Auflösung der Familienbände bei früh gereizter geschlechtlicher Begehrlichkeit, Zunahme der Bedürfnisse mit der fortschreitenden Entwicklung des Verkehrs, des geselligen Lebens und der Cultur überhaupt, sodann auf Seiten der Reichen drückender Hochmuth, verletzende und brutale Schaustellung des Luxus und des Genusses, Cultus der Materie: das sind die Brutstätten jener Aufregungen, von denen die heutige Gesellschaft immer und immer wieder bedroht ist. Wahrlich diejenigen haben kein Herz für das Volk oder kein Verständniß für dessen wahre Bedürfnisse, welche das rauhe Gewand des Mönchs oder den Schleier der Nonne höhnen und mit Geringschätzung auf diejenigen herabsehen, welche Selbsterniedrigung, Ent-

behrung und Armuth zuerst an sich selbst üben, und das nicht etwa gezwungen, nicht erst in Tagen des Alters oder der Krankheit, nicht bloß in vorübergehenden Augenblicken frommer Aufwallung oder Sentimentalität, sondern freiwillig das ganze Leben lang. Diese sind, deren Armuth Andern zum Reichthum wird, sie erwerben sich damit das Recht, Andern zu predigen, Laien und Geistlichen, Königen und Päpsten.

Wir reden hier von kirchlichen Genossenschaften unter der Voraussetzung, daß sie nicht allzuweit hinter der idealen Bestimmung, welche sie sich selbst gegeben und welche ihnen in der Gesellschaft zukommt, zurückgeblieben seien. Wir haben die Orden als Träger einer ganz besondern kirchlich-socialen Aufgabe anzusehen; sie werden für diese Aufgabe befähigt eben dadurch, daß sie in einer *vita religiosa* jener geistlichen Zucht sich unterwerfen, welche in der Uebung der evangelischen Rätthe besteht. Daß eine solche Geisteszucht nothwendig ist, erleidet kaum einen Widerspruch; daß gerade in den evangelischen Rätthen, in diesem spezifisch geistlichen Leben, eine heilsame Disciplin gegeben ist, bewährt sich aus der Erfahrung aller Jahrhunderte.

In der hierarchischen Ordnung der Kirche sind die religiösen Genossenschaften kein organisches Glied; insofern kann man sagen, daß sie nicht schlechterdings nothwendig oder wesentlich für Darstellung der sichtbaren Kirche sind; ihre Berechtigung ist eine bedingte; dieses zeigt sich namentlich auch darin, daß es keine von der Kirche direkt und ausschließlich festgestellte Form und Regel für dieselben gibt, vielmehr die Möglichkeit und sogar die Nothwendigkeit ihrer Umgestaltung anerkannt werden muß. Es läßt sich im Einzelnen nicht behaupten, daß die Erreichung der von uns

dargestellten religiösen und socialen Zwecke nur gerade in der gebundenen Form des Ordenswesens möglich sei, noch weniger, daß alle Andern, die nicht durch Beruf oder Gelübde den sog. höhern Ständen in der Kirche angehören, von der Pflicht entlastet seien, am mystischen Liebesleben und socialen Wirken der Kirche Theil zu nehmen. Aber das läßt sich doch wieder nicht verkennen, daß die Orden nur aus einer organisatorischen Triebkraft des kirchlichen Geistes, aus einem immanenten Lebensgesetz des Christenthums ihren Ursprung nehmen können. Es ist von der göttlichen Vorsehung einem Theil der Christgläubigen ein Lebensweg zugewiesen, vermöge dessen sie sich deutlich aus der Gesamtheit der Gläubigen herausheben. Wir erkennen außer dem allgemein priesterlichen Charakter des christlichen Volkes noch ein spezielles Sacerdotium, und außer der Religion, welche die Gesamtheit der Gläubigen übt, noch eine besondere Religion, d. i. die *professio monastica*. Aber wir behaupten sofort, wie wir schon oben angedeutet, daß diese spezifische Art von Religion nur darin und nur soweit Berechtigung hat, als sie eine kirchlich sociale oder eine apostolische Aufgabe erfüllt; nur so hat es Sinn und Bedeutung, wenn wir von einem besondern Stand in der Kirche mit Standesrechten und Standespflichten reden, und so werden die evangelischen Räte Standespflichten.

Wir wollen hier nicht erörtern, wie sich nach den gesellschaftlichen Zuständen der heutigen Welt die rein beschaulichen Orden zu den in Seelsorge, Wissenschaft oder Liebeswerken thätigen Orden sich verhalten und inwiefern die erstern sich eine Zukunft versprechen können. Wir wollen auch keine Wünsche formuliren über zeitgemäße Reorganisation des Ordenswesens und wollen keinen Klagen Raum geben

über etwaige Mißstände und über so manchen Unverstand, der auf diesem Gebiete zu Tage tritt. Sollten wir nicht von Idealen christlichen und kirchlichen Liebeslebens reden dürfen, weil die Wirklichkeit so weit hinter den Idealen zurückbleibt? Sollten wir nicht vom Wesen christlicher Vollkommenheit reden dürfen, weil die zeitlichen Formen, in welche man das religiöse Leben einzwängt, rauh, allzu körperhaft, oft fast niedrig realistisch, oder auch veraltet und unverständlich sind? Dürfen wir den Philosophenmantel eines heil. Justinus schmähcn, weil etwa die Kutte des Bettelmönchs unser entwöhntes Auge beleidigt, oder sollen wir die Harfe Davids zerbrechen, weil uns aus einer Klosterkirche Chorgebet und Chorgesang ohne Würde und ohne Geschmack entgegen tönt?

Aber eine Lehre dürfen wir doch daraus ziehen. Nicht etwa dieses, daß jede menschliche Institution, und zwar nicht erst in der Periode ihres Niederganges, sondern schon zur Zeit ihrer moralischen Höhe und Vollkraft, dem gemeinen Schicksal alles Irdischen, der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen ist; das ist eine gemeine Erfahrung, welche auch bei denjenigen Institutionen zutrifft, welche ihren Ursprung auf besondere Verfügung der göttlichen Vorsehung zurückführen. Ja wenn wir das Göttliche selbst mit unserm irdischen Auge schauen dürften, würden wir es weniger vollkommen schauen als es in sich ist; und noch unvollkommener würden wir es auszusprechen und nachzubilden vermögen. Das göttlichste aller Werke d. i. die Kirche selbst stellt die göttliche Idee in der harten und spröden Form menschlicher Endlichkeit dar — um wie viel mehr die Institution eines heil. Benedikt oder heil. Ignatius.

Aber wir gehen weiter. Diese Institutionen blieben

um so gewisser hinter ihrem Ziele zurück und giengen um so sicherer ihrem Verfall entgegen, je mehr eine einseitige Moral ihnen eine Bedeutung beilegte, welche ihnen nicht zukommt, je mehr man die Form über das Wesen erhob, die Bestimmung der Orden in die äußere Form legte, Religion mit Mönchthum verwechselte und den Religiösen um des Gewandes, des Brevirs und der Disciplin willen für den allein vollkommenen Christen ansah.

Es gilt für den Klerus überhaupt und für die Regularen insbesondere, daß man nicht Alles nach Einem Schnitte sollte einrichten wollen; man muß Institutionen werden lassen, nicht aufdrängen. Die Zukunft-des Klerus und der Orden wird davon abhängen, ob man versteht, fallen zu lassen was veraltet ist, zu pflegen was Zeit und Verhältnisse mit sich bringen. Es soll nicht allen Bäumen Eine Rinde wachsen. Wenn der Kleriker nicht eine Nebenperson in öffentlichen Dingen werden will wie im alten Rom der *rex sacrificulus*, wenn er vielmehr in der Gesellschaft und auf sie wirken will, dann muß er die geistigen Strömungen der Zeit kennen lernen und verfolgen; nicht Privilegien und nicht der Habit machen seinen Einfluß aus, sondern geistige Regsamkeit und Freiheit.

Darum soll der Klerikalstand nicht zur Kaste werden. Der Eintritt in denselben ist weder das Vorrecht noch die lästige Verpflichtung einer bestimmten Classe von Gläubigen; es steht Allen der Weg offen zu der einen oder andern Weise apostolischer Wirksamkeit; und wer immer einen solchen Weg erwählt, der thut es mit dem höchsten Grade persönlicher Freiheit. Der Eintritt in das Apostolat ist ein freies Opfer, der Kirche dargebracht von denjenigen, welche nach den Worten des Evangelisten „nicht aus dem Geblüte und



nicht aus Fleisches-Willen und nicht aus Mannes-Willen, sondern aus Gott geboren sind" <sup>1)</sup>). Dennoch scheint es, daß diese Freiheit eine wesentliche Einschränkung erleide, sofern der Eintritt in den Priester- oder Ordensstand bedingt ist durch besondern göttlichen Beruf. Damit stehen wir vor einem neuen Problem.

### Die Berufsfrage.

In welcher Weise ergeht der göttliche Ruf an den Menschen? Woran erkennt der Einzelne den göttlichen Beruf zur speziellen Nachfolge Christi im Priester- oder Ordensstand? Was gibt den Ausschlag bei der Entscheidung des Einzelnen über seinen Beruf? Das ist der Kern der Berufsfrage. Nun redet man zwar in der Theologie von einem Beruf im eigentlichen Sinne nur bezüglich des Einen Lebensweges, nämlich des vollkommenen oder „religiösen“ Lebens, weil ein solcher Beruf eben eine Erwählung oder eine Ausscheldung aus der großen Masse der Gläubigen in sich begreift. Dennoch legt uns der vulgäre Sprachgebrauch nahe, auch darauf Rücksicht zu nehmen, was man im gewöhnlichen Leben unter Beruf im weitern Sinne, unter Berufsart und Berufswahl versteht. Indessen ist die vulgäre Ausdrucksweise oft unbestimmt und schwankend; man verwechselt die Begriffe von Stand, Beruf zu einer bestimmten Lebensstellung, Berufspflicht u. s. w. Wir müssen uns nun zunächst vergegenwärtigen, auf welche Weise dem einzelnen Menschen seine Lebensstellung und sein Wirkungskreis in der menschlichen Gesellschaft angewiesen wird. In

1) Joh. 1, 18.

einem Gemeinwesen, in welchem scharf ausgeprägte und trennende Standesunterschiede obwalten, ist bei weitem den meisten Einzelnen ihre Lebensstellung durch den Stand, dem sie von Geburt angehören, angewiesen; es bedarf bei ihnen keiner besondern Reflexion, die Gesetzmäßigkeit des täglichen Lebens bringt es mit sich, daß der Sohn des Bauers wieder Bauer wird; die Entscheidung liegt vielfach geradezu in einem socialen Zwang. Dieß könnte man nun so ausdrücken, daß hier Stand und Beruf zusammenfallen; richtiger aber wird es doch sein, hier nicht von Beruf zu sprechen; Beruf setzt auch hier eine Auserwählung des Einzelnen aus der Gesamtheit voraus. Man redet nicht von einem Beruf des Adlichen für den Adelsstand; wohl aber kann ein Adlicher Beruf haben zum Staatsmann, zum Gelehrten, zum Künstler; und dieser Beruf muß sich auf eine besondere Weise ankündigen, ebenso wie wenn der Sohn des Bauers oder des armen Handwerkers u. s. w. sich für den Stand des Geistlichen, des Beamten, des Lehrers bestimmt. Daß nun der Einzelne über seinen Beruf reflektirt, daß er aus der Sphäre, die ihm durch die Standesverhältnisse angewiesen ist, heraustritt, das setzt zwei verschiedene Triebkräfte voraus, nämlich fürs erste ein gesteigertes Maß von Willensenergie und freier Selbstentscheidung, und fürs zweite eine providentielle Einwirkung auf diese Selbstentscheidung.

Die rechte Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft erfordert eine Mannigfaltigkeit von Berufsarten oder von Funktionen, zu deren Vollzug die Einzelnen aus der Gesamtmasse sich auf Grund eines Berufs dafür darbieten; das Gedeihen der Gesellschaft ist dadurch bedingt, daß die verschiedenen Berufsarten im rechten Verhältniß zum Ganzen

vertreten sind; und so gewiß Gottes Vorsehung über die Gesellschaft wacht, so ist es dieselbe Vorsehung, welche sorgt, daß es der Gesellschaft nicht an den nothwendigen Organen fehle; sie vertheilt Gaben und Kräfte, erweckt Neigungen, gibt Einsprechungen und Erleuchtungen und führt die Menschen auf mannigfach verborgenen Wegen zu dem Platze, auf den sie berufen sind.

Aber so ganz verborgen sind diese Wege doch nicht. Es läßt sich ziemlich genau erkennen, nach welchen Gesetzen sich die einzelnen Berufszweige fortpflanzen und ergänzen, in demselben Verhältniß nämlich, als die Gesellschaft selbst, näherhin die Regierung und Verwaltung derselben, dafür Sorge trägt. Die Vorsehung bedient sich der Menschen selbst, um ihre Ziele zu erreichen. Es gibt auch auf diesem Gebiete ein Verhältniß von Angebot und Nachfrage. Derjenige Berufskreis, der einer Ergänzung oder Erweiterung vorzugsweise bedarf, muß besondere Vortheile in Aussicht stellen können, übt dadurch einen anziehenden Reiz aus und lockt zur Concurrenz, während ein unverhältnißmäßiger Andrang zu einem Arbeitsgebiete sich dadurch rächt und dadurch zurückgedämmt wird, daß die Vortheile an Erträgniß, Standesehre, Einfluß u. s. w. sich vermindern. Indem so die Gesellschaft sich selbst hilft, wird sie zur Wegweiserin für diejenigen, welche sich ihr zu Dienstleistungen anbieten. Noch mehr. Die Gesellschaft eröffnet nicht etwa bloß eine Concurrenz, sondern sie befördert gewisse Zweige gemeinnütziger Thätigkeit durch Institute verschiedener Art, Spezialschulen, Akademien, Stipendien u. s. w. Sind nur erst solche Vorbedingungen und Aussichten gegeben, die Anlagen und Kräfte finden sich schon.

Was den Einzelnen bestimmt, einen bestimmten Berufs-

zweig zu ergreifen, das ist in verhältnißmäßig seltenen Fällen ein bestimmtes Maß von Kraft und Fähigkeit, das man für eine Berufsthätigkeit in sich zu finden glaubt. Ein stärkeres Motiv oder vielmehr ein deutlicherer Fingerzeig ist die innere anhaltende Neigung; in dieser drückt sich mehr die Individualität des Geistes aus, in ihr offenbart sich ein Stück Seelenleben, in welchem der Zug der Natur und die Einsprechungen der Gnade sich vernehmlich machen. Dennoch wird durchschnittlich die innere Neigung erzeugt und genährt durch die äußern Reize, welche eine Berufsart darbietet, durch die Vorstellung von Vortheilen und Schönheiten einer gewissen Lebensstellung. Dadurch wird es möglich, daß verschiedene Mächte zusammenwirken, um eine Neigung zu erzeugen oder zu zerstören, es ist der Einfluß der Eltern, der Umgebung, der Erziehung und verschiedener Lebensschicksale, der hier zur Geltung kommt. Manche geheime Neigung wird durch den Zwang der Verhältnisse unterdrückt, manche erweist sich auch als unächt; und in sehr vielen Fällen ist der erste und wichtigste Schritt schon geschehen im zarten Alter, ehe die Kräfte und die Neigung sich erproben konnten. Wie steht es aber um den letzten und entscheidenden Schritt?

Durchschnittlich hängt das ganze Lebensglück des Menschen davon ab, daß er seinen Beruf nicht verfehlt, oder daß er jenen Platz in der Gesellschaft einnimmt, den ihm die göttliche Vorsehung bestimmt hat. Nicht Allen wird die Entscheidung schwer; Viele sind durch ihren Lebensgang wie von selbst dahin geführt worden, wohin sie gehören; Viele erkennen in den Wünschen und Anordnungen der Eltern und Erzieher Winke der Vorsehung. Die eigentlichen Schwierigkeiten und Gewissensbeängstigungen beginnen meistens erst

da, wo eine besondere Neigung einem Widerstand begegnet, sei's von Seite der Eltern, Rathgeber u. s. w., sei's von äußern Hindernissen, Armuth, socialen Schranken u. dgl. In solchen Fällen regt sich mit Macht das Gewissen, d. h. das Bewußtsein von der eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit. Der Mensch steht vor einer Collision der Pflichten, deren Lösung ihm Niemand abnimmt; wir können auch sagen, er steht vor der Wahl zwischen dem Guten und dem Bessern; es gibt nicht bloß für den Candidaten des Priestertums oder des Ordensstandes eine Berufsfrage. Nehmen wir Alles zusammen, was dazu dienen kann, die Wahl zu erleichtern, das Gefühl der nothwendigen Kraft und Lüch- tigkeit, ernstliche Neigung, Aussicht auf eine genügende und ehrenhafte Lebensstellung, Zustimmung erfahrener und wür- diger Rathgeber, innere Beruhigung und Klarheit als Frucht des Gebetes um Gnade und Erleuchtung, so liegt doch in alledem die Entscheidung nicht; diese liegt vielmehr in einem sittlichen Akt der freien Selbstentscheidung; es sind nicht innere Stimmen und nicht äußere Einsprechungen, auf welche die Verantwortung zurückfällt; sie fällt auf das eigene Ge- wissen; und es gibt — wenn wir von einzelnen charisma- tischen Fügungen der göttlichen Vorsehung absehen — in der Berufsfrage keine andere Gewißheit, als die der moralischen Ueberzeugung.

Wenn man nun von einem Beruf zum geistlichen Stande lateinisch redet, so lassen wir uns das gern gefallen. Es ist Gottes Sache, die Herzen derjenigen zu lenken, welche in die hohen Aufgaben des Apostolats eintreten sollen; und es ist hier die Berufsfrage um so wichtiger, als dieser Be- ruf nicht nur ein höheres Maß von geistigen und sittlichen Vollkommenheiten voraussetzt und ein höheres Maß von

Pflichten auferlegt, sondern auch unwiderruflich d. h. für das ganze Leben entscheidend ist. Aber die Berufsfrage bezüglich des geistlichen Standes wird auf keine andere Weise entschieden als bezüglich der übrigen Stände. Wie Viele oder wie Wenige jeweilig durch die göttliche Providenz, welche die Geschicke der Kirche bestimmt, auserwählt und berufen seien, verbirgt sich unsre Erkenntniß, da ja immerhin denkbar ist, daß Manche dem Berufe widerstreben. Dagegen zeigt die Geschichte, daß die Zahl und Tüchtigkeit der in den apostolischen Beruf Eintretenden im direkten Zusammenhang steht mit der jeweiligen Situation der Kirche in einem Lande. Findet sich in einem Lande ein reges Glaubensleben, steht der geistliche Stand in Ansehen, ist die Kirche ungehemmt in der Entfaltung ihrer geistig sittlichen und socialen Macht, ist sie insbesondere im Besiz blühender geistlicher Lehranstalten und zeitgemäßer Institute, in denen Vielen die Möglichkeit zur wissenschaftlichen und sittlichen Ausbildung gewährt wird, so wird sich auch ein größerer Zubrang zu den Seminarien und Klöstern bemerklich machen, und man braucht dieß nicht baraus zu erklären, daß eben in diesem Falle sich viele Unberufene zubrängen, wie dieß etwa in jenen Ländern angenommen werden könnte, in welchen der Eintritt in den Klerikalstand reiche Pfründen, Ehrenstellen oder zum wenigsten ein verhältnißmäßig sorgenfreies angenehmes Leben in Aussicht stellt. Man wird im Ganzen die Beobachtung machen, daß ein unter ernster und strenger Disziplin stehendes Kloster mehr Postulanten anzieht, als ein anderes vom gleichen Orden, in welchem die Disziplin gelockert und das Leben weichlicher ist. So hängt es also in hohem Maße von der Thätigkeit der Kirche ab, daß in manchem Einzelnen der Beruf gleichsam zum Bewußtsein kommt, die Neigung

geweckt und für die weiteren Schritte der Weg geebnet wird. Noch mehr. Die Kirche entscheidet sogar über den Beruf der Einzelnen. In diesem Sinne sagt der Catechismus Roman. P. II. Cap. 7. Qu. 3: *Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur.* Die Kirche urtheilt nämlich endgiltig über die Kennzeichen des Berufs, und wer ohne Falsch und Trug durch die Ordination oder die Ordensprofess in das Apostolat eingetreten ist, der darf und soll sich als von Gott wahrhaft berufen erachten. Dennoch liegt nicht hierin die Entscheidung der Gewissensfrage als solcher.

Die Kirche beruft nur diejenigen, welche sich ihr anbieten; sie übt in dieser Hinsicht keinen, auch nicht moralischen, Zwang. Kein Beichtvater kann demjenigen die Absolution verweigern, welcher trotz verschiedener Anzeichen des Berufs sich weigert, die Weihen zu nehmen oder in den Orden zu treten. Und wenn die Auslegung der bischöflichen Hände den Abschluß der Berufsfrage bildet, so ist sie doch nur die kirchliche Besiegelung eines vom Candidaten des Priesterthums zuerst frei vollzogenen sittlichen Aktes. Die Pastorallehre und die ascetische Theologie pflegt die innern und äußern Kennzeichen des wahren Berufs anzugeben; wir sprechen denselben ihre Bedeutung nicht ab; ein Jeder, der selbst in ernsten, schweren Stunden die Berufsfrage an sich gestellt und nach Erkenntniß darüber gerungen, und ein Jeder, der Andern in solcher Frage Rath, Trost und Ermunterung zu geben hatte, weiß, wie viel und wie wenig aus solchen Anzeichen für die letzte Entscheidung zu entnehmen ist; nur über zwei Punkte möchten wir uns bestimmter und entschiedener aussprechen, als es gewöhnlich geschieht; der erste ist, daß man nicht Zeichen und Wunder verlangen soll.

Nicht als ob man gleichgiltig sein dürfte gegen Fingerzeige der göttlichen Providenz, oder als ob nicht besondere Führungen, Offenbarungen, Einsprechungen u. s. w. möglich wären; aber solche Fingerzeige werden dann deutlich erkennbar sein und sich nicht in das astermystische Halbdunkel von Träumen, Sibyllenweissagungen und Augurien einhüllen. Jedermann aber weiß, daß, wer sich gerne täuschen lassen will, überall Zeichen sieht und Stimmen vernimmt, daß aber dieß nicht die Weise ist, wie Gott in der durch Christus gesetzten sittlichen Ordnung sich zu offenbaren pflegt. Zweitens kann auch die Kirche selbst nicht, weder in der Person des Bischofs noch in der des Beichtvaters, mir die Entscheidung der Berufsfrage abnehmen. Auch der Beichtvater kann mir nur Rathgeber, aber nicht entscheidende Auktorität sein; eine auktoritative Befugniß steht ihm hier nicht in anderer Weise zu, als sie in seinem Richteramt überhaupt liegt; er kann urtheilen über die sittlichen Dispositionen seines Beichtkinds und kann durch Verweigerung der Absolution den unwürdigen Empfang der Ordination u. s. w. verwehren. Darin liegt aber noch kein Urtheil über den Beruf selbst oder darüber, ob das Beichtkind nicht dennoch nach Herstellung besserer sittlicher Verfassung dem Beruf zum geistlichen Stande folgen müsse. Darüber besteht kein Zweifel, daß der Jüngling oder die Jungfrau, welche an der Grenzscheide der zwei Lebenswege stehen, nebst den heißen Gebeten um Erleuchtung keine bessere Zuflucht haben als einen weisen und erfahrenen Seelenführer und Gewissensrath, der ihr äußeres Leben und ihre innere Verfassung kennt und in den Pflichten und Kämpfen des geistlichen Lebens erfahren ist; und es mag die demüthige Unterwerfung unter die Ansicht eines Beichtvaters wirklich eine ächte Probe sein von jener



kindlichen Hingabe, womit wir uns Gott zum Opfer bringen wollen. Aber wenn man behaupten wollte, man müsse sich bezüglich der Standeswahl unter der Pflicht des Gehorsams dem Beichtvater unterwerfen, so würde man den Gehorsam, den wir den Forderungen unseres eigenen Gewissens schuldig sind, verwechseln mit jenem Gehorsam, zu welchem man sich erst freiwillig durch die Ordination oder durch Gelübde verpflichtet. Nein, zur Entscheidung der Standeswahl gehört der höchste und vollste Grad ethischer oder Wahl-Freiheit; die Verantwortung für den unwiderrusslichen Schritt kann uns Niemand abnehmen.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die ganze Wichtigkeit der richtigen Standeswahl. Verfehlt der Beruf, verfehlt das Leben, höchst wahrscheinlich auf immer verfehlt das Heil. Keiner darf sich dem Rufe zu einem Leben des Apostolats oder den Aufgaben der Kirche Christi willkürlich entziehen; Jeder muß seine Kräfte wägen; apodiktische Gewißheit gibt es nicht, man muß wählen und wagen. Wer durch die göttliche Führung seines Lebens vor eine große Aufgabe gestellt ist, wer die Kraft dazu in sich empfindet und auf den Beistand Gottes vertrauen darf; wer seine Seele erglücken fühlt von Wärme und Begeisterung für ein hohes Werk und einen hohen Stand, und dennoch den Schritt nicht thut: hat ein Solcher dann etwa bloss einen Rath in den Wind geschlagen, oder hat er nicht vielmehr seine Pflicht und damit sein Gewissen verletzt? Hier steht Pflicht gegen Pflicht. Alle jene Darstellungen der Sache, welche aus dem modernen Probabilismus hervorgehen und wodurch die Entscheidung einer so wichtigen Lebensfrage dem Einzelgewissen abgenommen und auf eine äußere kirchliche Auktorität überwälzt werden soll, verflachen die christliche Moral. Die

eigene Ueberzeugung muß den Entscheid geben, und ihr zu folgen ist Pflicht.

Und wie es im Großen ist, so auch im Kleinen. Handelt es sich auch nicht bei jeder Wahl einer Lebensstellung um eine so verhängnißvolle Entscheidung wie beim Eintritt in den geistlichen Stand, so kann doch ein jeder Fehltriff in einem kritischen Moment von den schwersten Folgen begleitet sein. Nicht viel leichter als die Wahl zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande fällt dem Manne die Wahl einer tüchtigen Lebensgefährtin; auch hier ist Ungewißheit und Wagniß; und so in tausend Fällen des täglichen Lebens, ein stetes Schwanken zwischen Erlaubtem und Pflichtmäßigem, zwischen dem Guten und Bessern; unser heiliger Glaube gibt uns Licht und Kraft in den dunkeln Fragen des Lebens; aber es bleibt eben beim Glauben, Vertrauen und Wagnen; Gewißheit wird uns erst im Schauen jenseits. Wenn der bekannte Wahlspruch: *omnia ad majorem Dei gloriam* einen andern Sinn haben sollte als den, daß man in jedem Augenblick thue, was man nach bestem Wissen und Gewissen oder nach moralischer Ueberzeugung für das Rechte hält, so enthält er eine schiefe und krankhafte Moral.

Wir haben hauptsächlich die hohen Zwecke und Ziele des kirchlich-apostolischen Wirkens hervorgehoben, um uns recht zu vergegenwärtigen jenes innere Lebensgesetz der christlichen Kirche, welches heroische opferwillige Seelen nicht bloß erfordert, sondern auch erzeugt und beruft; die göttliche Vorsehung hat gewissermaßen die Aufgabe, der Kirche taugliche Organe zu erwecken und zuzuführen; sie thut es aber nicht anders als auf dem Wege der moralischen Einwirkung auf den Einzelnen; und der wahre sittliche Werth dieser besondern Nachfolge Christi beruht eben darauf, daß sie im ei-

gentlichen und vollen Sinne freie sittliche That ohne allen Zwang ist. Aber das ist ja eben der Grund, warum die katholischen Moralisten „die Wege der höhern Vollkommenheit“ als das Gerathene dem Pflichtmäßigen, zu welchem man durch die moralische Nöthigung des Gebots verbunden ist, gegenüberstellen? Allerding's; aber wir halten auch daran fest, daß der Mensch für den richtigen Gebrauch dieser seiner Freiheit verantwortlich ist. So ist der rechte Gebrauch der Freiheit wieder nichts Anderes, als der Gehorsam gegen den göttlichen Beruf oder gegen den Ruf der Pflicht, der sich in unsrer moralischen Überzeugung vernehmlich macht. Und ebenso halten wir daran fest, daß es stetsfort gerade in den höchsten Lebensfragen „Gewissensfälle“ gibt, bezüglich deren wir über eine bloß moralische Überzeugung nicht hinauskönnen; es sind jene Variationen aus der ächten Tragik des großen Weltbros, die sich in allen Kreisen des menschlichen Lebens wiederholen. Vgl. 2. Art. Du.-Sch. 1871. S. 232. Diejenigen kennen das Menschenleben nicht, welche meinen, uns die theologische Wahrheit so zuschneiden zu können, daß uns für jede Gewissensfrage eine fertige und allbefriedigende Antwort gegeben würde; sie fertigen uns mit Formeln ab, und wenn wir diese näher besehen, so haben wir statt Brodes einen Stein in unsrer Hand. Eine solche Formel ist die nicht selten gebrauchte *Maxime* der „Moral für Weltleute“: erlaubt ist, was nicht verboten ist, oder: nur keine Todsünde! Es fehlt diesen Formeln nicht an der Wahrheit schlechthin, sondern an der Bestimmtheit, denn was ist Todsünde? Wem weniger gegeben ist, von dem wird auch weniger gefordert. Wem aber ein reicher Geist, eine glückliche Erziehung, ein höherer und größerer Wirkungskreis zu Theil geworden, von dem wird

auch ein höheres Maß von Reflexion und Unterscheidung, ein mächtigeres Ringen und kühneres Wagen gefordert, mit einem Wort, ein intensiverer Gebrauch der persönlich ethischen Freiheit. Gerade aber, wenn das Bewußtsein dieser Freiheit mit der höchsten Gewissensnoth am höchsten steigt, nimmt der Mensch Zuflucht zu einer sittlichen That, welche zugleich der höchste Akt von Freiheit und ein Verzicht auf die Freiheit ist; er bringt seine Freiheit gleichsam in Sicherheit unter dem Schilde eines besonderen Gehorsams und erwirbt damit eine Freiheit zurück, die selbst ein Goethe würdigt, wenn er seine Iphigenie sprechen läßt: „Und folgsam fühlt' ich immer meine Seele am schönsten frei.“ — Damit gelangen wir zum letzten Punkt unsrer Untersuchungen.

### Das Gelübde.

Bellarmin<sup>1)</sup> findet bei den heidnischen Römern und Griechen einen Mangel an wahrer Frömmigkeit und Gottesverehrung darin, daß sie sich ein Gelübde nicht ohne Verbindung mit Gebet vorstellen konnten; das gehe nämlich aus ihrem Sprachgebrauch hervor; denn *votum* bezeichne in Einem Gebet, Wunsch und Versprechen (Gelübde); und der griechische Ausdruck für Gelübde *εὐχὴ* sei wenigstens desselben Stammes wie *προσευχή*, was Gebet bedeutet. Nur im Hebräischen habe die Bezeichnung für Gelübde nicht auch den Nebenbegriff des Gebets; das A. T. kenne also, wie die christliche Kirche, absolute Gelübde, d. h. solche, welche keine Beziehung zum Gebet (*preces*, Bittgebet) haben. Das komme daher, daß die Hebräer Gott wahrhaft verehrten (*quia Deum pie colebant*).

1) De monach. cap. XIV.

Schönder kann man sich nicht selbst schaden und einen Begriff aushöhlen, als hier Bellarmin thut; das heißt dem Gelübde fast alle psychologische und theologische Wahrheit nehmen.

Betrachten wir zuerst das Gelübde unter dem allgemeinsten Gesichtspunkt als Akt der Gottesverehrung, so steht dasselbe in gleicher Linie mit dem Gebet und dem Opfer. Beide, Gebet und Opfer, können nun zwar auch, um den Bellarmin'schen Ausdruck zu gebrauchen, absolut gefaßt werden; das würde so viel heißen als, man betet und opfert, nur um einen Akt der Gottesverehrung zu vollziehen, nicht aber um im gegebenen Fall eine bestimmte Bitte um eine Gabe an Gott zu richten. So unterscheidet man zwischen Anbetung, Bitt- und Dankgebet. Allein genauer angesehen ist auch das nur eine dürre Abstraktion. Gebet schlechthin ist nicht bloß der Tribut unsrer Pietät gegen Gott, sondern der Ausdruck unsrer Abhängigkeit von Gott und unsrer Hilfsbedürftigkeit. Oder wäre das etwa kein gerechtes und lauterer Dankgebet, bei welchem wir zugleich neue Gnade und Barmherzigkeit von Gott erwarteten? Es gibt kein wahres Gebet, das nicht ein Geben und Empfangen zugleich wäre; man betet, um Gott sich gnädig zu stimmen oder gnädig zu erhalten.

Nun ist es ferner eine psychologische und geschichtliche Thatsache, daß man zu allen Zeiten geglaubt hat, die Kraft des Gebetes zu verstärken durch Opfer, indem man von dem Gedanken ausging, daß Gott um der Opfer willen die Gebete gnädig aufnehme und daß Gott sich nichts vom Menschen schenken lasse, ohne es reichlich durch Spenden von Huld und Gnade wieder zu erstatten.

Wir wissen, welche hohe Bedeutung dem Opfer in der

Christlichen Dogmatik, Moral und Ascetik beigegeben wird; nicht nur dem Opfer, das Christus für uns darbringt, sondern auch jenem Opfer, wodurch wir unsere Gaben, unsere Leiden, unser Leben mit dem Opfer Christi vereinigen und in dieser Weise dem himmlischen Vater aufopfern. Ja man kann in gewisser Weise sagen: ohne Opfer kein Gebet, ohne Gebet kein inneres Leben der Gnade und keine wahre sittliche Kraft; ohne Opfer und Gebet keine Gnade von Gott.

Haben wir aber Gnaden, Erleuchtungen, sittliche Kraft immerdar nothwendig, so doch ganz besonders an gewissen Wendepunkten unsres Lebens, in Augenblicken besonderer sittlicher Gefahr, Heimsuchung oder Gewissensnoth, da von Einem Schritte Wohl und Wehe für uns und Andere abhängt. Das sind die Momente, wo Gott Opfer von uns fordert. Welcher Art aber sind die Opfer, die Gott von uns fordert?

Mag es auch etwas Armseliges sein um materielle Gaben, so können sie doch Opferwerth erhalten, namentlich wenn sie zugleich gemeinsamen religiösen Bedürfnissen dienen; so hat das Scherflein der Wittwe seinen Werth und jener Narbenbalsam, womit Maria zu Bethanien die Füße Jesu salbte <sup>1)</sup>. Vielleicht schon höher anzuschlagen sind persönliche Leistungen, die mit körperlicher Anstrengung, Entbehrung u. s. w. verbunden sind, Wallfahrten, Kasteiungen. Aber weder jene materiellen noch diese persönlichen Opfer lassen sich jedesmal gerade in dem Momente vollziehen, in welchem man mit seinem Anliegen vor Gott tritt; man gelobt darum, dieses Opfer später zu bringen; so entsteht das Gelübde, in welchem implicite das Opfer schon enthalten oder welches nur eine andere Form des Opfers ist, weil man sich durch das-

1) Joh. 12, 1—8.

selbe in Form eines Vertrags Gott gegenüber verbindlich macht, eine gewisse Opferleistung zu vollziehen. So ist das Gelübde nicht bloß ein Akt der Gottesverehrung neben Gebet und Opfer, sondern es ist Verbindung von Gebet und Opfer.

Nun gibt es aber noch eine höhere Art von Opfer. Gleichwie Christus sich für uns geopfert, so können auch wir uns selbst Gott zum Opfer bringen mit unsrer ganzen Persönlichkeit, indem wir auf Alles verzichten, was uns an irdischen Gütern und Genüssen, an Freiheit im Gebrauch des Erlaubten u. s. w. übrig gelassen ist. Ein solches Opfer, dessen Bedeutung für das kirchliche Leben wir im Verlaufe unserer Darstellung kennen gelernt haben, könnte nun successive von Moment zu Moment sich vollziehen, jedesmal aus einem neuen Entschluß hervorgehend. Man könnte ein geistliches Leben führen, ohne sich zum Voraus durch ein Gelübde zu binden. Thatsächlich ist es anders. Der Entschluß, ein vollkommenes Opferleben zu beginnen, setzt schon eine gesteigerte Gnadenthätigkeit und Erleuchtung voraus; man fühlt einen Beruf, aber man möchte sich doch des rechten Weges noch besser versichern; man fühlt in sich Kraft, aber man möchte ein Zeichen vom Himmel dafür, daß man in dieser Kraft ausharren werde bis an das Ende; für das größte Maß von Erleuchtung und Gnade bringt man den höchsten Einsatz dar, das größte Opfer, indem man sich durch ein Gelübde ein für allemal zu dem, was man als Lebensaufgabe erkannt hat, verpflichtet.

So steht der Jüngling vor der Berufsfrage. Die Neigung zieht ihn zum Eintritt in eine religiöse Genossenschaft, und in der Neigung glaubt er den Zug der Gnade zu erkennen; aber vor ihm steht auch die ganze Größe der Auf-

gabe, die er antreten soll, Ungewißheit lastet auf seinem Geiste und ein ernster Zweifel an seiner eigenen Kraft. Da nimmt ihm Gott durch die Organe der Kirche sein Gelübde ab, und indem Gott so das Opfer seines Lebens annimmt, gewährt er ihm zugleich die zur Erfüllung seiner Aufgabe nothwendige Kraft und Zuversicht; jetzt sind die Zweifel gehoben, die Wege geöffnet, die Richtung des Lebens genau vorgezeichnet. Zwar kostet es noch manches Nachdenken und manchen Kampf, das begonnene Opfer in der rechten Art zu vollziehen; aber doch geht er gebahnte Pfade, die schon Viele vor ihm gewandert; eine erprobte und geheiligte Regel ist fortan seine Lebensrichtschnur; sein Opfer besteht im Gehorsam.

Das Gelübde bietet aber noch eine andere Seite der Betrachtung dar. Dasselbe wird von der Kirche acceptirt und erhält von da aus seine verbindende Kraft. Dieß brückt sich auf mehrfache Art aus; zunächst sind es die feierlichen Gelübde, deren Charakter darin besteht, daß sie von der Kirche acceptirt werden; aber auch bezüglich anderer Gelübde behält sich die Kirche ein Jurisdiktionsrecht vor; sie wünscht nicht nur, daß überhaupt Gelübde von größerem Belang nicht ohne Einverständniß mit einem Gewissensrath abgelegt werden, sondern sie erkennt auch über die Gültigkeit der Gelübde und beansprucht das Recht, über Umwandlung oder Aufhebung derselben zu entscheiden. Wir erkennen hierin einen tief bedeutsamen Zug des kirchlichen Organismus und keineswegs etwa bloß einen willkürlichen Anspruch der Hierarchie.

Das Gelübde ist in der That eine Art Vertragsverhältniß und zwar nicht bloß zwischen dem Gelobenden und Gott, sondern auch zwischen dem Gelobenden und der Kirche;



indem dieser sich der Kirche und mit ihr der gesammten Menschheit zu heiligem Dienste zu eigen gibt, gehört er zu der militia Christi, vermittelst derer die Kirche ihre große Aufgabe auf Erden vollzieht. Indem die Kirche über die Gelübde Jurisdiktion übt, führt sie gleichsam Rechnung über das sittliche Kapital, welches ihr für ihre hohen Zwecke von den Gläubigen zur Verfügung gestellt ist. So arbeiten die freien Entschlüsse der Menschen und die Verfügungen der göttlichen Vorsehung in geheimnißvoller Gegenwirkung gemeinsam an der großen Aufgabe des Reiches Christi auf Erden.

Man pflegt gegen die katholische Anschauung vom Werth des Gelübdes geltend zu machen, daß das Gelübde mit der evangelischen Freiheit sich nicht vereinbaren lasse, oder daß derjenige, der wahrhaft in der Gnade Christi geheiligt worden, des Zwangs der Gelübde nicht bedürfe<sup>1)</sup>. Betrachten wir das Gelübde mit Rücksicht auf den einzelnen Christen, so können wir zugeben, daß derjenige noch nicht die ideale Höhe sittlicher Freiheit und Vollkommenheit erreicht hat, der des Zwanges der Gelübde bedarf oder dem das Gelübde noch ein Zwang ist. Allein auch so läßt sich das Gelübde begreifen als ein Mittel zum Zwecke. Man sollte nur nicht vergessen, daß jene sittliche Freiheit, in welche wir mit der Wiebergeburt eintreten, erst eine anfangende Sittlichkeit ist, die noch vieler Gnaben und Übungen und vieler sittlicher Zucht bedarf, bis sie jene Vollendung erreicht, welche die Krone eines lebenslangen sittlichen Ringens und Kämpfens ist. Sollte es nun ein so großer Irrthum sein, wenn man sich an der Hand der Kirche auf jenen Wegen leiten läßt,

1) Vgl. Wuttke, Sittenlehre II. S. 368.

auf welchen viele Tausende vor uns zur wahren und hohen Vollkommenheit gelangt sind? Wenn wir uns einer Disciplin unterwerfen, so soll es doch wenigstens diejenige sein, welche die Gewähr der ehrwürdigen Überlieferung und der Kirche selbst hat; wir werden dann sicherer gehen, als wenn wir bloß den subjektiven Stimmungen und Anregungen des Augenblicks folgen. Daß jenes aber gerade vermittelt eines Gelübdes geschehen solle, dürfte nicht mehr schwer verständlich sein, nachdem wir das Gelübde in seiner Bedeutung für die kirchliche Societät kennen gelernt haben. Die Kirche bedarf des Gelübdes für ihre irdische Mission, wie der Einzelne dessen bedarf als eines heilsamen Zuchtmittels und einer höheren Besiegelung, seines Pflichtenverhältnisses zur christlichen Kirche und einer Bekräftigung seines Berufs zu einer apostolischen Lebensaufgabe.

Von Zwang aber soll bei Erfüllung des Gelübdes überhaupt nicht die Rede sein. Die Erfüllung des Gelübdes ist eine fortgesetzte sittliche That und setzt darum Freiheit voraus. Ja, wenn es auch überhaupt möglich wäre, alle und jegliche innere und äußere Akte des Ordensmannes unter den Zwang einer Regel oder unter den Commandostab eines Ordensobern zu stellen, und wenn es möglich wäre, den Obedienzgehorsam zu fordern und zu leisten, so wäre das nicht die christkatholische Auffassung von Gelübde und Gehorsam, sondern schändliche Verzerrung einer großen Idee.

---

## Ueber den Brief Jacobi.

Von Prof. Dr. Karl Werner in Wien.

Die neutestamentlichen Schriften sind der erste und un= mittelbarste schriftliche Reflex des christlichen Wahrheitsgeistes, die ältesten schriftlichen Denkmale, in welchen der Geist der christlichen Wahrheit und Erkenntniß durch seine gottberufenen Träger und Vertreter von sich selber Zeugniß gegeben hat. Ihrem Geiste nach und in ihren Haupt- und Grundgedanken Eins, liegen sie doch in Beziehung auf Zeit und Ort ihrer successiven Entstehung auseinander, bringen auch den ihnen gemeinsamen christlichen Bewußtseinsinhalt nach verschiedenen Seiten und unter mannigfach individualisirten Lehrtypen und Lehrtropen zur Erscheinung und lassen nebstdem auch die Stadien eines der apostolischen Urkirche eigenen geistigen Entwicklungsprocesses in ihrem Inhalte sehr deutlich und erkennbar hervortreten. Damit sind denn auch die speciellen Gesichtspuncte angedeutet, unter welchen jede einzelne der neutestamentlichen Schriften in Bezug auf ihren lebhaften Inhalt in's Auge zu fassen ist.

Der Brief Jacobi gehört zusammt dem Briefe Judä und dem Evangelium Matthäi in die Kategorie derjenigen

neutestamentlichen Schriften, durch welche specifisch das palästinensische Christenthum repräsentirt ist. Seiner ganzen Haltung nach hat er die durch die ersten paulinischen Briefe repräsentirte und gekennzeichnete erste Epoche der apostolischen Urkirche, die Epoche des Kampfes gegen den Judaismus d. h. gegen das Bestreben, die christlichen Bekenntnißgenossen unter das Joch der mosaischen Satzungen zu beugen, bereits hinter sich und weist auch in Bezug auf die christliche Lehrentwicklung ein Hinausschreiten über den von Paulus in seinem Kampfe gegen den Judaismus eingenommenen Standpunkt vor. Paulus hatte, um die christliche Heilsidee in ihrer Reinheit zu wahren und gegen jede alterirrende, trübende oder abschwächende Versekung mit jüdisch-mosaischen Elementen zu wahren, den subjectiven christlichen Glaubensbesitz als die absolute Verbürgung des Gerechtheits des Glaubenden vor Gott vertreten, und den Glauben als die dem Menschen einwohnende Macht der Heiligung erklärt, welche alle Sacramente, Observanzen und rituelle Satzungen des alttestamentlichen Judenthums als überflüssig und zwecklos hinwegfallen lasse. Der Jakobusbrief bestätigt diese Auffassung des christlichen Glaubens als einer lebendigen Gottesmacht im Menschen, unterscheidet aber zwischen dem lebendigen, in Werken der Gerechtigkeit sich bekundenden Glauben und zwischen dem Glauben als bloßem theoretischen Fürwahrhalten, welches letztere freilich auch nach Jakobus nicht der ächte, wahrhafte und Gott wohlgefällige Glaube, aber doch immerhin die nicht zu missende Hinterlage ist, auf welcher subjectiv das den ganzen inneren Menschen umfassende und bewegende lebendige Glaubensbewußtsein steht. Mit dieser Ablösung des Glaubens nach seiner Bedeutung als theoretisches Dafürhalten vom subjectiven Glaubensleben als in-

nerlichem christlichen Gnadenleben hängt dann weiter die Verweisung auf den objectiven Lehrgehalt des christlichen Glaubensbewußtseins zusammen, auf den *λόγος ἀληθείας* (Jak. 1, 18), welchen Jakobus als die objective Hinterlage der subjectiven christlichen Ueberzeugtheit fixirt. Auch Paulus kennt diesen *λόγος ἀληθείας* als *ἡμα θεοῦ* (Röm. 10, 17), aber er faßt ihn in seinen früheren Briefen nicht nach seinem objectiven Bestande an sich, sondern bloß als Mittel und Vehikel des christlichen Heilsglaubens in den Seelen der zum Heile zu Bekehrenden in's Auge. In seinen späteren antignostischen Briefen ist es abermals nicht so sehr die Wahrheit als solche, die er als objectiv gegebene einfach voraussetzt, denn vielmehr die aus dem unverfälschten Glaubensleben herausgesetzte tiefere Wahrheitsbegriffniß oder christosophische Erkenntniß, also wieder ein subjectiver Besitz und Habitus des Glaubenden, was er vorwiegend betont und als den, den mysteriösen Tiefen jenes *λόγος ἀληθείας* entsprechenden Denkgehalt des im Glauben mündig und geistmächtig gewordenen gläubigen Subjectes darstellt. Jenen *λόγος ἀληθείας* aber nach seiner objectiven Bedeutung als Geist und Wort der göttlichen Lehr- und Heilsoffenbarung läßt er unerörtert und ohne näheres Eingehen bei Seite liegen; ein solches Eingehen paßte nicht in die Denkconceptionen seiner durchwegs auf die concrete Wirklichkeit des christlichen Heilsgedankens gerichteten Geistmittheilungen. Ganz anders verhält es sich in der christlichen Lehrdarstellung des Jakobusbriefes und der beiden Briefe Petri, deren erster sichtlich vom Jakobusbriefe beeinflusst ist; hier wird der Inhalt des christlichen Glaubensbewußtseins nach seiner streng objectiven Bedeutung als göttliches Wahrheitswort gefaßt und dieses als die göttliche Norm des sittlichen Denkens und Lebens des

gläubigen Subjectes betont. Es hängt dies mit dem Zurückgehen auf die objectiven geschichtlichen Grundlagen des Bestandes des Christenthums zusammen; wenn Paulus den Jüdaisten gegenüber veranlaßt war zu zeigen, daß das Judenthum durch das Christenthum geistig überwunden und abgethan sei und letzteres in der Macht des ihm einwohnenden göttlichen Geistes und Lebens durch sich selber stehe, so war im Gegensatz hiezu nunmehr auch hervorzuheben, daß jener göttliche Wahrheitsgeist, der die neue, christliche Lebensordnung hält und trägt und ihr als lebendige Seele einwohnt, auch in der alten vergangenen Ordnung gewaltet habe und die gesammte neue Ordnung auf dem Grunde derselben stehe; daß die in der alten Ordnung niedergelegten Zeugnisse des Geistes unvergängliche Zeugnisse, und die in denselben enthaltenen Lehren für alle Zeiten gültig seien. Wenn Paulus auf das Alte Testament hauptsächlich darum zurückging, um aus demselben Beweise für die göttliche Wahrheit des Neuen zu schöpfen, so gilt dem Verfasser des Jakobusbriefes die in den alttestamentlichen Büchern niedergelegte Weisheitsoffenbarung um ihrer selbst willen. Freilich sucht er dieselbe zunächst nur auf dem ethisch-praktischen Gebiete; aber auch hier drückt sich abermals der relative Gegensatz zur christosophischen Mystik des Apostels Paulus aus, die mit der Paulinischen Anschauung vom Glauben als heilswirkender Präsenz Christi im inneren Seelenmenschen so enge verwachsen war. Dieser relative Gegensatz der beiderseitigen Anschauungsweisen, in deren einer der Unterschied und Gegensatz, in der anderen die Continuität der alten und der neuen Ordnung, in der einen die im gläubigen Subjecte wirksame Gottesmacht, in der anderen der objective und vom gläubigen Subjecte unabhängig bestehende Wahrheitsgehalt des in seinen

alten und neuen Offenbarungen mit sich stets identischen göttlichen Wahrheitsgeistes in's Auge gefaßt wurde, postulierte durch sich selbst seine Vermittelung und Ausgleichung in einem höheren Dritten, in dessen Kraft die im relativen Gegensatz zu Paulus hervorgetretene Richtung wieder in den Geist der Paulinischen Anschauungsweise zurückvermittelt wurde. Und dieß war die Johanneische Logoslehre, in welcher der von Jakobus und Petrus unpersönlich gedachte *λόγος ἀληθείας* in eine concrete lebendige Wirklichkeit umgesetzt und diese zum lebendigen Grunde aller Wahrheit und alles Heiles gemacht wurde. Mit der Aufweisung dieses lebendigen und persönlichen Wahrheitsgrundes verwandelte sich die durch Jakobus und Petrus vom subjectiven Glaubenshabitus abgetrennte objective Hinterlage des subjectiven Glaubensbewußtseins in den lebendigen Grund und Verursacher dieses Bewußtseins; und in der Verweisung auf die kontinuierliche Wirksamkeit des Logos in der Menschheit seit Anbeginn stellte sich auch die Continuität zwischen der alten und neuen hell und unzweideutig hervor, ebenso sehr aber auch dieß, daß mit der Fleischwerdung des ewigen Wortes alle seine vorausgegangenen Offenbarungen in eine endgiltige letzte und höchste aufgenommen seien, die an die Stelle aller vorausgegangenen sich setzend schlechthin für und durch sich selber gelten will, und als absolute Gottesoffenbarung in der Zeit alle ihr vorausgegangenen zu bloßen Vorbereitungsacten ihrer selbst herabgesetzt hat.

Die Nichtverbindlichkeit der jüdischen Legalien für die außerpalästinenensischen Heidenchristen wurde bekanntlich auf dem Apostelconcil zu Jerusalem (zwischen a. 50—52) ausgesprochen, und Petrus zeigte durch sein persönliches Verhalten zu Antiochien, daß er auch die Jüdenchristen zur Be-

obachtung desselben nicht für verbunden erachte. Innerhalb des Machtbereiches der dazumal noch bestehenden jüdischen Theokratie war die Beobachtung der jüdischen Regalien für jeden gebornen Juden bürgerliches Landesgesetz, welches die Apostel, Paulus mit inbegriffen, auf jüdischem Boden schon aus Rücksicht auf die ohnehin vielfach gefährdete und bedrohte Lage der palästinenfischen Christen nicht zu verletzen wagten, und Jakobus aus aufrichtiger Pietät bis an sein Lebensende beobachtete. Er wollte, ob schon ganz und vollkommen von dem Zusammenhange mit der jüdischen Priesterschaft losgelöst und selbstständiges Haupt der Christengemeinde zu Jerusalem, doch den geistig-moralischen Verband mit der alten Ordnung, aus welcher sich die Ordnung des neuen Gottesreiches herausgesetzt, nicht vollständig zerreißen, sondern legte sich selber alle jene Uebungen und Entbeh- rungen auf, welche nach jüdisch-nationalen Begriffen zum Wesen ächter Frömmigkeit gehörten; er lebte und wandelte unter den Augen seiner jerusalemischen Mitbürger nach dem Vorbilde und Beispiele der großen alttestamentlichen Heiligen, die sich durch ihren Gebetsseifer und durch ihre Strenge gegen sich selbst hervorthaten, so, daß er in den Augen des Volkes als ein wahrhaft Frommer, als ein Gerechter vor dem Herrn galt. Gleichwohl steht er innerlich und geistig vollkommen auf dem Standpuncte der evangelischen Freiheit, nur daß er ihn nicht in der Weise des antijudaistischen Paulus, sondern vielmehr in der durch den Herrn selber in der Bergpredigt vertretenen Weise geltend macht (Jak. 2, 12). Durch die Art der Bezeichnung, welche er für diesen von ihm eingenommenen Standpunct wählt, gibt er zu erkennen, daß ihm das Einstehen Pauli für die christliche Freiheit d. h. für die Unabhängigkeit vom alttestament-



lichen Gesetzesdienst ganz wohl bekannt ist, und daß dasselbe seine Billigung hat; er nennt die Gebote der evangelischen Moral, wie sie in der Bergpredigt und anderwärts in den Evangelien entwickelt sind, das Gesetz der Freiheit (*νόμοςλευτείας*), nur läßt er die von Paulus betonte rechtliche Seite dieser Freiheit außer Acht, sondern beschränkt sich auf die ethische Seite derselben d. i. er faßt sie als Verpflichtung und sittliche Vermöglichkeit zur vollkommenen Erfüllung des Gesetzes, und zur Erfüllung desselben dem Geiste nach. Dieses Weibes aber, die vollkommene Erfüllung und die Erfüllung dem Geiste nach ist ihm gegeben in der Erfüllung des Einen Haupt- und Grundgebotes der evangelischen Moral, der christlichen Nächstenliebe, die er das königliche Gebot nennt (Jak. 2, 8). Hierin steht er aber im vollkommenen Einklange mit Paulus, der auch seinerseits die Liebe als das Höchste und als die vollkommene Erfüllung des Gesetzes preist, obgleich Paulus in den geistigen Grundgehalt der christlichen Lebensgesinnung tiefer eingeht, und die allumfassende Bedeutung derselben aus ihrem innersten Wesen deducirt. Daß die Liebe ihrem Wesen nach eine höhere, durch die göttlichen Gnaden der Heiligung bewirkte Klärung des gesammten inneren Menschen sei, wird übrigens auch von Jakobus gesagt, der sie ja ausdrücklich der *αργία* d. i. der selbstsüchtigen Rohheit des feinen natürlichen Begehrens anheimgegebenen undisciplinirten Menschenwesens entgegenstellt. Der Unterschied zwischen Paulus und Jakobus ist nur dieser, daß Paulus die Liebe als sittliche Grundgesinnung hervorhebt, Jakobus aber als höchstes und erstes Gebot, als objective Gesetzesmacht hinstellt — entsprechend dem schon vorher bezeichneten Gegensatze zwischen psychologisch-subjectiver und vorwiegend gegenständlicher Auffassungsweise

des christlichen Heilsglaubens und Heilsbewußtseins. Die in der Heiligungsgrnade geklärte natürliche Stimmung und Gesinnung des inneren Menschen heißt bei Jakobus *πρωτης* (Jak. 3, 13), die aber freilich, sowohl als Prädisposition zur Reception des Geistes der Gnade und Erleuchtung, als auch als Frucht dieses Geistes etwas von dem in der *ἀγάπη* wirkfamen göttlichen Geiste des Lebens und der Gnade Verschiedenes ist.

Die Betonung der unabhängig vom christlichen Glaubensbewußtsein und Heilseifer objectiv fixirten Wahrheitsnorm des christlichen Denkens und Lebens hat zur Folge daß Jakobus, wie der subjectiven *πίστις* den objectiv gegebenen *λόγος ἀληθελος*, so dem sittlichen Willen und Heilseifer des Glaubenden den *νόμος* in seiner objectiven, und vom menschlichen Wollen und Zuthun unabhängig bestehenden Geltung gegenüberstellt und überordnet. Nach Paulus ist das Gesetz dem Glaubenden in der *ἀγάπη* ganz innerlich; die mit dem Glauben als einer Kraft Gottes im Menschen von selber gesetzte und als dominante Herzensstimmung vorhandene Liebe fühlt sich durch sich selbst zu dem angetrieben, was das Gesetz der christlichen Vollkommenheit vorschreibt. Wenn aber der Glaube als theoretisches Fürwahrhalten von dem mit dem lebendigen Glauben als subjectivem Lebensprinzipie gesetztem Heils- und Liebeseifer unterschieden und abgelöst wird, so kommt es von selber dazu, daß die Insufficienz des bloßen Glaubens erklärt, und die Erweisung des Glaubens durch die Werke als Beweis des Vorhandenseins des ächten, heilskräftigen und lebendigen Glaubens gefordert wird. Ein sachlicher Widerspruch gegen die Paulinische Lehre von dem die Gerechtigkeit des Menschen durch sich selber wirkenden Glauben liegt hierin nicht vor;

weit näher legt sich der Gedanke an ein Bestreben des Jakobusbriefes, den falschen Ausdeutungen der Paulinischen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zu begegnen — eine Vermuthung, welche durch die, gewisser Maßen das Gegenspiel zu Röm. c. 4 bildende Beleuchtung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams (Jak. 3, 21—24) fast zur Gewißheit erhoben wird. Paulus beweist unter Berufung auf 1. Mos. 15, 6, daß Abraham durch seinen Glauben an die ihm von Gott gegebene Verheißung ein Gerechter vor Gott geworden sei; der Jakobusbrief sieht in der Bereitwilligkeit Abrahams, seinen Sohn, auf dessen Leben die Erfüllung der Verheißung ruhte, als Opfer darzubringen, die Bewährung der ächten Gläubigkeit Abrahams, worauf übrigens auch Paulus unverkennbar Bedacht nimmt, wenn er Röm. 4, 17 von der Glaubenszuversicht Abrahams, daß Gott das Todte lebendig machen könne, spricht. Ob es nicht die Absicht des Jakobus war, diesem Worte des Paulus zum rechten Verständniß bei seinen Lesern zu verhelfen? Aber auch die Lehre von dem zur sittlichen Tugend und Gerechtigkeit nothwendigen Selbsthandeln des sittlichen Willens wickelt sich aus der von Jakobus dem werththätigen Glauben Abrahams gegebenen Beleuchtung heraus, wenn Jak. 3, 22 von einem „Mitwirken (*συνεργεῖν*) des Glaubens mit den Werken“ d. h. von einem dem freithätigen Thun des Menschen durch den Glauben gegebenen Impulse und bestimmenden Einflusse die Rede ist. Daß Paulus das freie Wollen und sittliche Freiheitsvermögen des Menschen nicht läugnen wollte, ist klar und selbstverständlich; nicht minder klar liegt aber die Absicht des Jakobusbriefes vor, dieses von Paulus nicht geläugnete selbsteigene Handeln des Menschen unter Anerkennung und Betonung des bestimmenden Einflusses des leben-

digen Glaubens auf dasselbe bestimmt hervorzuhoben. Daß der Glaube in Kraft der Gnade sich als wirksame Macht des Guten erweise, wird hiebei stillschweigend vorausgesetzt, und steht nach den Grundvoraussetzungen des Jakobusbriefes fest. Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk — heißt es Jak. 1, 17 — kommt von Oben, vom Vater der Lichter; von ihm kommt also vor Allem auch die Weisheit, unter deren Erleuchtungen der Mensch recht und gerecht handelt. Wenn Paulus sagt, daß wir das Wollen und Vollbringen des Guten aus Gott haben und alles Gute demnach in Gott gewollt und gethan wird, so sagt Jakobus unter einer anderen Lehrwendung dasselbe; der werththätige und lebendige Glaube ist der in das Licht der göttlichen Erleuchtung und Gnadenstrahlung eingerückte Glaube, der Glaube als der lebendige Habitus gottverliehener Weisheit, der aus der Klärung der menschlichen Seele durch das Licht der göttlichen Wahrheit stammt. Diesen Habitus gibt sich der Mensch nicht selber, er ist eine Frucht des Gebetes (Jak. 1, 5), somit ein Geschenk der Gnade; soll der Mensch in jedem Augenblicke weise und in jeder Versuchung stark sein, so muß ihm dieses Geschenk der Gnade in jedem Augenblicke und in jeder Prüfung seines sittlichen Willens gegenwärtig sein. Dieß ist die denknothwendige Folgerung aus den durch den Jakobusbrief selber gegebenen Prämissen; es ist die Umfegung seiner rein gegenständlichen Auffassung und Darstellung der Heilsobjecte und Heilsbedingungen in den lebendigen Fluß der psychologischen Auffassungs- und Darstellungsweise.

Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß mit der Sonderung und Unterscheidung dessen, was bei Paulus in eine lebendige Einheit verschlungen, ist ein relatives Zurückgehen

auf einen vorpaulinischen Standpunkt der christlichen Lehrauffassung verbunden ist, ein relatives Zurückgehen von dem exclusiven und spezifischen Christianismus des Paulus auf den Standpunkt der gemeinenschlichen religiösen Anschauungsweise, wie dieß mit der praktisch-ethischen, auf sittliche Werththätigkeit dringenden Tendenz des Jakobusbriefes zum Theile wohl schon von selber gegeben ist. Es erklärt sich dieß aber andererseits auch aus der Situation des Verfassers selber, der aus der Mitte des palästinensischen Judenthums heraus schrieb, und aus der Beschaffenheit der von ihm angesprochenen Leser, die, wie die Aufschrift des Briefes (Jak. 1, 1) kundgibt, auswärtige Judenthristen waren, die in Syrien und Kleinasien angesiedelt waren und wohl zum nicht geringen Theile, den Gewohnheiten ihrer sonstigen außerpalästinensischen Stammesgenossen folgend, mit Handel und Erwerb beschäftigt gewesen sein mögen (vgl. Jak. 4, 13 ff.). Diese Leser werden zum großen Theile auch, wenn schon Christen, noch an den Denkgewohnheiten ihrer nicht bekehrten Stammesgenossen gehangen haben, und es mochte dem Verfasser des Briefes angemessen dünken, ihren Herzen und Gewissen von ihrem durch Geburt und Jugendberziehung angeerbten Standpunkte aus nahe zu kommen. Daher das Zurückgehen auf die allgemeinen Grundwahrheiten des durch das Judenthum vertretenen religiösen Monotheismus (Jak. 2, 11; 2, 19; 3, 12), und die damit verbundene Betonung des Verhältnisses zu Gott als strengem Herrn, Gesetzgeber und Richter. Dieses Zurückgehen auf die allgemeinen Grundwahrheiten des religiösen Monotheismus hatte aber außerdem auch seine anderweltigen guten Gründe, und wir möchten um keinen Preis den Jakobusbrief neben den paulinischen Briefen im neutestamentlichen Schriftkanon missen; so

lange die von Paulus in so begeisterter Weise geschilderte Eingeburt des Heiles in dem christlich getauften Menschen noch nicht ganz und wahrhaft vollzogen, der Stand der Gotteskindschaft kein bleibender geworden ist, so lange er wieder und wieder durch sittliche Schuld in den Stand der Ungnade und sittlichen Knechtschaft zurückfällt, bedarf es einer stets erneuerten Gesetzespredigt, die ihm die ewigen erschütternden Grundwahrheiten des allgemeinen Religionsglaubens von der absoluten Machtherrlichkeit und unnahbaren Heiligkeit Gottes, des souverainen Herrn und Gebieters, Gesetzgebers und Richters einschärft. Auch mochte sich das Bedürfnis fühlbar machen, den von Paulus stetig auf die Idee des Mittlers und Erlösers Christi zurückbezogenen Complex des christlichen Lehrganges einmal auch auf die monotheistische Grundidee des christlichen Religions- und Heilsglaubens zurückzuführen, wozu freilich nicht im Jakobusbriefe, sondern in einem anderen an jüdische Leser gerichteten Sendbriefe, im 11. Kapitel des Hebräerbriefes der Anlauf genommen wird. Die absolute Vermittelung dieser beiden, in der principiellen Ableitung und Begründung des christlichen Religionsglaubens einander entgegenstrebenden Richtungen, deren eine auf die specifische Grundidee des Christenthums hinweist, die andere auf die allgemeine Grundidee des Religionsglaubens als solchen zurückgeht, bot sich in der Johanneischen Logosidee, deren Exposition durch sich selber klar machte, daß die Zurückführung des gesammten christlichen Religionsinhaltes auf die nach ihrer vollen Tiefe gefasste Idee des Mittlers und Verfühners identisch sei mit der Zurückleitung des gesammten christlichen Religionsgehaltes auf die absolute Grundidee aller Religion, auf die

nach ihrer ganzen Tiefe und Fülle gefasste Idee des lebendigen Gottes.

Das Zurückgehen des Jakobusbriefes auf die allgemeinen Grundwahrheiten des monotheistischen Religionsglaubens ist von der kritischen Bibelforschung der Neuzeit mehrfach als ein Mangel an specifisch christlichem Religionsbewußtsein gerügt worden. Nach F. Chr. Baur soll der Verfasser des Briefes gar kein Bewußtsein von der bei Paulus entwickelten Idee des Versöhnungstodes Christi haben; überhaupt sei vom Tode Christi im ganzen Briefe nicht auch nur ein einziges Mal die Rede. Dieß Letztere möchte wohl einfach unrichtig sein; die Stelle Jak. 5, 11: *καὶ τὸ τέλος κυρίου εἰδότες*, wird wohl zweifellos auf den Tod des Herrn zu beziehen sein <sup>1)</sup>, schon deshalb, weil in dem vom Jakobus-

1) Der hauptsächlichste Grund, aus welchem viele Ausleger diese Beziehung abzulehnen sich gedrungen fühlten, liegt in der Schwierigkeit, die folgenden Worte: *ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρῶν*, mit dem vorausgehenden Inhalte des betreffenden Verses in einen logischen Zusammenhang zu bringen, wenn die oben im Texte angeführten Worte auf den Tod des Herrn bezogen werden, während, wenn sie auf den durch den Herrn bewirkten Ausgang (*τέλος κυρίου*) der Leiden Jobs bezogen würden, der angefügte Schlußsatz sich so natürlich ergäbe. Wir bemerken hierauf: In den unmittelbar vorausgehenden Versen ist zweimal (5, 7. 8) von Christus unter der Benennung *κύριος* die Rede. Vom Leiden des Job wird gesagt, daß es die Leser gehört haben, vom Ausgang des Herrn, daß sie ihn gesehen haben. Wollen wir aber auch der Bedeutung sehen, die auf etwas zeitlich nahe Gerüchtes hindeutet die minder bestimmte „wissen“ substituiren, und wollen wir überdies, dieses „Wissen“ auf den durch Gott bewirkten trostvollen Ausgang der Leiden Jobs beziehen, so ist noch immer nicht die logische Verbindung des folgenden *ὅτι πολὺσπλαγχνός κ. τ. λ.* mit dem Vorhergehenden hergestellt, indem der Satz *ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρῶν* nicht den Grund des vorausgehend Gesagten, sondern vielmehr eine Folgerung aus demselben enthält. Deshalb haben auch Einige das Wort *εἰδότες* zu dem Satze *ὅτι πολὺσπλαγχνός κ. τ. λ.* hinübergezogen,

briefe abhängigen ersten Briefe Petri die Vermahnung zur *ὑπομονή* mit dem Hinweise auf daß für die verfolgten Christen vorbildliche Leiden Christi verbunden ist (1. Petri 2, 21 ff.; 3, 18). Der Verfasser dieses letzteren Briefes wußte sich doch wohl besser und richtiger in den Sinn und Gedankeninhalt des von ihm benützten Briefes hineinzu-denken, als ein durch eine Reihe von Jahrhunderten von den Verfassern beider Briefe geschiedener späterer Leser. Daran, daß Jakobus die Auferstehung und Verherrlichung des Herrn unter die Belege des vorsehenden gnädigen und erbarmungsreichen Waltens Gottes einbezieht, kann nicht Anstoß genommen werden, da es sich nicht um eine dem wiedererweckten und verherrlichten Jesus bewiesene Gnade und Erbarmung handelt, sondern vielmehr um einen in seiner Person mustergiltig und prototypisch dargestellten Beweis, daß das Hoffen der verfolgten Frommen auf einen trostvollen, freudenreichen und glorreichen Ausgang ihrer zeitlichen Bedrängnisse kein eitles, grundloses und vergebliches Hoffen sei. Daß die Erweckung Jesu von den Todten als eine That des über seinem Geheiligten waltenden Gottes gefaßt wird, ist eine Resonanz der noch unentwickelten, aber

und das *τέλος κυρίου* vom vorausgehenden *ἠκούσατε* abhängig gedacht. Daß auch dieß nur gezwungen ausfällt, lehrt ein einfacher Blick auf den betreffenden Satz. Wohl aber ist zu beachten, daß neben der durch odd. x. B.\* K etc. bezeugten Lesart *εἰδετε* eine andere durch A. B. G etc. bezeugte Lesart *ἴδετε* existirt, mit der man wegen ihrer Schwierigkeit nichts Rechtes anzufangen weiß. Wie, wenn beide Lesarten richtig wären, und in dem nach *εἰδετε* zu setzenden *ἴδετε* das in Pluralform wiederholte *ἴδου* des Versanfanges zu erkennen wäre? Jedenfalls wird der ganze Vers nur unter dieser Voraussetzung lesbar, und gewinnt logischen Zusammenhang: *Ἴδου, μακαρίζομεν τοὺς ὑπομένοντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε· ἴδετε, ὅτι πολὺ-σπλαγχνὸς ἔστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρῶν.*



augenscheinlich typisch fixirten primitiven Lehrform der apostolischen Predigt, wie wir sie in den ersten und ältesten Apostelreden (Apgsch. 2, 32; 3, 15; 4, 10; 10, 40; 13, 37; vgl. 1. Kor. 15, 15) dargestellt finden. Der über den Sinnen waltende Gott muß *κατ' ἔξοχὴν* über demjenigen walten, der sein Geheiligter per eminentiam ist; darum ist Christus der Erstling der Entschlafenen d. h. der unter den Entschlafenen zuerst Wiedererstehende (*ἀπαρχὴ τῶν κοιμημένων* 1. Kor. 15, 20), und durch ihn, den Erstling der Erstgeborenen die glorreiche Auferstehung und Verherrlichung Aller, die Christi sind, verbürgt: *ἀπαρχὴ Χριστοῦ, καὶ ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ, ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* (1. Kor. 15, 23). Auf die Parusie Christi weist auch Jakobus die duldbenen und verfolgten Christen hin (Jak. 5, 7. 8), und deutet seinen Lesern an, daß ihre Wiebergeburt im Worte der Wahrheit nach dem Willen des vorsehenden Gottes die Bestimmung in sich trug, sie sollen, zur Generation der Erstbekehrten gehörig, durch ihre Bekehrung und durch das, was die Bekehrung aus ihnen machen sollte, zu einer *ἀπαρχὴ τῶν αὐτοῦ* (scil. *τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*) *κτισμάτων* werden (Jak. 1, 18). Eben dieser letzterwähnte Vers dürfte aber durch das, was er weiter noch enthält, auch zum Belege dienen, daß dem Jakobusbriefe die tiefere Bedeutung und heilswirkende Kraft des Lobes Christi durchaus kein fremder Gedanke sei, ja daß er, obschon nur vorübergehend und kurz andeutend, denselben so tief greift, wie nur irgend einer der apostolischen Schriftsteller. *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμῶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν κ. τ. λ.* — heißt es in dem angeführten Verse. Das Subject des Satzes ist der *πατὴρ τῶν φώτων*; der Ausdruck *ἀπεκύησεν* aber, der im Neuen Testamente einzig dasteht, weist auf eine

Schmerzgeburt hin, wobei man doch wohl nur an Jesu Leiden und Tod, und an die Heilskraft dieses Leidens denken kann, sofern es zur mystischen Quelle der Gnaden unserer Wiedergeburt und Heiligung, unserer Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft und der darin begründeten Anwartschaft auf die Herrlichkeit des zukünftigen Gottesreiches geworden ist. So wenig nun auch derlei Ideen im Jakobusbriefe entwickelt sind, so gewiß und bestimmt liegen sie im Denken seines Verfassers geborgen, und er hätte ihnen keinen prägnanteren Ausdruck zu geben vermocht, als durch das von ihm gewählte Wort *ἀποκρίν*, welches zugleich auch auf das herzinnige Erbarmen des Gott-Erlösers (Luk. 1, 78), und damit auf die ideelle Hinterlage der Theologie des heiligen Leidens Christi hindeutet. Sollten wir uns täuschen, wenn wir in der Gruß- und Segensformel 1. Petri 1, 2 — eines Sendbriefes, dessen Geistgemeinschaft mit jenem des Jakobus außer Zweifel steht, eine mit Bezugnahme auf den Inhalt der christlichen Tauf- und Bekenntnisformel (Matth. 28, 19) gegebene Analyse der Jak. 1, 18 ausgesprochenen Idee sehen? Petrus wünscht den von ihm angerebten Gemeinden die Fülle der Gnade und des Heiles *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοήν καὶ ἔσονται μὲν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Der Grund, daß Jakobus auf die Idee der christlichen Heilungsvermittlung und deren mystische Quelle nicht näher eingeht, liegt in dem ihn beherrschenden Bestreben, seinen Lesern die Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit und praktischen christlichen Lebensweisheit nachdrücklichst und einbringlichst einzuschärfen. Diesem Verhalten liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß dort, wo diese Forderungen erfüllt werden, sich auch schon selbst die tieferen Einblicke in die

verborgenen göttlichen Gründe und Quellen des christlichen Heiles erschließen werden. Der Verfasser des Jakobusbriefes faßt in Bezug auf diese tiefere Heilserkenntniß seine Aufgabe als eine propädeutische auf, und läßt in dem, was er über die Weisheit von Oben und deren Wirkungen auf die für die Erleuchtungen derselben empfänglichen Herzen und Seelen — was er ferner über die Empfängniß und Ausgeburt der Sünde im Menschenherzen (Jak. 1, 14 f.) im Gegensatz zu der vorerwähnten Wiebergeburt aus Gott sagt, bestimmt genug erkennen, daß sein Mahnwort auf dem Grunde eines tiefer vermittelten Heilsbegriffes steht. Es ist wohl in seiner Art ganz richtig, wenn zur Charakterisirung der geistigen Haltung seines Briefes bemerkt wird, derselbe stehe auf dem durch die Bergpredigt vertretenen Standpunkte der christlichen Lehrauffassung; nur darf damit nicht die Voraussetzung verbunden werden, daß der Brief seine Leser auf jenen Standpunkt zurückversetzen wolle, auf welchem die der Bergpredigt lauschende Zuhörerschaft stand, die von dem göttlichen Heils- und Lebensgrunde, auf welchem die in der Bergpredigt verkündete neue Ordnung des sittlich-religiösen Menschheitslebens gestellt werden sollte, keine Vorstellung, ja kaum noch eine Ahnung hatte. Richtiger wird man sagen, der Verfasser des Briefes stelle sich selber seinen Lesern gegenüber auf den von Christus in der Bergpredigt eingenommenen Standpunkt, indem er die von Christus in jener Rede verfolgte Absicht, die im Judenthum erzogene Zuhörerschaft zur vollkommenen Erfüllung des Gesetzes anzuleiten und über die rechte Art und Weise und den ächten Geist dieser vollkommenen Gesetzeserfüllung zu unterweisen, auch zu seiner eigenen Absicht macht. Es ist in dieser Beziehung gewiß nicht bedeutungslos, daß Jakobus so genau mit der

Tendenz, welche die Bergpredigt in der durch das Matthäusevangelium ihr gegebenen Fassung verfolgt, zusammentrifft; wir haben hier zwei apostolische Vertreter des palästinensischen Christenthums vor uns, d. h. zwei Repräsentanten und Vertreter jener Lehrform, welche sich für die apostolische Lehrverkündigung auf palästinensischem Boden und zur Zeit der noch bestehenden jüdisch-theokratischen Herrschaft als die einzig angemessene erwies. Daß Jakobus, der als ständiger Bischof der palästinensischen Kirche sich ganz in die Verhältnisse derselben hineingelebt hatte, den charakteristischen Typus jener Lehrform auch in einer an außerpalästinensische Juden-Christen gerichteten Mahnrede beibehält, wird man nur höchst erklärlich finden können, ja bei dem voraussetzlichen geistigen Zusammenhange jener auswärtigen Gemeinden mit der palästinensischen Mutterkirche für etwas Selbstverständliches zu halten haben.

Der Jakobusbrief trifft mit der Bergpredigt sowohl in Hinsicht auf den lehrenden, als auch auf den mahnenden Theil der letzteren zusammen, und dieses Zusammentreffen bezieht sich nicht bloß auf die Sache, sondern das eine und andere Mal auch auf den Wortausdruck. Stellen letzterer Art sind die beiderseitigen Abmahnungen von mißbräuchlichem und sündhaftem Schwören (Jak. 5, 11 verglichen mit Matth. 5, 34 ff.), die beiderseitigen Belehrungen über die Eitelkeit und Nichtigkeit der mit sündhafter Gier zusammengerafften irdischen Schätze, welche von Rost und Motten verzehrt werden (Jak. 5, 2 f. vgl. mit Matth. 6, 19), über die Unmöglichkeit, Gott und der Welt zugleich zu dienen (Jak. 4, 4 vgl. mit Matth. 6, 24), obschon es sich in diesem letzteren Beispiele nur mehr um ein völliges Zusammentreffen in einem gemeinsamen Hauptgedanken der beiderseitigen Durchführungen

handelt. Wir würden kein besonderes Gewicht legen auf die Gleichartigkeit der beiderseitigen Mahnung, nicht bloß Hörer, sondern auch Vollbringer des Gesetzes zu sein (Jak. 1, 22 vgl. mit Matth. 7, 21. 24. 26), wenn die Gleichartigkeit dieser Mahnung nicht auch noch durch die Gleichartigkeit des Objectes der beiderseitigen Mahnung (Jak. 1, 25: *ὁ νόμος τέλειος, ὁ τῆς ἐλευθερίας*), sowie der beiderseitigen Hindeutung auf Form und Charakter des guten und schlechten Handelns d. i. auf das verständige Verhalten dessen, der nicht bloß Hörer, sondern auch Vollbringer ist, und auf das unverständige Verhalten dessen, der bloß Hörer, nicht aber Vollbringer ist, so überraschend hervorgegestellt würde. Nicht minder überraschend ist die Gleichartigkeit in der Motivirung der Nothwendigkeit einer vollkommenen Erfüllung des Gesetzes. Wer das Gesetz auch nur in den mindesten Dingen verfehlt, heißt es Matth. 5, 19, gehört schon zu den Mindesten im Himmelreiche; wer es in einem einzelnen wichtigen Punkte übertritt, lehrt Jakobus (2, 10), ist ein Übertreter des ganzen Gesetzes, d. h. schließt sich selber factisch vollständig vom Himmelreiche aus. Die wiederholte Seligpreisung der in der christlichen Gerechtigkeit Bewährten (Jak. 1, 12. 25; 5, 11) darf immerhin auch als ein Anklang an die Makarismen, mit welchen die Bergpredigt eröffnet wird, verstanden werden. Es könnte nebstbei noch, was im Jakobusbriefe (1, 5 ff.; 3, 2 f.; 5, 17 f.) über die Nothwendigkeit und die Kraft des Gebetes, über die rechte Weise zu beten und den rechten Gegenstand des Gebetes, sowie ferner, was in den Vermahnungen zur Gerechtigkeit, Billigkeit, Schonung und mitleidvollen Güte im Verhalten zum Nächsten gesagt wird, mit demjenigen, was in der Bergpredigt hierüber

enthalten ist, in Vergleich gestellt werden, obschon wir in diesen Punkten keinen unmittelbaren Zusammenklang, sondern nur ein allgemeines geistiges Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem Jakobusbriefe und der Wiedergabe des Lehrvortrages Christi durch das Matthäusevangelium erkennen. Die im Jakobusbriefe gegebene Darstellung von der Zeugung und Geburt der Sünde erinnert in ihrer Hindeutung auf das menschliche Herz als Zeugungsstätte und Hegeort der Sünde an den Ausspruch des Herrn bei Matth. 18, 15 f.; die Erwähnung der Glaubensgerechtigkeit der Rahab (Jak. 3, 25) hat ihre Parallele in der Erwähnung der Rahab als einer der Stammütter des Herrn bei Matthäus (1, 5). Da die Rahab sonst im ganzen N. T. nirgends, als in einer, wahrscheinlichst von Jak. 3, 25 abhängigen Stelle des Hebräerbriefes (Hebr. 11, 31) erwähnt wird, so darf auch die dem Matthäusevangelium und Jakobusbriefe gemeinsame Erwähnung derselben als ein den beiderseitigen apostolischen Verfassern gemeinsamer Zug der specifisch palästinenischen Lehrweise genommen werden, die sich durchwegs durch das Zurückgehen auf die alttestamentlichen Offenbarungsbücher (im gegebenen Falle durch Zurückbeziehung auf Psalm 87, 4) zu begründen strebte.

Wenn das Matthäusevangelium seinem besondern Zwecke gemäß sich vornehmlich, ja fast ausschließlich, auf das prophetische Element des N. T., wie dasselbe nicht nur in den Prophetenbüchern, sondern auch in den Psalmen und im Pentateuch enthalten ist, sich stützt, so der Jakobusbrief seiner Absicht gemäß, die ächte christliche Lebensweisheit zu lehren, auf die Sapientialbücher des N. T., auf die Sprichwörter, auf die Weisheit Salomons und auf den Siraciden. Dieser letztere ist es namentlich, auf welchem fast der ge-

sammte doctrinelle Inhalt des Briefes beruht und aus welchem zum nicht geringen Theile auch das Sprachgut desselben entlehnt ist. Schon das Jak. 1, 19. 20 angegebene Grundthema des Briefes ist dem Gedankeninhalte und theilweise auch dem Wortlaute nach aus den alttestamentlichen Sapientalbüchern geschöpft: „Es sei der Mensch schnell bereit zum Hören <sup>1)</sup>, aber langsam besonnen zum Reden <sup>2)</sup>, und eben so langsam besonnen gegenüber den in ihm aufgährenden Regungen des Zornes und Ungefühms <sup>3)</sup>, die den der sittlichen Selbstherrschaft Ermangelnden zu Werken der Ungerechtigkeit fortreißen und im Sündigen gegen die Gerechtigkeit Gottes untergehen lassen <sup>4)</sup>.“ Wir haben schon oben angegeben, was der Jakobusbrief unter der *ὀργή*, der Rohheit des selbstsüchtigen Gelüstens des ungeklärten Sinnes und Herzens versteht, und eben so auch hervorgehoben, wie sie den Widerspruch zur *πραΰτης* d. i. zu dem im göttlichen Weisheitslichte geläuterten und geklärten Menschenfinne, zur frommen Lauterkeit des milbsanften Christenfinnes bil-

1) Ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι. Vgl. Sirac. 5, 11: *Γίνου ταχύς ἐν ἀκοῶσει σου.*

2) Βραδύς εἰς τὸ λαλῆσαι. — Sirac. 5, 11, 12: *Καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπέκρυσιν· εἰ ἔστιν σοι σύνεσις, ἀποκρίθητι τῷ πλησίον, εἰ δὲ μή, ἡ χεὶρ σου ἔστω ἐπὶ στόματι σου.*

3) Βραδύς εἰς ὀργήν. — Pred. 7, 10: *Μὴ σπεύσῃς ἐν πνεύματι σου τοῦ θυμοῦσθαι, ὅτι θυμὸς ἐν κόλπῳ ἀφρόνων ἀναπαύσεται.*

4) Jak. 1, 20: *Ὁργὴ γὰρ ἀνδρός δικαιοσύνην θεοῦ οὐ καταργάζεται.* Die *ὀργή* bedeutet die ungefühme Wildheit und Rohheit des Herzens, das der Klärung durch das göttliche Weisheitslicht (Jak. 1, 17) ermangelt. Vgl. hierzu Sap. 10, 1—3: *Αὕτη (scil. ἡ σοφία) πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διαφύλαξεν, καὶ ἔξιλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου . . . . ἀποστάς δὲ ἀπ' αὐτῆς ἄδικος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ ἀδελφοκτόνος συναπάλετο θυμοῖς. — Sirac. 1, 19: Οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι, ἡ γὰρ ροπή τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ πτώσῃ αὐτῷ.*

bet; hier handelt es sich darum, die im Jakobusbriefe gegebene sittliche Beleuchtung der *ὄργη* und des in ihr begründeten sittlichen Verderbens aus den alttestamentlichen Sapientialbüchern, dem Siraciden namentlich, nachzuweisen. In dieser Beziehung ist nun vor Allem Cap. XXVIII des Siraciden oder der *Σοφία Σιραχ* hervorzuheben, welches die Warnung vor der *ὄργη* unter jenen Beziehungen, welche im Jakobusbriefe hervorgekehrt sind, enthält, und auch in der Beleuchtung der *ὄργη* durchaus dieselben Gedanken entwickelt, die uns im Jakobusbriefe entgegentreten. Jakobus bringt die Versündigungen der *ὄργη* zunächst mit den Verfehlungen der Zunge <sup>1)</sup> in Zusammenhang, die er an dem der sittlichen Selbstzucht entbehrenden Menschen als ein unbändiges, durch keine Menschenkraft zu bewältigendes Uebel voll todtbringenden Giftes bezeichnet <sup>2)</sup>. Als Habitus eines

1) Die Wichtigkeit und Wesentlichkeit der Beherrschung der Zunge wird im Jakobusbriefe auch unabhängig von der Beziehung auf die Versündigungen der *ὄργη*, mit Rücksicht auf die Grundabsicht des Briefes, die christliche Gerechtigkeit in Gedanke, Wort und That zu lehren, nachdrücklichst hervorgehoben: *Πολλὰ πταλομεν ἅπαντες· εἰ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἄνθρωπος, δυνατὸς χαλιναγωγεῖσθαι καὶ ἔλεον τὸ σῶμα.* Jak. 3, 2. Vgl. Sirac. 28, 7: *Παιδεῖαν στόματος ἀκούσατε τέκνα, καὶ ὁ φύλασσον οὐ μὴ ἀλλῶ· ἐν τοῖς χελλεῖσιν αὐτοῦ καταληφθήσεται ἁμαρτωλὸς, καὶ λολδωρὸς καὶ ὑπερήφανος σκανδαλισθήσονται ἐν αὐτοῖς.* — Sprichw. 13, 3: *Ὅς φύλασσει τὸ ἑαυτοῦ στόμα, τηρεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, ὁ δὲ προσητῆς χελλεῖσιν πτοήσει ἑαυτόν.* Vgl. Sprichw. 12, 13.

2) Jak. 3, 7, 8: *Πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν, ἐρπετῶν τε καὶ ἑταλλῶν, θαμάζεται καὶ δεδάμαστα τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ· τὴν δὲ γλώσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων θαμάσαι· ἀκατάσχετον κακόν, μυστήριον θανάτηφόρον.* — Vgl. Sir. 28, 18—21: *Πολλοὶ ἔπασαν ἐν στόματι μαχαίρας, καὶ οὐχ ὡς πεπιτωκότες διὰ γλώσσαν. μακάριος ὁ σκεπασθεὶς ἐπ' αὐτῆς, ὅς οὐ διήλθεν ἐν τῷ θυμῷ αὐτῆς, ὅς οὐχ ἔκλυσε τὸν ζυγὸν αὐτῆς, καὶ ἐν τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς οὐκ ἐδέθη· ὁ γὰρ ζυγὸς αὐτῆς ζυγὸς σιδηροῦς, καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκιοι. θάνατος πονηρὸς ὁ θάνατος αὐτῆς, καὶ λυσitelῆς μᾶλλον ὁ ἦθῆς αὐτῆς.*



Gemüthes voll Gehässigkeit und Rohheit, voll Neid und unlauterer Selbstsucht stiftet die *όργη* allenthalben Haß und Zwietracht, Zank und Streit, untergräbt Frieden und Wohlfahrt der Menschen, führt zu blutigen Scenen, Mord und Eddtung <sup>1)</sup>; es ist ein erdhafter, roh animalischer, dämonisch inspirirter Geist in ihr — der vollste Widersatz zu der aus den Erleuchtungen der himmlischen Weisheit stammenden Sanftmuth des frommen, wahrhaft gottergebenen Gemüthes <sup>2)</sup>. Im Zusammenhange damit wird die Zunge, das Organ der sündigen *όργη*, eine Welt voll Ungerechtigkeit genannt; ob schon ein kleines Glied des menschlichen Leibes, stiftet sie doch die größten Uebel, vergleichbar einem Funken, der einen ganzen Wald in Brand zu setzen vermag; sie ist selber ein solches verwüstendes Feuer, ein von der Hölle angefachter Brand, der den gesammten sittlichen Bestand des Menschen vernichtet und zerführt <sup>3)</sup>. Es ist nicht schwer, die ähnlich

1) Jak. 3, 13. 14. 16: *Τίς σοφός και επιστήμων εν υμίν; θαύστω εκ της καλης αναστροφης τα εργα αυτου εν πραυτητι σοφιας. ει δε ζηλον πικρον εχετε και ηλθειαν εν τη καρδια υμων, μη κατακαυχασθε και ψευδασθε κατα της αληθειας. Οπου γαρ ζηλος και ηλθεια, εκει αναταστασια και παν φαυλον πραγμα. — Sirac. 28, 8. 9. 13—16: Απισχου απο μαχης, και ελαττωσεις αμαρτιας, ανθρωπος γαρ θυμωδης εκκαυσει μαχην, και ανηρ αμαρταλος ταραξει φλους, και ανα μεσον ειρηνευοντων εμβραλει διαβολην. Ψιθυρον και διγλωσσον καταρσδαι, πολλους γαρ ειρηνευοντας απωλεσεν. γλωσσα τρετη πολλους εσαλευσε, και διεστρησεν αυτους απο εθνους εις εθνος, και πολεις οχυρας καθειλε, και οικιας μεγατανων κατεστρεψε. γλωσσα τρετη γυναικας ανδρελας ξεβεβαλε, και εστεφρησεν αυτας των πονων αυτων. ο προσεχων αυτη ου μη εσθη αναπαυσιν, ουδε κατασκηνωσει μεθ' ησυχιας.*

2) Jak. 3, 15: *Ουκ εστιν αυτη η σοφια ενωθεν καταρχομενη, αλλ' επιγειος, ψυχικη, δαιμονιωδης.* Vgl. mit dieser Aeußerung über das Dämonische des Zornes die oben angeführte Stelle Sir. 28, 21.

3) Jak. 3, 5. 6. Das Bild vom Funken, der zum Brande erwächst, ist aus dem Siraciden entlehnt; vgl. Sir. 28, 10 ff.: *Κατα*

lautenden Stellen aus dem Siraciden, namentlich aus dem vorgenannten c. 28 desselben und aus den übrigen alttestamentlichen Sapientialbüchern beizubringen; wir haben sie unter dem Texte den betreffenden Stellen des Jakobusbriefes angeschlossen. Wir wollen nicht unerwähnt lassen, daß unser Brief auch bezüglich dieses seines Lehrstückes, der Warnung vor dem Zorne, mit dem Matthäusevangelium zusammenklingt, was um so beachtenswerther ist, da die bezügliche Stelle des Evangeliums (Matth. 5, 21. 22) im gesammten Lehrinhalte der vier Evangelien keine gleich oder ähnlich lautende Parallelstelle neben sich hat. Da der Jakobusbrief den Begriff der *ὀργή* in weiterem Sinne faßt, so bringt er mit ihr die Härten in Zusammenhang, welche von den Vermögenden, Mächtigen und Reichen gegen die Armen, Hülflosen, Verlassenen, Wittwen und Waisen begangen werden<sup>1)</sup>; wie

*τὴν ἕλκιν τοῦ πυρός οὕτως ἐκκαυθήσεται, καὶ κατὰ τὴν στερέωσιν τῆς μάχης ἐκκαυθήσεται· κατὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀνθρώπου ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἔσται, καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον ἀνηρώσει ὀργὴν αὐτοῦ. ἕως κατασπενδομένη δικαίη πῦρ, καὶ μάχῃ κατασπείδουσα ἐχέει αἷμα. ἐὰν φουρήσῃ σπινθήρ ἐκκαύεται, καὶ ἐὰν πτύσῃ ἐπ' αὐτὸν σβεσθήσεται, καὶ ἀμφοτέρα ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκλείψεται.* Vgl. zu diesen letzteren Worten Jak. 3, 9. 10.

1) Jak. 5, 4: *Ἴδου, ὁ μισθὸς τῶν ἔργων τῶν ἀμνηστών τὰς χάρας ὑμῶν, ὁ ἀπεστερημένος ἀπ' ὑμῶν, κρᾶζει· καὶ αἱ βοαὶ τῶν δευσιώντων εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαωθ εἰσηλύθασιν.* Der Schrei der Unterdrückten zum Himmel, und das Eintreten Gottes für sie gegen ihre Unterdrücker ist allerdings ein in den alttestamentlichen Büchern wiederholt ausgesprochener Gedanke; er fehlt aber auch beim Siraciden nicht. Vgl. Sirac. 32, 13—15: *Οὐ λήψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ, καὶ δέσιν ἠδικημένου εἰσακούσεται· οὐ μὴ ὑπερίδη ἱκεταῖαν ὀρφανοῦ, καὶ χήρας, ἐὰν ἐχέῃ λαλλῶν. οὐχὶ δάκρυα χήρας ἐπὶ σιγαλῶνα καταβαίνει, καὶ ἡ καταβολὴς ἐπὶ τῷ καταγωγόντι αὐτά; —* Noch bezeichnender ist folgende Stelle: *Ἄρτος ἐπιδομένων ζωῇ πτωχῶν, ὁ ἀποστειῶν αὐτὴν ἀνδρῶνος αἱμάτων· φονεῖων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν, καὶ*

denn insgemein die Herzenshärtigkeit der Reichen, ihre gottvergessene und gedankenlose Sicherheit im Besitze ihrer Reichthümer, als ob dieser Besitz ein ewig dauernder wäre, und überhaupt das Jagen und Rennen nach gewinnreichem Erwerb ein Hauptgegenstand der sittlichen Mahnungen unseres Briefes ist. Die Antithese zu dem letzterwähnten Punkte bilden die trostvollen Worte und Mahnungen der Bergpredigt zum Vertrauen auf die göttliche Vorsehung (Matth. 6, 26—34), die sich gleichfalls an die Erwähnung des Mammonskultes anschließen; für das Uebrige sind die entsprechenden Parallelstellen wieder in den alttestamentlichen Sapientialbüchern aufzusuchen, dem ganzen Abschnitt aber von Jak. 4, 13 bis 5, 6 ist das zweite Capitel der Sapientia Salomonis als unverkennbares Vorbild unterzulegen<sup>1)</sup>. Auch die von Jakobus getadelte Zurücksetzung der Armen aus Deferenz gegen die Reichen, Angesehenen und Mächtigen<sup>2)</sup> knüpft an Gedanken an, die in der alttestamentlichen Weisheit ausgesprochen sind<sup>3)</sup>, nur daß dieselben von Jakobus mit christlicher Tiefe gefaßt werden, die nicht bloß im Ar-

*ἐχέων αἷμα ὁ ἀποστρέψων μισθὸν μισθίου* (Sir. 31, 21. 22). Ferner Sir. 4, 4—6: *Ἰκέτην θλιβόμενον μὴ ἀπαναίνου, καὶ μὴ ἀποστρέψῃς τὸ προσωπὸν σου ἀπὸ πτωχοῦ. ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμῶν, καὶ μὴ δῶς τόπον ἀνθρώπῳ καταράσασθαι σε· καταρωμένοι γὰρ σε ἐν πικρῇ ψυχῆς αὐτοῦ, τῆς δεήσεως αὐτοῦ ἐπακούσεται ὁ ποιῆσας αὐτόν.*

1) Jak. 4, 14 ff. hat eine andere Stelle des Weisheitsbuches, nämlich Weisheit 5, 8—14, zum offen daliegenden Substrate.

2) Jak. 2, 1—10.

3) Vgl. Sir. 10, 22: *Οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετόν, καὶ οὐ καθήκει δοῦναι ἀνδρα ἁμαρτωλόν.* — Sir. 32, 12: *Μὴ ἐπεχε θυσίαν ἀδίκῳ, ὅτι κύριος κριτὴς ἐστὶ, καὶ οὐκ ἐστὶ παρ' αὐτῷ δόξα προσώπου.* — Weisheit 6, 8: *Οὐ ὑποσελεῖται πρόσωπον ὁ πάντων δεσποτῆς, οὐδὲ ἐτραπήσεται μέγεθος· ὅτι μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν, ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων· τοῖς δὲ κραταιοῖς ἰσχυρὰ ἐφίσταται ἔρευνα.*

men das Bild des Schöpfers ehrt, sondern auch die Christenwürde des Armen und die den Armen im Geiste gewordene evangelische Verheißung im Auge hat. Ebenso hat auch seine Schilderung des Bösen in der Gestalt der *ὀργή* den Vorzug christlicher Tiefe vor jener der alttestamentlichen Sapientialbücher voraus, indem er die *ὀργή* nicht nur psychologisch tiefer und principienhafter faßt, sondern in dieser tieferen principienhaften Fassung zugleich auch als etwas Abgelcitetes erfäßt, das auf die *ἐπιθυμία*, auf die rohe Begierlichkeit des in den Gnaden der Heiligung noch nicht umgebildeten und geläuterten Menschenwesens als seinen wurzelhaften Grund zurückzuführen ist. Vgl. Jak. 1, 14; 4, 1.

Jakobus faßt die durch die Zunge geübten Sünden der *ὀργή* als Bilinguität, als einen widerchristlichen Mißbrauch der Zunge, mit der man Gott zu preisen vorgibt, zu Entehrungen, Kränkungen und Schmähungen des nach Gottes Bild geschaffenen Nächsten, den man nach Gottes Gebot achten, ehren und lieben soll (Jak. 3, 9 ff.). Diese Diglossie ist Kundgebung einer Dipshie (Jak. 1, 8), einer Getheiltheit der Seele zwischen die Hingebung an Gott und die erdhast niedrigen Leidenschaften des ungeläuterten, rohen, begehrliehen Selbst — eine Getheiltheit, in welcher ganz gewiß der sündige Wille der rohen Selbstsucht das eigentliche wahre Wollen der Seele ausdrückt (Jak. 3, 11 ff.), daher das Vorgeben des Religionsgesinntheits von solcher Seite ganz gewiß eitel ist und auf Selbstbetrug beruht (Jak. 1, 26). Wer nun weiß, daß die Bilinguität unter die Gegenstände gehört, welche die alttestamentliche Spruchweisheit wiederholt und mit besonderem Nachdruck zur Sprache bringt, wird nach den bisher gemachten Angaben über die nahen Beziehungen des Jakobusbriefes zu den alttestamentlichen

Sapientialbüchern keinen Augenblick zweifeln, daß sowohl die von Jakobus getabelte Diglossie, als auch deren Zusammenhang mit der Dipsychie auf Gedankenanstörungen aus alttestamentlichen Büchern zurückzuführen sind. Man vergleiche die Charakteristik des *διψυχος* bei Jakobus <sup>1)</sup> mit der Schilderung, die der Siracide vom *διγλωσσος* gibt <sup>2)</sup>; man beachte ferner, wie der Siracide, obschon er das, bei den LXX und in den griechisch geschriebenen Büchern des N. T. überhaupt nicht vorkommende Wort *διψυχος* nicht gebraucht, doch auch gleich dem Jakobusbriefe die Diglossie auf einen dipsychen Habitus zurückführt <sup>3)</sup>, den er zugleich auch mit Jak. 1, 6—8 als einen Habitus der Unstetigkeit und irreligiösen Vertrauenslosigkeit auffaßt <sup>4)</sup>. Der Zusammenklang des zweiten Capitels des Siraciden, aus welchem wir den Beleg für das so eben Gesagte als Citat unter den Text setzten, mit den ersten 12 Versen des Jakobusbriefes liegt sonach augenfällig da und deckt auch bezüglich der in letzteren enthaltenen Vermahnungen zur *ὑπομονή* in den von

1) Jak. 1, 8: Ἀνὴρ διψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.

2) Sir. 5, 9. 10: Μὴ λίγμα ἐν παντὶ ἀνέμῳ, καὶ μὴ πορεύου ἐν πάσῃ ἀτραπῷ· οὕτως ὁ ἁμαρτωλὸς ὁ διγλωσσος. Ἰσθὶ ἐστηγυμένος ἐν συνέσει σου, καὶ εἷς ἔστω σου ὁ λόγος. Man beachte auch den Anklang dieser Stelle an Jak. 1, 6, wo gesagt wird, daß man mit einem festen und zuversichtlichen, durch keine Zweifelmüthigkeit schwankend gemachten Glauben beten solle: ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔκει κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμίζομένῳ καὶ ἔπιζομένῳ.

3) Ἰχνος ἀλλοιώσεως καρδίας τέσσαρα μέρη ἀνατέλλει, ἀγαθὸν καὶ κακόν, ζωὴ καὶ θάνατος, καὶ ἡ κυριεύουσα ἐνδελεχῶς αὐτῶν γλῶσσά ἐστιν. Sirac. 37, 17. 18.

4) Sirac. 2, 12—14: Οὐαὶ καρδίας δειλαῖς καὶ χεραὶ παρεμύνας, καὶ ἁμαρτωλῶ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους· οὐαὶ καρδίᾳ παρεμύνη, ὅτι οὐ πιστεύει, διὰ τούτο οὐ σκεπασθήσεται· οὐαὶ ὑμῖν τοῖς ἀπολωλενοῖς τὴν ὑπομονήν, καὶ τί ποιῆσετε ὅταν ἐπισκέπτηται ὁ κύριος;

Gott gefügten oder zugelassenen Prüfungen des Sturmturmes und der standhaften Beharrlichkeit, bezüglich der Anpreisung der Nützlichkeit und Heilsamkeit jener Prüfungen, der Demuth und des Gottvertrauens, sowie des göttlichen Lohnes derselben die alttestamentliche Quelle oder Unterlage des apostolischen Conceptes auf; für Jak. 1, 5<sup>1)</sup> aber wird man Sir. 20, 14<sup>2)</sup> und 41, 22<sup>3)</sup> als Erklärung und Aufhellung für den von Jakobus ausgesprochenen Gedanken sowohl, wie für dessen eigenthümlichen Ausdruck zu suchen haben. Man vergleiche aus demselben Abschnitte des Jakobusbriefes ferner Jak. 1, 6<sup>4)</sup> mit Sir. 7, 10<sup>5)</sup>; Jak. 1, 9<sup>6)</sup> mit Sir. 11, 1<sup>7)</sup>; bezüglich des Jak. 1, 12 den Bewährten verheißenen *στέφανος τῆς ζωῆς* ist Weisb. 5, 16 als classische alttestamentliche Belegstelle und als Erklärungsgrund der Ausdrucksweise unseres Verfassers herbeizuziehen.

Der Jakobusbrief stellt der *ὀργή* oder der Stubität des erdhafsten animalischen Sinnes die *πραΐτης σοφίας* (Jak. 3, 13) als die himmlische Milde und Sanftmuth der ächten Christengefinnung gegenüber. Daß diese *σοφία*, dieser Weisheitsgeist, nichts anderes, als die in allen alttestamentlichen Sapientialbüchern empfohlene religiös-sittliche Gesinnung des nach Gottes Herzen gerechten Menschen sei, bedarf keiner

1) *Αἰτείτω παρά τοῦ δίδοντος θεοῦ πάνιν ἀπλῶς, καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.*

2) (*Ἄφρων*) ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει.

3) (*Δισχνέσθε*) ἀπὸ φίλων περὶ λόγων ὀνειδισμοῦ, καὶ μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνειδίσει.

4) *Αἰτείτω δὲ ἐν πίσει, μηδὲν διακρινόμενος.*

5) *Μὴ ὀλιγοψυχῆσης ἐν τῇ προσευχῇ σου.*

6) *Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφός ὁ ταπεινός ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ.*

7) *Σοφία ταπεινοῦ ἀνυψώσει κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν.*

besonderen Erwähnung; die wiederholte Erwähnung dieser σοφία würde für sich allein schon die Absicht des Briefes kenntlich machen, den Weisheitsgeist und Weisheitsgehalt der alttestamentlichen heiligen Bücher den Lesern des Briefes als den Geist, von dem sie erfüllt sein sollten, kenntlich und verständlich zu machen; die Christliche Gesinnung, das Christliche Denken und Handeln sind dem Verfasser des Briefes die lebendige Wirklichkeit dieses Geistes. Es ist demzufolge ganz erklärlich, wenn in seiner Anempfehlung, in das diesen Geist ausdrückende Gesetz des vollkommenen Lebens sich zu versenken (Jak. 1, 25), das Mahnwort des Siraciden wiederklingt <sup>1)</sup>; es verdient aber ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß Jakobus, wenn er den Vollbringer des Gesetzes weise nennt <sup>2)</sup>, in Wort und Gedanke nur den Siraciden wiederholt <sup>3)</sup>. Nicht minder wiederklingt das Mahnwort des Siraciden in der Anempfehlung der πραΰτης und in der Verknüpfung derselben mit der ταπεινότης <sup>4)</sup>.

1) Vgl. die lebendige und berebte Schilderung des emsigen Weisheitssuchens Sir. 14, 20—25, und darin besonders das von Jakobus wiederholte Bild: παρακίπτων διὰ τῶν θυρήδων αὐτῆς (scil. τῆς σοφίας) . . . . Vgl. damit Jak. 1, 25: ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας (dieses παραμείνας als kurz zusammenfassende Wiedergabe der Worte des Siraciden: ὁ καταλόων σύνεγγυς τοῦ οἴκου αὐτῆς καὶ πῆξει πάσσαλον ἐν τοῖς τοίχοις αὐτῆς, στήσει τὴν σιγήν αὐτοῦ κατὰ χεῖρας αὐτῆς). Auch der weiter folgende Satz bei Jakobus: οὗτος οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος, fordert zur Erklärung des in ihm enthaltenen ἀπαξ λεγόμενον den Rückblick auf Sir. 11, 25, wo gleichfalls das sonst ungebräuchliche Wort ἐπιλησμονή sich findet.

2) Jak. 3, 13 in Verbindung mit 1, 25: ἀλλὰ ποιητὴς ἔργων. . . .

3) Sir. 19, 18: Πᾶσα σοφία φόβος κυρίου, καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ πολὺς νόμος.

4) Jak. 1, 9; 4, 6. Vgl. Sir. 3, 17—19: Τέκνον, ἐν πραΰτητι τὰ ἔργα σου διεξαγε, καὶ ὑπὸ ἀνθρώπου δεκτοῦ ἀγαπηθήσῃ. ὄσω μέγας

Wir wollen schließlich noch eine Reihe unverkennbarer Zurückverweisungen des Jakobusbriefes auf den Siraciden namhaft machen, welche die offenkundige Rücksichtnahme des ersteren auf jenes alttestamentliche Buch noch mit weiteren Belegen erhärten. Dahin gehören die dem Jakobusbriefe mit dem Siraciden gemeinsame Betonung der Bewährung der Gerechtigkeit Abrahams in der That und im Werke <sup>1)</sup>; die schon erwähnte Warnung vor dem Mißbrauche des Schwures und der eiblichen Betheuerung <sup>2)</sup>; die beiden Verfassern gemeinsame Klage der ungerechten Bevorzugung des Reichen vor würdigen Armen <sup>3)</sup>; die Unterweisung über das Verhalten in der Krankheit, wo Jakobus der vom Siraciden mit religiöser Weihe aufgefaßten ärztlichen Mühewaltung als gottverordneter Hilfe für den Kranken den sacramentalen Dienst der kirchlichen Presbyter substituirt <sup>4)</sup>; das von Jakobus als Werk wechselseitiger christlicher Erbauung empfohlene wechselseitige Bekennen der Fehler und Gebrechen <sup>5)</sup>; die am Beispiele des Elias beleuchtete Kraft des Gebetes des Gerechten <sup>6)</sup>.

*ει, τοσοῦτω ταπεινοῦ σεαυτὸν, καὶ ἔναντι κυρίου εὐρήσεις χάριν· ὅτι μεγάλη ἢ δυναστεία κυρίου, καὶ ὑπὸ τῶν ταπεινῶν δοξάζεται.*

1) Jak. 2, 21 ff. vgl. mit Sir. 44, 20 ff.: *ὁ συντηρήσας νόμον ὑψίστου . . . καὶ ἐν πειρασμῶ ἐυρέθη πιστός.*

2) Jak. 5, 12 vgl. mit Sir. 23, 9—11.

3) Jak. 2, 1 ff. vgl. mit Sir. 10, 22: *Οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετὸν, καὶ οὐ καθήκει δοξάσαι ἄνδρα ἀμαρτωλῶν.*

4) Jak. 5, 14 f. vgl. mit Sir. 38, 12—14: *(Τέκνον, ἐν ἀῤῥωστίῃ σου) λατρεῖ δὸς τόπον, καὶ γὰρ αὐτὸν ἔκτισε κύριος, καὶ μὴ ἀποστήτω σου, καὶ γὰρ αὐτοῦ χεῖρα. ἔστι καιρὸς ὅτε καὶ ἐν χερσὶν αὐτῶν εὐδία, καὶ γὰρ αὐτοὶ κυρίου δεηθήσονται, ἵνα εὐδοίῃ αὐτοῖς ἀνάπαυσι καὶ ἴασιν χάριν ἰμβρῖωσης.*

5) Jak. 5, 16 vgl. mit Sir. 4, 26: *Μὴ ἐπαισχωθῆς ὁμολογῆσαι ἑφ' ἀμαρτίας σου.*

6) Jak. 5, 17 f. vgl. mit Sir. 48, 2. 3.



Die *ἀγάπη* hat, soweit sie Stimmung und Kundgebung irdisch gestufter roher Selbstsucht ist, die christliche *ἀγάπη* zu ihrem Gegenbilde, die Jakobus (2, 8) das königliche Gesetz nennt. Diese Benennung des christlichen Liebesgebotes, über deren Sinn im Jakobusbriefe selbst dann, wenn man keine Bekanntschaft seines Verfassers mit dem ersten Korintherbriefe voraussetzen berechtigt wäre <sup>1)</sup>, im Hinblick auf die allbekannten Worte Christi über die zwei Haupt- und Grundgebote seiner Lehre kein Zweifel sein könnte, fordert doch wegen der Eigenthümlichkeit des Ausdruckes *βασιλικός* eine besondere Erklärung, die abermals durch die alttestamentlichen Sapientialbücher an die Hand gegeben wird. Und zwar ist es für diesen Fall die *Σοφία Σαλωμών*, die den erwünschten Aufschluß gibt. Weish. 6, 19 wird als Hauptziel aller Zucht und sittlichen Leitung die *ἀγάπη* hingestellt, von der es heißt, daß sie die Erfüllung der Gebote jener Zucht sei, und die Bewahrung zum unsterblichen Sinn in sich schließend den Menschen Gott zunächst bringe und ihn *ἐν τῷ βασιλείῳ* führe. Daran knüpft sich weiter die Mahnung an die Könige, die Weisheit, die zur *ἀγάπη* anleitet, zu ehren, um auf ewig zu herrschen. Diese Mahnung, die sich in ihrem Schlusse an die Könige richtet, geht als Wort Salomo's von einem König aus; somit schließt die von Jakobus für das Liebesgebot gewählte Bezeichnung *νόμος βασιλικός* neben ihrem specifisch christlichen Sinne eine Nebenbeziehung in sich, die bei der unverkennbaren Bezugnahme der Worte Jak. 2, 8 auf Weisheit 6, 19 ff. sich nicht in

1) Die Berechtigung einer solchen Voraussetzung gründet sich auf das auch in 1 Kor. 6, 9; 15, 13 vorkommende *μη πλανῶσθε* Jak 1, 16 — das freilich aus Gal. 6, 7 in die Redeweise unseres Verfassers übergegangen sein könnte.

Abrede stellen läßt und offenbar den Zweck hat, das Haupt- und Grundgebot des christlichen Wandels durch die Auctorität des weisesten und einsichtigsten aller Könige zu bestätigen. Daß auch der Ausdruck *λόκληροι* in Jac. 1, 4 an die *λόκληρος δικαιοσύνη* Weish. 15, 3 mahne, sei hier nur vorübergehend bemerkt.

Der Einfluß der Lehrdarstellungen der alttestamentlichen Sapientialbücher reicht auch noch in eine andere neutestamentliche Schrift hinüber, die nach dem Jakobusbriefe entstanden gleichfalls an judenchristliche Leser gerichtet ist — in den Hebräerbrief, dessen eilftes Capitel unverkennbar eine Nachbildung der Kap. X und XI des alttestamentlichen Buches der Weisheit ist, mit dem Unterschiede jedoch, daß der im alttestamentlichen Buche empfohlene Weisheit die *πλεις* als der concreter und voller gefaßte Habitus jener Weisheit substituirt ist. Hinsichtlich dieser *πλεις* stellt sich zwischen der Auffassung des Hebräerbriefes und jener des Jakobusbriefes eine bestimmte Wechselbeziehung hervor, die sowohl etwas Gemeinsames und Gleichartiges Beider, als auch eine ganz bestimmte Unterschiedenheit der beiderseitigen Auffassungsweisen in sich schließt. Der Verfasser des Hebräerbriefes sagt, ohne Glaube sei es unmöglich, Gott zu gefallen; der Jakobusbrief bemerkt, daß der Mensch daran wohlthue, zu glauben, das bloße Glauben als solches aber, nämlich als theoretisches Fürwahrhalten der religiösen Wahrheit das Heil des Menschen durchaus nicht verbürge. Wie der Jakobusbrief führt auch der Hebräerbrief den Bewußtseinsinhalt des Glaubens auf die Grunddogmen des monotheistischen Gottesglaubens, auf den Glauben an den Einen überweltlichen Gott als Schöpfer, Regenten und Richter der Welt zurück (vgl. oben S. 257). Indem er aber den Glauben, dessen

vollentwickelten Gehalt er im christlichen Religionsglauben erkennt, der alttestamentlichen Weisheit substituirt, faßt er ihn als lebendigen Gemüths habitus, der dem inneren Menschen wesentlich eine Richtung nach Oben auf das Ewige und Himmlische ertheilt; er legt also in die *πίστις* unmittelbar dasjenige hinein, was der Jakobusbrief der im Geiste der vertrauensvollen *πίστις* von oben zu erflehenden Gabe und Erleuchtung der *σοφία* zutheilt. Darin aber, daß die Frucht dieser Weisheitsgabe ein Emporgehobensein des Menschen über sich selbst und über die Schwäche, Zagheit und Verführbarkeit des von der Erdenwelt und ihren Freuden und Sorgen gefangen genommenen Erdmenschens sei, stimmen beide, der Jakobusbrief und Hebräerbrief und mit ihnen der in derselben gemeinsamen Absicht der Stärkung des Glaubensmuthes sich begegnende erste Brief Petri zusammen. Es könnte in dieser Hinsicht wohl gefragt werden, ob nicht die im 11. Kap. des Hebräerbriefes enthaltene Vorführung einer langen Reihe alttestamentlicher Glaubenszeugen für die weitere Ausführung eines Jak. 5, 11 nur kurz angedeuteten Gedankens zu nehmen sei. Für diesen Fall würde sich dann das merkwürdige Verhältniß herausstellen, daß sich der Hebräerbrief und der erste Brief Petri in die Ausführung des erwähnten Verses des Jakobusbriefes gleichsam theilen, indem Petrus den andern Theil seiner Mahnung, nämlich die Verweisung auf das mustergiltige Beispiel des sanftmüthig duldbenden Heilandes zum Gegenstande herabder, eindringlicher Mahnungen macht. Demgemäß stünde, was sich auch anderweitig in mannigfaltiger Art näher ausführen ließe, der Jakobusbrief in einer Art grundhaften Verhältnisses zu den beiden anderen Briefen, die es sich zur specifischen Aufgabe machen, über der Grundlage der vom Jakobusbriefe bei sei-

nen jüdenchristlichen Lesern vorausgesetzten religiösen Grundgesinnung den Himmel des christlichen Glaubensbewußtseins mit seinen erhabenen Anschauungen, Tröstungen, Ermunterungen und Anforderungen an den sittlichen Sinn und Strebemuth des zeitlichen Erdenmenschen aufzuschließen, was von Seite des Hebräerbriefes mit specieller Rücksicht auf die Gefahr des Rückfalles in den jüdischen Cult, von Seite des ersten Petrusbriefes mit Rücksicht auf die von heidnischer Seite drohenden Glaubensverfolgungen unternommen wird. Der den beiden Petrinischen Briefen mit dem Jakobusbriefe gemeinsame Hinweis auf die Parusie des Herrn findet seine endgiltige abschließende Ausführung in einer anderen neutestamentlichen Schrift, die, wenn schon über den primitiven Gegensatz von Jüdenchristenthum und Heidenchristenthum durch Zeit und Ort ihrer Abfassung, sowie durch ihre Bestimmung und Tendenz hinausgestellt, gleichfalls die palästinenische Abkunft ihres Verfassers nicht verläugnet — in der Apokalypse des Apostels Johannes.

---

## II

### Recensionen.

---

#### 1.

**Lehrbuch des Kirchenrechts** aller christlichen Confessionen von **Ferdinand Walter**. Bierzehnte, sehr verbesserte und vermehrte Ausgabe. Im Auftrage des Verfassers besorgt von **Hermann Gerlach**, Doctor beider Rechte und Domcapitular in Limburg. Bonn, bei Adolph Marcus. 1871.

Walter's Lehrbuch des Kirchenrechts erfreut sich seit seinem ersten Erscheinen im J. 1822 einer so allgemeinen Anerkennung und weiten Verbreitung, daß eine ausführliche Besprechung desselben als überflüssig erscheint und ebenso allgemein bekannt und anerkannt sind die hervorragenden Verdienste, welche sich der Verfasser um die Rehabilitirung einer Wissenschaft erworben hat, die in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts — wenigstens in Deutschland — gänzlich darniederlag und in den damals maßgebenden Kreisen als abgethan angesehen wurde. Auch daran wollen wir nicht erinnern, daß die begeisterte Hingabe an den großartigen Stoff, welche das Werk gleich anfänglich auszeichnete,

durch die lange Reihe der sich rasch folgenden Auflagen immer dieselbe geblieben ist und daß die letztere mit der Entwicklung der Kirchenrechtswissenschaft sowie mit den Ereignissen auf kirchlich-politischem Gebiete immer gleichen Schritt gehalten haben, so daß das Lehrbuch auf jeder Stufe seiner eigenen Weiterbildung ein treuer Spiegel des Fortschritts ist, welchen die Wissenschaft und das Leben während der fünfzig Jahre seines Bestandes in so erfreulicher Weise gemacht haben. Statt derartiger Ausführungen beschränken wir uns auf eine kurze Anzeige der neulich erschienenen vierzehnten Auflage. Als dieselbe nothwendig geworden war, beabsichtigte der Verfasser, in der gewohnten Weise die erforderlichen Ergänzungen beizufügen und einzelne Theile vollständig umzuarbeiten, aber ein schweres Augenleiden hinderte ihn an der Ausführung. Seinem Wunsche entgegenkommend übernahm „einer seiner frühern eifrigen Zuhörer“, Herr Domcapitular Dr. Gerlach in Limburg, die Beforgung der neuen Auflage.

Indessen war es dem Verfasser doch möglich, „einige schon früher ausgearbeitete Zusätze und Verbesserungen, namentlich im kirchlichen Vermögensrecht und im Eherecht“ einzufügen. Diese noch von Walter's eigener Hand herrührenden Aenderungen finden sich in den §§. 251. 251 a (die Lehre vom Eigenthum am Kirchengut, der erstere Paragraph ist umgearbeitet, der letztere ganz neu hinzugekommen), §. 262. 264 (die Beerbung der Beneficiaten, die Früchte des letzten Jahres) §. 53 a und 321 (je der Schlußsatz), die Zusätze in §. 137 mit Note 2, §. 165 mit Note 1, §. 295 (Geschichte des christlichen Eherechts), §. 298 (die Form der Abschließung der Ehe) u. s. w. u. s. w.

Wenn Herr Dr. Gerlach im Vorworte sagt: „Die

vierzehnte Auflage ist eine sehr verbesserte und vermehrte; die Ergebnisse der Kirchenrechtswissenschaft in den letzten zehn Jahren sind eingehend berücksichtigt worden und man wird dem Herausgeber nach näherer Prüfung das Zeugniß nicht versagen, daß er das Werk seines Lehrers mit Liebe behandelt hat, um bei Herstellung der neuen Auflage den Anforderungen der Zeit zu genügen“, so befindet sich Referent in der angenehmen Lage, dieß in jeder Beziehung bestätigen zu können. Der Umfang des Buches hat bedeutend zugenommen, denn während die dreizehnte Auflage 758 Seiten zählte, haben diese in der vierzehnten die Höhe von 781 erreicht, die neueste Literatur wurde mit wenigen aber unbedeutenden Ausnahmen sehr fleißig verzeichnet, insbesondere hat Maassen's „Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts“ im zweiten Buche eine eingehende Berücksichtigung gefunden, die practische Brauchbarkeit ist durch sorgfältige Angabe des jetzt geltenden Rechts wesentlich erhöht und das Register in dankenswerther Weise vermehrt worden.

Der Herausgeber hat die von ihm neu hinzugefügten Paragraphen und Noten mit zwei Sternchen versehen und die Zusätze mit einem Sternchen bezeichnet. Demnach ergibt eine nähere Durchsicht, daß die §§. 23 a und 305 neu hinzugekommen sind und 83 Paragraphen mit Zusätzen versehen wurden, nämlich §. 7. 45. 47. 47 a. 51. 54. 54 a. 58. 62. 62 a. 66. 67. 72. 85. 87. 88. 90. 91. 95. 99. 100. 101. 105. 106. 108. 111. 116. 116 a. 116 b. 127. 130. 143. 144. 145 a. 153. 156. 160. 167 a. 171. 181. 185. 192. 194. 195. 203. 207. 208. 209. 217. 218. 219. 225. 232. 234. 235 c. 250. 253. 260. 265. 271. 275. 283. 297. 300. 301. 302. 303. 305 a. 305 b. 306. 307.

308. 308 a. 314. 315. 326. 330. 331. 333. 336. 338. 341. 351. Außerdem kann man unter dem Texte 327 Noten zählen, welche von Dr. Gerlach neu hinzugefügt wurden und 268, welche von ihm Zusätze erhalten haben.

Schon aus diesen wenigen Bemerkungen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß die neue Auflage gegenüber ihrer Vorgängerin zahlreiche Verbesserungen und beträchtliche Erweiterungen erfahren habe. Wir empfehlen daher die treffliche, den Anforderungen der heutigen Wissenschaft vollständig entsprechende Arbeit den Theologen und Juristen aufs Angelegentlichste und zwar nicht bloß mit Rücksicht auf den inneren Werth des Buches an sich, sondern auch im Hinblick auf die kirchlich-politische Situation der Gegenwart. In letzterer Beziehung wollen wir nicht unterlassen, die Schlussbemerkung aus der Vorrede des Verfassers zu allseitiger Erwägung hieher zu setzen. „Mit der erlangten Freiheit ist die Kirche in ein neues Stadium eingetreten. Es ist dadurch für den Klerus das Maß der Anforderungen und der Verantwortlichkeit vergrößert, es sind ihm, darüber täusche man sich nicht, neue schwierige Aufgaben zugeführt worden. Die Lösung derselben erfordert aber, einer so geistig entwickelten Zeit gegenüber, eine Umsicht, Mäßigung und eine gewisse Höhe der Weltanschauung, welche nur durch den vertrauten Umgang mit der wahren Wissenschaft erworben werden kann.“

Robert.

---

2.

**Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen.** Von Theodor Bollmann, d. B. evangelischem Geistlichen an der deutschen Gemeinde in Buenos Aires. Bekrönte Preisschrift.



Dritte Auflage. Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses.  
1872. XXXVI und 323. Bdpr. 1 Thlr.

Vorstehende in dritter Auflage erschienene Schrift verdankt ihre Entstehung einer vom Centralausschuß für innere Mission auf Veranlassung einiger Freunde des Reiches Gottes eröffneten Concurränz, „welche den angeblich unlösbaren Conflict zwischen der h. Schrift und den Naturwissenschaften zu ihrem Gegenstande“ hatte (III). „Es handelte sich für ihn um Provocation einer wissenschaftlichen, in der Form möglichst allgemein verständlichen Arbeit, die den Conflict, in welchen zur Beunruhigung vieler die Naturwissenschaften in ihren neueren Resultaten gegen die Theologie und den christlichen Offenbarungsglauben getreten sind, zum Schutze der letzteren klären und den Boden sichern sollte, auf dem die Heiligthümer des Evangeliums trotz aller wirklichen oder vermeintlichen Resultate der Naturwissenschaften unserm Volke siegreich bewahrt werden können“ (IV). Das Preisrichteramt übten die Herren Prälat Dr. Ullmann in Carlshruhe, Generalsuperintendent Dr. Hoffmann in Berlin und Professor Dr. Braun daselbst aus (VI). Unter 7 Arbeiten wurde die vorstehende als die dem Ziel am nächsten kommende und darum zu krönende Schrift anerkannt. Der Verfasser, früher Pfarrverweser zu Dülmen in Westphalen, war einem Rufe an die deutsche evangelische Gemeinde zu Buenos Aires gefolgt, von wo aus auch das Vorwort zur dritten Auflage datirt ist.

Wir haben die Schrift mit großem Interesse gelesen und mit Befriedigung aus der Hand gelegt. Sowohl die schöne Darstellung als auch die sachgemäße Ordnung sind ganz geeignet, den Leser zu fesseln und ihm die Lectüre leicht und angenehm zu machen. Der Verfasser ist zwar kein Na-

turforscher von Fach, hat sich aber mit der einschlägigen Literatur sehr vertraut gemacht. Ein practisch geübter Naturforscher würde wenigstens manche Ungenauigkeiten im Detail, die uns aufgefallen sind, leicht vermieden haben. Bei dem Kreislauf des Blutes z. B. geschieht der Vorhöfe oder Herzohren gar keine Erwähnung. Wie das Blut in der rechten Herzkammer mit neuer Nahrung versehen werde (S. 123), ist um so weniger einzusehen, als das venöse Blut derselben erst durch den Athmungsprozeß in der Lunge in arterielles verwandelt und dadurch zur Ernährung wieder tauglich gemacht wird. Von der Lunge kehrt es aber nicht in die linke Herzkammer zurück (l. c.), sondern in den linken Vorhof und von da erst in die Herzkammer. Daß der Sonnenkörper an sich dunkel sei (S. 83), ist seit der Erfindung der Spectralanalyse zum mindesten sehr unwahrscheinlich; im Gegentheil muß er sich in einer großen Glühhitze befinden. Das einfache Sehen mit zwei Augen (S. 172) hat auch schon längst seine genügende physikalische Erklärung gefunden, wie jedes bessere Handbuch der Physik zeigt. Die Drehung der großen Achse in einem Cyclus von 21,000 J. wird wohl auf die Drehung im Platonischen Jahr von 25,868 zu reduciren sein. Auch der consequent gebrauchte Ausdruck *generatio originaria* statt der fast allgemein üblichen *gen. aequivoca* oder *spontanea* ist uns aufgefallen. Diese Ausstellungen thun übrigens der ganzen Durchsührung wenig Eintrag, da die Resultate der Naturforscher möglichst getreu benützt sind. Citate sind dem Zwecke der Schrift entsprechend durchaus vermieden worden, doch werden im Conterte wiederholt bedeutendere Stellen der Gewährsmänner ohne Angabe des Orts angeführt. Der Gang der Entwicklung ist mit Recht dem Gange der Natur nachgebildet.

Von den religiösen Anschauungen der Bibel, der Atomenhypothese und der Schöpfung schreitet der Verfasser durch alle Stufen der Natur fort, bis er, bei der Seele angekommen, in's geistige Gebiet, beziehungsweise zur Synthese von Geist und Materie, zu dem Menschen gelangt, um endlich mit der Auferstehung und Weltverklärung zu schließen.

Anerkennenswerth ist es, daß die Waffen des Confessionalismus durchaus verschmäh't worden sind. Im ganzen Buche fanden wir auch nicht eine Stelle, in welcher religiöses Parteiinteresse die Feder des Verfassers getrübt hätte. Zwar stimmen wir nicht mit ihm überein, wenn er im Vorwort bemerkt: „der dogmatischen Entwicklung des Christenthums können wir allerdings nicht einen normativen Werth zuerkennen; schon darum nicht, weil uns die Wahl zu schwer wurde, welcher dogmatischen Entwicklung wir uns zuwenden sollen, um uns ihr auf Treue und Glauben gefangen zu geben“ (XXIII), aber wir sind doch der Ansicht, daß man in allen Punkten, welche zum Grenzgebiet zwischen Natur und Bibel gehören und allen christlichen Confessionen gemeinsam sind, mit mehr Nutzen schreibt, wenn man die confessionelle Färbung zurücktreten läßt. Auch ohne die *perspicuitas* der hl. Schrift, an welcher der Verf. festhält (XXV), stimmen in diesen Punkten die positiven Theologen so ziemlich überein. Uebrigens ist an der Beurtheilung Galiläi's eben so wenig die katholische Dogmatik als der christliche Glaube schuldig (S. 6), sondern die einseitige und kurzfristige Auffassung seiner Richter.

Bei Besprechung der Sache selbst hat der Verf. vorwiegend den Materialismus im Auge. Büchner, Moleschott, Vogt und Consorten sind es, gegen die er besonders zu Felde zieht und die er nicht selten mit dem consequentesten Mate-

rialisten Golbe mundtot macht. Diese Kampfweise hat ohne Zweifel ihre gute Berechtigung und ihre große Vortheile. Sie hat ihre gute Berechtigung, denn die Strömung in der Naturwissenschaft treibt ja gegenwärtig unverkennbar diesem Ziele zu. Wer vor Jahren noch so naiv war, aus dem Umstande, daß Darwin in seinem epochemachenden Werke über die Artenbildung durch den Kampf um's Dasein und die natürliche Auswahl die strengen Consequenzen seines Standpunktes nicht gezogen hatte, auf eine Rückkehr dieses berühmten Naturforschers zu hoffen, dürfte durch sein neuestes Werk gründlich geheilt sein, in dem derselbe sich Häckel und andern ebenbürtig zur Seite stellt. Aufgefallen ist es uns, daß auch der Verf. darauf einen Werth zu legen scheint, wenn er sagt (S. 161), Darwin selbst habe diese Consequenz (die Abstammung des Menschen vom Affen) nicht gezogen, sondern sie einem R. Vogt und Consorten überlassen. Das neueste Werk konnte er allerdings nicht gelesen haben, da die Vorrede seiner Schrift vom Februar 1870 datirt ist, aber ob die Consequenzen gezogen sind oder nicht, ist gleichgiltig, sie liegen so im Darwin'schen System, daß wer A sagt auch B sagen muß, wie auch der Verf. an einem andern Ort (S. 135) sich der Befürchtung nicht ent schlagen kann, daß unsre deutsche Materialisten mit ihren Consequenzen aus seinen (Darwin's) Prämissen im Rechte sind.

Diese Kampfweise hat aber auch ihre große Vortheile, denn dem ausgesprochenen Materialismus gegenüber ist es leicht, die Absurdität mancher naturwissenschaftlichen Aufstellungen nachzuweisen. Wenn Büchner „alles, was über die sinnliche Welt und die aus der Vergleichenng sinnlicher Objecte und Verhältnisse gezogenen Schlüsse hinausliegt“, Hypothese und nichts als Hypothese sein läßt, so ist es um

so leichter, die Grundlosigkeit des Standpunkts aufzudecken, als selbst dieser eingefleischte Materialist noch Schlüsse aus der Vergleichung sinnlicher Objecte und Verhältnisse zulassen muß. Das Denken können die Materialisten nicht eliminiren, ohne daß sie selbst aufhören zu denken, und damit kommen sie auf ein Gebiet, das über die 5 Sinne hinausliegt. Der Verf. zeigt in der Verfolgung dieses Gedankens, der sich als rother Faden durch die ganze Schrift hindurchzieht, eine nicht geringe Gewandtheit und es ist gewiß von großem Werth, den so oft an Denkfaulheit leidenden Halbgebildeten damit eine kräftig wirkende Arznei zu geben. Das Nimum scheint er uns aber doch nicht in allweg vermieden zu haben. Es ist richtig, daß Denken ist die *conditio sine qua non* aller Wissenschaft und die Naturwissenschaft müßte auf den Titel einer solchen verzichten, wenn sie den Denkprozeß in Abrede zöge. Aber ist deßhalb, weil eine Schlußfolgerung oder eine Begriffsbildung stattgefunden hat, schon hinlänglicher Grund vorhanden, das Resultat als ein *inexactes* zu bezeichnen? Dies thut aber der Verf. in der That. „Ewige Naturgesetze sind nicht zu sehen und nicht mit Händen zu greifen. Ehe der Naturforscher zu ihnen gelangt, muß er einen Denkprozeß durchmachen. Der tausendfältige Zusammenhang der Erscheinungen liegt auch nicht für die 5 Sinne offen: für diese existirt nur ein Nebeneinander der Dinge und ein Nacheinander der Erscheinungen“ (S. 2). „Wir können daher als „*exacte Resultate*“ der Naturwissenschaft nur den Bestand anerkennen, welcher das enthält, was nach unwidersprochenem Zeugniß der competenten Naturforscher — sei es mit, sei es ohne Hülfe von Instrumenten — gesehen, gehört, kurz mit den 5 Sinnen wahrgenommen ist“ (S. 3). Dies können wir gewiß nicht als einzige Grenze

zwischen exact und nicht exact anerkennen. Denn sobald man das Denken bei der Forschung verbannt, so ist jedes Resultat unmöglich. Man darf also gar nicht mehr von exacten Resultaten sprechen, ganz abgesehen davon, daß auch die Sinne täuschen können. Die Bewegung der Erde um die Sonne ist, um ein von dem Verf. nicht zu den exacten Resultaten im strengen Sinne gezähltes Beispiel anzuführen, deshalb noch nicht inexact, weil sie das Product eines sehr scharfen Denkprozesses ist. Denn wenn der Foucault'sche Pendelversuch zeigt, daß die Schwingungsebene des Pendels, die sich erfahrungsmäßig nicht ändert, von Ost nach West rückt und die Rechnung nachweist, daß die Größe der Drehung in 1 Stunde gleich  $15^\circ \sin \varphi$  ist, wo  $\varphi$  die geographische Breite bedeutet, so gehört zu dem Schlusse, daß die Erde die entgegengesetzte Bewegung haben und in 24 Stunden sich von West nach Ost drehen müsse, zwar ein Denkprozeß, aber wer das Resultat desselben inexact nennen wollte, müßte das Denken, die Logik überhaupt inexact nennen, müßte die Verstandeswissenschaft, die Mathematik, aus der Zahl der exacten Wissenschaften streichen. Daß auch jeder logisch gebildete Mensch, der sich die Thatfachen von den Naturforschern hat mittheilen lassen, dieselben beurtheilen kann, unterliegt keinem Zweifel, aber daraus folgt nicht, daß, wenn der Naturforscher dieses selbst thut, das Resultat inexact ist und eben so wenig, daß der Naturforscher seine Beobachtungen nicht besser ordnen und beurtheilen kann als der logisch gebildete Laie. Das ist ja eben der Fehler, daß ein jeder, welcher logisch gebildet zu sein glaubt, alsbald ein Recht in Anspruch nimmt, in den Naturwissenschaften mitzusprechen, daß so viele, welche die Natur nur aus Büchern kennen, naturwissenschaftliche Bücher für das „gebildete Pu-

blikum" schreiben. „Geister 2. und 3. Ranges aber und die leichtbeflügelte Schaar der für das große Publikum schreibenden Literaten bemächtigen sich der Forschung und der Autorität jener Ersten. — Unter dem Namen der Wissenschaft, der Bildung, der Aufklärung wird die falsche Waare zu spottbilligem Preise feilgeboten, und was den Naturforschern ersten Ranges noch problematisch ist, wird von denen niederen Grades und von den Literaten als neueste naturwissenschaftliche Errungenschaft ausposaunt“ (S. 321). Ja selbst der Philosophie gilt dies. Wir müssen gestehen, daß uns eine Naturphilosophie, eine Psychologie von Männern ohne naturwissenschaftliche Bildung eigenthümlich anmüthet. Vom Standpunkte der Philosophie aus mag die Zurückführung des Lichts auf eine Weltentheorie ein wirklicher Widerspruch gegen das Wesen der Erscheinung sein, wie der Verf. Plantagen läßt (S. 45), aber wer die optischen Erscheinungen, insbesondere die Polarisation u. s. w. genau kennt und die mathematische Behandlung derselben versteht, wird sich um die Einsprache der Philosophie wenig kümmern. Man mag über die Atomenhypothese (S. 41—51) denken wie man will, neben den philosophischen Ausführungen über diese Materie wird die Begründung vom Standpunkte der Chemie aus als helles Licht erscheinen. Solche Schlußfolgerungen, die auf realem Boden stehen, sind über philosophische Deductionen der idealsten Art weit erhaben. Wohl mag man Anstoß daran nehmen, daß das Atom schlechthin untheilbar sein soll und diesen Gedanken für schlechthin unvollziehbar betrachten (S. 46), wie schon Aristoteles die Materie in's Unendliche theilbar sein ließ, allein die Chemie gebietet ein so bestimmtes Halt, daß ihr vor aller Philosophie der Vorrang zu geben ist, und auch der Verf. sieht sich trotz aller

Schwierigkeiten gendthigt, die Atomenhypothese vorläufig gelten zu lassen. Die Ansichten des Verf. über die dynamische Hypothese sind uns etwas unverständlich. Daß nach ihr ein Faden, den man fort und fort zieht, nicht reißt, sondern nur unendlich an Dichtigkeit abnimmt, ist doch zu eigenthümlich, wenn der Faden factisch doch in zwei Stücke zerrissen ist. Wenn der Mineralog Weiß, welcher die dynamische Hypothese vertrat, gegen den Atomistiker Haug polemisirt, indem er geltend macht, daß die Blätterbrüche des Krystalls von gewissen Krystallisationsrichtungen abhängen, welche im Innern des Krystalls wirken, so erkennt man hier die Dynamik, aber der Krystall zerbricht nach Weiß doch, ob (ideale) Achsen oder Flächen maßgebend sind.

Sind wir also auch etwas realistisch angelegt, so sind wir doch weit entfernt, alles, was von dieser Seite geboten wird, als bare Münze anzunehmen. Nicht das Denken als solches macht die Resultate der Materialisten inexact und unwahr, sondern das falsche Denken, welches die Resultate nach der Tendenz bestimmt und dadurch als Gedankenlosigkeit erscheint. Mit vollem Recht deckt der Verf. in dem Kapitel über die Weltentwicklung (S. 58 ff.) das unlogische Verfahren des Materialismus auf, der Lebendes aus Leblosem hervorgehen läßt. Durch die Bewegung, in der sich die Atome befinden, soll die Entwicklung eingeleitet und fortgesetzt worden sein und doch kann auf die Frage nach der Ursache der Bewegung, der gegenüber vor allem die *vis inertiae* im Besitzstand ist, keine Antwort gegeben werden. Aber selbst die Bewegung der Atome angenommen, so ist eine Erklärung für den Übergang aus einer niederen in eine höhere Stufe durchaus nicht gegeben. „Denn es erscheint ebenso gut möglich, daß die Atome in fortwährender



Bewegung auf derselben Stufe verharren, oder daß die Bewegung sie auch auf eine niedrigere Stufe zurückführt; denn es ist durchaus nicht einzusehen, weshalb die Atome die höhere Ordnung ihrer Aneinanderlagerung festhalten müssen, weshalb sie diese nicht auch wieder verlieren können“ (S. 59). Der Materialismus hat für diese Entwicklung des Höheren aus dem Niederen nur den Zufall als Grund geltend zu machen. „Es ist die colossalste Zufallshypothese, die sich erfinnen läßt: zufällig lagern sich Ätheratome so aneinander, daß Licht entsteht; zufällig ponderable Atome zu Säuren und Basen; Basen und Säuren zu Salzen, zufällig zu Steinen, zu Pflanzen, zu Thieren, zu Menschen, zu Fixsternen, zu Planeten, kurz zu allem Möglichen“ (S. 60).

So spottet schließlich der geringste Prozeß in der Natur der Erklärung, wenn man sich gegen jedes Hereinragen einer höheren Macht sträuben zu sollen glaubt. Man sucht lieber die lächerlichsten Scheingründe oder verzichtet mit Zuhilfenahme des Zufalls auf jede Erklärung. Dies gilt aber nicht nur von dem Materialismus, sondern auch von dem Darwinismus. Dieser hat etwas Verlockendes an sich, da durch ihn in die ganze Natur ein einheitlicher Gedanke gelegt wird, der von der ersten Zelle bis zum Menschen mit äußerster Konsequenz verfolgt wird, und gewinnt daher nicht wenige Anhänger. Aber er ist eine nicht ebenso wahre als schöne Idee. Denn auch er leidet an ganz ähnlichen Voraussetzungen wie der Materialismus, auch er muß dem Zufall einen weiten Spielraum geben. „Man erwäge wohl das Colossale dieser Behauptung: das erste Auge hat sich durch einen Kampf ums Dasein, durch das Bedürfnis zu sehen gebildet und sich bis zur Höhe des wunderbar construirten Menschenauges entwickelt — wieder durch einen Kampf ums Dasein

und eine natürliche Auslese, ohne irgend eine leitende Idee! Ebenso der ganze übrige, über alle Maßen sinnreiche Bau des thierischen Organismus mit all seinen vegetativen, seinen Fortpflanzungs- und allen übrigen Organen! Ob das wohl Jemand glauben kann?" (S. 137). Die Gründe dafür sind allerdings in keinem Verhältniß zur Tragweite der Behauptung. Es wird geltend gemacht, daß die Embryonen aller Thiere nicht kennbar von einander verschieden seien und insbesondere der des Menschen alle niederen Stufen durchlaufe. Aber „wie kommt es, daß aus dem einen Embryo eine Eidechse, aus dem andern ein Wallfisch, aus dem dritten ein Mensch entsteht, da sie doch ununterscheidbar einander gleich sind? Man sollte nach Darwin'scher Theorie vermuthen: ein besonders kräftig angelegtes Thierembryo würde unter dem Einfluß begünstigender Umstände die höchste Stufe der Arbeitstheilung erreichen, sich zum Menschen entwickeln, wenn es auch von einer Kuh herrührte, und umgekehrt ein schwächliches Menschenembryo müßte bei Ernährung durch schlechte Säfte auf einer niedrigen Stufe verharren und vielleicht als Eidechse zur Welt kommen“ (S. 138).

Auch die Stufenreihe vom Unvollkommensten bis zum Vollkommensten, auf die sich berufen wird, ist keineswegs so vollständig als man glauben machen möchte. Man muß ja selbst Lücken zugeben. Freilich weiß man auch hier einen Ausweg. Daran ist die Mangelhaftigkeit unserer geologischen Kenntnisse schuldig. Aber gesetzt selbst, es werden alle möglichen Zwischenformen aufgefunden, so wäre der Uebergang aus der einen in die andere erst noch nicht erwiesen. Es weist der Verf. mit Recht darauf hin, daß einzelne Arten als unverändert seit Jahrtausenden be-

wiesen werden. „Man hat ägyptische Mumien von Thieren, die vor 2000 bis 3000 J. lebten, mit ihren jetzt lebenden Nachkommen verglichen und keine wesentlichen, keine Artunterschiede gefunden, sondern nur Unterschiede, wie sie zwischen Individuen derselben Art vorzukommen pflegen. Man hat Weizenkörner, die in ägyptischen Pyramiden vorgefunden sind, gesät und hat eine Weizenart erhalten, die mit einer der heutigen vollständig übereinstimmt. Hier scheint sich also doch die Dauerhaftigkeit der Art zu zeigen“ (S. 141). Doch man wirft mit Millionen und Billionen von Jahren um sich, gegen welche alle Geschichte verschwindet. Aber auch dagegen läßt sich ein auffallendes Beispiel anführen. „Es findet sich eine Gattung, die sich seit den ältesten silurischen Schichten bis in die Neuzeit unverändert erhalten hat und mit verschiedenen Arten, die nur wenig von einander abweichen, in fast allen Schichtengruppen repräsentirt ist: die Gattung *Lingula*“ (S. 142). Diese *Lingula* (*lingula prima*) gehört in der That zu den ersten lebenden Wesen und sie läßt sich von den spätern im Muschelkalk, Jura kaum unterscheiden. Ihr Geschlecht lebt heute noch im indischen Ocean. Man könnte dagegen einwenden, daß die Ausnahme die Regel bestätigt, aber abgesehen von den analogen Beispielen bedenke man, was die Darwinianer mit solchen Ausnahmen z. B. dem Lanzettfischchen unter den Wirbelthieren alles zu beweisen suchen, und man wird auch diese als bedeutungsvoll gelten lassen müssen. Warum sich untergeordnete Arten, wie geschlechtslose Thiere neben den höher entwickelten beim Kampf ums Dasein erhalten konnten und bis heute fort existiren, bleibt ohnehin ein Räthsel. Daß ein Rückfall nicht vorkommt ist — Zufall. Der Botaniker wenigstens kann sich aus Tausenden von Beispielen

die Lehre abstrahiren, daß Varietäten sehr häufig wieder zur ursprünglichen Art zurückkehren und nicht umsonst muß der Gärtner, wenn er alle, auch die unwesentlichen Eigenschaften einer Pflanze vererbt wissen will, auf die Fortpflanzung verzichten und zu den Mitteln für Vermehrung der Pflanzen seine Zuflucht nehmen.

Uebrigens hat Darwin in seinem neuesten Werk in der That zugestanden, daß er der natürlichen Zuchtwahl zu viel Werth beigelegt habe und zieht nun die geschlechtliche Zuchtwahl als Erklärungsgrund bei. Aber auch damit wird dem Zufall wieder viel aufgebürdet. Wie früher die weißen Tauben zuerst vom Habicht dem Untergange geweiht und die weißen Mäuse von den Katzen und anderen Liebhabern zuerst auf den Aussterbeetat gesetzt werden mußten, so müssen jetzt die Männchen für die Vererbung gewisser Abnormitäten sorgen, während sich doch im Leben stets das Normale über das Anormale zu erheben weiß. Es muß doch wohl Zufall sein, wenn unter den Ahnen des Menschen zufällig ein weibliches Individuum des Haarschmucks am ganzen Leib beraubt gewesen ist, und noch mehr Zufall, wenn für dieses Individuum der genannte Mangel eine besondere Vorliebe erweckte und diese Vorliebe bei den bislang behaarten Individuen allgemein wurde. Es mahnt dies viel an den Kampf der männlichen Hirsche, denen bei dieser Gelegenheit die Geweihe gewachsen sind.

Auffallend erscheint auf den ersten Blick die Bemerkung, daß die Entwicklungsgeschichte der Erde nach der Geologie und der Bibel nicht vereint werden könne. Wer die Frage nach dem Verhältnisse beider „zu beantworten versucht hat, hat sich unsers Erachtens eine unlösbare Aufgabe gestellt“ (S. 76). Der einzige mögliche Ausweg, wenn man nicht

vor dem unlöslichen Widerspruch stehen bleiben wollte, sei der, daß man entschieden mit dem mechanischen Inspirationsbegriffe breche. „Wachen wir Ernst mit dem Grundsatz, daß die Entstehung dieser Offenbarungsurkunde unter die Gesetze der natürlichen menschlichen Entwicklung ist gestellt gewesen!“ Doch bestätigt die Ausführung die hervorgerufene Befürchtung keineswegs. Es ist dem Verf. nur darum zu thun, zu zeigen, daß eine buchstäbliche Auffassung der Genesis sich in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickle, daß die scharfsinnigsten Combinationen von diesem Standpunkte aus am Ende niemand genügen, vielleicht kaum dem Erfinder solcher Harmonistik selbst. Darin hat er zweifelsohne Recht. Denn man muß wirklich solche Versuche gelesen haben, um von der Sisyphusarbeit überzeugt zu sein. Auch der Versuch, die Tage = Perioden zu nehmen, scheint uns nicht zum Ziele zu führen, weshalb wir schon früher in diesen Blättern auf die ideale Auffassung als die allein befriedigende hingewiesen haben, die auch immer mehr Anhänger gewinnt, wie auch Mensch in der dritten Auflage seiner „Bibel und Natur“ ihr das Wort redet. Es soll ja die Bibel kein naturwissenschaftliches Buch sein, ihr Zweck ist ein religiöser und darnach ist ihr Inhalt zu beurtheilen. „Die Naturbetrachtung der Schöpfungsgeschichte ist durchaus teleologisch angelegt; sie nimmt ihren Standpunkt rein vom Menschen aus. — Die idealen Pläne Gottes haben jene Urmenschen geschaut; die Stufen der gegenwärtigen Naturordnung bis zu ihrer Spitze im Menschen hin — sie sind in der Schöpfungsgeschichte niedergelegt, und zwar aus dem Gesichtspunkt, wie alles übrige Geschaffene zum Menschen in Beziehung steht; sie sind in der kindlichen Form einer realen Geschichte gegeben, die ihrem Wesen nach ideale Ge-

schichte ist“ (S. 78). In Allem möchten wir übrigens hier dem Verf. nicht beistimmen, da die idealen Erklärungen manchmal etwas weit gehen (S. 211 f.).

Von der Naturbetrachtung im engeren Sinne erhebt sich der Verf. zur Besprechung der über die Natur hinausliegenden Factoren, so weit sie auf den Menschen Bezug haben. Der Mensch steht mit einem Theile seines Wesens über der Natur, er hat eine Seele „das Thier hat auch eine Seele; es empfindet, es denkt. Mögen die Spuren des Denkens noch so gering sein im Verhältniß zu dem Denken des normalen Menschen, so sind sie doch immer groß genug, um nicht aus dem Instinkt, mit dem man gleich bei der Hand zu sein pflegt, sich ableiten zu lassen“ (S. 169 f.). Aber das Denken des Thieres bleibe specifisch thierischer Art (S. 170). Deshalb gewinnt die Frage nach der Seele erst beim Menschen Bedeutung. Wir wissen zwar wohl, daß man vielfach anstößt, wenn man von einer Thierseele nichts wissen will und dadurch den lieb gewonnenen Thiermärchen und Anekdoten alle Poesie raubt, Elternliebe und was dergleichen mehr trotz alles Augenscheins in reine instinctive Handlungen auflöst, aber nichts desto weniger können wir uns zur Annahme einer Thierseele nicht verstehen. Diese scheint allerdings bei unsern Hausthieren selbstverständlich zu sein, bei denen auch die Darwinianer so gern verweilen, aber sobald man in die freie Natur tritt, welche die eigentliche Heimat der Thierwelt ist, wird man leicht anderer Ansicht, falls nicht eine bestimmte Tendenz die Beobachtung färbt. Wir verweisen diejenigen, welche sich hiefür besonders interessiren, auf die Schriften von Dr. Altum und Bach und ihre Zeitschrift, Natur und Offenbarung. Es kann uns von unsrer Ansicht auch der Einwand nicht abwendig

machen, daß man dadurch die Lebenskraft aus der organischen Welt verbanne, da nur Unkenntniß des Sachverhalts einen solchen Vorwurf erheben kann. Bei der Pflanze spricht ja schon längst kein Mensch mehr von einer Seele und sie ist doch ein organisches Wesen. Ebenso wenig macht uns der Umstand darin wankend, daß ein Mechanismus in die Natur hineinkommt, der ein Grundaxiom des Materialismus ist (S. 320), denn die Materialisten pflegen in der Regel das Denken des Thieres nicht zu bestreiten.

Wir bemerken nur noch, daß was der Verf. im Folgenden von den angeborenen Ideen, der Gottesidee, Freiheit und Sünde, von dem Alter des Menschengeschlechtes, der Abstammung von Einem Paare, der Heiligung, Naturverderbniß, dem Wunder und dem Ideal-Mensch (Christus) sagt, in allen Hauptpunkten gewiß Billigung verdient. Aufgefallen ist uns nur, daß die „Bibel und Natur“ von Reusch nirgends erwähnt ist, welche auch bei protestantischen Lesern nicht ohne Wirkung bleiben würde. Reusch's Schrift dürfte den wissenschaftlich Gebildeten besser entsprechen, obige Schrift den allgemein Gebildeten. Es wird letztere ihren Zweck ohne Zweifel bei vielen erreichen und wir stehen nicht an, sie wiederholt zu empfehlen.

Schanz.

---

3.

**Margaretha Verflaßen**, ein Bild aus der katholischen Kirche von  
A. G. Zweite Auflage mit Porträt. Hannover. Karl  
Meyer 1871.

Das „Bild“, das uns in voranstehendem Buche entworfen ist, und das wir schöner und lieblicher, in immer ausge-

prägenderen und feineren Zügen vor dem Auge unseres Geistes gleichsam entstehen sehen, ist das sehr anziehende und lebensvolle Bild von dem zeitlichen Ringen, Erleben und Streben einer, zumal in gemüthlicher Richtung, sehr tief-, aber auf der andern Seite auch ebenso kräftig und volltönend angelegten Seele, die bei äußerlich fort und fort gegen ihren Willen sich gestaltenden Verhältnissen unter den schwersten und heftigsten Kämpfen „die ganze Scala menschlicher Empfindung vom höchsten Aufwallen bis zum tiefsten Verzagen auf- und abläuft“, die aber gleichwohl in all’ dem je länger je mehr nur die Wege erkennt, auf denen sie die Vorsehung läuternd ihrem Endziel entgegenführt: „Gottes Wege“, so äußert sie selbst sich darüber in einem ihrer späteren Briefe, „waren immer andere, als die meinen, auch wenn ich auf dem besten zu sein glaubte, war’s ein Wahn“. Zu dieser göttlichen, alles mit Weisheit und Liebe regierenden Vorsehung blickt sie daher auch, ob noch so gebeugt und gedemüthigt von außen und innen, doch immerfort festen und unverwandten Blickes hinauf und ringt zu ihr sich empor in der Kraft ihres Glaubens, sowie ihres starken, unbeugsamen Willens. Aus jedem Sturm geht sie am Ende nur fester und glaubensmuthiger, aus jedem Kampfe nur stärker und siegesfroher, aus jeder Feuerprobe nur reiner und selbstloser, ja schöner und freier und in sich selber vollendeter hervor. Ihr Leben ist durch eine höhere, alle ihre Verhältnisse berührende christliche Ordnung geweiht, ohne dabei in einer etwa hohlen und selbstgemachten, gefühlvollen oder gar sentimentalen Beschaulichkeit aufzugehen. Es sind gerade im Gegentheil die Werke christlicher Charitas, vor allem der Armen- und Krankenpflege, denen sie mit unermüdetem Eifer sich hingibt und unter deren Uebung sie



für andere schneller und rascher sich selbst verzehrt. Denn wohin sie auch immer in dieser Beziehung die Noth ruft und entsprechend die Liebe treibt, da kennt sie für ihre Person keine Schonung, sondern bringt immer freudig und neu sich zum Opfer, bis sie darüber „dem himmlischen Gärtner als eine früh gezeitigte Frucht in die Hand fällt“.

Das ist im Allgemeinen und in seinen Grundzügen angegeben das in genanntem Buche dem Leser entworfenen Bild.

Was nun die Ausführung und die Schattirung desselben ins Einzelne anbetrifft, so ist es nach unserem Dafürhalten nicht nur sehr sorgsam, sondern auch wirklich sehr schön durchgeführt — um das Bild hier selbst beizubehalten — gleichsam auf dem Goldgrunde katholischen Lebens und Wesens.

Wie „Gretchen“, das geistige Objekt in der Darstellung, zur Zeit, da sie anstieg, wegen ihrer inneren Vollendung der Gegenstand der Bewunderung von Seite ihrer Mitmenschen zu werden, an eine ihrer Freundinnen, die ihr ihre innere Hochachtung bescheiden ausdrückte, bescheiden und wahr genug folgenden Satz schrieb: „Was du bei mir für Kraft und Ernst meiner Natur hältst, das ist nicht mein Eigenthum, das sind die Gaben, die ich meiner Kirche verdanke, reiß mich aus ihr heraus und ihren Einfluß aus mir, und du wirst schauern vor der Schwäche und Nacktheit meiner Natur“ — so ist die Verfasserin (Amalie v. Haffensprung, eine Protestantin vgl. Histor. polit. Bl. 1870. S. 613) selbst auch durch das Ganze bemüht, eine Erscheinung, wie Gretchen, aus dem innern Leben der katholischen Kirche heraus zu begreifen, und umgekehrt aus der ersteren Leben und Lebensweise das Leben der Kirche zu würdigen. Dabei verdienen die Ruhe und Objektivität, sowie die vorurtheils-

freie und liebevolle Gesinnung, mit der sie diese ihre Aufgabe löst, unsere volle Achtung und lobende Anerkennung. Die Verfasserin zeigt überhaupt ein sehr warmes Interesse und ein gutes Verständniß für katholisches Leben und katholische Einrichtungen.

Wir wünschen es ebenso herzlich, als aufrichtig, daß diesem Büchlein, das wir wenigstens mit großem Interesse von Anfang bis zu Ende gelesen haben, die verdiente Beachtung in immer weiteren Kreisen zu Theil werde.

Rep. Ziesel.

4.

**Cantus ecclesiasticus sacrae historiae Passionis D. N.**

Jesu Christi sec. quatuor evangel. itemque **Lamentationum et Lectionum** pro tribus matut. tenebr. etc. Ratisbonae, Pustet. 1868. Preis 1 fl. 48 fr.

Vorliegende rituelle Melodien sind nach einem römischen Exemplar von 1838 „und andern“, leider nicht näher bezeichneten „approbirten Ausgaben“ redigirt und stimmen, soweit sie sich auf Passion und Lamentation beziehen, mit den in Süddeutschland hauptsächlich durch die Remptener Pressen — vgl. Bonner Lit.bl. 1867. S. 871 ff. und dazu Haug's Magaz. f. Päd. 1868. S. 283 — allgemein verbreiteten Gesangsweisen gegenüber z. B. der Mechliner Ausgabe der Lamentationsgefänge (vgl. *Vesperale Rom. Mechliniae* 1859 u. s. w.) aufs Genaueste überein, während die Lectionformel, gleichlautend mit der bei Janßen (*Grundregeln* 2c. S. 207) stehenden von der in der Rottenburger

Didjese hergebrachten, übrigens von Wollersheim (Theor. prakt. Anweisung zur Erlernung des Choralges. 2c. S. 196) als römischer bezeugten in ihrem definitiven Schlußpunkt wesentlich abweicht.

Einen kritisch gesichteten Choral bietet auch diese Ausgabe nicht, daher unsere Bemerkungen auf mehr formale Dinge der Redaktion sich zu beschränken haben. Der Roth- und Schwarzdruck leidet vielfach an solchen Inconcinuitäten, daß ein primavista - Singen nahezu unmöglich ist und jedenfalls ein etwaiger Versuch die schlimmsten Störungen veranlassen müßte. Falsche Noten- und Schlüsselstellungen finden sich z. B. p. 22. 23. 27. 35. 36. 45. 46. 55. 56. 60. 70 u. s. f. Einigemal (z. B. p. 11 „accepissent“) ist das runde b nach statt vor die betreffende Note gesetzt und dadurch die Ligatur aufgehoben; p. 59 „interficerentur“ und p. 63 „Joannem“, wo es sich in beiden Fällen nicht um eine Ligatur handelt, muß genanntes b unmittelbar vor h gezeichnet werden, auch p. 54 „quia ego“ steht b vor a statt vor h. p. 7 muß die zweite Note über „dormientes“ a statt c heißen. Was uns aber am meisten mißfiel, das sind die kleinen Striche, welche die einzelnen Worte von einander scheiden. In alter Zeit war durch die Sitte, die Textworte ohne Interpunctionszeichen eng aneinandergeschlossen zu drucken, die Nothwendigkeit, dem des Lateins unkundigen Sänger den Schluß des einzelnen Wortes mittelst solcher Striche zu bezeichnen, vollständig gerechtfertigt, allein bei heutiger Schreib- und Druckweise sind sie ohne allen Widerspruch ein zöppiger Ballast, der eine unmittelbare Auffassung der melodischen Phrase nur zu erschweren geeignet ist, und um so eher wegbleiben kann, als z. B. in dem „Cantus ecclesiast. officii maj. hebdom. collectus et emen-

datum a J. Guidetto Bonon. etc. Romae Jac. Tornerii 1587“ und in dem „Cantus eccl. Passionis D. N. Jesu Christi etc. a J. Guidetto Bonon. Romae ap. Andr. Phaeum 1615“ wie in den übrigen Ritualbüchern der eigenen Pustet'schen Offizin — von weiteren dießbezüglichen Ausgaben ganz abgesehen — die einem ängstlichen Redaktor etwa benötigten und unseres Wissens noch durch keine Censur gerügten historischen Vorgänge längst gegeben sind.

In den vorgedruckten Rubriken endlich wird u. A. auch über den Zeitwerth der Choralnoten kurzer Unterricht gegeben und wenn wir uns mit der einen Lektion: „*notae siquidem, quae quadrati figuram referunt, si solae et caudatae sint, omnium longissime producuntur; quae vero solae et absque cauda, item quae caudatis superpositae et consequenti invicem ordine per lineas sibi connectuntur, hae omnes eadem mensura, tantoque tempore produci, non longiore, non brevior; sed prorsus aequali ac ubique desiderant. Quae vero rhombi formam induunt, et sine comite, sed unice unicis syllabis, et breves brevibus supersunt positae, celeriore spiritu et tono citius decurrere gestiunt*“ (p. IV) im Ganzen noch einverstanden erklären können, so müssen wir doch gegen den weiteren, das Vorausgehende überdieß wieder paralysirenden Zusatz „*bene noveris, quod nota talis (die sog. Choral-longa) cum cauda unam integram (ut vocant) mensuram, talis (die sog. Choral-brevis) sine cauda mediam partem mensurae, talis (die sog. Choral-semibrevis) autem quartam partem unius mensurae seu tactus ordinarie valeant et significant*“ (p. IV) auß Entschiedenste uns erklären, denn fürß

Erste ist es einfach nicht wahr, daß der Zeitwerth einer Choralsemibrevis genau den vierten Theil einer Chorallonga und die Choralbrevis wiederum die Hälfte dieser longa ausmache, weil die Choralnotenzeichen überhaupt in keinem mathematisch abgemessenen Zeitverhältniß zu einander stehen, und dann würde ein dieser Notenwerthbestimmung entsprechender Vortrag eine wesentliche Eigenschaft des Choral, nämlich seine Nichtmensurirtheit vernichten, wie schon Thalhofer an der oben citirten Stelle des Bonner Lit.=Blatts ganz richtig bemerkt hat.

Zeller.

---

5.

**L'ecclésiaste** secondo il testo Ebraico. Doppia traduzione con proemio e note di **Gabriello Vegni**. Firenze coi tipi di M. Cellini e C. 1871. 174 S.

Der Commentar eines italienischen Geistlichen, welcher die ihm von praktischen Berufsarbeiten gelassene Muße auf gewissenhafteste verwendet. Die Schrift ist frei von allem Ueberschwang, von confuser Mystik und Mystification, ist voll gerechter Anerkennung der bestverläumdeten deutschen Wissenschaft, hat selbst Berufungen auf Ewald's große und kleine hebräische Grammatik und zeugt von Bekanntschaft mit deutscher, katholischer und protestantischer Bibelliteratur.

J. Vegni gibt eine längere Einleitung zum Prediger (S. 9—81), eine möglichst wortgetreue lateinische und italienische Uebersetzung desselben aus dem Originaltext (S. 84—123), und den Commentar dazu von S. 127—174. Die lateinische Uebersetzung, die wir für ziemlich überflüssig

halten, ist nicht selten hart und mißverständlich, da der Verf. sich peinlich genau an das Original hält (2, 13 schreibt er, um auch das hebr. Hilfsuffix auszudrücken: *quod fecerunt ipsum*, fast wie Aquila *ὅν τὸ φῶς* übertrug, um die hebräische Accusativpartikel nicht zu kurz kommen zu lassen) 1, 10 und 12, *1 res, quam quis dicat und anni, quos dices* u. a. m. Diese Härte entschuldigt er S. 131 in einer Note: *in ambedue i luoghi ho reso, benchè non latinamente, la forma dell' originale, come faccio sempre che la chiarezza del senso sia conciliabile con sintassi e con frasi anche non latine.* Allein eine gute Uebersetzung gibt das eine nicht ohne das andere: Klarheit des Sinnes nicht ohne Berücksichtigung der Syntaxe und Ausdrucksweise der Sprache, in welche man überträgt. Die italienische Uebersetzung liest sich leicht und angenehm, und ist ungezwungen und fließend ohne breit zu werden und sich zu sehr von der knappen Kürze des Originals zu entfernen. Die untermischten Sentenzen gibt Verf. in gebundener Rede, wovon wir 12, 6 ff. die schöne Stelle über den Tod als Beispiel ausheben:

Pria che l'argenteo funicel si spezzi,  
 E l'aurea lampa infrangasi;  
 E cada l'urna sulla fante in pezzi,  
 E la guirevol rota al pozzo frangasi;  
 E la polve alla terra, onde fu presa,  
 Torni, e a Dio l'alma ch'è da lui discesa.

So sehr der Verf. bestrebt ist, die Resultate der protestantischen Bibelstudien sich nutzbar zu machen, so wenig ist er mit der negativ kritischen Richtung derselben und ihren gegen Christum und Kirche unverträglichen Tendenzen ein-

verstanden. Aber der gelehrte italienische Priester verschmäht es mit richtigem Takte, die ganze Wissenschaft den Unsegen einer einseitigen Richtung derselben entgelten zu lassen und das für letztere zu sprechende Verbitt auf jene auszudehnen. Er schreibt zwar S. 10 f.: „Von Semler bis Rabbinowicz (dem Verf. der Schrift: *le rôle de Jesus et des apôtres*, Paris 1869, welcher Jesus den Pharisäismus als Mittel sich auf den Königsthron zu schwingen wieder aufrichten läßt) wurde die Bibel auf ein Procastesbett gelegt und alle ihre Bücher, von der Genesis bis zur Apokalypse verrenkt und schlimmer behandelt als von Wolf die homerischen Gedichte, von Niebuhr und Mommsen die römische Geschichte. Man that der Sprache Gewalt an, vermuthete Verstümmelungen, Zusätze und Aenderungen jeder Art, man erdachte sich Ausfüllungen, Ergänzungen und Wiederherstellungen, man machte ingeniose Theilungen und Untertheilungen nach Laune einer vorgefaßten Chronologischen Ordnung, und wo das dem Bedürfniß nicht zureichte, ließ man Thatsachen und Persönlichkeiten im Mythos und in der Allegorie verschwinden, oder schloß bequemer mit der Längnung der Echtheit der Schriften. Archimedes hatte so großes Vertrauen in die Kraft des Hebels, daß er durch ihn die Welt emporheben zu können glaubte, aber er verlangte wenigstens ein  $\pi\omega\upsilon\ \sigma\tau\acute{\omega}$ , während die Kritik, die nach Stärkeres von ihren Kräften präsumirt, die Welt ohne einen Stützpunkt auf den Kopf zu stellen sich vermißt“ u. s. w. Doch wendet der Verf., nachdem er diese Art Kritik aufgefördert hat, die Existenz Gottes abzudektiren (*allora ogni questione è finita*) wieder zurück, setzt die manchen Vortheile der andern Methode biblischer Forschungen auseinander (die Absurdität der Systeme diene zur Bestätigung der Wahrheit der Tra-

bition, daß reichliche Licht, welches sie in alle Fragen der biblischen Einleitung und Exegese getragen, habe den Vertheidigern der Orthodorie einen neuen Horizont eröffnet und schärfere Waffen geliefert). Der Verf. stellt dlesfalls sein Vaterland hinter Deutschland und Frankreich zurück: *ve n'ha pure (positive Bibelforscher) in Italia, ma qui, convien confessarlo, è anzi penuria che no di lavori biblici si per altre ragioni, si perchè pochi sono qui fortunatamente i lavori in senso negativo, e que' pochi o traduzioni o rimpasti d'opere straniere o scempiaggini indegne di seria confutazione. Ma raro non è però, che tra noi si prenda oggi il partito, si pieno di pericolo come vuoto d'onore, di accettar le pratiche conclusioni della critica d'oltremonti (S. 13. Note).* Ich darf mir hiebei nicht versagen, aus dem Commentar S. 141 in getreuer Uebersetzung ein Urtheil Begni's über deutsche Gelehrte auszuheben, das für das blödsinnige Gezeter deutscher Ignoranten, hochgestellter und ordinärer, über die „hochmüthige deutsche Wissenschaft“ beschämend genug ist. Er setzt sich hier mit einem andern Bearbeiter des Predigers, Castelli, auseinander und meint: während derselbe die Werke der berühmtesten Männer Deutschlands plündert ohne sie zu verstehen, habert er beständig mit denselben, die doch ihr Leben im Studium der Bibel und der orientalischen Sprachen hingbracht haben und was immer auch ihre religiösen Meinungen sein mögen, die heilige Kritik mit Gelehrsamkeit und Umsicht, und allgemein mit Ernst und Achtung betreiben (— — *che qualunque siano le loro opinioni religiose, trattano la critica sacra con dottrina e circospezione, e generalmente con serietà e con rispetto.*

J. Begni setzt die Gründe, welche sich für die Salomo-



nische Abfassung des Buches angeben lassen, gut und lichtvoll auseinander, ohne gerade neue Gesichtspunkte und schlagende Gründe in dieser sehr schwierigen Materie beizubringen, indem er nach einer kurzen Geschichte der Aufstellungen hierüber im Vorwort die Authentie des Predigers nach Tradition und den Zeugnissen des Buches, den Grundgedanken, Inhalt und Zweck desselben, die Idee des künftigen Lebens zur Zeit Salomo's, die Lehre, Einheit, Bedeutung, Sprache und Stil, den Text und die alten Uebersetzungen in ebenso viel Kapiteln vornimmt. Er findet (S. 15) die Schwierigkeiten des Buches nicht in Dunkelheiten von Stil und Ausdrücken, sondern im Gang des Buches, in der Natur seiner Gedanken und häufigen Dissonanzen, im Durchscheinen eines beständigen innern Kampfes und im düster traurigen Ton, der fast das Ganze beherrscht und oft in Hoffnungslosigkeit zu enden scheint. Der dunkeln Worte sind es in der That wenige, der Ansichten dagegen über Grundgedanken und Zweck sehr viele. Der Verf. gibt aber kein klares Bild über die Geschichte der Auslegung des Predigers in neuern Zeiten, der es an wissenschaftlichen Momenten nicht fehlt. S. d. Bibelwerk von Lange, XIII, S. 110 ff. Er hätte auch nicht verschweigen dürfen, daß die Abfassung des Buchs in nachexilischer Zeit und durch einen in freier dichterischer Fiktion sich mit Salomo identifizirenden Weisen auch auf orthodox protestantischer Seite fast ausnahmslos festgehalten wird und namentlich alle bedeutendere Vertreter derselben, wie Hävernik, Keil, Hengstenberg, Gerlach, Wilmar, Delizsch u. A. sich dafür ausgesprochen haben. Die Tradition ist Verf. S. 22 geneigt, hier um so höher anzuschlagen, da das Buch sonst, nach seinem Inhalte sich nicht besonders zu empfehlen vermochte und nur weil es wirklich von Salomo war, in den Canon aufgenommen

worden sei. Die Ehrfurcht der Juden vor den heiligen Büchern, auf die ebenfalls S. 23 starkes Gewicht fällt (e però la circospezione grandissima, con che dovevano esaminarne la provenienza e il tenore, prima di accoglierli nel codice religioso) gilt jedenfalls unbeanstandet für die strenge orthodoxe Zeit seit Esra. Aber in voralexandrischer Zeit bestand sie nicht im selben Grade, wie aus unzweideutigen Merkmalen zu erkennen ist. Veredt und zum Theil nicht ohne Ueberzeugungskraft äußert sich Verf. am Schluß des Abschnittes über die Zeugnisse des Buches: Daß Jemand in eigener Schrift die äußern Eigenschaften Salomo's abbilden und ihn auch lebend einführen konnte, war nichts Schwieriges. Etwas schwierig war schon, daß er seinen Geist anzunehmen vermochte, seine Gedanken und Stimmungen wiedergeben, sich mit ihm identifiziren, kurz seine Rolle in der Weise übernehmen konnte, daß er sich nichts, was mit dessen Person und Zeit nicht stimmte, ent schlüpfen ließ. Aber daß es ihm hernach gelungen wäre, mit solcher Kunst diese Schrift als Werk Salomo's selbst zu beglaubigen, die Wachsamkeit Anderer zu täuschen, einen nicht weniger allgemeinen als festen Glauben zu erzeugen, und dieß ohne sich um das zweckmäßigere Mittel hiezu zu bekümmern, nämlich ohne um die Stirne des weisen Königs jene Aureola des Ruhmes zu legen, womit ihn die Hebräer umgeben hatten, und die sich vor ihren Augen steigerte, während seine Gestalt sich in der Form der Vergangenheit mehr abbläste, das war noch weit mehr unmöglich als schwierig, und wenn je möglich, würde es eine um so bewundernswerthere List gewesen sein, je mehr die Kritik, die erst heute nach so vielen Jahrhunderten sich das Privileg der Entdeckung zuschreibt, die offenbaren Anzeichen davon zu erkennen glaubt.

Vegni warnt, indem er den Nachweis einer Uebereinstimmung des Unsterblichkeitsglaubens der Salomonischen Zeit mit dem des Predigers versucht, selbst davor, die keiner Mißdeutung mehr fähigen Vorstellungen des Neuen Testaments hierüber in das Alte zurückzutragen: dennoch fällt er zum Theil S. 42 f. in denselben Fehler rücksichtlich des Unsterblichkeitsglaubens des ganzen Alten Testaments. Es ist zwar unrichtig, daß anche la semplice lettera dei libri di Mosè non fornisca manifestissime prove dell' universale credenza tra gli Ebrei nell' immortalità dell' anima, und sich hiefür auf Gen. 2, 7. 17. 3, 19. 5, 24. 25, 8 u. a. m. berufen, aber daß ce quindi la fede dell' immortalità conforto in mezzo ai travagli della vita e speranza in morte gewesen sei, hat für den alten Bund bis tief in die nachexilische Zeit herab keinen Grund und Halt und Kohelet selbst ist der schlagendste Beweis dafür. Mit jener Annahme des Verf., die er schon für die Patriarchenzeit geltend macht, war das ganze Buch unmöglich. Doch gibt Verf. dieß S. 45 selbst wieder zu in der Schilderung des Schcol, nicht ohne auch hier wieder zu stark die neutestamentliche Lehre zu streifen, indem er schon die alten Hebräer auf Gericht, Vergeltung, jenseitigen Triumph der Guten über die Bösen hoffen läßt. Auch daß er dem Abraham mit dem Geheimniß der Erlösung des Todes und in Hiob 19, 25 ff. die Auferstehung des Fleisches geoffenbart sein läßt, müssen wir beanstanden. Es ist evident, daß, worauf S. 60 f. gewiesen wird, unser Buch in dem, worin es die Insuffizienz des alten Testaments offenbart, einen Appell an das Evangelium einschließt, eine Sehnsucht nach dem wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet, daß es ein kostbarer Ring in der Kette der andern ist, die das

Evangelium vorzubereiten hatten, una voce lamentevole, ma armonica nel concerto di tutte l'altre anelanti al Christo ch' è fine della legge. Aber diese Bedeutung des Buches, welches die andern sonst mehr vereinzelt Rufes des alten Testam. nach einer neuen vollkommenen Offenbarung wie in sich sammelt und weit intensiver darstellt, scheint uns mehr für dasselbe eine spätere Periode der alttestam. Geschichte als Zeit seiner Abfassung zu fordern. Wenn das Buch wirklich die unvollkommenen Seiten der alttestam. Offenbarung, die Lücken und Mängel damaliger Erkenntniß der Wege Gottes und der Geschichte der Menschen wie in einem Brennpunkt gesammelt vor Augen stellt, so gehört sein Standort nicht in die Mitte oder den Höhepunkt der Geschichte Israels, sondern in deren Abschluß oder nahe vor denselben. Indes gibt Referent auch auf diesen Gedanken nicht so viel: er begnügt sich, denselben gegen andre abweichende, auf welche die Apologetik à tout prix zu viel baut, aufzustellen und bescheidet sich, aus in der Regel so leicht wiegenden inneren Gründen apodiktisch über Zeit und Verfasser eines so dunkeln Buches zu urtheilen.

Der Commentar zeigt geschmackvolle Auswahl der Benützung der zahlreichen Vorgänger, lobenswerthe Beschränkung, namentlich auch in Mittheilung von Abweichungen der alten Uebersetzungen, gründliche, auch das Arabische und Syrische in einzelnen Fällen berücksichtigende Sprachkenntnisse und geschickte Begründung der eigenen Ansichten. Nur sind ziemlich viele wichtigere Stellen zu wenig oder gar nicht beachtet, wie 5, 5. 7, 15, welche gewöhnlich für einen spätern Verfasser urgirt werden. Ueber Manches läßt sich streiten, Einzelnes wird wohl unrichtig sein. 1, 8, wo nur Vulg. von allen alten Uebersetzungen debarim mit res wiedergibt,

die andere mit: Worte, ist bemerkt, daß auch letztere Uebersetzung gut sei: tutte le parole sul moto del creato son piene di fatica, difficili in modo che l'uomo non può parlare, allein im Folgenden ist nicht bloß vom nicht ausreden können der Debarim Rede, sondern das Auge wird auch nicht satt des Sehens, das Ohr nicht voll vom Hören derselben, also können sie bloß die Dinge der Welt bezeichnen. Verf. unterläßt nicht, zu 1, 9 zu bemerken, daß die dortige Partikel, (שׁ-ה) welche nur im Predigen gebraucht ist, per maggior chiarezza e precisione di linguaccio filosofico, kein completer Aramäismus ist, da der erste Theil derselben schon Gen. 39, 8 in unbestimmtem Sinn steht und Ex. 32, 33 die Verbindung desselben mit dem Relativ als gut hebräischer Sprachgebrauch rechtfertigt; ähnlich zu חֲזַק 2, 2, daß es in der Bedeutung gewinne, nicht erst bei den Rabbinen, sondern schon Gen. 41, 47 so vorkomme, und bemüht sich reblich, alle sprachlichen Eigenthümlichkeiten und Abweichungen der alten hebräischen Sprache zu vindiziren oder als Salomonische Bildungen, die durch den philosophisch reflektirenden Charakter der Schrift ihre Rechtfertigung haben, zu erklären. Fände sich Solches nur da und dort, selbst häufiger, im Buche zerstreut, so wäre ein solches Bemühen noch dankbarer, aber wie dasselbe nun einmal ist, bietet fast jeder einzelne Vers sprachlich Eigenthümliches, Aramäisches oder wenigstens aramäisch Gefärbtes, und es hält immerhin etwas schwer, all das auf die ausnahmsweise Originalität des weisen Königs, die doch in den Sprüchen und im Hohenlied sich keineswegs so weit vom gewöhnlichen Sprachgebrauch entfernt hält, und auf die Erfordernisse philosophischer Diktion zu schieben. Den zahlreichen direkten und indirekten Berührungen mit dem Sprachgebrauch der

Bücher Daniel, Esra, Nehemia, Esther Chronik treten zur Seite die vielen philosophischen Ausdrücke und Abstraktbildungen, welche durch der sonst bekannten Salomonischen Sprache charakteristische und in unserm Buche wiederkehrende Ausdrücke nicht aufgewogen werden, selbst wenn letztere nicht auf absichtlicher Entlehnung und Nachahmung beruhen. Alles zusammengefaßt läßt der sprachliche Eindruck aufmerksamer Lektüre des Buches sich wesentlich kaum anders wiedergeben als durch die Worte Ewalds, die Dichter des A. B. II., 268: „Das Hebräische ist hier schon so stark vom Aramäischen durchdrungen, daß nicht bloß einzelne häufige Wörter ganz aramäisch sind, sondern auch in das feinste Geäder der fremde Einfluß verbreitet ist, während zugleich der aus der alten Sprache gebliebene Stoff sich vielfach weiter und zwar aramäischartiger gebildet hat.“ Der weiteren Folgerung Ewalds, daß das Buch von einem Verfasser kommt, von dem wir sonst im Alt. Testam. nichts haben, wäre durch die Annahme, die Sprache verrathe durch ihre Merkmale von Zerfetzung und Auflösung das hohe Alter, den marasmus des Königs, weder ausreichend noch angemessen begegnet. — Zu 1, 13 wird bemerkt, es sei unge-reimt, נָתַן die bloße Bedeutung: Sache, Geschäft zu geben, da es nur sollicitudo, aerumna heißen könne und sein Verb esser afflitto, molestato bedeute. Aber gleich darauf ist gesagt, נָתַן bedeute ursprünglich venire o star di contro, onde al nome il significato di obietto, und das gleichbedeutende arab. *anna* verglichen. Neben der Grundbedeutung dieses Verb.: niedrig, gedrückt, niedergebeugt sein, hat es die andere: drehen, wenden, dann allgemein: thun, betreiben. Sämmtliche Stellen vertragen aber wohl die einfachere Bedeutung des Nomen, 1, 14 übersetzt Vegni de-

pastio spiritus, consunzione di spirito, um eine Tautologie zu vermeiden und vergleicht zu  $\text{רעץ}$  Ps. 80, 14, das gänzliche Abweiden, Abfressen des Weinberges. Aber ein übertragener Sprachgebrauch ist hier hart und  $\text{רצץ}$  hat in dieser Verbindung zweifelsohne die Bedeutung sinnen, nachdenken, die von verknüpfen, einer Sache anhängen ausgeht, und zu vergleichen steht Hos. 12, 2, wodurch der Sinn für  $\text{רוח}$  Wind, Giftes, auch für unsre Stelle außer Zweifel gesetzt wird. Zu 2, 5 wird auf 1. Kön. 7, 2 vergl. mit dem Targum dazu verwiesen, um wahrscheinlich zu machen, daß Salomo selbst das Wort *pardes* (*παράδεισος*) eingeführt habe. Jedenfalls findet es sich auch Hoheel. 4, 13 und ist in der That keine Instanz gegen Salomonische Abfassung. Eine solche kann eben so wenig der Gebrauch von *kanas* 2, 8 abgeben. Aber mißlicher steht es doch mit *medina* ebendaf., Provinz. Daß dies Wort erst in Schriften des sechsten Jahrhunderts gebraucht ist, beweist nichts an sich gegen dessen früheres Vorhandensein, aber daß es durch die territorialen Veränderungen und Annexionen unter David veranlaßt sein werde, ist doch eine präkäre Annahme. *Schidda* und *schiddot* giebt Verf. hier mit: in *abbondanza e a ribocco*, in Hülle und Fülle. Man hätte dann gutarabischen Sprachgebrauch. Es ist aber so ziemlich schleppend am Ende, weshalb sich die Uebers.: Herrin und Herrinnen oder Gattin und Gattinnen besser empfiehlt als Erläuterung des vorangehenden Nomen, das Hoheel. 7, 7 von den Genüssen der Geschlechtsliebe steht. 2, 12: *che farebbe l'uomo, che volesse tener dietro al re, in paragone di quel che già è stato fatto?* Es ist schwer zu sagen, wie Verf. dieß versteht. S. 141 ff. will er nicht direkt einer Anspielung auf *Rehabeam*, die man hier findet, ausweichen,

scheint aber doch zu fürchten, daß wenn man eine solche zugebe, die Abfassung durch Salomo darunter leide. Deshalb bevorzugt er eine Erklärung, welche in sich unwahrscheinlich ist und nicht in den Zusammenhang paßt, denn was soll es heißen: der Mensch, welcher dem König nachkommen, d. h. nacheifern wolle in Erfahrungen und Versuchen, könne nichts von dem thun, was schon vor ihm gethan ist? Der Vers heißt: Was wird der Mensch thun, der kommen wird nach dem Könige? Das was sie längst gethan haben, nämlich Unverständiges und Verlehrtes. Koheleth beginnt hier, Weisheit und Thorheit in ihrem Verhältniß zu einander zu betrachten und es scheint ihm zunächst kein höherer Werth der ersteren einzuleuchten, da gar nicht selten der Nachfolger des Fürsten vernachlässigt oder zerstört, was dieser mit Mühe und Umsicht geschaffen hat. Trotzdem findet er noch einen Vorzug der Weisheit, den er aber im Folgenden wieder abschwächt und B. 18 f., wo er wieder auf seinen Nachfolger zu reden kommt, dem er all seine Mühe lassen soll, nahezu aufhebt. B. 18 allein zeigt schon deutlich, wie jene etwas dunklen Worte B. 12 zu verstehen sind.

Wir brechen aber hier die Beurtheilung einzelner Stellen ab und empfehlen die Schrift des gelehrten Verfassers, welcher die Psalmen und die übrigen poetischen Bücher des Alten Testaments in ähnlichen Bearbeitungen nachfolgen lassen will (wir möchten wünschen: ohne lateinische Uebersetzung) freundlicher Beachtung auch diesseits der Berge.

H i m p e l.



Handbuch der **Universal-Kirchengeschichte** von Dr. **Johannes Mog**, Geistlichem Rath und Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. B. Ritter des Zähringer Löwen-Ordens. Erster Band. Neunte vermehrte und umgearbeitete Auflage. Mit zwei chronologischen Tabellen und zwei kirchlich-geographischen Karten. Mainz. Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1872. VIII. 744. 8°.

Ein theologisches Werk, dem das seltene Glück zu Theil wird, in neunter Auflage in die Welt zu treten, ist den Lesern der *Du.-Schr.* so bekannt, daß es überflüssig erscheint, über Plan und Anlage sowie die Vorzüge desselben besonders zu referiren. Es ist allein unsere Aufgabe, auf die Veränderungen und den Fortschritt hinzuweisen, die in dieser neuen Auflage gegenüber der vorausgegangenen zu Tage treten. Der Verf. bemerkt in dieser Hinsicht selbst, daß das Buch in der vorliegenden Gestalt auf „einer sorgfältigen Revision des Ganzen nach Inhalt und Form, besonders in der Diction“ beruht, ja vielfach eine Durcharbeitung ist, und die Versicherung, die er gibt, ist nicht unbegründet. Was die Erweiterung anlangt, die seine Kirchengeschichte mit dem Uebergang von der Form eines Lehrbuches zu der eines Handbuches erfahren mußte, so sollte sie in dieser Ausgabe hauptsächlich dem Alterthum und dem Mittelalter zu Theil werden, während die Geschichte der Neuzeit schon in der letzten Auflage entsprechend umgestaltet wurde. Der äußere Zuwachs beträgt nach unserer Berechnung für das christliche Alterthum 25 und für den vorliegenden Theil des Mittelalters 17 Seiten. Die Zertheilung des Stoffes wurde jetzt insofern eine andere, als der erste Band nicht mehr mit

Gregor VII., sondern erst mit Bonifacius VIII. abschließt. Der Verf. ließ sich zu dieser Disposition durch die Rücksicht einer gleichmäßigeren Vertheilung des Gesamtstoffes in zwei Bände sowie durch die Erwägung bestimmen, daß mit dem Tode des P. Bonifacius VIII. die neuere Zeit beginne.

Seit dem Erscheinen der achten Auflage sind auf dem Gebiete der Kirchengeschichte ernste Discussionen entstanden. Der Verf. erklärt, auf sie die gebührende Rücksicht genommen zu haben und dabei sich freuen zu dürfen, „daß er nach gewissenhafter Erwägung seine frühere Darstellung bezüglich der Controversen des Tages im Wesentlichen nicht ändern durfte, dieselben vielmehr öfters besser begründen konnte.“ Wir heben einige der hierher gehörigen Punkte kurz hervor. Der erste, der in Betracht kommt, ist die Erklärung der vielberufenen Stelle *Iren. adv. haer. III. 3, 2: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est: eos qui sunt undique fideles; in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.* Der Verf. folgte noch in der letzten Auflage der bis dahin vorherrschenden Uebersetzung des *convenire* mit übereinstimmen. Jetzt wurde er durch „den Context und die Construction von *convenire* mit *ad hanc ecclesiam*“ bestimmt, diese Version trotz ihrer neuesten Vertheidiger aufzugeben und zu übersetzen: „denn an diese müssen wegen ihres mächtigeren Vorranges sich alle Gläubigen wenden, weil in ihr die bei Allen und allerwärts geltende apostolische Tradition immer erhalten ist.“ Wir sind mit dieser Uebersetzung in ihrem ersten Theil insofern einverstanden, als das Moment der Bewegung, das in *convenire* in der fraglichen Stelle nothwendig anzunehmen ist, anerkannt wird.

Doch müssen wir bekennen, daß wir noch eine nähere Erklärung gewünscht hätten und wir glauben, daß dieser Wunsch nicht ganz ungerechtfertigt ist, da die Ausdrücke *convenire* und *sich wenden* doch nicht völlig zusammenfallen. Weniger einverstanden sind wir mit der Version in ihrem zweiten Theil und wir möchten annehmen, daß die gleichen Rücksichten der Construction und Grammatik, aus denen der gelehrte Verf. zu einer anderen Erklärung von *convenire* sich entschloß, demselben auch hier eine andere Erklärung nahe legen und ihn bestimmen dürften, den *qui sunt undique* eine genauere Stellung anzuweisen, als es in seiner Uebersetzung geschieht.

In der Behandlung der Honoriusfrage blieb sich der Verf. gleich. Nur fügte er, um die orthodoxe Gesinnung des Papstes zu erweisen, einige Erweiterungen und Erläuterungen bei. Wir nehmen von einer Beurtheilung seiner Aufstellungen Umgang. Bloß die Bemerkung erlauben wir uns beizufügen, daß es uns unrichtig scheint, aus dem Bekenntniß der vollkommenen Gottheit und vollkommenen Menschheit in Christus auch eine richtige Anschauung des Papstes bezüglich der Wirkungsweise in dem Erlöser folgern zu wollen. Auf Grund dieser Argumentation können wir auch die Urheber des Monothelietismus von dieser Irrlehre freisprechen, da sie sämmtlich zu den vier ersten allgemeinen Concilien standen.

Bezüglich der allgemeinen Concilien des christlichen Alterthums, die gleichfalls in der neuesten Zeit Gegenstand vielfacher Erörterungen geworden sind, vermiffen wir in einigen Punkten die volle Genauigkeit und Deutlichkeit. In dem in der allgemeinen Auseinandersetzung in §. 131 neben dem positiven Rechtsstandpunkte auch einzelne entgegengesetzte Ansprüche einfach zur Darstellung gebracht werden, wird

eine klare Einsicht in die Sachlage erschwert. So wird z. B. mit Bezug auf ein Wort des P. Pelagius II. die Berufung der ökumenischen Concilien für ein besonderes Vorrecht des Nachfolgers Petri erklärt und doch zugleich erwähnt, daß sie im Alterthum „meist von den Kaisern“ vorgenommen wurde. In den besonderen Ausführungen finden sich einige Behauptungen, die zwar bisher ziemlich allgemein hingenommen wurden, die sich aber keineswegs quellenmäßig belegen lassen. Wir rechnen hieher die Annahme, daß die vierte allgemeine Synode den Papst um Bestätigung ihrer Beschlüsse gebeten und daß Vigilius in die Berufung der fünften allgemeinen Synode eingewilligt habe. Das Synodalschreiben von Chalcedon an Leo den Großen will von diesem nur die Anerkennung des von seinen Legaten verworfenen Beschlusses, keineswegs aber die Anerkennung der Concilsbeschlüsse überhaupt. Was Vigilius betrifft, so erklärte er sich wohl im Allgemeinen mit dem Plane einverstanden, zur Schlichtung des Streites über die drei Capitel eine ökumenische Synode zu veranstalten. Aber er verlangte die Abhaltung des Concils im Abendland und er war gegen ein Concil, wie der Kaiser es wünschte und thatsächlich berief; mit einem Worte: er wollte die Veranstaltung des fünften allgemeinen Concils nicht. Er erkannte diese Synode, die nach ihrer Anlage bloß als ein Generalconcil des Orients in Betracht kommen kann, mit dem Abendland erst nachträglich an und dieselbe erhielt durch diese Zustimmung den Rang einer ökumenischen.

Wir schließen unsere Anzeige des vorliegenden Bandes mit dem Wunsche, das Buch möge wie in seiner alten so auch in seiner neuen Gestalt recht ersprießlich wirken.

F u n f.

## 7.

**Gerardi Magni epistolae XIV e codice Hagano nunc primum editae et perpetua annotatione, qua melius et ipse et tempora eius cognoscantur, instructae etc. publico ac solempni examini submittit Johannes Gerhardus Richardus Acquoy. Amstelodami apud H. W. Mocij 1857. VIII und 123 S.S. in 8.**

Zu den Männern, welche in den unerfreulichen Zeiten des vierzehnten Jahrhunderts unermüdet im heißesten Kampfe für die Verbesserung der sittlichen Zustände, für die Reubelebung des gesunkenen kirchlichen Lebens wirkten, gehört unstreitig Gerhard Groot aus Deventer. Erstreckte seine persönliche Wirksamkeit sich auch hauptsächlich und zunächst auf das Utrecht'sche Bisthum, so hat er doch auch durch seine Verbindungen mit einflussreichen und hochgestellten Männern außerhalb seines Vaterlandes und besonders durch die Stiftung des auch rasch in Deutschland und den südl. Niederlanden vornehmlich sich ausbreitenden Ordens der Fraterherrn sich um die heil. Kirche besonders verdient gemacht. Sein Leben ist öfter kurz beschrieben. Seine Schriften aber, welche uns eine tiefere Einsicht in die Schicksale seines Lebens und sein Wirken eröffnen, sind bis auf die jüngsten Zeiten unbeachtet und unedirt geblieben. Denn das Wenige, was im chronicon Windesemensis des Buschius und in Thomas von Kempis' Schriften von ihm gedruckt steht, ist nur gering. Der jüngere und ältere Dr. Clarisse haben einen guten Anfang mit der Veröffentlichung von Grootes Schriften gemacht; leider haben sie lange Zeit keine Nachfolger gefunden. Um so freudiger ist die Herausgabe von vierzehn unedirten Briefen zu begrüßen, welche Herr Acquoy in der oben verzeichneten Doctor-dissertation uns

liefert. Wie vortheilhaft diese Ausgabe von derjenigen ab-  
 sichts, welche de Ram von acht andern Briefen Grootes nach  
 einer Straßburger Handschrift besorgte, lehrt Jeden ein  
 Blick, welchen er auf beide Schriften wirft. Die de Ram's-  
 che ist höchst ungenügend, um nicht zu sagen, sehr schlecht.

Die Vorrede Acquoy's (p. 1—19) giebt die Litteratur  
 über Gerhard Grootes Leben und Schriften, die Beschreibung  
 des 'sGravenhaagener Codex, dem der Herausgeber die vier-  
 zeh'n von ihm veröffentlichten Briefe entnommen hat, nebst  
 Angabe der Bibliotheken, welche nach seinem Wissen Hand-  
 schriften von Grootes Werken besitzen. Dann folgt der Text  
 mit kritischen und besonders historischen Noten; jedem Briefe  
 geht eine Einleitung voraus, einem ist ein Exkurs beigefügt.

Da ich selber mich ehemals mit der Deventer Schule  
 und ihrem Stifter wie dessen Genossen befaßt habe, so be-  
 nutzte ich diese Gelegenheit, aus einer Handschrift, welche ich  
 entdeckte, vollständig zu kopiren, was nicht edirt war, wie  
 das Edirte zu vergleichen. Als ich sämtliche Briefe Grootes  
 abgeschrieben hatte, erhielt ich Kunde von de Rams Publi-  
 cation und durch diese von der Schrift Acquoy's. Außer  
 Grootes Rede de focaristis und dessen Briefe enthält meine  
 Schrift auch einen tractatus magistri Gerardi in divini-  
 tate super septem verba dicta a domino Jhesu Christo  
 pendente in cruce.

Die Reihenfolge der Briefe meiner Handschrift stimmt  
 mit der des Haagener Codex überein; der Text des Letzteren  
 kann aus dem meinigen hier und da berichtigt werden; in  
 der Orthographie stimmen beide ziemlich überein; nur steht  
 in meinem cod. stets Zwollis nicht Swollis, Heinricus oder  
 Heynricus, um andere derartige Kleinigkeiten zu übergehen.  
 Ich will zuerst die einzelnen Briefe durchgehen und zeigen,

wie mein cod. = A vom Haagener abweicht, bezüglich: ihn berichtigt, wobei ich zugleich Gelegenheit finden werde, selbst einige verderbte Stellen zu verbessern u. s. f.

§. 22 Zeile 4 fehlt *vosin* A, der ferner *possum ad animum* bietet und §. 23. §. 2 et propter defendam. — §. 27, §. 6 hat auch A *legatione*, spero Dei fruens, ebenso epist. 55 am Schlusse, wo jedoch cod. Argentin. richtig *fungens* giebt, wie auch an unserer Stelle zu verbessern ist. §. 31, §. 11 A auch hic, was mit dem Editor nicht in *hinc* zu verändern nöthig ist; hic = *rebus ita comparatis*. §. 40 A hat überall in Rasur *Bartholomaeus* u. s. f. für *Bertholdus* u. s. f. und ferner *multa de heresi* (die beiden letzten Wörter über d. §.) habet, de quibus . . . separetur et (et üb. d. §.) ut . . . Is etiam (i verb. über e ab al.). — §. 42 A: *fratris Bartholomei luculenter . . . de hoc dominum Wilhelmum* informare; §. 43 *secundum deum populum aemulancium . . . sancti nostri* (i steht auf Rasur . . . Ori *experiemur*. §. 49 *postea primum electum . . . beata Maria in Winderim prope Zwollis*. §. 51 letzte §. *aquilonis ipsum fulcientia*. §. 55 *Sapientiae secundo capitulo*. §. 56 *honorum efficiamur quae in eo multiplicari aptamus*. §. 63, §. 2 fehlt *gratis*; §. 67 et etiam illi (nach i Rasur und ein kleines Loch); quibus utrum. §. 68 *Et quid proderunt* (aus — rint verbessert ab eod. man.) . . . *vestram animae bonam ord.* §. 71 *Frater mi . . . electe. Scitis . . . vidistis. Licet n. praedicaverim, non cessant . . . plurimae. Inst. cotid. . . . obicientibus al. respondeo. Sicut de ducibus . . . informare et ut l. ap. . .* §. 74 *Sic discipulis Johannis* respondit (sc. Christus). §. 75 *ante faciem*

nostram (dieses am äußeren Rande) per porcos nostram (dieses hier durchgestrichen). §. 76 dabit adhuc ex vobis que non crederetis. §. 79 ut Aioch und acceptanti ac habitanti. §. 83 quam vere (das letzte e auf Masur) mater ecclesia. §. 84 incidit circum, jedoch ab al. üb. d. Z. richtig *illud*. §. 85, Z. 14 steht nach proponit außerhalb der Zeile am Rande *firmiter*. §. 86 curatus proprius. §. 87 imo non erit, aber ab al. am äußeren Rande proderit. — Si *videro* te reversum. §. 90, Z. 4 Missilem Johannis de Francovordia. Der Herausgeber vermuthet, es sei Missalem (= librum quo continetur missarum officium) zu lesen, was ganz falsch ist. Denn 1) sagt man Missale, nicht Missalis; 2) giebt es nur Missale wie Romanum, Ambrosianum, Gallicanum u. s. f. aber nicht ein Missale Johannis de Francovordia. 3) der Titel des Buches war also Missilis. Ueber seinen Inhalt weiß ich ebensowenig Etwas zu sagen, als über den Verfasser, da es mir an Zeit fehlt, um Nachforschungen dieserhalb vorzunehmen. §. 92, Z. 6 libere disponat habito illud ad ea u. s. f., unter illud stehen vier Punkte, was die Streichung dieses Wortes anzeigt, am inneren Rande steht die Abbreviation von *respectu*, was in den Text zu setzen ist. §. 94, Z. 8 vel *quam* jam resignaverit. §. 100, erste Zeile ad dictamen Florentii et Gerardi; Gerardi ist wohl Grootte selbst. §. 103 die Ueberschrift in A ist: *Ad eundem* b. h. ad magistrum Wilhelmum Vroede, an den auch die drei vorhergehenden Briefe (XI. XII. XIII.) gerichtet sind. §. 104, Z. 19 . . . . carnem scilicet (= s. im cod.) fratrem u. s. f. qui nec scientiam nec *vitam* veri pastoris habet. §. 108 Indui iustitiam, ut sancti Christi u. s. f. ist nicht mit dem Editor zu verändern, ähnliche Formeln zu



Anfänge von Briefen finden sich auch anderswo, z. B. beim h. Bernard; vgl. auch den zweiten Brief tom. I, p. 218 in W. Moll's Schrift über Johannes Brügman. S. 113, Z. 4 *gratiam suam facere* (dieses Wort am inneren Rande) abundare; Z. 22 *a virtute sanctum conguerimini*; S. 114, Z. 2 *aeternum eternare periculum . . . tam grandia sua pericula*. S. 117, Z. 11 *quod multis errare profuit*. S. 119, Z. 3 schreibe ich: Apostolum, *quoniam Deum* u. s. f. Z. 7 *si computantur* hat A. S. 120, Z. 4 hat A *vident*, wie 123, Z. 22 *minuit*, jedoch *excorrect.*, da nach den beiden t eine Nasur oder ein locus male habetur folgt. So viel über die kritische Ausbeute, welche der cod. A liefert, dessen Fehler anzuführen nutzlos ist.

Unter den mitgetheilten Briefen habe ich in Betreff des VIII. (im cod. ist es der XXXI.) noch einige Bemerkungen zu machen.

Groote war sehr befreundet mit und sehr beschützt von dem Lütticher Domkanonicus und Archidiaconus von Brabant, der vorher *cantor ecclesiae Parisiensis* gewesen war. Sein Name wird auf verschiedene Weise von unserer Hdschrift geschrieben. In der Ueberschrift der epl. XIX. und in ihm selbst steht *de Saluaruilla*, an zwei andern Stellen heißt er *Saruauilla*. Delpont und Acquoy schreiben stets *Saluauarilla*. In dem von Car. Jourdain zu Paris 1862 veröffentlichten *Index chronol. chartarum pertinentium ad historiam universitatis*, Paris u. s. f. findet sich sein Name von 1364 an p. 162. 165. 168. 173; er wird bald *Saluauilla*, bald *Saluaruilla* geschrieben; er wird als *cantor ecclesiae Paris.* genannt und nach dem Actenstücke vom 25. August 1371 war er *doctor in sacra pagina*. Die Urkunde vom 24. Juni 1376 ist die letzte, in der er vorkommt. Ich vermute

deßhalb, daß er in diesem Jahre (1376) Domherr zu Lüttich und Archidiaconus von Brabant geworden ist. Im Staatsarchiv (archives de l'empire) habe ich in den Actenstücken L. 492 und L. 493, welche auf die Chanterie und Souschanterie der Pariser Catedrale sich beziehen, vergebens nach einem auf ihn bezüglichen Actenstücke gesucht. Glücklicher war ich in Bezug auf die Documente, welche auf die Bibliothek der Sorbonne Bezug haben, denn in den Actenstücken, welche sich unter M 75 befinden, lieferte mir das 131. Actenstück eine neue Notiz. Dieses Actenstück beginnt also: *In nomine Domini. Anno a nativitate eiusdem Domini millesimo trecentesimo octoagesimo indictione octava secundum usum Romane (Romanā) curie mensis Novembris die decima septima u. s. f.* Der Provisor der Sorbonne stellt eine notarielle Vollmacht aus, *petendi, exigendi, recuperandi, recipiendi quoscumque libros ac alia bona . . . ipsi collegio seu domui de Sorbona et specialiter et expresse cronicas . . . per bone memorie Reverendum verum Guil. de Seruauilla (s'uailla) quondam sacre theologie doctorem et cantorem ecclesie Parisiensis legatos, legata, legatas.* Das special erwähnte Buch bildet jetzt cod. 16017 und 16018 <sup>1)</sup> der kaiserlichen Bibliothek, wenn ich nicht irre; ehemals bildete es nur einen cod. Die in französischer Sprache abgefaßte Notiz, welche auf dem inneren Deckel steht, ist ohne Werth und unrichtig, wie fast alle übrigen in den ehemaligen Sorbonnerhandschriften. Die lateinische Notiz lautet: *Istum librum atque plurima alia bona videlicet magnam et pretiosam mensam auream, que antepositur magno altari in capella legavit*

---

1) Der eine cod. enthält fol. 1—269; der andere fol. 270—305.

pauperibus scholaribus collegii de sorbona Parisios Reuerendus doctor in heologiat Magister Guilielmus Saruauilla cantor ecclesiae Parisiensis atque canonicus Rothomagensis (folgt eine Rasur von einigen Wörtern) ciuitatis Rothomagensis cuius u. s. f.' Die Heimath des Archidiaconus war also Sauvarville in der Normandie. Aus der vom Provisor des Sorbonner-Collegiums ertheilten Vollmacht sehen wir zugleich, daß er wohl halb nach der Mitte des Jahres 1385 gestorben, also seinem Freunde Grootte bald ins Grab nachfolgte.

Die Worte in dem ad dominum Bernardum gerichteten Briefe S. 61: 'per dominum et magistrum Johannem, olim cantorem Parisiensem, nunc Archidiaconum Campaniae' enthalten meiner Ansicht nach eine Corruption. Der Copist selbst hat, wie S. 63, Z. 6 cantorum in cantoris, so hier Campaniae in Campiniae verändert. Einen Archidiaconus der Champagne in Frankreich gab es wohl schwerlich, ob einen der Italiens, vermag ich nicht zu sagen. Daß ein Johannes cantor ecclesiae Parisiensis gewesen sei, darüber habe ich nirgends Etwas finden können. In der *histoire ecclésiastique du diocèse de Liege par Desaulx* — Handschrift in sechs Folioebänden auf der Lütticher Universitätsbibliothek — fand ich in Bb. VI. als Archidiaconi campiniae für 1350 Rainald des Ursins und für 1404 Louis de Flisco ou Fiesco, de Fiesque, génois, cardinal. Also finden wir hier keinen Aufschluß. Gleichwohl verbessere ich ohne Weiteres Johannem in *Guilielmum*; denn unsere anderen Quellen wissen nichts von einem Empfehlungsbriefe an Urban VI. für Grootte, den ein Johannes u. s. f. geschrieben habe, sie kennen nur einen solchen Brief von Wilhelm de Sauvarville, den der Copist unseres Codex fol. 202

rect. 1 col. fin. irrig Wernerus anstatt Wilhelmus nennt. Der meiner Ansicht nach sehr unzuverlässige Devaulx legt tom. IV. p. 740 unserem Archidiaconus die Würde eines Cardinals bei. Möglicher Weise hat Wilhelm von Sauvarville eine Zeitlang als Archidiaconus auch der Kempen (campiniae) fungirt. Ob der in unserm Briefe S. 66 erwähnte praepositus Leodiensis in summo (sc. templo = der Kathedrale von St. Lambert) der in der Gall. christ. und von Devaulx angeführte Johannes V. Aegidius (de Gillo) Gallus war, kann ich nicht sagen. Wäre er es, so könnte sein Name dem Copisten oder in einem Momente der Zerstreung selbst Grootte Veranlassung zu der Verwechslung mit Guilielmus gegeben haben. Vielleicht stand an u. St. in Grootte's Original nur per dominum et magistrum G. (der erste Buchstabe), welchen ein Copist später falsch J las und den Namen vollständig setzend Johannem schrieb. Durch unsere Verbesserung allein werden alle Schwierigkeiten beseitigt, und wird der Brief verständlich und in Uebereinstimmung mit unseren anderweitigen Quellennachrichten gebracht.

Sonst habe ich noch zu bemerken, daß manche sachliche Notizen, wie z. B. S. 21, 33, 37, 64 selbst für die in derartigen Stücken wenig bewanderten akatholischen Theologen zu ausführlich sein dürften. Sehr beachtenswerth sind des Verfassers Bemerkungen S. 28 und folg. über die Secte liberorum spirituum, wie der Exkurs S. 44 seqq.: 'De haereticae prauitatis inquisitione Gerardi Magni, aetate et paulopost in patria nostra (= in den Niederlanden) uigente'.

Die Sorgfalt, welche Herr Dr. Acquoy auf die Bearbeitung dieser Ausgabe verwandt hat, verdient alles Lob. Möchte er alle Werke Grootte's, dessen Freunde und Schüler

in ebenso sorgfältiger Bearbeitung, jedoch mit weniger reichlicheren Noten und gebrängteren Einleitungen, herauszugeben sich entschließen und dazu die nothwendige Ermuthigung und Unterstützung finden!

Dr. Nolte.

8.

Die **Quellen** der Römischen **Petrusfage**, kritisch untersucht von  
N. A. Lipfius. Kiel, Schmers 1872. VI und 168 S. 8.

Sage und Tradition bilden ohne Zweifel eine Quelle der Geschichte, haben also selbstverständlich nur insofern einen wissenschaftlichen Werth, als ihnen eine bestimmte geschichtliche Wahrheit zu Grunde liegt, ein positiver Kern, den bloßzulegen und zu verwerthen eben die Aufgabe der Forschung ist. „Wie das Märchen zur Sage, steht die Sage selbst zur Geschichte, und läßt sich hinzufügen, die Geschichte zu der Wirklichkeit des Lebens. Im wirklichen Dasein sind alle Umrisse scharf, hell und sicher, die sich im Bild der Geschichte stufenweise erweichen und dunkler färben“ (Jac. Grimm. Deutsch. Mythol. 3. A. XIV). Da nun schon der Titel des Buches, das wir hier zur Anzeige bringen, eine kritische Beleuchtung eines bestimmten Sagenkreises in Aussicht stellt, so glaubte Ref. sich zur Erwartung berechtigt, es werde aus dem Anäuel ungefügter Fiktionen irgend eine positive historische Thatsache als Endresultat seiner Forschung sich entwirren. Indes hat sich hiezu der Verf. schon in der Einleitung den Weg verschlossen. Er geht nämlich von der Voraussetzung aus, daß der Apostel Petrus nie und nimmer in Rom gewesen ist; deshalb bleiben diejenigen Zeugnisse,

welche man gewöhnlich für historisch hält, entweder unberücksichtigt, oder sie werden, den richtigen Principien der Sagenkritik entgegen, im Dienste der Sage selbst verwerthet. Die Nachwirkung dieses Verfahrens findet gleich anfangs einen Ausdruck in der vom B. ausgesprochenen Ansicht über die Entstehung der katholischen Kirche. Dieselbe verdankt, meint er, ihren Ursprung lediglich der im 2. Jahrhundert entstandenen Simonsage. Das Auftreten des Heidenapostels habe nämlich der jüdenchristlichen Partei genügenden Anlaß geboten, auch „den Petrus wider alle beglaubigte Geschichte nach der Welthauptstadt zu versetzen“ (S. 9), um den „unter der Maske des Magiers Simon“ verkappten Paulus, den falschen Apostel unermülich zu bekämpfen und völlig zu überwinden (S. 1). In der Folge habe man „den ursprünglichen Sinn der Simonsage vergessen, und in dem Magier nur den Erzfeind gesehen, von welchem alle gnostischen Parteien ihre Entstehung herleiten sollten. So konnte man beide Sagen gestalten ruhig verbinden und den Petrus in Rom den Zauberer Simon bekämpfen, mit dem Apostel Paulus aber friedlich zusammenwirken und gemeinsam sterben lassen. Schon zu Ende des 2. Jahrh. ist bei katholischen Kirchenlehrern jede Erinnerung an den antipaulinischen Ursprung der Simonsage erloschen“, und von der Zeit an datirt sich die altchristliche auf Petrus und Paulus gegründete Kirche (S. 2).

Es wird dem B. Freude machen, wenn Ref. die spärlichen Angaben seiner Schrift benutzt, um der katholischen Kirche den Zeitpunkt ihrer Inauguration so genau als möglich zum Bewußtsein zu bringen. „Die Kerygmen sind ums J. 140—145, die Anagnorismen . . . noch etwas später geschrieben. Die älteste Grundschrift dagegen muß längere Zeit vor der

· Mitte des 2. Jahrh. entstanden sein" (S. 17). Wann hierauf die „petropaulinische Sage“ begonnen hat, wird nirgendß genau angegeben; jedenfalls bestand sie neben der „antipaulinischen Ueberlieferung“ um's J. 170. Denn Dionysius von Korinth, meint L., sage von der Simonsage deshalb nichts, „weil die von ihm überlieferte petropaulinische Sage eben das katholische Gegenstück der ebionitischen ist und mit ihrer geflissentlichen Hervorhebung des gemeinsamen Wirkens beider Apostel handgreiflich den Zweck verfolgt, die antipaulinische Ueberlieferung zu verbrängen“ (S. 7). Das letztere Bestreben wird nach dem B. so guten Erfolg gehabt haben, daß ungefähr ein Decennium später die antipaulinische Tradition vollends verschwunden war. Wenigstens hebt Irenäus die Succession der römischen Bischöfe von Petrus an bis zu seiner Zeit mit großer Emphase hervor (adv. haer. 3, 3, 3) und es zeigt sich niemand, ja nicht einmal ein Häretiker, durch den die Kirche an ihren Ursprung erinnert worden wäre. Bekanntlich glaubte ein alter Philosoph eines Standpunktes zu bedürfen, um die Welt aus den Angeln zu heben; der B. aber führt uns gemäß dem Gesagten eine Anstalt vor die Augen, die, obgleich sie auf bloßen Fiktionen beruhete, also keinen Standpunkt hatte, dennoch, als unbestrittene Trägerin des Christenthums, die heidnische Welt aus den Angeln hob und eine neue Ordnung der Dinge ins Dasein rief.

Bei dieser bodenlosen Hypothese, die nicht einmal den Reiz der Neuheit hat, länger zu verweilen, ist überflüssig, zumal der B. in den tiefgreifendsten Partien einfach auf Baur verweist und selbst eingesteht, keine „erschöpfende Behandlung der römischen Petrusage“, sondern eine „Quellenkritik“ bezweckt zu haben, welche „das Material für eine

zusammenfassende Darstellung“ ſichern ſoll (S. 12). Wie es mit dieſer „Quellentritt“ ausſieht, will ich an einem Punkte zeigen, der, wie mir ſcheint, ſehr viel beigetragen hat, den talentvollen Verfaſſer für die Vertheidigung einer ſo haltloſen Behauptung zu veranlaſſen. In ſeiner vor drei Jahren erſchienenen „Chronologie der römischen Biſchöfe“ hat L. die vom liberianischen Chronographen benutzten Quellen meiſterhaft auseinandergeſetzt (S. 45), namentlich das hohe Alterthum der von ihm überlieferten *Depositio martyrum* ſo überzeugend nachgewieſen, daß man nicht umhin kann, die Anfänge derſelben in die erſte Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verſetzen. Da dieſes Martyrerverzeichniß die Notiz enthält: *Tertio Kal. Julii, Petri in Catacombas, et Pauli Ostiense, Tusco et Basso Coss.*; das Conſulat des Tuſcus und Baſſus aber in die Regierung Kyſtus' II. fällt (258 n. Ch.): ſo glaubte L. aus jener Angabe den Schluß ziehen zu müſſen, die „vermeintlichen Gebeine beider Apoſtel wären erſt unter Kyſtus II., oder doch nicht viel früher, zum Vorkommen“ gekommen (Chronolog. S. 51). Zur Befräftigung dieſer Anſicht ſagt er weiter, anfangs habe man „nur die Depoſitionstage und Begräbnißſtätten der Martyrer (beziehungsweiſe Confeſſoren) regelmäßig aufgezeichnet, die Biſchöfe aber, ſoweit ſie nicht zugleich Martyrer waren, erſt ſeit den Zeiten des Stephanus“ (S. 44). Da Lipſius bloß den Buchſtaben des Kalendariums angeſehen, nicht auch zugleich Geiſt und Leben deſſelben verfaßt hat, ſo entgieng ihm ein Hauptmoment, warum man die Sterbtag der Martyrer aufzeichnete, nämlich das Moment der alljährlichen Feier ihrer Natalien (cfr. Cypr. opp. 12; 39. Ed. Hartel). Man mag ihm, der als Proteſtant von einem Heiligencult nichts wiſſen will, dieß Verſehen



zu gute halten, obgleich der Umstand, daß das Kalendarium unter anderem auch das Geburtsfest Christi, ebenso die Namen einiger auswärtiger Märtyrer, deren Andenken in Rom gefeiert wurde, enthält, hierin eine gewisse Absichtlichkeit vermuthen läßt, um nämlich für die willkürliche Deutung der die beiden Apostel betreffenden Notiz einen Anhaltspunkt zu gewinnen. Das exegetische Kunststück sollte ihm jedoch nicht gelingen. Denn dasselbe Kalendarium verzeichnet im Februar das Fest: Octavo Kal. Martii, Natale Petri de Cathedra, ein Beweis, daß man schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. nicht bloß den Ursprung der römischen Kirche auf Petrus zurückführte, sondern auch dessen Stuhlbesteigung bereits durch ein Fest fixirt hatte. Nachdem L. hierauf hingewiesen worden war (Bonn. Theolog. Literaturb. 1871. Sp. 391), blieb ihm nichts übrig, als entweder die gezwungene Erklärung der auf die Apostel bezüglichen Notiz fallen zu lassen und unter den betreffenden Worten bloß die Gedächtnisfeier ihrer Beisetzung zu verstehen, oder aber das hohe Alterthum des Märtyrerverzeichnisses aufzugeben und damit zugleich dessen Beweiskraft zu schwächen. In seiner vorliegenden, eigens der Quellenkritik gewidmeten Schrift entscheidet sich L. ohne Bedenken für die letztere Alternative, oder, um mich richtiger auszudrücken, er eignet einerseits dem Chronographen vom J. 354 das Kalendarium zu, während er es andererseits im Interesse seiner Lieblingsansicht für ebenso beweiskräftig hält, als stamnte es aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts (S. 8; 96; 165). Setzt L. in dieser Weise seine „Quellenkritik“ fort, dann wird das Bedürfniß einer neuen Ausgabe seiner „Chronologie“ unabweislich.

Mit dem Gefagten ist jedoch für das richtige Ver-

ständniß der die Apostelfürsten betreffenden Notiz noch weiter nichts gewonnen. Im vorigen Jahr hatte Ref. über die Echtheit der Worte *Tusco et Basso cons.* Zweifel erhoben (Lit.=Bl. a. a. D.). Der deshalb von L. gegen mich erhobene Vorwurf, „dieses älteste, über das Grabmal des Petrus uns überlieferte Zeugniß verdächtigt“ zu haben (S. 165), fällt nach dem oben Gesagten jedenfalls nicht minder auf ihn zurück. Jedenfalls verbiente die Frage, warum das Martyrerverzeichniß gerade in der auf die Apostelfürsten bezüglichen Notiz die beiden Consuln namhaft macht, einige Aufmerksamkeit, und es ist sehr auffallend, daß L. sie mit keinem Worte berührt. Wenn der Text bloß von einer Beisehung in den Katakomben sprechen soll (S. 156): warum fehlt denn die Zeitbestimmung bei Kyrstus II., der unter denselben Consuln gemartert wurde und überhaupt bei allen vor der diocletianischen Verfolgung hingerichteten Blutzegen? Wären vollends die Gebeine, wie L. annimmt, erst im J. 258, „oder doch nicht viel früher“ zum Vorschein gekommen, wie müßte man dann diese „officielle römische Quelle“ (Chronologie S. 3) charakterisiren, daß sie ausnahmsweise bei den Apostelfürsten die Zeitbestimmung hinzufügte und dadurch die Entdeckung des Betruges dem ersten besten Kritiker möglich machte? Man hätte dem B. zufolge den Glauben an die Anwesenheit Petri in Rom gegen Ende des 2. Jahrh. erschlichen, und denselben Glauben um die Mitte des 3. Jahrh. wiederum unmöglich gemacht! Nein, es ist dem B. mit dieser Behauptung nicht ernst. Was bezeugt denn das liberianische Martyrerverzeichniß in Bezug auf die beiden Apostel? Es bezeugt, daß am 29. Juni 258 das Gedächtniß der Beisehung des h. Petrus in den Katakomben und das des h. Paulus an der Via Ostia ge-

feiert worden ist. Die beiden Consuln find aber hinzugefügt, um anzudeuten, daß von der Zeit an eine Aenderung eingetreten ist. Nachdem nämlich Kystus II. am 6. August 258 „auf der Kathedra im Coemeterium ergriffen und enthauptet worden war“ (Chronologie, S. 214; 223), da übertrug man wieder die Gebeine des h. Petrus aus den Katakomben in den Vatican <sup>1)</sup>, wo sie von Anfang an begraben waren, bis Kallistus <sup>2)</sup> sie unter Heliogabalus in den Katakomben in Sicherheit brachte. (Vgl. L.=Bl. a. a. D.) Allerdings kann ich für diese Ansicht kein „klares geschichtliches Zeugniß“ anführen (vgl. oben Grimm.); indeß komme ich doch nicht in den Fall mit den *τροπαῖα* des Gajus so umzuspringen, wie es L. thun mußte. Zuerst verstand er darunter „einfache Denksteine“ (Chronologie, S. 51); nachher die „Nichtstätte“ (die Quellen und S. 95); etwas später die in der Legende genannten Bäume „Terebinthe und Fichtenbaum“ (S. 106); zu allerletzt die „Martyrerstätten“ (S. 167). Da er letztere Bedeutung ein für allemal festhält (S. 167), so wird ihm meine „Combination“ doch nicht zu „haltlos“ scheinen, zumal „Martyrerstätten“ in der Regel auch „Martyrer“ voraussetzen.

Luxemburg.

Peter S.

1) Valerian kämpfte zwar nicht gegen die Todten; aber wo die Todten lagen, da versammelten sich die Lebenden zum Gottesdienst.

2) Gemäß den Philosophumenen (IX, 11) hatte Zephyrin den Kallistus zum Vorsteher über „das Coemeterium“ gemacht. Ob nicht vielleicht so Rossi bereits nachgewiesen hat, daß dieses „Coemeterium“ kein anderes sein kann, als der Vatican, kann ich, da mir dessen Werke nicht zugänglich sind, nicht bezeugen. Der B. bleibt den Beweis schuldig, daß es „jedenfalls an der Via Appia lag“. Wäre es nur ein „kleiner Raum“ gewesen, „welchen Zephyrinus für die Gräber der Gläubigen erworben hatte“ (Chronol. S. 45), so würde Hippolyt dem Zephyrin über die desfallsige Beförderung des Kallistus keine Klage erhoben haben.

## 9.

**De inspiratione scripturae sacrae** quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi. Commentatio dogmatico-historica quam summe venerandi theologorum ordinis auctoritate in academia Lipsiensi ad impetrandam veniam legendi publice defendit **Joannes Delitzsch** theol. Lic. phil. Dr. Lipsiae apud. A. Lorenz. 1872. S. 98.

Es könnte scheinen, daß die Lehre von der Inspiration als der Grundlage unsers Glaubens an das geschriebene Wort Gottes längst eine vollständige Darstellung gefunden habe. Allein dem ist nicht so, wie man sich leicht überzeugt, wenn man die bezüglichen Abhandlungen nachliest. Die meisten begnügen sich mit Anführung einer Reihe Stellen aus den Kirchenvätern und nur wenige gehen bis zu den ältesten Vätern zurück. Daß aber auch diese die Späteren einer neuen Untersuchung des Gegenstandes nicht überhoben haben, wird, wie, der Verf. vorstehenden Schriftchens mit Recht bemerkt, niemand leugnen. Denn glaubt auch ein jeder, einen richtigen Inspirationsbegriff zu haben, so würde sich doch mancher täuschen, wenn er mit demselben ernstlich an das Studium der hl. Schrift heranträte. Vom dogmatischen Standpunkte aus ist es in der Regel leicht sich zu recht zu finden, eine wissenschaftliche Erregung führt aber zu vielen Schwierigkeiten. Ich erinnere beispielsweise nur an die Genesis, an das synoptische Verhältniß der Evangelien, ja bloß an die Textgestalt der hl. Schrift. Es liegt mir gegenwärtig der von Weiß nach den ältesten Codices emendirte Text des Markusevangeliums vor, welcher fast in jedem Vers Abweichungen von der Recepta zeigt. Dies ist eine

von den vielen Thatsachen, mit welcher die Exegese rechnen, an welchen auch der Inspirationsbegriff seine Probe bestehen muß. Wir sind dem Verf. deshalb zum Dank verpflichtet, daß er für seine Erstlingsarbeit sich die Bebauung dieses Feldebz auserwählt und vor allem seine Blicke auf die Ursanfänge des Christenthums gelenkt hat.

Der eigentlichen Abhandlung geht ein kleiner Abschnitt voran, welcher die Lehre der Juden zur Zeit der alten Kirche sowie jene des Herrn und der Apostel über die Inspiration zum Gegenstande hat (S. 1—29). Aus der berühmten Stelle des Josephus (I, 8. T. II. p. 441) geht hervor, daß nach der Überzeugung der Israeliten die hl. Schriften nicht von Menschen oder von Menschen allein, sondern von Gott ausgegangen, also inspirirt sind (S. 3). In der Erklärung des Vorgangs weist der griechische Judaismus nicht wenig von dem talmudischen ab. Dieser unterscheidet zwischen der Thora, welche im strengsten Sinne des Wortes göttlichen Ursprungs ist, zwischen den Propheten, die nicht wie Moses bloße Instrumente des göttlichen Geistes waren, und den Hagiographen (S. 9). Philo und Josephus dagegen nehmen zwar auch alle Schriften als inspirirt an und stimmen auch in der Auffassung der Inspiration, die ihnen theils als Ekstase (S. 10) theils als geringere Einwirkung auf die Schriftsteller erscheint (S. 14) mit den Talmudisten überein, aber sie geben außerdem noch einen weiteren Begriff von der Inspiration, wenn sie sich selbst und überhaupt jedem Weisen die Gabe der Prophezie vindiciriren (S. 18). Dadurch kommt der Verf. zur Aufstellung folgender Thesen: 1) Die Inspiration ist nach der Meinung des Philo und Josephus eine *ἐκστασις* und *μανία*. 2) Eine andere Form der Inspiration findet sich in ihren Schriften nicht. 3) Auch

dem Acte des Schreibens legen sie diese Inspiration bei. 4) Sie glauben, daß allen Weisen und Gerechten die Inspiration zu theil werde (S. 19 f.). Interessant ist der Nachweis, daß insbesondere die letztere Ansicht ihre Quelle nicht in der jüdischen Lehre, sondern in den heidnischen Vorstellungen hat, wie schon die Zusammenstellung der Ausdrücke für die göttlich Erleuchteten darthut (S. 21 f.). Derselbe Gedanke begegnet uns wiederholt bei den Apologeten und es dürfte diese Bemerkung wesentlich zur Würdigung ihres Inspirationsbegriffes beitragen. Das Gesamtergebnis aus diesem Theile ist in dem Satze ausgesprochen: So streng auch im Talmud über die Inspiration geurtheilt wird, so wird doch dem Moses das Selbstbewußtsein beim Acte der Inspiration nicht abgesprochen. Die Hellenisten aber glauben, daß die wahre göttliche Inspiration mit der Aufhebung des Selbstbewußtseins verbunden sei“ (S. 23).

Die Ansicht des Herrn und der Apostel über die Inspiration des N. T. läßt sich schon aus den häufigen feierlichen Citaten erkennen. Aber weder aus II. Tim. 3, 16 noch aus I. Pet. 1, 10 und II. Pet. 1, 21 geht hervor, daß die Apostel an eine mantische Inspiration gedacht haben. Es steht ihnen fest, daß die inspirirte Wahrheit nicht Product des eigenen Denkens, sondern göttliche Wahrheit ist, ja sie lassen auch bei prophetischer Inspiration die menschliche Persönlichkeit mehr zurücktreten als bei der apostolischen, keineswegs ist aber damit geleugnet, daß die Propheten beim Inspirationsact beim Selbstbewußtsein waren (S. 27 f.).

Nach diesem grundlegenden Abschnitt geht der Verf. zu dem eigentlichen Thema der Abhandlung über und bespricht in 2 Theilen zunächst die apostolischen Väter: Clemens Romanus, Barnabas, Ignatius und Polycarpus, sodann

die Apologeten: Justinus Martyr, Tatian, Athenagoras und Theophilus. Der erste Theil handelt von der Inspiration des N. T. (S. 30—35), der zweite von der de. N. T. (S. 56—96). Daß die Ausbeute bei den apostolischen Vätern nicht bedeutend ist, weiß jeder, welcher sie einmal gelesen. Es war ihnen zu sehr selbstverständlich, daß die hl. Schrift inspirirt ist, als daß sie es besonders hervorzuheben nöthig gehabt hätten. Die jüdische Lehre wie der heidnische Aberglaube konnte daran keinen Anstoß nehmen. Aus demselben Grunde dürfen wir auch bei den apostolischen Vätern keine bestimmte Lehre über den Vorgang selbst erwarten (S. 33). Dagegen ist es von Interesse zu erfahren, wie sich die Väter den deuterokanonischen apokryphen, wie der Verf. sie nennt — Büchern gegenüber verhalten und welche Schriften des N. T. ihnen bekannt waren. In Betreff des ersten Punktes gibt der Verf. zu, daß sich die Väter auch der in die Alexandrinische Uebersetzung aufgenommenen deuterokanonischen Bücher bedienen, glaubt es aber verneinen zu müssen, daß sie dieselben mit solennen Formeln citirten. Doch scheint er darauf selbst kein großes Gewicht zu legen, da er alsbald bemerkt, daß, falls sie auch diesen Büchern einen göttlichen Ursprung zugeschrieben haben sollten, daraus doch für die Katholiken kein Recht resultirte, dieselben den andern Büchern gleichzustellen. Denn dieselben Väter citiren auch anerkannt apokryphe Schriften wie das vierte Buch Esra, das Buch Henoch u. a. mit der Formel *λέγουσιν ὅτι κείνος* (S. 34). Allein daraus kann nicht gefolgert werden, daß die Väter also auch die deuterokanonischen Bücher für nichtkanonisch ansahen, sondern nur dies, daß sie noch mehr als die deuterokanonischen Bücher den kanonischen gleichsetzten oder, was das Richtige ist, daß der Kanon

damals noch nicht ganz feststand. Jedenfalls zeigt dies Verfahren, daß die Väter sich an den jüdischen Kanon nicht hielten und wenn Spätere wie z. B. Melito und Origenes den jüdischen Kanon nennen, so bemerkten sie dabei unzugewandt, daß sie diesen — also im Gegensatz zu einem andern — im Auge haben <sup>1)</sup>. Der Schluß „nam illi (sc. canonici) libri prophetica sua indole, quae his (sc. apocryphis) deest, tantam auctoritatem nacti sunt“ bewegt sich im Kreise. Denn haben die Väter auch die Apokryphen zu dogmatischen Zwecken citirt, so mußten sie auch bei diesen eine „prophetica indoles“ annehmen.

Der Gebrauch der neutestamentlichen Schriften läßt sich schon frühe bei den Vätern nachweisen, wie auch Tischendorf in seiner Schrift: Wann wurden unsre Evangelien verfaßt? bereits nachgewiesen hat. Das Matthäusev. wird im Briefe des Barnabas (S. 60 f.), das Matthäusev. Lukas- und Johannesev. und der Brief an die Epheser von Ignatius citirt (S. 65). Überhaupt sei festzuhalten, daß schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts die apostolischen Briefe und eine Sammlung der Evangelien bestanden habe und die von Eusebius sog. *ὁμολογούμενα* den alttestamentlichen Schriften gleichgestellt worden seien (S. 68). Das Zeugniß des Papias möchte ich auch höher anschlagen als es vom Verf. gesehen ist. Denn könnte man aus der von Eusebius (h. e. III, 39) aufbewahrten Stelle, so weit sie angeführt ist, auch schließen, daß Papias Apokryphen im Auge habe, so bleibt doch, wenn man die ganze Stelle berücksichtigt, kein Zweifel darüber, daß er auch von den kanonischen Evangelien spricht. Es ist ja diese Stelle seit Schleiermacher in

1) Eus. h. e. IV, 26. VI, 25.



der Evangelienkritik eigentlich klassisch geworden und der Streit dreht sich nicht darum, ob Papias dort die kanonischen Evangelien aufführe, sondern bloß um die Frage, ob unsere kanonischen Evangelien mit jenen identisch seien.

Viel bestimmter sprechen sich nach beiden Seiten die Apologeten aus. Ja sie legen theilweise dem N. T. eine mechanische oder mantische Inspiration bei. Von Justin und Athenagoras sei dies gewiß, von den andern Wonne es nicht bestimmt gesagt werden (S. 49). Wenn man den Wortlaut mancher Stellen nimmt, so ist dies sicher richtig. Aber daß sie so verstanden sein wollen ist doch um so weniger wahrscheinlich als sich, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, aus der Reaction gegen diese Auffassung schließen läßt, daß durchaus nicht alle Christen ihr huldigten, wie denn auch der Apologet Miltiades sich veranlaßt sah ein Buch zu schreiben „*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφητῆν ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*“ (S. 50). Man muß bei der Erklärung solcher Stellen verfahren wie in der Gnadenlehre. Auch über sie finden sich bei den verschiedenen Vätern ziemlich abweichende Aussprüche, so lange man am Wortlaut hängen bleibt, ohne daß sie irgendwie die menschliche Thätigkeit ausschließen. Ebenso heben die Apologeten den göttlichen Einfluß aus naheliegenden Gründen ganz besonders hervor; die übernatürliche Wirkung geht aber deshalb nicht gegen die Natur, sondern durch sie. Auch darin finden wir uns mit dem Verf. in Uebereinstimmung, daß die Ansicht des Miltiades nach und nach von der ganzen Kirche angenommen wurde. Da es außer dem Zwecke des Verf. lag, näher darauf einzugehen, so begnügt er sich mit der Anführung mehrerer einschlägiger Stellen. Ich könnte denselben noch viele beifügen, darf aber doch nicht unterlassen zu bemerken, daß sich auch gegentheilige Stellen vorfinden.

Eine größere Anzahl solcher hat Meutgen ausschließlich der andern in seiner Theologie der Vorzeit citirt <sup>1)</sup>.

Ihr Zweck brachte es mit sich, daß die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sich des N. T. weniger häufig bedienen. Das N. T. hatte sie durch die Verheißungen, deren Erfüllung sie in Christus sahen, zur Erkenntniß der lang vergeblich gesuchten Wahrheit geführt und darnach gestalteten sich auch ihre Beweise.

Als Resultat der ganzen Abhandlung gibt der Verf. an:

1) Alle Väter ohne Ausnahme halten fest, daß das N. T. das von Menschen schriftlich fixirte Wort Gottes ist. Über den Inspirationsact sagen sie aber nichts Bestimmtes. Dagegen vertheidigen die Apologeten den göttlichen Ursprung der Schrift, gegen die sich widersprechende heidnische Weisheit aus den Weissagungen und der wunderbaren Übereinstimmung der hl. Schriftsteller und stellen einen bestimmten, mechanischen oder mantischen Inspirationsbegriff auf.

2) Die Bücher des N. T. genießen schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts göttliches Ansehen. . . . Überhaupt ist es wahrscheinlich, daß bei Beginn der Regierung Hadrians die *ὁμολογούμενα* durch den Gebrauch der Kirche sancirt waren. (S. 97 f.)

Wir wünschen dieser Erstlingschrift des Verf. einen weiten Leserkreis und hoffen, daß er auf dem eingeschlagenen Wege rüstig weiterstreite.

Σχολι.

---

1) I, S. 56 f.



# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Gimpel  
und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der k. Universität Tübingen.

Vierundfünfzigster Jahrgang.

---

Drittes Quartalheft.

---

Tübingen, 1872.

Verlag der G. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von J. Raupp in Emdingen.

# I

## Abhandlungen.

---

1.

### Die Würzburger Itala-Fragmente.

---

Von Prof. Dr. Reusch in Bonn.

---

Der Titel des Buches, welches zu diesem Aufsatze den Anlaß und den größten Theil des Materials geboten, lautet:

*Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta, e codd. rescriptis eruit edidit explicuit Ernestus Ranke, Phil. ac Theol. Doctor hujusque in academia Marburgensi Prof. etc. Vindobonae, Guil. Braumüller 1871. XVI und 432 S. 4.*

Der Besprechung der darin veröffentlichten Fragmente schicke ich eine allgemeinere Bemerkung voraus.

Peter Sabatier's Sammlung der Ueberbleibsel der vorhieronymianischen lateinischen Bibelübersetzung (Rheims 1743 oder, mit einem andern Titelblatt, Paris 1751), eines der verdienstvollsten Werke der französischen Benedictiner des

18. Jahrhunderts, reicht jetzt für das Neue Testament nicht mehr aus, da seitdem mehrere wichtige Handschriften hinzugekommen sind. Für das Alte Testament ist die Sammlung noch jetzt das Hauptwerk; sie könnte aber auch hier jetzt, wenn eine neue Ausgabe derselben besorgt werden sollte, vielfach berichtigt und bedeutend vermehrt werden.

Was die Berichtigung betrifft, so sind die von Sabatier benutzten Handschriften allerdings im Ganzen sorgfältig verglichen, aber immerhin vielfach nicht so genau, wie man das heutzutage mit Recht verlangt. Das Vaticanische Fragment des B. Tobias z. B. ist schon in Bianchini's *Vindiciae canonicarum scripturarum*, Rom 1740, S. CCCL genauer abgedruckt als bei Sabatier. Ferner sind Sabatier's patristische Citate vielfach nach den seitdem erschienenen bessern Väter-Ausgaben zu berichtigen. Die bekanntlich zahlreichen und umfangreichen Citate des Lucifer von Cagliari z. B. stehen, worauf mich zuerst der selige Vercellone aufmerksam gemacht, in der Ausgabe der Brüder Coleti vom Jahr 1778 (abgedruckt im 13. Bande von Migne's *Patrologie*) in einer vielfach ganz andern Gestalt als bei Sabatier. Auch in dieser Beziehung verspricht die neue Wiener Ausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller für die Theologen von Bedeutung zu werden. Hartel's Ausgabe des Cyprian bietet zwar bezüglich der Bibelcitate nicht so viel Ausbeute, d. h. nicht so viele Abweichungen von den frühern Ausgaben, wie man hätte erwarten sollen; aber die Bibelcitate bei Hieronymus z. B. werden, wie mir Prof. Reifferscheid mittheilte, in der neuen Ausgabe vielfach ganz anders lauten als bei Ballarfi.

Was die Vervollständigung der Sabatier'schen Sammlung betrifft, so kommen auch dabei einerseits biblische

Handschriften, anderseits patristische Citate in Betracht. Letztere hat Sabatier mit staunenswerthem Fleiße gesammelt; gleichwohl hat er in den von ihm ausgebeuteten patristischen Werken Einiges übersehen (Einiges ist im dritten Bande S. XXX nachgetragen). Einige Werke, in denen sich Itala-Citate finden, hat er, obschon sie damals schon gedruckt waren, nicht benutzt; andere sind erst später wieder aufgefunden oder veröffentlicht worden. Das wichtigste darunter ist bekanntlich das von A. Mai zuerst im 9. Bande des *Spicilegium*, dann vollständiger und genauer im 1. Bande der *Nova Patrum Bibliotheca* (Rom 1853) herausgegebene *Speculum* des hl. Augustinus. Hieher gehören außerdem die Augustinischen und Pseudo-Augustinischen *Sermones*, die Bobbienser arianischen Fragmente, der Commentar des Victorinus zu den Paulinischen Briefen, sämtlich von A. Mai edirt, die von Bitra edirten Commentare des Verecundus (s. Vercellone, *Variae Lectiones* I, 585), die von Münter (s. Nr. 7) gesammelten Fragmente aus römischen und kanonischen Rechtsbüchern, des Julius Hilarius *chronologia sive libellus de duratione mundi* (bei Migne 13, 1098), die der Mitte des 3. Jahrhunderts angehörende Schrift *de pascha computus* (in Hartel's Ausgabe des Cyprian III, 348) u. s. w. <sup>1)</sup>

Die handschriftlichen Ueberbleibsel der Itala des Alten

---

1) Zum Buche der Weisheit und zum B. Tobias sind die patristischen Citate vollständiger als bei Sabatier verglichen in meinen *Observationes criticae* in I. Sapiientiae, Freiburg 1861, und in dem *Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus*, Freiburg 1870. Aber auch da habe ich seitdem allerlei nachzutragen gefunden. — Ueber die Citate aus Augustinus und Ambrosius vgl. Rönisch in der Zeitschrift für histor. Theol. 1867, 609; 1869, 434; 1870, 91.



Testaments, welche Sabatier noch nicht kannte, sind — abgesehen von den Büchern, welche in die Vulgata übergegangen und darum in vielen Handschriften erhalten sind (die Psalmen und die deuterokanonischen Bücher mit Ausnahme von Tobias und Judith) — folgende:

1. Der Ashburnham'sche Codex der Bücher Leviticus und Numeri (mit Ausnahme von Lev. 18, 30 — 25, 16), welchen ich in der Quartalschrift 1870, 32 ausführlich besprochen habe <sup>1)</sup>.

2. Die von E. Ranke herausgegebenen Weingartener Fragmente der Propheten. Das erste Heft der Ranke'schen Publication ist in der Quartalschrift 1857, 400 von A. Kuland ausführlich besprochen, das zweite 1861, 615 von mir kurz angezeigt worden. Im J. 1868 hat Ranke in dem Marburger Lectiönskatalog für das Sommersemester die zuerst von A. Vogel veröffentlichten weitem Bruchstücke der Weingartener Handschrift (s. Nr. 3) ganz in derselben Weise wie die frühern edirt <sup>2)</sup>. Diese Weingartener Fragmente enthalten Stücke von Osee, Amos, Michäas, Joel, Jonas, Ezechiel und Daniel.

3. Die „Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Uebersetzung“ von Albrecht Vogel (Wien, Braumüller 1868) enthalten außer den Weingartener Fragmenten

1) Vgl. Reusch in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1871, 290.

2) Diese Ranke'schen Publicationen sind zusammengestellt herausgegeben unter dem Titel: *Fragmenta versionis sacrarum scripturarum latinae antehieronymianae, e codice mser. eruit atque adnotationibus criticis instruxit Ernestus Ranke. Editio libri repetita, cui accedit appendix.* Wien, Braumüller 1848. IV und 52, 126, 82 S. 4. 2 Thlr. Vgl. über Ranke's und Vogel's Publicationen S. Reusch in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871, 592.

des Ezechiel (s. Nr. 2) zwei Stücke aus den Sprüchen Salomo's, 2, 1—4, 23 und 19, 7—27, aus einem Wiener Palimpsest; vgl. darüber Theol. Literaturblatt 1868, 102.

4. Einige andere Fragmente der Sprüche (15, 9—26; 16, 29—17, 12) hat Fredegar Mone (*De libris palimpsestis tam latinis quam graecis*, Karlsruhe 1855; vgl. Quartalschrift 1857, 416) aus einem Palimpsest in St. Paul im Lavant-Thale aus dem 5. Jahrhundert erbirt.

5. Zwei kleine Fragmente des Jeremias, 17, 10—16; 49 (Vulg.), 12—18 hat Tischenbort (*Anecdota sacra et profana*, Leipzig 1861, S. 231) aus einem St. Gallener Palimpsest mitgetheilt.

6. Eine Anzahl von kleinen Bruchstücken des Pentateuchs namentlich der Genesis und der Exodus, aus einem Codex Ottobonianus des 7. oder 8. Jahrhunderts <sup>1)</sup> finden sich im ersten Bande von Verzellone's *Variae lectiones*, besonders S. 183. 309. Auch im zweiten Bande hat Verzellone Sabatier's *Apparat* aus Handschriften und patristischen Citaten vielfach vermehrt; vgl. S. XXI. 14. 78. 179 u. s. w. <sup>2)</sup>.

1) Ausführlicher spricht Verzellone über diese Handschrift in den *Dissertazioni accademiche*, Rom 1864, S. 17.

2) In Am. Peyron's Ausgabe der Fragmente von Cicero's *Deben pro Scario*, *pro Tullio* und in *Clodium* (Stuttgart 1824) steht (S. 78 ff. das zweite Buch der Nachabder aus einer Ambrosianischen Handschrift des 10. Jahrhunderts, welche auch das B. Tobias und Esth. 1, 1—2, 28 nach der Itala enthält), und S. 138 ein kleines Fragment aus einem Ambrosianischen Palimpsest des 5. Jahrhunderts, welches Peyron für ein Stück der alten lateinischen Uebersetzung von Gen. 27 hielt. Es gehört aber zu der apokryphischen „kleinen Genesis“, welche nebst der *Assumptio Mosis* aus eben diesem Palimpsest A. M. Teriani (*Monumenta sacra et profana*, Tom. 1, fasc. 1, Mailand

7. Nächst dem Ashburnham'schen Codex das Bedeutendste was seit Sabatier publicirt worden ist, liegt in dem prachtvoll ausgestatteten Quartbande vor, dessen Titel im Anfange dieses Aufsazes mitgetheilt worden ist. Die Würzburger Handschrift, welche den Anfang von Augustins Enarrationes in Psalmos aus dem 8. Jahrhundert enthält, hatte schon im Anfange dieses Jahrhunderts der damalige Oberbibliothekar M. Feder († 1824) als Palimpsest der alten lateinischen Bibelübersetzung erkannt und einen Theil der ersten Schrift copirt<sup>1)</sup>. Diese von Feder abgeschriebenen Stücke — 31 ganze Spalten (jede Seite hat zwei Spalten) und 10 Spalten theilweise, — wurden 1819 zu Kopenhagen von dem dänischen Bischof Friedrich Münter veröffentlicht, unter dem Titel: *Fragmenta versionis antiquae latinae antehieronymianae prophetarum Jeremiae, Ezechielis, Danielis et Hoseae, e codice rescripto bibliothecae universitatis Wirceburgensis*. Als ich in der Quartalschrift 1861, S. 616 den Wunsch äußerte, es möchten die Würzburger Fragmente ebenso sorgfältig bearbeitet werden, wie die Weingartener von Ranke, und dabei die Vermuthung aussprach, vielleicht ließe sich auch noch etwas mehr davon entziffern, da ahnte ich nicht, daß Ranke schon seit 1856 mit der Entzifferung der Handschrift — deren einzelne

---

1861) herausgegeben hat. Vgl. Reusch in der Zeitschrift für wiss Theol. 1868, 76. 466; 1869, 213; 1871, 60.

1) In der deutschen Uebersetzung der „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände“ von Carb. Wiseman (Regensburg 1854) I, 37 steht: „Ich habe vor einigen Jahren in Würzburg ein Palimpsest von einer antihieronymianischen [sic] lateinischen Uebersetzung aufgefunden. Dr. Feder schrieb alles, was lesbar war, ab“ u. s. w. Im englischen Original steht aber (I, 42): *A palimpsest . . . having been discovered some years ago at Würzburg Dr. Federer transcribed etc.*

Sagen ihm vor und nach von dem jetzigen Oberbibliothekar N. Kuland mit dankenswerther Gefälligkeit übersandt wurden, — und der Bearbeitung des Textes beschäftigt war. Noch weniger ahnte ich, daß die äußerst mühevollte Arbeit Ranke's ein so günstiges Resultat liefern würde. Er hat nämlich nicht nur die bereits von Münster edirten Fragmente viel genauer wiedergegeben, — Feder hat sich beim Abschreiben manche Versehen und Münster bei der Herausgabe große Nachlässigkeiten zu Schulden kommen lassen, — sondern auch bedeutende Stücke der prophetischen Bücher, zum Theil mit Hülfe von chemischen Mitteln, entziffert, die Feder nicht gelesen hatte. Es liegen jetzt im Ganzen 95 Seiten der Handschrift, freilich manche nur theilweise, entziffert vor, welche folgende Stücke der Propheten, zum Theil mit einigen Lücken, enthalten: *Os.* 1, 1—2, 13; 4, 13—7, 1; *Jon.* 3, 10—4, 11 <sup>1)</sup>); *Jf.* 29, 1—30, 6; 45, 20—46, 11; *Jer.* 12, 12—13, 12; 14, 15—22; 15, 1—19; 16, 15—17, 10 <sup>2)</sup>); 18, 16—23, 29; 35, 15—37, 11; 38, 23—40, 5; 41, 1—17; *Klagel.* 2, 16—3, 40; *Eszech.* 24, 4—21; 26, 10—27, 4; 34, 16—35, 5; 37, 19—28; 38, 8—20; 40, 3—42, 18; 45, 1—46, 9; 48, 28—35 <sup>3)</sup>); *Dan.* *Euf.* (*Vulg.* 13) 2—10; 1, 15—2, 9 <sup>4)</sup>); 3, 15—50; 8, 5—9, 10 <sup>5)</sup>); 10, 3—11, 4; 11, 20—33; *Bel* (*Vulg.* 14) 36—42.

Außerdem hat aber Ranke gefunden, daß andere Blätter

1) Einige andere Stücke von *Osee* und *Jonas* stehen in der Weingartener Handschrift.

2) 17, 10—16 steht in dem *St. Gallener Codex*, f. o. Nr. 5.

3) Einige Stücke von *Ez.* 16—18. 24—28. 42—48 stehen in der Weing. Handschrift.

4) *Dan.* 2, 18—33 steht in der Weing. Handschr.

5) *Dan.* 9, 25—10, 11 steht in der Weing. Handschr.

des Coder in erster Schrift Stücke der alten lateinischen Uebersetzung des Pentateuchs enthalten. Von dieser sind 44 Seiten, zum Theil gleichfalls nur bruchstückweise, entziffert, welche folgende Abschnitte, zum Theil mit einigen Lücken, enthalten: Gen. 36, 2—7; 14—24; 40, 12—20; 41, 4. 5; Ex. 22, 7—28; 25, 30—26, 12; 32, 15—33; 33, 13—34, 27; 35, 13—36, 1; 39, 2—40, 30; Lev. 4, 23—6, 1; 7, 2—8, 13; 11, 7—47; 17, 14—18, 21; 19, 30—20, 3; 20, 20—21, 2; 22, 19—23, 9<sup>1)</sup>; Deut. 28, 42—53; 31, 11—26.

Die Ausgabe hat Ranke ganz ähnlich eingerichtet, wie die der Weingartener Fragmente. Nach einem Bericht über die Handschrift folgt S. 3—144 der Text in Uncialschrift in Spalten genau nach der Handschrift, mit Andeutung der Lücken und vermuthungsweise Ergänzung der unleserlichen Buchstaben in kleinerem Druck. Daran schließen sich S. 145—160 „diplomatische Anmerkungen“. S. 162—406 werden dann der griechische Text, der Würzburger Text, die Vulgata und, wo das Material dazu vorhanden ist, der Text wie er sich bei lateinischen Vätern oder in andern Handschriften findet, in drei, vier oder fünf Spalten neben einander gestellt; unter diesen Texten stehen der zur Beurtheilung des Würzburger dienliche kritische Apparat der Septuaginta, eine Auswahl aus dem Apparate Sabatiers und andere Citate aus den Vätern, namentlich die aus dem Speculum, und kritische Bemerkungen. Dann folgen noch eine zusammenfassende Erörterung des Verhältnisses des Würzburger Textes zu den andern kritischen Zeugen der Septuaginta (S. 406—411), Bemerkungen über den Charak-

1) Lev. 18, 30—25, 16 fehlt in der Ashburnham'schen Handschrift.

ter der in den Würzburger Fragmenten vorliegenden lateinischen Uebersetzung (S. 411—427) und einige allgemeine Bemerkungen über die Itala (S. 428—432). Beigefügt sind schöne photolithographirte Facsimiles der beiden Theile der Handschrift. Das ganze Werk bekundet denselben unermüdblichen Fleiß, dieselbe gewissenhafte Sorgfalt und dieselbe umfassende Erudition, welche die frühern ähnlichen Arbeiten Ranke's auszeichnen <sup>1)</sup>. Ich stelle im Folgenden die Hauptresultate der Untersuchungen Ranke's zusammen, um daran einige eigene Bemerkungen anzuknüpfen.

I. Die Pentateuch-Stücke und die prophetischen Stücke sind nicht von derselben Hand geschrieben; letztere gehören nach Ranke's und Tischendorf's Urtheil der Mitte des 5. Jahrhunderts an, die erstern sind etwas jünger. Beide Handschriften sind also aus etwas späterer Zeit als die Weingartener, welche Ranke in den Anfang des 5. Jahrhunderts versetzt, aber älter als die Ashburnham'sche, die nach Ranke (S. 404) „vielleicht im 6. Jahrhundert“, wahrscheinlich aber nicht vor dem 7. Jahrhundert geschrieben ist (s. Quartalschrift 1870, 33), und älter als die Ottoboniansche Handschrift, die nach Verzellone dem 7. oder 8. Jahrhundert angehört. Beide Codices sind aber nicht von dem Uebersetzer selbst geschrieben, sondern Copieen älterer lateinischer Handschriften. Das beweisen Schreibfehler wie die S. IX und XII aufgezählten und folgende: Os. 5, 13 potius st. potuit, Jf. 29, 3 auis st. David, Jer. 16, 16 peccatores st. piscatores, 22, 22 effunderis st. confunderis, 37, 10 exponunt st. expugnant, Ez. 24, 10 ligna

1) Einen ausführlichern Bericht über das Werk gibt A. Kuland im Theol. Literaturblatt 1871, 777.

st. ignem, 38 18 iuvenis st. tu venis, Dan. 8, 15 viris st. visus.

Eine Vergleichung des Textes der beiden Würzburger Handschriften mit dem Texte anderer Itala-Codices und den umfangreichern patristischen Citaten (kürzere Citate sind, weil vielfach ungenau, zu einer solchen Vergleichung nicht geeignet) liefert folgende Ergebnisse.

1. Die Pentateuch-Fragmente treffen mit dem Ashburnham'schen Codex bei mehrern Stücken des Leviticus zusammen. (Der Ashburnham'sche Text ist Ranke leider erst während des Druckes seines Werkes bekannt geworden und darum nicht S. 209 ff. neben dem Würzburger abgedruckt, sondern erst S. 220 ff., die Anmerkungen dazu S. 404). Man braucht nur wenige Verse der beiden Texte zu vergleichen, um Ranke's Bemerkung S. 411 richtig zu finden, daß hier zwei von einander verschiedene Uebersetzungen vorliegen.

Bei einigen Stücken (Gen. 41, 4. 5; Ex. 25, 30—26, 12) treffen die Würzburger Pentateuch-Fragmente mit den (von Ranke unbeachtet gelassenen) Ottobonianischen Fragmenten zusammen. Den Text der letztern, wie ihn Berzellone — seiner Versicherung gemäß (*Variae lectiones* I, 183) ganz genau — veröffentlicht hat, ist furchtbar corumpirt; es läßt sich aber mit einiger Mühe ermitteln, wie der Uebersetzer geschrieben hat. Die einander entsprechenden Stücke sind zu wenig umfangreich und bieten zu wenig Anhaltspunkte, um mit Sicherheit zu entscheiden, ob der Würzburger und der Ottobonianische Text zwei Recensionen der nämlichen Uebersetzung oder zwei verschiedene Uebersetzungen bieten. Ich wähle zur Veranschaulichung ihres Verhältnisses das Stück Ex. 26, 6—12, welches uns bei Augustinus, *Quaest. in Exod.* 177, noch in einer dritten Form vorliegt.

W.

O.

6. Et facies circulos L aureos, et coniunges atria ad alis alium de circulis, et erit tabernaculum unum.
7. Et facies vela capillacia cooperimentum tabernaculi; XI vela facies.
8. Longitudo veli unius erit XXX cubitorum, et quattuor cubitorum latitudo veli unius; mensura una erit XI. velis.
6. Et facies circulos L aureos, et coniunges ianuas ad aliam ad aliam de circulis, et erit tabernaculum unum.
7. Et facies vela capillacia operimentum supra tabernaculum; XI vela et
8. Longitudo facies illa. 8. Longitudo unius veli XXX erit cubitorum, et .III cubitorum latitudo eius; mensura una erit XI velorum.
9. Et con-

6. *Αύλαται*, welches in O hier und B. 5 durch ianuae wiedergegeben wird, wird B. 1. 2 in O, wie in W immer, durch atria übersetzt. Aug. hat dafür aulaea und sagt Qu. in Ex 177, 2: *Αύλατας* quas graeci appellant, Latini *aulaea* perhibent, quas cortinas vulgo vocant. Non ergo decem atria fieri iussit (Exod. 26, 1), sicut quidam negligenter interpretati sunt; non enim *αύλας*, sed *αύλατας* dixit. — ad alis alium W steht für *ἐτέραν τῆ ἐτέρα* (B. 5 für *ἀλλήλων*, vgl. R ð n f ç, Itala und Vulgata S. 275); O hat hier aliam ad aliam, aber B. 3 ex alis alio für *ἡ ἐτέρα τῆς ἐτέρας*; Aug.: coniunges aulaeum ad aulaeum circulis. — de in instrumentaler Bedeutung (s. R ð n f ç S. 392) kommt oft vor (vgl. Os. 5, 8 canite de tuba; Ex. 39, 12 ad ministrandum de ipsis), unten B. 11 auch bei Aug.

7. Statt cooperimentum tabernaculi W, operimentum supra tabernaculum O, *σκεπήν (ἐπὶ) τῆς σκηνῆς*, hat Aug. operire super tabernaculum. Derselbe hat undecim vela facies ea, *ἑνδεκα δέξτερας ποιήσεις αὐτά*. In O ist et vor facies Abschreiber-Zeichen, in W wahrscheinlich illa durch den Abschreiber ausgelassen.

8. latitudo ejus O, genauer latitudo veli unius W, Aug., *τῆς δέξτερας τῆς μῶς*. Am Ende hat Aug.: mensura eadem erit undecim velorum, gr. *τὸ αὐτὸ μέτρον ἔσται ταῖς ἑνδεκα δέξτερας*.

9. in se O, statt in unum W, *ἐπὶ τὸ αὐτό*, hat auch Aug. —



coniunges quinque vela in iunges V vela in se et sex unum et duplicabis velum vela in se, et reduplicabis sextum secundum velum ta- velum sextum secundum bernaculi. 10. Et facies faciem tabernaculi. 10. Et ansas L in orificio veli facies ansas L in fronte unius contra medium secun- veli unius, quae contra me- dum commissuram et L dium est secundum com- ansas facies missura, et L ansas facies veli huius, qui coniungitur super frontem veli, quod ad secundum velum. coniunctum est ad secun-

11. Et facies dum velum. 11. Et facies circulos aereos L et con- circulos aureos L et con- iunges circulos de ansis et iunges circulos de ansis et coniunges vela, et erit coniunges vela, et erit unum. 12. Et subpones unum. 12. Et suppones

duplicabis W, Aug., reduplicabis O, *ἐπιδικλάσεις*. — vela hinter sex (O, Aug., Gr.) ist i. W durch den Abschreiber ausgelassen. — secundum velum W ist Schreibfehler für secundum faciem O, Aug., *κατὰ πρόσωπον*.

10. *ἐπὶ τοῦ χελλοῦ* wird in W auch B. 4 durch in orificio, in O durch in fronte, von Aug. hier durch in ora, B. 4 durch in ora summa wiedergegeben. — *συμβολή*, bei Aug. immer commissura, W und O hier commissura, B. 4 beide commissio. — Statt contra medium W genauer quae (quod) contra mediam est O, Aug., *τῆς μῆτος τῆς ἀνά μῆσον*. — Vor veli huius W hat der Abschreiber in orificio ausgelassen, *ἐπὶ τοῦ χελλοῦ τῆς δέξτερας*, super frontem veli O, super oram veli Aug. — qui (quod) coniungitur W, quod coniunctum est O, Aug., *τῆς σωμαπτούσης*. — Am Schlusse steht im Gr. nur *τῆς δευτέρας*, in allen drei lat. Texten ad secundum velum.

11. aureos O verſchrieben für aereos. Aug. stimmt ganz genau mit W.

12. superavit steht für superabit, tabernaculis W ist verſchrieben für tabernaculi. — velis W, in velis O, Aug., *ἐν ταῖς δέξτερας*. — Der letzte Satz lautet im Gr.: *τὸ ἡμῶν τῆς δέξτερας τὸ ὑπολειμμένον ὑποκαλύψεις εἰς* (eis fehlt in den meisten Handschriften) *τὸ πλεονάζον τῶν*

quod superavit velis ta- quod superavit in velis ta-  
 bernaculis; dimidiam par- bernaculi; demediam veli,  
 tem veli abscondes quod quod superavit, subteges;  
 superaverit quod exuperat ex velis ta-  
 velorum, abscondes post vernaculi, subteges post ta-  
 tabernaculum. bernaculum.

Die in diesen Versen vorkommenden Differenzen schlie-  
 ßen die Annahme, daß den beiden Texten die nämliche Ueber-  
 setzung zu Grunde liege, nicht aus. Dasselbe gilt von den  
 vorhergehenden Versen, aus denen noch folgende Differenzen  
 zu bemerken sind: 25, 30. 32 x. ist *σφαιρωτήρες* in O  
 durch speroteres, in W durch lychnuchi wiedergegeben,  
 25, 32. 33 *κρατήρες ἐκτετυπωμένοι καρυσκους* in O durch  
 crateres deformati charyssos, in W durch crateres de-  
 formati in modum nucleioli (in beiden Fällen scheint W  
 die revidirte Uebersetzung zu bieten), 25, 40 *τύπος* in O  
 durch exemplum, in W durch forma (Hilarius species),  
 26, 5 *ἀντιπρόσωποι ἀντιπίπτουσαι ἀλλήλοις εἰς ἐκάστην*  
 in O durch faciem contra faciem invicem incumbentes  
 in unamquamque, in W durch ad alis alium propen-  
 dentes ad invicem in unamquamque. Dagegen stimmen  
 beide Texte überein in der Uebersetzung von *τορέυτός* 25,  
 36 durch tornatus, von *βύσσος κεκλωσμένη* 26, 1 durch  
 byssus tortus, von *ἐχόμεναι ἢ ἕτερα ἐκ τῆς ἕτερας* 26,  
 3 durch continentes ex alis alio und daneben continentes  
 alterutrum (W, alter alteri O) u. s. w.

*δέξασθαι τῆς σκηνῆς ὑποκαλύψει ὀπίσω τῆς σκηνῆς.* O gibt diese Worte  
 genau wieder (demediam ist verschrieben für dimidium Aug.). In W  
 scheint quod (quae) superaverit irrthümlich hinter, statt vor abscondes  
 gesetzt und daß dem *τὸ πλεονάζον* Entsprechende (quod exuperat O)  
 ausgelassen zu sein. Aug. stimmt mit O, nur hat er abundat in velis  
 statt exuperat ex velis.

Der Text des Augustinus stimmt bei den oben mitgetheilten Stücken mehr mit O als mit W. Auch bei Ex. 24, 1—11; 26, 13—37 differirt Augustinus nicht viel von dem Ottobonianischen Texte, und das Citat Gen. 50, 15—21 im Speculum c. 17 stimmt mit demselben bis auf wenige Worte überein<sup>1)</sup>. Von dem Würzburger Texte differiren die Citate in Augustins Quæstiones bald mehr (Lev. 5, 14—19), bald weniger (Lev. 5, 2—7); das Speculum differirt Ex. 34, 12—17 stark, weniger Ex. 22, 21—27. Der Text des Ambrosius weicht bei Ex. 22, 25—27 nur wenig, bei Gen. 40, 12—15 stärker von dem Würzburger ab. Cyprians Text weicht bei Ex. 22, 22—24 nach Hartel's Ausgabe weniger von dem Würzburger ab, als nach dem hier von Ranke aus Sabatier entnommenen Texte<sup>2)</sup>.

Lucifer von Cagliari stimmt Exod. 32, 26—29; Lev. 18, 2—5; 19, 32 so stark mit dem Würzburger Texte überein, daß dieser und sein Text dieselbe Uebersetzung zu repräsentiren scheinen. Die stärkste Abweichung ist das wahrscheinlich auf einem Abschreiberfehler beruhende *paratus veniat* statt *pergat* Ex. 32, 26. Dagegen hat Lucifer Exod. 32, 29 nach der Coleti'schen Ausgabe (*Migne* 13, 937) nicht, wie Ranke S. 179 citirt, *consecrastis hodie manus vestras Domino*, sondern *implestis hodie manus Domino* (W: *implestis hodie manus*), und nicht *in fratre suo, ut detur vobis benedictio*, sondern, wie W, *in fratre, dari in vobis benedictionem*. — Deut. 31, 11—13 ist die Dis-

1) s. Vercellone, *Dissertazioni* p. 30.

2) Hartel hat, wie W, B. 22 *vexabitis* statt *vexaveritis* und B. 24 *occidam* statt *perimam*.

ferenz stärker, aber nicht wesentlich <sup>1)</sup>. Die stärkere Abweichung bei dem einzelnen Verse Lev. 19, 35 beruht wohl auf ungenauer Citirung <sup>2)</sup>.

2. Was die prophetischen Fragmente angeht, so treffen der Würzburger und der Weingartener Codex bei Jon. 3, 10—4, 8; Ezech. 26, 11—27, 5; 45, 1. 2; 48, 21; Dan. 10, 3—11 zusammen. Ich glaube, hier sagt Ranke S. 411 zu wenig, wenn er die beiden Texte als *aliquantum cognata* bezeichnet. Ihre Uebereinstimmungen sind in Vergleich zu den Differenzen so merkwürdig, daß mit die Annahme gerechtfertigt scheint, daß hier zwei, freilich revirte, Abschriften der nämlichen lateinischen Uebersetzung vorliegen. Zur Begründung dieser Ansicht stelle ich zunächst die beiden Texte (F bezeichnet den Weingartener) von Jon. 3, 10—4, 8 neben einander:

W.

F.

3, 10.. malitiam, quam      3, 10. . mala, quae lo-  
locutus est ut faceret, et      cutus est ut faceret eis, et  
non fecit. 4, 1. Et contri-      non fecit. 4, 1. Et contri-

1) B. 12 ist nach Coleti zu lesen: et proselyto qui fuerit.

2) Lev. 19, 32 fehlt bei Ranke in dem Citat aus Lucifer *honorabis faciem presbyteri*.

3, 10, malitiam quam W entspricht dem gr. τῆ κακίᾳ ἧ genauer als mala quae F. — eis (αὐτοῖς) F ist in W vielleicht vom Abschreiber ausgelassen. Tert.: de malitia, quam dixerat facturum se illis, nec fecit. Lucifer: de malignitate (s. B. 2: in malignitatibus), quam locutus est facere eis, et non fecit. Hieron.: super malitiam, quam locutus fuerat (anderstwo est) ut faceret eis, et non fecit.

4) 1. tristitia W ist Schreibfehler für tristitia, est F für et. — confusus est W entspricht dem griech. συνεχύθη genauer als maestus factus est F. Luc.: et contristatus est Jonas tristitia magna et confundebatur. Hieron.: et contr. est J. tr. grandi et confusus est.

status est Jonas tristitia status est Jonas tristitia magna et confusus. 3. Et magna est maestus factus orabit ad Dominum et di- est. 4. 1, Et oravit ad xit: O Domine, nonne sunt Dnm et dixit: Domine haec mea verba, dum ad- nonne haec sunt verba mea, huc essem in terram meam cum adhuc essem in mea terra? Propterea proposu- terra? Propter hoc propo- eram fugere in Tharsis, sueram fugere in Tharsis, quoniam sciebam, quia tu quoniam sciebam, quia tu misericors et indulgens et misericors [et indulgens et patiens et nimium miseri- patiens et nimium miseri- cors et paenitens in ma- cors] et paenitens in ma- lignitatibus. 3. Et nunc, lignitatibus. 3. Et nunc, Dominator Domine, accipe Dominator Domine, accipe animam meam a me, quia animam meam a me, quo-

---

2. O Domine W entspricht der Lesart der besten griech. Handschriften *o* *domine* besser als Domine F; das o kann durch den Abschreiber weggelassen sein. — in terram meam terra W ist geschrieben für in terra(m) mea(m) oder in mea terra. Die Uebereinstimmung der beiden Texte bei proposueram (auch wenn dieses geschrieben sein sollte statt praeoccupaveram, s. Luc. und Hieron.) und bei der folgenden Formel (die in Parenthese gesetzten Worte fehlen bei Rante S. 255, stehen aber in F) ist besonders bemerkenswerth gegenüber den Citaten Tert.: propterea praeveni profugere in Tharsos, quia cognoveram, te esse misericordem et miserescetem, patientem et plurimum misericordiae, poenitentem malitiarum. Luc.: Et oravit apud Deum dicens: O Domine, nonne haec sunt verba mea, cum adhuc essem in terra? Ideo praeoccupaveram fugere in Tharsis, quoniam scivi, quia tu miserator et benevolus, patiens et misericors et poenitens in malignitatibus. Hieron.: O Domine, nonne isti sunt sermones mei, cum adhuc essem in terra mea? Propterea praeoccupavi fugere in Tharsis; scio enim, quod tu misericors et miserator, patiens et multae miserationis et agens poenitentiam super malitiis.

bonum est mihi mori quam vivere. niam bonum est mihi mori magis quam vivere.

4. Et dixit Dominus ad Jonam: Si vehementer contristatus es tu? 4. Et dixit Dominus ad Jonam: Si valde contristatus es tu?

5. Et exiit Jonas extra civitatem et 5. Et exiit Jonas extra civitatem et sedit contra  
fecit ipse sibi civitatem et fecit ipse sibi

tabernaculum et sedebat tabernaculum et sedebat  
sub ipso, donec videret, sub ipso in umbram, donec  
quid accideret civitati. videret, quid accideret civi-

6. Et praecepit Dominus tati. 6. Et praecepit Do-  
Deus cucurbitae, et ascen- minus Deus cucurbitae, et  
dit supra caput ejus, ut ascendit super caput Jonae,  
esset umbra supra caput ut esset umbra super caput  
Jonae, ut a malis obum- ejus et obumbraret eum a

3. magis kann von dem Abschreiber in W ausgelassen oder in F beigelegt sein; viele Minuskelhandschriften haben *μᾶλλον*, welches in den älteren Handschriften fehlt. Mar. Laur.: Tolle igitur Domine animam meam, quia melior est mihi mors quam vita. Hieron.: Et nunc, Dominator Domine, tolle animam meam a me, quia melius est mihi mori quam vivere.

4. Hieron. wie W, aber ohne si. — vehementer und valde können von den Abschreibern vertauscht sein.

5. et sedit contra civitatem ist in W wahrscheinlich von dem Abschreiber ausgelassen (im Griech. fehlt es nur in einigen Minuskeln); ebenso in umbra(m) (*ἐν σκιά* III. XII al.). Bemerkenswerth ist ipse sibi (*αὐτῷ* oder *ἑαυτῷ*) und quid accideret für *τί ἔσται* in beiden Texten.

6. Die Vertauschung von ejus und Jonae hinter caput in W (der gr. Text stimmt mit F), die Weglassung von ejus hinter malis in W (*κατὰ αὐτοῦ*) und et für ut in F kommen auf Rechnung der Abschreiber. Der Text bei Hieron. weicht nur in Folgendem von F ab: ut esset umbraculum super caput ejus et protegeret eum a suis malis; laetatusque est Jonas super cucurbita.

braret illum. Et gavisus est malis ejus. Et gavisus est Jonas super cucurbitam Jonas super cucurbitam gaudio magno. 7. Et prae-gaudio magno. 7. Et praecepit Deus vermi matutino cepit Dominus vermi ante in crastinum, et percussit lucano in crastinum, et cucurbitam et arefacta percussit cucurbitam et areest. 8. Et factum est facta est. 8. Et factum confestim oriente sole et est confestim oriente sole praecepit Deus spiritui et praecepit Deus spiri...

Von Ezech. 26, 11. ff. theile ich den Würzburger Text mit und notire in den Anmerkungen die Abweichungen des Weingartener.

11. Ungulis equarum plateas tuas conculcabunt, populum tuum gladio interficiet et substantiam virtutis tuae in terram deducet. 12. Et exercitum tuum de-

7. Dominus F für Deus A ( $\delta$  θεός) ist ein gewöhnlicher Abschreiberfehler. — vermi matutino A hat auch Hieron. in Is. 45 (hier vermi mane). Ob dieses oder antelucano die ursprüngliche Uebersetzung und welches von beiden von dem Emendator oder Abschreiber herrührt, ist nicht zu entscheiden (Vf. 6, 4 hat W: lux matutina et ros antelucanum). Bemerkenswerth ist die Uebereinstimmung bei in crastinum (auch bei Hieron.; Vig. Tapf.: in crastino) und confestim oriente sole für  $\acute{\alpha}\mu\alpha\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\ \eta\lambda\iota\omicron\nu$ , Hieron.: statimque ut ortus est sol, Vig.: orienti sole.

Zu 4, 6 citirt Ranke die Bemerkung des Hieron. (in Jon. p. 426), sese veteres translatores secutum esse, qui et ipsi *hederam* interpretati fuerint. Er hätte beifügen können, daß Hieron. Ep. 112, 22 sagt: Aquila cum reliquis *hederam* transtulerunt, i. e.  $\mu\iota\sigma\acute{\omicron}\nu$ , daß aber wahrscheinlich nur Symmachus  $\mu\iota\sigma\acute{\omicron}\nu$ , Aquila und Theodotion  $\mu\iota\kappa\acute{\alpha}\nu$  geschrieben (s. Field 3. b. St.).

11. F: equorum ejus,  $\tau\acute{\omega}\nu\ \eta\pi\pi\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  fehlt nur in einigen Minuskeln); ejus scheint der Abschreiber übersehen zu haben. — Vor plateas fehlt in beiden Texten  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ . — F: et populum; im Griech. kein καί. — F: interficiet für  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\epsilon\iota$  ist Schreibfehler, da deducet folgt. — Statt virtutis hat Hieron. fortitudinis.

12. detrahent und demolient in F sind Schreibfehler, desgleichen

praedabitur et possessionum tuarum spolia detrahet et muros tuos demoliet, parietes tuos concupiscibiles destruet et lapides tuos et ligna et pulverem tuum in medium maris tui inmittet. 13. Et dissolviet multitudinem musicorum tuorum, et vox psalteriorum tuorum non audietur amplius. 14. Et dabo te in levem petram, siccatio retiarum eris, non aedificaberis [quoniam ego locutus sum], dicit Dominus.

Die folgenden Verse 15—18 finden sich auch bei Ezechonius (bei Sabatier), und zwar in so manchen Stücken mit den beiden Handschriften übereinstimmend, daß auch seinem Texte die nämliche Uebersetzung zu Grunde liegen könnte.

15. Haec dicit Dominus ad te, Sor: Non a voce

die Weglassung von tui nach maris in F und von et vor parietes in W. — Statt parietes tuos hat F domus tuas (τοὺς οἴκους σου) und statt inmittet (ἐμβάλει) jactabit; ersteres ist Emendation nach dem Griechischen. Sehr bemerkenswerth ist die Übereinstimmung beider Texte bei exercitum (δύναμις) und possessionum tuarum spolia detrahet (σικλεύσει τὰ ὑπάρχοντά σου). Hieron.: vastabit opes tuas, spoliabit substantiam tuam.

13 ist in beiden Texten gleich. Bei 14 weichen sie stärker als gewöhnlich von einander ab. Zunächst fehlt in W am Schlusse durch ein Versehen des Abschreibers quoniam ego locutus sum, was ich oben aus F in Parenthese beigelegt habe; dann hat F genauer et ultra jam non reaedificaveris (heris), οὐ μὴ οἰκοδομηθῆς ἔτι, ferner sagenarum (σαγγωνῶν) statt retiarum. Auffallender ist, daß statt in levem petram W, εἰς λεωνετραν, in nitidissimam petram Hieron., F in saxa hat. 24, 7 hat aber auch W super saxa für ἐπὶ λεωνετραν (24, 8 wieder levem petram). Danach scheint auch hier in der lateinischen Uebersetzung ursprünglich in saxa gestanden zu haben und dieses später nach dem Griech. geändert worden zu sein. Field führt hier als ursprüngliche Lesart der Sept. λεωνετραν an, dem in der Hexapla aus Aquila und Theodotion πέτρας beigelegt war; 24, 7 notirt er als Uebersetzung der Sept. λεωνετραν, aus Aquila λελαν πέτραν.

15. Am Anfange fehlt in W und bei Ezech. propterea oder propter quod (δοῦν, propterea quod F, quia Hieron.). Statt ad te Sor



ruinae tuae in gemitu vulneratorum tuorum interfectione in medio tui commovebuntur insulae? 16. Et descendent a sedibus omnes principes maris et auferent mitras a capitibus suis et vestem suam se despoliabunt in

haben F und Lich. ad Sor, Hieron. Sor, τῇ Σόφ (nur III ἐνὶ σέ, Σόφ, dieselbe Differenz Ezech. 27, 8, wo W und F ad Sor haben). Statt non W F haben Lich. und Hieron. nonne. Statt interfectione W (dam interficiuntur gladio Lich., ἐν τῷ ἀναίφθηται μαχαίρας 28; jedenfalls fehlt in W gladii) hat F: in evaginatione gladii, ἐν τῷ πλάσαι μάχαιραν, cum evaginatus fu erit gladius. Hieron. — in medio tuo F kann verschrieben sein für in medio tui W Lich.

16. descendens F ist Schreibfehler für descendens W Lich. Hieron. — In W fehlt hinter sedibus das Pron. suis F Lich. Hieron. (αὐτῶν). — de gentibus (ἐκ τῶν ἔθνων), was F hinter principes hat, fehlt auch in 62 und bei Lich. und Hieron., scheint also auch in der dem Uebersetzer vorliegenden Handschrift nicht gestanden zu haben und von einem Emendator, der eine andere Handschrift verglich, nachgetragen worden zu sein. — Statt a hat F de capitibus suis; bei Lich. fehlen diese drei Worte (Hieron. hat coronas suas) durch einen Abschreiberfehler oder auf Grund einer Revision nach dem heraplarischen Texte, in welchem ἀπὸ τῶν κεφαλῶν αὐτῶν mit dem Obelus bezeichnet ist. — Hinter vestem hat in W der Abschreiber variam F Lich. (ποικίλον) ausgelassen. Bemerkenswerth ist die Uebereinstimmung in vestem suam se despoliabunt (se dispoliabunt F, dispoliabunt se Lich.) für τὸν ζυματισμὸν . . . αὐτῶν ἐκδύονται (es braucht nicht σκελεύονται gestanden zu haben, wie Ranke zu meinen scheint), vestimentis suis variis nudabuntur Hieron. Ebenso ist ἐκτάσει in W und F und bei Lich. durch in stupore mentis (Hieron. in furore) übersetzt. Genau dem griech. ἐκτάσει ἐκστήσονται entsprechend hat Lich. in stupore mentis stupebunt. F hat in stupore mentis et stupebunt; der Uebersetzer hat also ἐκτάσει mit dem vorhergehenden ἐκδύονται verbunden und dann vor dem stupebunt (= ἐκστήσονται) et eingeschoben. Dieses et stupebunt in F ist wohl Emendation des et dementia induentur in W. Ob dieses nur freie Uebersetzung von ἐκστήσονται ist oder der Uebersetzer statt dessen etwas anderes las (μαρταν ἐκδύονται, wie Ranke vermuthet, oder wohl eher ἐκπληξιν ἐκδύονται, wie Symmachus hat), ist nicht zu entscheiden. — super terram sedebunt ist bei Lich. ausgelassen; vor ingemiscent

stupore mentis et dementia induentur. Super terram sedebunt et timebunt perditionem eorum, ingemescent super te 17. et accipient super te lamentationem et dicent tibi: Quomodo destructa es de mari, civitas illa laudabilis, quae dedit timorem super omnibus habitantibus in ea; 18. nunc timebunt insulae ex die ruinae tuae.

Aus den folgenden Versen notire ich nur einige bemerkenswerthe Einzelheiten: 26, 20 fehlen in W in Folge eines Homöoteleuton einige Zeilen: in foveam (ad populum aeternitatis, et collocabo te in profunda terrae, sicut aeternam solitudinem cum descendantibus foveam), ut non etc. Dann haben beide Handschriften ut non constituaris ad inhabitandum als Uebersetzung von ὄπως μὴ κατοικήσῃς (ut non habiteris Hieron.). — 27, 3 hat W hinter Sor die Worte terrae domus, die in F und im Griech. fehlen. Beide Handschriften übersetzen ἐμπόριον durch invectio (Hieron. negotiatio). — 27, 4 hat W Dabelin, verschrieben für Beelim F, τῷ Βελελίμ, ferner circumdederunt speciem tuam (circumdederunt tibi decorem

---

fehlt in W et, welches F, Lich., Hieron. und das Griech. haben. Statt perditionem eorum W hat F interitum eorum, Lich. in interitu suo, Hieron. perditionem suam.

Bei 17 stimmen F und Lich. mit W überein; nur haben sie timorem suum (φόβον αὐτῆς) statt timorem super, was ein Abschreiberfehler ist; Lich. hat außerdem inhabitantibus. Hieron. hat eine andere Uebersetzung und nach urbs laudabilis den aus Theodotion stammenden (auch in III, 28 und andern griech. Handschriften stehenden) Zusatz: quae fuisti fortis in mari ipsa et habitatores ejus.

Auch bei 18 stimmen F und Lich. mit W überein; nur haben sie et statt nunc; die griech. Handschriften haben theils καὶ theils καὶ νῦν. Bei Hieron. folgt noch (aus Theodotion): et turbabuntur insulae in mari in exitu tuo.

Hieron.) für *περιέθραν σοι κάλλος*, während F dafür, wie B. 3 beide Handschriften, *inposuerunt tibi decorem* setzt.

Ezech. 45, 1. 2; 48, 21; Dan. 10, 3—11 stimmen beide Handschriften bis auf Kleinigkeiten überein.

Danach scheint es mir unzweifelhaft, daß der Würzburger und der Weingartener Handschrift dieselbe Uebersetzung der Propheten zu Grunde liegt. Der Text des Lichonius stimmt, wie gesagt, bei Ezech. 26, 15—18 und ebenso bei Ezech. 37, 21—28 im Wesentlichen mit dem Würzburger überein. Die Vergleichung anderer längerer patristischer Citate liefert folgendes Resultat: Cyprianus hat einen andern Text als den Würzburger (s. namentlich Jf. 46, 1. 5—7; Jer. 23, 23. 24; Dan. 2, 16. 17; 3, 13—18; 9, 4—7); desgleichen Ambrosius (Klagel. 2, 16 ff.; Ezech. 38, 14. 15). Dan. 9, 3—9 bei Augustinus (Epist. 111) stimmt im Wesentlichen mit dem Würzburger Text; bei Ezech. 34, 17—31 sind die Differenzen zwischen Augustinus und dem Würzburger Texte viel stärker, ohne gerade die Möglichkeit auszuschließen, daß beiden Texten eine ursprünglich identische Uebersetzung zu Grunde liege <sup>1)</sup>. Das Speculum stimmt bei Jf. 20, 8—10; 30, 1. 6 <sup>2)</sup> so genau mit dem Würzburger Texte überein, daß man die Identität der Uebersetzung annehmen könnte. Aber Jf. 29, 13. 14 citirt das Speculum abweichend von dem Würzburger (und dem griechischen) Texte. Bei Jer. 14, 22 stimmt das Speculum ziemlich genau mit

1) Df. 1, 1 ff. wird von Augustinus c. Faust. 22, 89 nach der *Bulgata* citirt.

2) Jf. 30, 1 steht im Spec. c. 33 *pactum*, nicht *factum*. 30, 6 Spec. c. 114 fehlt bei Ranke S. 264; es lautet: *In tribulatione et angustia leo et catulus leonis, index (l. inde et) aspides et progenies aspidum.*

dem Würzburger Texte; aber Jer. 22, 3 finden sich wieder stärkere Differenzen. Die Abweichungen Lucifers sind bei Jon. 3, 10—4, 2 (s. o. S. 359) und 4, 9—11 nicht so stark, um die Identität der Uebersetzung auszuschließen <sup>1)</sup>, wohl aber Os. 5, 1.

Bei der *Oratio Azariae* (Dan. 3, 25 ff.) hat Sabatier zwei Handschriften und den Text des Card. Thomasius verglichen; diese geben den nämlichen Text mit einigen Varianten. Der Würzburger Text ist von diesem verschieden, und mit ihm stimmt Augustinus viel mehr überein als mit dem andern <sup>2)</sup>.

II. Was das Verhältniß zum griechischen Texte betrifft, so stimmen nach Ranke's Vergleichung die prophetischen Stücke unter den Uncial-Handschriften am meisten mit XII, noch mehr mit der Minuskel-Handschrift 51 (einem *Mediceus*

1) Jon. 4, 11 hat Lucifer nach Coleti's Ausgabe wie W: qui non sciverunt dexteram, nicht: qui nesciunt quid sit inter dexteram.

2) Ranke hat Hartel's Ausgabe des Cyprian erst von S. 261 an, Coleti's Ausgabe des Lucifer und den vollständigen Abdruck des *Speculum* in Mai's *Nova Patrum Bibliotheca* gar nicht benutzt. Einige aus der Vergleichung dieser Ausgaben sich ergebende Berichtigungen habe ich bereits angegeben. In Cyprians Text sind S. 179. 252. 253 noch einige Kleinigkeiten zu corrigiren; übersehen ist zu Jf. 30, 1 Ep. 59, 5. Aus dem *Speculum* fehlen noch folgende Citate: Os. 6, 6 (c. 24): Quoniam misericordiam volo quam sacrificium et agnitionem Dei quam holocausta. Jer. 16, 19 (c. 44): Domine fortitudo mea et adjutorium meum et refugium meum in die malorum etc. Jer. 17, 5 (c. 107): Maledictus homo, qui spem habet in homine et confirmaverit carnem brachii sui et a Deo recesserit cor ejus. Jer. 17, 10 (c. 9): Ego Dominus scrutans corda et probans renes, ut dem etc. Jer. 21, 12 steht im Spec. c. 111: eripite direptum de manu injuriantis eum. — Lev. 23, 5. 6 fehlt das Citat *Jul. Hilarianus*, de pascha c. 11 (*Migne* 13, 1112). Gen. 40, 12. 13; Ex. 22, 26 fehlen ein paar kleine Citate aus Augustins *Locutiones*.

aus dem 11. Jahrhundert), die pentateuchischen Stücke mit VII und 134 (gleichfalls einem Medicus aus dem 11. Jahrhundert). Ich habe eine Anzahl von Stellen mit der neuen Ausgabe der Fragmente der Hexapla von Field verglichen und dabei Folgendes gefunden:

1. Die prophetischen Stücke geben durchgängig den vorhexaplarischen Text. Hieronymus gibt bekanntlich in seinen Commentaren eine dem hexaplarischen Texte entsprechende Uebersetzung. Die von ihm beigefügten kritischen Zeichen des Origenes sind in den Handschriften und Ausgaben meist weggelassen, ließen sich aber nach den Field'schen Fragmenten und dem Würzburger Texte größtentheils wieder herstellen, z. B. Isaias 29.

## W.

## Hieronymus.

5. Et erunt sicut pulvis de pariete (τοίχων) divitiae impiorum et sicut pulvis qui vi fertur

5. Et erunt sicut pulvis de rota (τροχῶν) divitiae impiorum, et sicut favilla quae rapitur # multitudo eorum qui te oppresserunt:

7. Et erit (erint?) sicut qui in somnis vidit (i. videt) divitiae gentium omnium, quicumque militaverunt adversus Hierusalem <sup>1)</sup>

7. Et erunt quomodo videtis somnium # nocte: divitiae omnium gentium, quae militaverunt contra Ariel — et omnes qui pugnaverunt contra Jerusalem:

1) Ἱεροσολήμ statt Ἀερὴ haben auch viele griech. Handschriften; das Folgende fehlt nur in drei Minuskeln und wird bei Field ausdrücklich als in der LXX stehend angegeben, ist also nicht hexaplarische That, sondern von dem lateinischen Abschreiber ausgelassen. Hieron. bemerkt p. 890: LXX transtulerunt: et omnes qui militaverunt [pugnaverunt] contra Jerusalem, quod in Hebraeo non habetur; er hat dieses also mit dem Obelus bezeichnet.

et universi qui congregati  
et qui affi- sunt super eam et affixe-  
gunt eam. runt eam.

13. Adpropiat mihi plebs 13. Appropinquat mihi  
haec, populus iste † ore suo : et  
labiis suis honorant me. labiis suis glorifica(n)t me

24. Qui autem murmurant 24. Et mussitatores di-  
discent obaudire, et linguae scent obedientiam — et  
quae balbutiunt discent linguae balbutientes discent  
loqui pacem. loqui pacem<sup>2)</sup>.

Zu Ezech. 24, 4—14 führt Ranke S. 324 die Be-  
merkung des Hieronymus (p. 274) an: Quorum pleraque  
(das heißt nicht „das meiste“, oder „sehr vieles“, sondern  
„manches“) de Theodotione addita sunt, et verbum he-  
braicum *zemma*, pro quo nos *execrabilem immunditiam*  
interpretati sumus. Illudque ab eis (LXX) additum  
est quod in hebraico non habetur et obelo praenotan-  
dum est: *Propterea . . . ad irritandum* (B. 14). Ranke  
fügt bei: Quae ex Theodotione addita sint, nobis in-  
quirentibus praeter infelix illud *zemma* potissimum vo-  
cula ista *Adonai*, quae vv. 6. 9. 14. 21 habetur, in  
oculos incurrit; sed absque dubio Hieronymi testimo-  
nium plura flagitat. Mit Hilfe Field's und des Würz-  
burger Textes lassen sich diese plura, die also mit dem  
Asteriscus zu notiren sind, wie *Propterea* etc. mit dem  
Obelus, ziemlich sicher ermitteln: B. 9 vae civitas san-  
guinum, B. 10 et ossa concrementur, B. 11 suos in-  
censa est und illius, B. 13 immunditia tua zemma und  
et non es emundata ab immunditia tua, B. 14 nec

2) Hieron. bemerkt hier p. 399 ausdrücklich: obelo praenotan-  
dum est.

deprecabilis ero. Andere Stellen, die den Unterschied des vorheraplarischen und des heraplarischen Textes veranschaulichen, sind z. B. Jer. 13, 10; 21, 4; Ezech. 26, 17. 18 (f. o. S. 365).

Die Stücke Jer. 17, 1—4; 39, 4—14 fehlen, wie in der Septuaginta, so auch im Würzburger Text. Die Verse Jer. 23, 7. 8 fehlen in der Septuaginta hinter 23, 6, stehen aber hinter 23, 40, wo sie auch in dem Würzburger Text, der mit 23, 39 abbricht, gestanden haben werden. Der Schluß dieses Capitels, soweit er in der Handschrift erhalten ist, lautet: 36. Et dictum Domini nolite nominare, propter quod dictum erit homini verbum ejus. 37. Et quare locutus est Dominus Deus noster? 38. Propter hoc haec dicit Dominus Deus: Propter quod dixistis verbum Domini istud dictum Domini et misi ad vos dicens: non dicetis dictum Domini, 39. propter hoc ecce ego . . . Dazu bemerkt Ranke S. 306: Quae inde a v. 37 usque ad v. 39 sequuntur, eo gratiora accipiuntur, quo majorem ab (i. ea) quae in Hieron. comm. post factam versuum 37—40 allegationem dicta sunt: *Hucusque in Septuaginta non habetur* criticis lectoribus horum versuum addubitationem moverunt. Daß beruht auf einem Irrthum. Daß Hucusque in LXX non habetur steht in Ballarß's Ausgabe richtig hinter Haec dices (sive dicetis) ad prophetam: Quid respondit tibi Dominus et quid locutus est Dominus? Si autem onus Domini dixeritis. Die diesen Sätzen entsprechenden griechischen Worte werden von F selbst mit X Θ hinter B. 36 angeführt, mit ó (LXX) nur καὶ τί ἐλάλησε κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, was im Würzburger Text als B. 37 steht. B. 38 ff. standen also in der Septuaginta.

An einzelnen Stellen scheinen einige hexaplarische Elemente in den Würzburger Text gekommen zu sein. Jer. 40, 5 hat er: *et si malum est oculis tuis venire te mecum in Babyloniam, revertere ad Galadnam, filium Achicam, fili Saphan.* Der ursprüngliche Text der Septuaginta lautet: *εἰ δὲ μή, ἀπότρεχε, ἀνάστρεψον πρὸς τὴν Γοδολίαν κτλ.,* der hexaplarische Text: *¶ καὶ εἰ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου εἶδεν μετ' ἐμοῦ εἰς Βαβυλωνίαν, ἰδοὺ πᾶσα ἡ γῆ ἐναντίον σου, εἰς ἀγαθὸν καὶ εἰς τὸ εὐθὺς ἐν ὀφθαλμοῖς σου πορευθῆναι. ἐκεῖ πορεύου, καὶ ἕως ἐμοῦ ἔτι οὐκ ἀποστρέψεις, ἀπότρεχε σὺ: καὶ ἀνάστρεψαι πρὸς τὸν Γοδολίαν.* Es ist indeß möglich, daß hier der lateinische Uebersetzer (oder sein Abschreiber) den Anfang des Verses nach Analogie des im vorhergehenden Verse stehenden (*si*) *bonum est ante te venire te mecum in Babyloniam* modificirt hat. Anders scheint es sich mit Jer. 19, 6 zu verhalten. Der Würzburger Text lautet: *non vocabitur huic loco taphes et multitudo virorum enom, sed ruinam trucidationis,* der Text der Septuaginta: *οὐ κληθήσεται τῷ τόπῳ τούτῳ ἔτι (ἔτι om. III) διάπτωσις καὶ πολυάνδριον υἱοῦ Ἐνόμ, ἀλλ' ἡ πολυάνδριον τῆς σφαγῆς.* Hieronymus tabelt es, daß die Septuaginta pro Topheth *διάπτωσις* h. e. *ruinam* et pro *valle πολυάνδριον* h. e. *virorum multitudinem* gesetzt. Am Rande einer griechischen Handschrift (XII) steht *Θαφὲθ καὶ φάραγξ* neben *διάπτωσις καὶ πολυάνδριον*, und eine andere Handschrift (88) und die syrisch-hexaplarische Uebersetzung haben dieses (*φάραγξ* beide Male statt *πολυάνδριον*) im Texte; es ist also wohl eine (aus Theodotion stammende) hexaplarische Lesart. Danach scheint mir, der lateinische Uebersetzer hat geschrieben: *et non vocabitur huic loco ruina et multitudo virorum*



(fili) Enom, sed multitudo virorum trucidationis; ein Uebersetzer hat taphet über ruina geschrieben, und der Würzburger Abschreiber hat dann den Text gestaltet, wie er jetzt vorliegt.

2. Auch die Pentateuch-Stücke geben den vorhexaplarischen Text wieder. Es fehlen darin die in dem hexaplarischen Texte mit dem Asteriscus beigefügten Worte, z. B. Gen. 36, 18 *Ἰνγατρὸς Ἀνὰ γυναῖκος Ἡσαῦ*, Ex. 22, 13 *μάστιγα* hinter *ἄξει αὐτὸν*, Ex. 25, 34 *καὶ σφαιρωτήρ ὑπὸ τοῖς δύο καλαμίσκοις ἐξ αὐτῆς* u. s. w. Dagegen hat der Würzburger Text die in dem hexaplarischen mit dem Obelus bezeichneten Worte, z. B. Ex. 32, 15 *tabulae lapideae* (*πλάκες — λίθιναι*), B. 18 *principatus vini* (*ἐξαρχόντων — οἴνου*), B. 19 *duas tabulas* (*τὰς — δύο: πλάκες*) u. s. w. Wenn Ex. 22, 14 die mit dem Obelus bezeichneten Worte *ἢ ἀλχμάλωτον γένηται* auch im Würzburger Texte fehlen, so wird das wohl nur auf einem Versehen des Uebersetzers oder des Abschreibers beruhen. Ebenso sind wohl Deut. 31, 15 nur in Folge eines Homoteleuton einige Worte ausgelassen, welche in der Hexapla mit dem Obelus bezeichnet sind (es fehlt im Lateinischen auch *καὶ ἔστι*, welches sicher zum Septuaginta-Texte gehört). Wenn dagegen Ex. 25, 32 f. die Worte *καὶ χρεῖς κρατῆρες . . . κρίνον* mit dem Asteriscus bezeichnet, welche nicht nur in dem Würzburger, sondern auch in dem Ottobouianischen Texte stehen, so wird das wohl auf einem Fehler Field's oder seiner Quellen beruhen.

Eigenthümlich ist die Stelle Lev. 20, 2: *quicumque dederit de semine suo principi Moloch, morti moriatur*. Die Septuaginta haben nur *ἄρχοντι* (*principi*); *τῷ Μολόχ* ist die Uebersetzung Aquila's, Theodotion's und

Symmachus' (s. Field S. 197 n. 14). In mehreren griechischen Handschriften ist *Molox* am Rande beigefügt; eine solche Handschrift muß also der lateinische Uebersetzer oder sein emendirender Abschreiber vor sich gehabt haben. Merkwürdiger Weise hat er Lev. 18, 21 einfach *principi* (der Ashburnham'sche Text *superposito*), obschon auch dort τῷ *Molox* neben ἀρχοντι sich am Rande von Handschriften findet.

III. Die in den Würzburger Fragmenten vorliegende Uebersetzung ist im allgemeinen sehr wörtlich, man kann sagen buchstäblich (Ranke S. 416 B), mitunter selbst in der Weise, daß der Uebersetzer die Buchstaben genau wiedergegeben und den Sinn verfehlt hat. Jer. 22, 19 ist z. B. ταφὴν ὄνου ταφήσεται durch *sepulturam quam non (ὄν οὐ) sepe-lietur* übersetzt und *διρρήσεται ἐπέκεινα τῆς πυλῆς* durch *projicietur ad illam partem (ἐν' ἐκεῖνα) portae*. (Andere Beispiele der Art s. bei Ranke S. 413.) Das schließt aber nicht aus, daß der Uebersetzer sich, wie Ranke S. 418 B anerkennt, auch manche Freiheiten erlaubt hat<sup>1)</sup>. Dazu gehören, um nur einige Einzelheiten hervorzuheben, welche Ranke nicht gebührend beachtet zu haben scheint<sup>2)</sup>, folgende:

1. Aenderungen der Wortstellung, z. B. Gen. 40, 14 *cum tibi bene fuerit, ὅταν εὖ γένηται σοι*, Ex. 34, 12 *ne contingat tibi, μή σοι γένηται*, Lev. 11, 32 *opus fiet, ποιηθήσῃ ἔργον*, 18, 3 *in qua(m) ego vos induco, εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω ὑμῶς*.

1) Vgl. meine *Observationes criticae* in l. Sap. p. 7.

2) Ich schließe dies aus der fast ängstlichen Sorgfalt, mit welcher er an vielen Stellen die Abweichungen vom griechischen Texte in der Weise notirt, wie z. B. zu Gen. 40, 14: *σοι εὖ γένηται* *nuspian*, oder zu Lev. 18, 3: *ὑμῶς εἰσάγω* in *graecis codicibus non invenitur neque vero strenue flagitatur*.

2. Die Vertauschung von Singular und Plural, z. B. Ex. 32, 27 *ponite unusquisque gladios vestros in femoribus*, θεσθε έκαστος τὴν ἑαυτοῦ δορυφαλασ ἐπὶ τὸν μηρόν, 32, 31 *pro peccatis vestris*, περὶ τῆς ἀμαρτίας, Lev. 17, 15 *morticina*, θνησιμαῖον, Jf. 29, 8 *in somnis*, ἐν τῷ ὕπνῳ, Jer. 14, 16 *non erint qui sepeliant*, οὐκ ἔσται ὁ θάπτων, 14, 18 *sacerdotes et prophetae*, ἱερεὺς καὶ προφήτης, 19, 8 *in omnibus plagis ejus*, ὑπὲρ πάσης τῆς πληγῆς αὐτῆς, — Lev. 7, 7. 10 *de carne*, ἀπὸ τῶν κρεῶν (dazwischen 7, 8 *de istis carnibus*), 11, 9 *in aqua*, ἐν τοῖς ὕδασι (daneben in aquis) und *in mari*, ἐν ταῖς θαλάσσαις, Jer. 16, 15 *ab omni regione*, ἀπὸ πασῶν τῶν χωρῶν, 18, 20 *verbum*, ῥήματα, 19, 4 *sanguine*, αἱμάτων, 41, 8 *frumentum et hordeum*, πυροὶ καὶ κριθαί. (Auch in griechischen Handschriften werden mitunter die Numeri vertauscht, z. B. Jer. 18, 16 *τὴν κεφαλὴν*, τὰς κεφαλὰς). *Omnis potestas* Jer. 41, 11. 16 scheint verschrieben zu sein für *omnes potestates* (s. B. 13), da *qui cum eo erant* folgt.

3. Die Beifügung einzelner Wörter, z. B. Gen. 36, 15 *hi sunt legati*, οἱ τοὶ ἡγεμόνες, 40, 15 *et hic nihil mali* (Ambr. male) feci, καὶ ὧδε οὐκ ἐποίησα οὐδέν, Ex. 32, 17 *vox pugnae in castris auditur*, φωνὴ πολέμου ἐν τῇ παρεμβολῇ<sup>1)</sup>, 33, 14 *ipse ego antecedo*, αὐτὸς προπορεύσομαι, Jer. 19, 4 *quos in totum non noverant*, οἷς οὐκ ᾔδεισαν, 22, 7 *arbores cedri*, κέδρους.

1) Die Beifügung des *auditur* liegt so nahe, daß ich das *ululatus pugnae auditur* in castris der Vulgata nicht, wie Ranke S. 425 B thut, mit unter den Beweisen für die übrigens unbestreitbare Thatfache anführen möchte, daß Hieronymus sich vielfach an die ältere Uebersetzung angegeschlossen hat.

4. Die Uebersetzung desselben griechischen Wortes durch zwei verschiedene lateinische, z. B. Jer. 13, 1 ff. *cinctum*, 13, 6 ff. *praecinctum* für *περζωμα* (andere Beispiele bei Kante S. 421 A). Wenn *ὅτι* gewöhnlich durch *quia* oder *quoniam* wiedergegeben wird, so steht Lev. 11, 45 *ego enim* für *ὅτι ἐγώ* und Df. 5, 6 *devertit enim* für *ὅτι ἐπέκλιεν*, und wenn gewöhnlich *αὐτός* durch *is*, *ἐκεῖνος* durch *ille* wiedergegeben wird, so steht Jer. 16, 15 *patribus illorum* für *πατράσιν αὐτῶν* und 18, 18 *feriamur illum* für *αὐτόν*. Vielleicht ist auch *nam* für *πλήν* Klagel. 2, 16; 3, 3 nur eine solche Freiheit des Uebersetzers, wiewohl die Aenderung in *tamen*, wie Ambrosius 2, 16 hat, nahe liegt. Jer. 23, 9 *abalienatus a vino* scheint mir nicht *ἀπαλλοτριώμενος* vel *ejus generis quidpiam* statt *συνεχόμενος ἀπὸ οἴνου* zu verlangen, da der Uebersetzer *abalienatus* in der Bedeutung „betäubt, von Sinnen gebracht“ gebraucht haben kann, wie Dan. 2, 1. 2 (*timore*) *alienatus est spiritus* für *ἐξέστη τὸ πνεῦμα*.

5. Als bloße Freiheiten des Uebersetzers (nicht als Zeichen einer andern Lesart in seinem griechischen Texte) sind auch anzusehen: Ex. 35, 19 *tunicas sacerdotales*, *τοὺς χιτῶνας τῆς ἱερατείας*, Lev. 4, 27 *de populo in terra*, *ἐκ τοῦ λαοῦ τῆς γῆς*, 7, 5 *sacrificii laudabilis*, *θυσίας ἀνέσσεως*, Jer. 22, 7 *virum qui vobis exterminio sit*, *ἄνδρα ὀλοθρευόντα*, 40, 1 *in media peregrinatione*, *ἐν μέσῳ τῆς ἀπουκίας*, 41, 7 *in media civitate*, *εἰς τὸ μέσον τῆς πόλεως* u. dgl., auch wohl Deut. 28, 47 *mundo orde*, *ἀγαθῇ καρδίᾳ*, Jer. 21, 2 *secundum maxima mirabilia sua*, *κατὰ πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ*.

IV. Hinsichtlich der Latinität unterscheiden sich die Würzburger Fragmente nicht wesentlich von anderen Stücken der Itala. Ich hebe auch hier nur einige Punkte hervor.

1. Bezüglich der Orthographie kommen dieselben Vertauschungen von Buchstaben vor, wie in anderen Stücken (s. Ranke S. 414; Rönisch S. 455). Namentlich werden e und i vertauscht, z. B. Lev. 4, 24 *delecti* für *delicti*, wie B. 25 steht, 18, 3 *legetima*, Jf. 46, 8 *ingemescite*, — Ex. 22, 18 *sinitis* für *sinetis*, Lev. 11, 42 *incidit* für *incedit*, Ez. 26, 20 *discendere* für *descendere* u. dgl. Danach steht Lev. 18, 5 *vivit* für *vivet* (*ζῶσεται*) und Df. 6, 2 *vivimus* für *vivemus* (*ζῶομεθα*) und Jf. 29, 16 *dicit* für *dicet* (*ἔρει*, wozu Ranke also ohne Noth bemerkt: *praesens φησὶ pro futuro ἔρει nuspiam*).

2. Wie am Ende der Wörter ein m oder der dasselbe entsprechende Strich oft weggelassen wird (Rönisch S. 462), so wird oft ein m angehängt, wie Klagen. 2, 17; Dan. 8, 8 *cornum*, Df. 6, 4 *misericordia vestram*, Jer. 19, 19 *in necessitate et in captivitate*. Nach dieser orthographischen Eigenthümlichkeit ließen sich also erklären: Lev. 18, 3; Deut. 31, 13 *in qua* für *εἰς ἣν*, Deut. 28, 56 *in sinum ejus* für *ἐν κόλπῳ αὐτῆς*, 31, 15 *in nubem* für *ἐν νεφέλῃ*, Ex. 39, 19 *in circuitum* neben *in circuitu* u. dgl. Es kommen aber viele andere Stellen vor, welche zeigen, daß der lateinische Uebersetzer die Präposition *in* ganz regellos bald mit dem Accusativ, bald mit dem Ablativ construirte (Rönisch S. 406. 410), z. B. Ex. 32, 15; Jer. 19, 7 *in manus ejus*, *ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ*, Lev. 7, 3 *in panes fermentatos*, *ἐν ἄρτοις ζυμταῖς*, 18, 3 *in legitima ejus non ambulabitis*, *ἐν τοῖς νομίμοις αὐτῶν οὐ πορεύσεσθε*, Deut. 31, 11 *in locum*, *ἐν τῷ τόπῳ*, 31, 24 *in filios*, *ἐν υἱοῖς*, Jer. 20, 4 *cadent in gladium*, *πεσοῦνται ἐν μαχαίρῃ*, 22, 2 *in portas istas*, *ἐν ταῖς πυλαῖς ταύταις*, — Gen. 40, 15; Ex. 34, 26 *in domo*, *εἰς τὸν οἶκον*, Ex.

32, 29 in vobis, *ἐφ' ἡμᾶς*, 34, 18 in tempore, *εἰς τὸν καιρὸν*, 39, 4 in capitibus, *εἰς τὰς κεφαλίδας*, Jf. 30, 6 in adjutorio für *εἰς βοήθειαν* neben in confusionem et ignominiam. So erklärt sich auch in crastinum, am folgenden Tage, für *μετὰ τὴν αὔριον* Ex. 32, 30 oder für *τῇ ἐπαύριον* Jon. 4, 6. — In munere Lev. 22, 27 kann verstanden sein für in munera (*εἰς δῶρα*), wie in ore Deut. 31, 19 für in ore (*εἰς τὸ στόμα*); aber Jer. 40, 1 steht in catulum für *ἐν χειροπέδαις*, also der Acc. Sing. für den Abl. Plur.

Was die anderen Präpositionen betrifft, so wird in de partem Ex. 26, 5, de carcerem Jer. 39, 4, de sanguinem Ez. 45, 19, pro ignorantiam (neben pro peccato) Ez. 42, 13, sine quam Df. 2, 3 das m angehängt sein wie in ad marem Ez. 42, 18. Es finden sich aber auch: a Moysen Ex. 35, 20, ab senioribus et ab sacerdotibus Jer. 19, 1, a dorsum (neben a dorso) Ez. 40, 44, coram inimicos Jer. 15, 9, prae omnes nationes Dan. 3, 37 (s. Rössch S. 409 ff.).

3. Der Artikel wird namentlich vor indeclinablen Eigennamen oft durch hic wiedergegeben (Rössch S. 420), z. B. Gen. 36, 14 huic Esau, *τῷ Ἡσαῦ*, Df. 2, 8; Jer. 12, 16 huic Baal, *τῇ Βαάλ*, Df. 5, 14 huic Ephrem, *τῷ Ἐφραΐμ*, 6, 10 hujus Ephrem, *τοῦ Ἐφραΐμ*. Auch sonst steht mitunter im Lateinischen ein Demonstrativ-Pronomen, wo im Griechischen der bloße Artikel steht (Rössch S. 419), wie Deut. 31, 26 sumentes hunc librum (*τὸ βιβλίον*) legis, Ex. 34, 23 cum enim eiecero istas gentes (*τὰ ἔθνη*) a facie tua, Lev. 7, 8 si autem manducaverit ab istis carnibus (*ἀπὸ τῶν κρεῶν*) . . . anima autem illa quae-

cunque manducaverit (*ἡ δὲ ψυχὴ ἦτις ἐὰν φάγη*). In-  
deß sind diese Fälle vielleicht unter III, 3 einzureihen.

V. Ich habe bei meinen Erörterungen einen ausgedehnten  
Gebrauch — einen ausgedehntern als Ranke — von der  
Voraussetzung gemacht, daß die Abschreiber sich viele Nach-  
lässigkeiten haben zu Schulden kommen lassen. Ich stelle,  
um mein Verfahren zu rechtfertigen, noch einige Beweise  
dafür zusammen.

1. Gedankenlose Wiederholungen sind: *Ds.* 5, 8 *super  
colles super colles*, *Jon.* 4, 2 *in terram meam terra*,  
*Jon.* 4, 11 *non parcam nunc parcam*, *Lev.* 11, 14 *et  
his similia et simile illis*.

2. Dagegen sind vielfach einzelne Wörter ausgelassen:  
*Gen.* 40, 17 *volatilia*, *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, *Deut.*  
31, 7 *faciem*, *τὸ πρόσωπόν μου*, *Ds.* 1, 11 *Judae*, *ἰσὶ  
Ἰούδα*, *Jer.* 18, 18 *feriamus illum*, *πατάξωμεν αὐτὸν ἐν  
γλώσση*, *Jer.* 40, 4 *bonum est, ei ἀγαθόν ἐστιν*; vgl. *Jer.*  
19, 7. 8; 23, 28; *Klagel.* 2, 19; 3, 19; *Ex.* 24, 6. Auch  
die größeren Auslassungen *Ex.* 32, 15. 16; *Lev.* 4, 24. 26;  
*Ds.* 6, 1; *Ex.* 34, 18. 19 u. s. w. möchte ich eher den Ab-  
schreibern als dem Uebersetzer imputiren; über *Ex.* 26, 20  
s. o. S. 365.

3. Als bloße Abschreiberfehler sind anzusehen und wer-  
den auch größtentheils von Ranke angesehen: *Ex.* 33, 18  
*dicis* statt *dicit*, 33, 19 *vocabor* statt *vocabo*, 34, 21  
*massis* statt *messi*, 40, 29 *in eum* statt *in eam*, *Lev.* 11,  
7 *hic* statt *hoc*, 18, 3 *adinventionem* statt *adinventiones*,  
*Ds.* 5, 1 *attendat* statt *attendite*, *Jf.* 29, 10 *quis* statt  
*qui*, 30, 3 *in corruptionem* statt *in confusionem* (*εἰς  
ἀσχήνην*), *Jer.* 14, 21 *nomen* statt *thronum*, 18, 13 *ab-  
sciderunt* statt *absconderunt* (*ἐκρυψαν*), 22, 7 *injiciet* statt

injicient, 22, 25 et eradam te de manibus statt et tradam te (in) manibus, 22, 28 Jeremias statt Jechonias, 36, 6 legere statt leges, 41, 9 Istrahel statt Ismahel, Nlagel. 2, 19 exalta te nocte statt exulta (de) nocte (*ἀγαλλισαὶ ἐν νυκτί*). Auf Grund einer Handschrift, in der solche Versehen vorkommen, hätte Ranke einzelne sonst nicht belegte Wörter nicht S. 415 zu der copia verborum des Uebersetzers zählen sollen, wenn sie so leicht durch Emendation zu beseitigen sind, wie Ex. 35, 32 architecti l. architectonari (*ἀρχιτεκτονεῖν*, Rönisch S. 248), Jer. 23, 32 implantant l. implanant (*πλανῶν*, Rönisch S. 253), Dan. 2, 4 syricate l. syriace (*συριστί*). Wo solche Versehen vorkommen, halte ich es ferner für unbedenklich, auch an folgenden Stellen bloße Abschreiberfehler anzunehmen: Deut. 28, 51 agnata (l. nata) pecorum tuorum (*τὰ ἔγωνα τῶν κτηνῶν σου*), 31, 12 cognationem l. nationem oder natos (*ἔγωνα*, Lucif. natos), Jer. 21, 10 confirmavit faciem suam l. confirmavi faciem meam, 22, 24 regredietur l. ingredientiēs (*ἐπιβεβηκότες*), 36, 30 erit mors (l. erint morticina) ejus projecta (*τὸ θνησιμαῖον αὐτοῦ ἔσται ἐρθιμμένον*), Ex. 24, 8 continerent l. operirent, wie *καλύπτει* B. 7 übersetzt ist, 24, 10 fluat l. minuat (*ἐλαττωθῆ*). Vielleicht ist auch Nlagel. 2, 17 statt jucunde accepit super te inimicum zu lesen jucundavit (*ἠύφρανεν*) super etc., Ex. 38, 14 in die non in locum habitavit verschrieben für non in die illo cum habitavit (*οὐκ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἐν τῷ κατοικισθῆναι*) und Df. 6, 4 sicut ros antelucanum oris das letzte Wort in iens zu ändern (*πορευομένη*, Hieron. pertransiens; Jer. 19, 10; 23, 14 steht euntas für *πορευόμενοι*).

Namentlich glaube ich aber, Angesichts solcher Nach-



lässigkeiten des Schreibers, ein paar ingeniöse Vermuthungen  
 Ranke's ablehnen zu müssen. Dan. 3, 46 steht im Griechischen:  
*καὶ οὐ διέλεπον οἱ ἐμβάλλοντες ὑπηρέται τοῦ βασιλέως κλον-  
 τες τὴν κάμνον.* Der Würzburger Text hat: et nonnecessa-  
 verunt qui miserunt eos ministri regis incendentes fur-  
 nacem, und Ranke meint S. 387, der Schreiber scheine mit  
 non necessaverunt ausdrücken zu wollen, Azariam ejusque  
 socios a ministris regis ad silentium non coactos fuisse.  
 Der Schreiber hat vielmehr, ohne viel nachzudenken, einfach  
 non necessaverunt für non cessaverunt geschrieben, und  
 Ranke hätte allenfalls diese Stelle zu denjenigen zählen können,  
 von welchen er S. X für möglich hält, daß sie auf ein falsches  
 Hören des dictando schreibenden Copisten zurückzuführen seien.  
 — Lev. 18, 9 hat der Würzburger Text: turpitudinem so-  
 roris tuae ex matre tua et ex patre tuo, quae domi  
 est nota aut foris, non deteges turpitudinem ejus. Der  
 griechische Text hat: ἀσχημοσύνην τῆς ἀδελφῆς σου ἐκ πα-  
 τρός σου ἢ ἐκ μητρός σου ἐνδογενοῦς κτλ. Ranke meint  
 S. 221: Haud exigua quae huic loco a textu graeco  
 differentia inest unde explicatur? Mosaicae de incestu  
 legi hic aliquod mihi dari videtur laxamentum ad san-  
 ctificandos mores Afrorum, qui permittendis inter fratres  
 et sorores matrimoniis inde ab antiquitate faverunt,  
 compositum. Si pro animorum duritie fieri non poterat,  
 ut matrimonia inter eos, qui ex altero tantum parente  
 sorores et fratres erant, omnino prohiberentur, hoc  
 saltem firmiter vetabatur, ne, qui ex eodem patre  
 eademque matre essent, ligarentur connubio. Man  
 thut einem Schreiber, der in eben diesem Verse nota für  
 nata und Ex. 32, 30 et deprecor für ut deprecor schreibt,  
 nicht Unrecht, wenn man ihn für sähig hält, ohne irgenb

welche Absicht et ex patre für aut ex patre zu schreiben, wie Augustinus hat (der Ashburnham'sche Text hat sogar vel ex patre vel ex matre). — Statt καὶ ἀποκτενῶ αὐτήν ἐν δόλῳ, καὶ τὰ τέκνα κτλ. Df. 2, 4 hat der Würzburger Text: et occidam eam et siti(m) mei, filiis etc. Ranke meint, bei siti(m) mei möge dem Abschreiber die Stelle Amos 8, 11 vorgeschwebt haben, wo von dem Durste nach dem göttlichen Worte die Rede ist. Er hat aber wohl eher gedankenlos die Worte et occidam eam (in) siti(m) et filiis corruptirt. Vielleicht hat auch in seiner Vorlage et occidam eam fame(m) et siti(m) et filiis gestanden; (fame(m) findet sich nach S. 149 auch jetzt von jüngerer Hand beige-schrieben).

VI. Noch bei einigen anderen Stellen als den oben S. 371 besprochenen scheint mir die Vermuthung gerechtfertigt, daß in der lateinischen Handschrift, aus welcher der Würzburger Text copirt ist, Emendationen am Rande oder zwischen den Zeilen beige-fügt waren, die der Abschreiber in den Text aufnahm. Df. 1, 4 hat er: compescam et avertam regnum de domo Israhel. Im Griechischen steht in einigen Handschriften καταπαύσω, in andern ἀποστρέψω βασιλείαν οἴκου Ἰσραήλ. Der lateinische Uebersetzer schrieb wohl compescam, ein Emendator darüber avertam (oder umgekehrt); der Abschreiber nahm beide Wörter in den Text auf. Df. 1, 5 steht contribulabo sagittam arcus Israhel, im Griechischen συντρέψω τὸ τόξον τοῦ Ἰσραήλ. Der Uebersetzer schrieb contribulabo sagittam, der Emendator arcum, der Abschreiber combinirte beides. So wird auch wohl Dan. 1, 18 et post finem dierum quos praefinierat lex <sup>1)</sup> dixit rex introduci eos — griech. μετὰ τὸ τέλος τῶν ἡμερῶν

1) So hat Ranke S. 376; dagegen S. 127: quos rex definiert.

ὡν εἶπεν ὁ βασιλεὺς εἰσαγογεῖν αὐτοῖς — eher anzunehmen sein, daß zu praesinierat rex oder rex definitat (vielleicht corruptiert aus rex dixerat) vom Emendator dixit rex beige geschrieben war, als daß hier, wie Ranke meint, loci potius interpretatio textu non flagitata quam versio vorliege. Auch andere Wörter in dem Würzburger Text mögen aus Randbemerkungen herkommen (Ranke S. X): Ob aber Jer. 22, 14: aedificasti tibi domum mensuratam superiora omnia perversa disposita fenestram per cedrum lignum caedar et linitam minio daß omnia perversa ursprünglich eine Randbemerkung gewesen, deren Urheber bemerkte, daß in dem Texte „alles verkehrt“ sei, scheint mir doch zweifelhaft, obschon dieses Urtheil nicht ganz unberechtigt ist.

Die Untersuchung der Würzburger Fragmente scheint mir für den Gebrauch der Itala zur Kritik der Septuaginta die Regel zu bestätigen: Ehe man annehmen darf, daß der dem lateinischen Uebersetzer vorliegende griechische Text Lesarten enthielt, die sich in den griechischen Handschriften nicht finden, muß constatirt werden, daß nicht Fehler der Abschreiber oder Versehen des Uebersetzers vorliegen. In den meisten Fällen wird sich auf die eine oder die andere Weise die Abweichung von dem in den griechischen Handschriften überlieferten Texte erklären lassen.

## Die Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten drei Jahrhunderten.

Von Prof. D. Probst in Breslau.

### §. 1. Kirchenvermögen im Allgemeinen.

Sofern man unter dem Worte Kirchenvermögen den gesetzlichen Besitz von Eigenthum seitens der Kirche versteht, gab es in den ersten drei Jahrhunderten kein Kirchenvermögen. Als verbotene Gesellschaft besaß die Kirche die Fähigkeit nicht gesetzlich Vermögen zu erwerben und Eigenthum zu besitzen. Andererseits hatte sie aber Vermögen und Eigenthum. Sie theilte ebenso den Armen Gaben aus, als ihre Gotteshäuser und Begräbnißorte in den Verfolgungen zerstört oder eingezogen wurden und ihre heiligen Gefäße ausgeliefert werden sollten. Wenn der Diacon Laurentius dem letzten Ansinnen dadurch entsprach, daß er dem Richter die Armen vorstellte, so hat dieses einen tiefen Sinn, denn sie hauptsächlich waren die Nutznießer des Vermögens, das die Kirche besaß. Der wahre Eigenthümer desselben war Gott, die Kirche verwaltete es durch ihre Organe und den Bedürftigen wurde es ausgetheilt. Für den Laien geziemt es sich zu geben, für den Bischof, als Oekonomen und Verwalter der kirchlichen Sachen, auszuthellen. Er hat aber

Gott Rechenschaft zu geben, der diese Verwaltung in seine Hand legte, da er ihn des Priesterthums gewürdigt hat <sup>1)</sup>.

Das Wort Christi, was ihr einem von diesen gethan, habt ihr mir gethan Math. 25. 40, klingt ebenso durch alle Jahrhunderte hindurch, als das apostolische: „Almosen ist ein Gott wohlgefälliges Opfer.“ Philipp. 4. 18. Wer Almosen reicht, der weißt, daß er es Gott gibt, heißt es in jenem Theile der sibyllinischen Weissagung, dessen Abfassung Friedlieb in das Ende des zweiten Jahrhunderts setzt. (B. II. B. 82.) Beinahe mit denselben Worten wiederholt diesen Ausspruch Cyprian. „Der, welcher sich des Armen erbarnt, borgt Gott, und wer dem Geringsten gibt, gibt Gott, opfert Gott geistig einen lieblichen Geruch <sup>2)</sup>.“ Noch entschiedener tritt der Charakter des Almosens, als einer Gott geweihten Gabe, bei Origenes hervor. Wenn Jemand bei der Erndte oder Weinlese gesagt hat: Dieses will ich allein der Kirche darbringen, oder nur zum Gebrauche der Armen und Reisenden geben, und wenn er nachher etwas davon zum eigenen Gebrauche verwendet, so hat er nicht von seinen Früchten genommen, sondern das Gott Geheiligte verletz <sup>3)</sup>. Das Betreffende wurde also der Kirche dargebracht und gehörte damit Gott, und weil es Gott angehörte, durfte es weder zur eigenen noch zu profanen Zwecken verwendet werden. Den letzten Punkt berührt Origenes nicht nur nebenbei, sondern in ihn legt er das eigentliche Wesen des Gottgeweihtseins. Das, was der Kirche gegeben wurde, war ihm ein *sanctum*. Der Unterschied

1) A. C. L. 2. c. 35.

2) Cyp. de orat. dom. p. 426. 6. et de opere et eleem. p. 482. c.

3) Orig. in Levit. hom. 11. n. 1. p. 185.

zwischen *res sacrae* und *res ecclesiasticae* ist überhaupt noch nicht, am wenigsten dem Worte nach, vorhanden.

Wenn nämlich hier Adamantius das Kirchenvermögen eine *res sacra* nennt, so an einem andern Orte *res ecclesiastica* <sup>1)</sup>, oder *τὰ τῆς ἐκκλησίας* <sup>2)</sup>, *τὰ τῆς ἐκκλησίας χρίματα* <sup>3)</sup>, *munera, quae in ecclesia deferuntur* <sup>4)</sup>. Dergleichen nennen es die apostolischen Constitutionen „Güter der Kirche“ (*τῶν κυριακῶν, τὰ τῆς ἐκκλησίας* <sup>5)</sup>) und die apostolischen Kanonen „kirchliche“ Sachen <sup>6)</sup>.

Nach der Anschauung der ersten Jahrhunderte war demnach das Gott Geopferte und der Kirche gegebene identisch, die *τὰ τοῦ Θεοῦ* sind die *τῆς ἐκκλησίας πράγματα* <sup>7)</sup>. Man opferte Gott und Christus, indem man seiner Stiftung, seiner Braut, seinem Leibe gab und wenn man der Kirche gab, so gab man nicht bloß einer Gemeinschaft von Menschen, die in gewissen Dingen übereinstimmten, sondern einer Gemeinschaft, deren Haupt Christus der Sohn Gottes ist und die der heilige Geist leitet und regiert.

2. Da in jenen Jahrhunderten nicht nur die große katholische Kirche, sondern auch eine einzelne Diöcese mit dem Namen Kirche bezeichnet wurde, fragt es sich ferner, ist unter der Kirche, welcher die Gaben geopfert wurden, die Eine allgemeine Kirche, oder die einzelne Diöcese und, man verzeihe den Anachronismus, einzelne Pfarrei, zu verstehen? Fasst man die Kirche zunächst als Gemeinschaft der

1) Orig. in Math. series 61. p. 144.

2) In Math. tom 11. n. 9. p. 448.

3) L. c. tom 16. n. 22 p. 368.

4) In Isai. hom 7. n. 3. p. 382.

5) A. C. L. 2 c. 25.

6) Ἐκκλησιαστικά πράγματα can. 39. τῆς ἐκκλησίας πράγματα can. 41

7) Can. apost. 39.

Gläubigen, so gaben die damaligen Christen ihr Almosen armen Glaubensverwandten (Ungläubigen in Fällen großer Noth). Als solche wurden nicht nur die Diöcesanen, sondern die Katholiken überhaupt angesehen, weßwegen ebenso die von Macebonien und Achaia ihre Gaben den Brüdern von Jerusalem sandten, als Cyprian die Namen jener Bischöfe bekannt machte, die seine Diöcesanen unterstützten <sup>1)</sup>, wie er sich auch bereit erklärte die Bedürftigen einer anderen Diöcese zu unterhalten, wenn es die dortige Kirche nicht vermöge <sup>2)</sup>. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit war so stark und durchschlagend, daß Reisende und Wanderer wie Einheimische angesehen wurden und Einheimische sich als Reisende und Wanderer betrachteten. Die so oft wiederholte Empfehlung der Gastfreundschaft hat eine tiefere Unterlage, als die Bewirthung von hilflosen Fremden; sie sollte Zeugniß geben, daß in der Kirche solche Unterschiede nicht vorhanden, daß alle Brüder seien. Lactantius geht noch weiter, und führt die Liebespflicht Almosen zu geben, nicht nur auf die Einheit der Gläubigen in der Kirche, sondern auf die Einheit der Menschheit überhaupt zurück <sup>3)</sup>.

Aus der Einen katholischen Kirche, deren unsichtbares Haupt Christus, deren sichtbares Petrus ist und die als Weltkirche alle Völker umfassen soll, bildeten sich jedoch einzelne kleinere Kreise, die Diöcesen, heraus. Sie sind nicht etwa Bruchstücke der Kirche, noch viel weniger aus der Kirche heraustretende durchaus selbstständige Körper, sondern organische Theile derselben, weßwegen sich das Wesen der Kirche in ihnen ausdrückt und wiederholt. Wie Christus

1) Cyp. epist. 60. p. 218. d.

2) Cyp. epist. 61. p. 218.

3) Lactant. instit. l. 6. c. 10 u. 11. p. 332. Gall.

nicht nur in jeder Gestalt der Eucharistie ganz gegenwärtig ist, sondern auch in jedem Theile derselben: so verhält es sich auch mit der Diöcese. Der Bischof ist der sichtbare Stellvertreter Christi, die Diöcese der Leib Christi, aber bloß dann und nur insofern als sie ein organischer Theil der ganzen Kirche ist und der Bischof den Papst als Oberhaupt anerkennt. Dieser Bildungsproceß geht jedoch noch weiter. Auch die Pfarrei (Kloster) ist unter der Bedingung, daß sie organisch mit der Diöcese und durch sie mit der ganzen Kirche verbunden ist, der Leib Christi und der Pfarrer der Stellvertreter Christi, der durch ihn tauft, Sünden nachläßt zc.

Das Christus und der Kirche gegebene Vermögen muß deshalb nicht schlechtweg als Eigenthum der ganzen Kirche, mit Ausschluß der in ihr stehenden Kreise, betrachtet werden. Auch die Pfarrkirche kann Vermögen besitzen. Von ihr gilt aber dasselbe, was von der juristischen Person überhaupt, bei der das Subjekt der Rechte nicht in den einzelnen Mitgliedern, selbst nicht in allen Mitgliedern zusammen, sondern in dem idealen Ganzen besteht. Das ideale Ganze ist bei einer juristischen Person eine Abstraktion, auf kirchlichem Gebiete aber eine reale Existenz, die katholische Kirche, von der die Pfarrei oder Diöcese einen organischen Theil bildet. So lange von allen anerkannte Mitglieder der juristischen Person vorhanden sind, wird ihnen in der Wirklichkeit Niemand das Eigenthumsrecht ab und dem idealen Ganzen zusprechen, weil in ihnen dieses Ganze concrete Gestalt gewonnen hat und sie es repräsentiren. Entstehen hiegegen Zweifel über den Charakter ihrer wahren Mitgliedschaft, sinkt ihre Zahl auf ein Minimum herab oder verschwinden sie völlig, dann mag die Abstraktion des idealen Ganzen eintreten. In der



katholischen Kirche ist dieses ideale Ganze hingegen die Kirche selbst. Die Diocese, Pfarrei zc. hat bloß ein Eigenthumsrecht, sofern sie das ideale Ganze repräsentirt. Thut sie das nicht, weil sie keine Mitglieder mehr hat, oder weil sie von der Kirche abgefallen sind, dann wird das Subject der Rechte das Ganze, von dem sie einen organischen Theil bildeten, die Kirche.

Ewelt hat den Einwurf berücksichtigt, daß sich auch in jeder Pfarrgemeinde unter ihrem Pfarrer, in jeder Diocese unter ihrem Bischofe das Reich Christi als unsichtbarer Leib darstelle, dessen Glieder durch einen und denselben Geist verbunden sind, sucht ihn aber durch ein Citat aus Hirscher zu entkräften<sup>1)</sup>. Allein Hirscher redet von bloßen Gemeinden und bloßen Nationalkirchen, von solchen kleineren Kreisen, sofern sie für sich und von der Kirche getrennt in Betracht kommen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Gesagte auch völlig richtig. Darum handelt es sich jedoch nicht, sondern die Frage ist, ob die mit der Kirche in normaler Verbindung stehende kleinere Gemeinde den Leib Christi darstellte und diese Frage bejahen wir, weil in jedem Theile eines organisch Begliederten, das Wesen des Ganzen wieder zum Vorscheine kommt. Die Pfarrgemeinde besitzt ein Eigenthumsrecht unter der Obhut der

---

1) Bloße Gemeinden und bloße Nationalkirchen stellen das Reich Christi auf Erden nicht dar. Es kann nur eine Genossenschaft, welche alle National-Grenzen überschreitet und alle Christgläubigen umfaßt, den Universalismus des Reiches Christi zur Anschauung bringen. In allen bloßen National-Kirchen ist ein großes Moment ausgegeben, oder noch zurück. Die egoistische Scheidewand zwischen Volk und Volk, zwischen Einheimischen und Fremdlingen ist noch nicht gestürzt." Bei Ewelt die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögens-Rechts. S. 81.

Diöcese und die Diöcese unter der der ganzen Kirche, oder des Papstes. Hört aber das Eigenthumsrecht der Pfarrei aus Mangel an kirchlichen Mitgliedern auf, so tritt das ideale (reale) Ganze der Diöcese ein und hört diese auf, so macht sich das Eigenthumsrecht der ganzen Kirche geltend.

## §. 2. Das Kirchenvermögen und seine Verwaltung nach der heiligen Schrift.

Christus lebte mit seinen Jüngern von Almosen, das ihm hauptsächlich durch fromme Frauen zu Theil wurde. Luc. 8. 3. Der Bericht des Evangelisten, er habe mit seinen zwölf Jüngern einen Vorrath von fünf Gerstenbroden und zwei Fischen besessen Marc. 6. 38, gewährt ebenso einen Einblick in den irdischen Haushalt des Gottmenschen als der Auftrag an Petrus, mit dem Stater, den er im Maule des Fisches finden werde, den Zoll zu bezahlen. Dennoch hatte er, der gesagt, man soll nicht für den andern Tag sorgen, einen Verwalter für die geschenkten Gaben. „Einige meinten, Jesus habe, weil Judas den Beutel hatte, zu ihm gesagt: Kaufe was wir für das Fest brauchen, oder daß er den Armen etwas gebe“<sup>1)</sup>. Dieser Vers zeigt deutlich, daß Jesus den Judas mit der Aufbewahrung des Almosen beauftragt und daß er es nach der Vorschrift des Herrn zu vertheilen hatte.

Ferner sieht man, dieses Almosen diene einem dreifachen Zwecke, zum Unterhalte Jesu und seiner Jünger, zur Unterstützung Armer und zur Bestreitung der Kosten für das Paschamah. Wie das Folgende zeigen wird, verhält es sich mit dem Almosen der alten Kirche nicht an-

1) Joh. 13. 29 c. 12. 6.

bers. Sein Sammeln, Aufbewahren und Vertheilen war durch das Verhalten Jesu präformirt, wie es auch für die nächsten Jahrhunderte maßgebend blieb. Das Beispiel Jesu war das Gesetzbuch für seine Jünger, und die Kirche, in diesem wie in anderen Punkten.

2. In der apostolischen Zeit wiederholt sich deshalb dasselbe Verfahren. Die Gläubigen brachten einen Theil ihres Vermögens und legten es zu den Füßen der Apostel nieder act. 5. 2, das an Jeden, je nach seiner Bedürftigkeit, ausgetheilt wurde act. 2. 45. Die theilweise Verwendung desselben für die Feier der Eucharistie zeigt der folgende Vers: Je nach Häusern das Brod brechend, nahmen sie Speise mit Freude und Einfach des Herzens act. 2. 46. Die Apostel aber waren vom Herrn selbst auf diese Unterstützung angewiesen, denn er hatte sie ohne Mittel mit den Worten ausgesandt, in dem Hause in dem sie einkehren, sollen sie essen und trinken, der Arbeiter sei des Lohnes werth<sup>1</sup>).

In außerordentlichen Fällen, wie bei der von Agabus vorausgesagten Hungerstoth, veranstalteten die Gläubigen eigens Collekten unter den Brüdern und sandten den Betrag an die Presbyter der betreffenden Gemeinde act. 11. 29. 30. Weil jedoch bei der Vertheilung der Almosen Mißstände eintraten und die Apostel durch ihren anderweitigen Beruf gehindert, sich der Almosenpflege nicht ungetheilt hingeben konnten, stellten sie die Diaconen als Almosenpfleger in Jerusalem auf. act. 6. 1. f., obwohl sie und die Presbyter sich das Oberaufsichtsrecht vorbehielten. act. 11. 30.

3) Dieselbe Verwaltung offenbart sich in den Briefen

1) Luc. 10. 7. Math. 10. 10.

des Apostel Paulus, wenn auch um einige Rüge reicher. Am Sonntage sollte Jeder, was und so viel ihm gefiel, für sich bei Seite und in den Schatz legen, damit bei der Ankunft des Apostel keine Collette nöthig wurde 1. Cor. 16. 2. Weil der Apostel durch die sonntäglichen Beiträge eine Sammlung bei seiner Ankunft vermeiden will, wurden sie am Sonntage eingezogen und in einem Schatze aufbewahrt. Diese Einrichtung war in Korinth neu, woraus man erkennt, daß früher bloß dann Colletten veranstaltet wurden, wie sie durch bestimmte Ausgaben veranlaßt wurden, wie z. B. die Gemeinden in Macedonien und Achaia für die Heiligen in Jerusalem sammelten. Röm. 15. 26. Erwägt man ferner die Rüge: Ein Jeder nimmt sein eigenes Mahl vorweg beim Essen, und der Eine hungert der Andere aber schwelgt 1. Cor. 11. 21.: so ist leicht zu erkennen, in Korinth fanden bei der Feier des Gottesdienstes überhaupt keine Almosenopfer statt und der Apostel verpflanzt diese bei den armen Judenchristen entstandene Sitte zu den reichen Korinthern. Wahrscheinlich führte er sie in allen von ihm gegründeten Gemeinden ein. Das eucharistische Opfer ist darum so wenig mit Almosenopfern identisch, daß jenes selbst ohne diese gefeiert wurde.

Im Allgemeinen wurden die Almosen den Armen und Reisenden zugewendet. Röm. 12. 13. Der Ueberfluß der Reichen an zeitlichen Gütern sollte dem Mangel der Armen abhelfen und Gleichheit sein. II. Cor. 8. 14. Der Dienst dieser Liebespflicht half aber nicht nur dem ab, was den Heiligen mangelte, sondern brachte auch reiche Frucht durch die vielen Danksgungen (der Armen) im Herrn. II. Cor. 9. 12. Desungeachtet hatte aber Jeder für die Seinigen zu sorgen I. Tim. 5. 8 und die, welche zu einem Armen,

oder einer Wittwe in näherem Verhältnisse standen und sie unterhalten konnten, sollten die Kirche nicht beschweren (*non gravetur ecclesia*) I. Tim. 5. 16. Um so weniger unterstützte man Müßigänger; wer nicht arbeitete, sollte nicht essen. II. Theff. 3. 10.

Der Apostel selbst empfing aus dem Schatze Unterstützung Philip. 4. 17 und wenn er sich gewöhnlich auch durch Handarbeit ernährte, so machte er doch Anspruch darauf. Denn die Geistiges säeten, konnten Leibliches erndten, die dem Altare dienten, konnten von ihm leben; so hatte es der Herr selbst angeordnet. I. Cor. 9. 10—14. Selbstverständlich hatten diese Sätze nicht nur auf die Apostel, sondern auf alle Lehrer Anwendung, auf die Katecheten Gal. 6. 6. wie auf die Presbyter, die doppelter Ehre würdig geachtet wurden I. Tim. 5. 17. Dieses Wort legte man schon im zweiten Jahrhunderte dahin aus, daß den Priestern bei den Agapen zwei Portionen zugemessen wurden. Wenn nämlich Tertullian hierüber spottet, so beweist das, daß diese Sitte in Uebung war.

### §. 3. Die Einkünfte der Kirche im zweiten und dritten Jahrhunderte.

Die durch die Apostel eingeführten ordentlichen und außerordentlichen Collekten wurden beibehalten und die ordentlichen Opfer jeden Sonntag, bei Veranlassung der eucharistischen Feier, eingesammelt. Die im Stande und guten Willens waren, gaben nach Belieben und der Ertrag wurde beim Vorsteher oder Bischof deponirt<sup>1)</sup> Dasselbe geschah noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts<sup>2)</sup>. Wenn da-

1) Just. apol. c. 67. p. 270.

2) Cyp. de oper. et. elem. p. 482. a.

her Tertullian eine monatliche Sammlung, in der vorherrschend Geldbeiträge verabreicht wurden <sup>1)</sup> erwähnt, so schließt dieses eine sonntägliche nicht aus, die hauptsächlich in Naturalien, Milch, Honig, Del und besonders in Brod und Wein bestand <sup>2)</sup>.

Der, welcher dem Nächsten von Allem mittheilte, Jedem gab, der bittete, der wandelte auf dem Lichtweg <sup>3)</sup>. Keiner sollte deswegen die Gelegenheit dazu vorübergehen lassen, denn Almosen befreit vom Tode <sup>4)</sup>. Der Reiche sollte dem Armen mittheilen und dieser für ihn zu Gott beten, der den Reichen alle Güter verleiht <sup>5)</sup>. Noch höher stand der, welcher das, was er sich fastend am Munde absparte, den Armen gab <sup>6)</sup>. Das Beispiel der Wittwe im Evangelium diente nämlich zum Beweise, daß auch die Armen Almosen ertheilen sollten <sup>7)</sup>. Die Reichen hingegen erfuhren Tadel, welche mit leeren Händen in die Kirche kamen, und einen Theil von dem Opfer, das der Arme brachte, nahmen <sup>8)</sup>. Selbst die Heiden kannten diese Wohlthätigkeit. Lucian spottet in dem Peregrinus: Diese Leute sind in allen dergleichen Fällen, welche ihre ganze Gemeinschaft betreffen von einer unbegreiflichen Mühsigkeit und Thätigkeit und sparen dabei weder Mühe noch Kosten. Daher wurde auch dem Peregrinus seiner Gefangenschaft wegen eine Menge

1) Tert. apol. c. 89.

2) Can. apost. can. 3.

3) Barnab. epist. c. 19.

4) Polyc. epist. ad Phil. c. 10. p. 200.

5) Clem. R. ad Cor. c. 38. p. 88. Herm. simil. 2. p. 291.

6) Herm. simil. 5. n. 3. p. 295.

7) Cyp. de opere et elem. p. 482. b.

8) Cyp. l. c.

Geld geschickt und er verschaffte sich unter diesem Titel schöne Einkünfte.

2. Als die Gemeinden zahlreicher wurden und mehrere Geistliche nothwendig waren, mußte man darauf Bedacht nehmen größere und feststehende Einnahmen zu erzielen. Die darauf bezüglichen Ermahnungen des Origenes, Cyprian und der apostolischen Constitutionen lassen nicht verkennen, daß da und dort das Einkommen des Clerus sehr kärglich war <sup>1)</sup>. Diesem suchte man durch den Bezug der Erstlinge und Zehnten abzuhelpen; eine Einnahmsquelle die durch die alttestamentliche Gesetzgebung empfohlen und nahe gelegt war.

Die Entwicklung, welche die Disciplin in dieser Richtung nahm, schließt sich am besten auf, wenn man die Aussprüche des Irenäus mit den späteren Schriftstellern vergleicht. Nach Irenäus unterscheiden sich die jüdischen Opfergaben von den christlichen dadurch, daß die Juden ihre Gaben, durch das Gesetz genöthiget, verabreichten, die Christen aber freiwillig all das Ihrige zu gottesdienstlichen Zwecken hergaben <sup>2)</sup>. Die Christen opferten also keine eigens bezeichneten Gaben, denn all ihr Besiß stand Gott zu Gebot, und nicht durch ein Gesetz waren sie zum Geben verpflichtet, sondern die Liebe drängte sie dazu. Wer geben kann und es nicht thut, besißt keine Liebe zum Herrn <sup>3)</sup>.

---

1) Man vergleiche nur die bringende Aufforderung des Origenes zur Unterstützung des Clerus in lib. Jesu Nave. hom. 17. 2. 2 u. 3. und die Ermahnung des Clemens A., die Lehrer sollen sich nicht um zeitlichen Gewinnes willen zu dem Lehramte hindrängen, da sie wissen, daß die Christo Geweihten (Gläubigen), gerne das zum Unterhalte Nothwendige verabreichen. Strom. 1. 1. c. 1. p. 319.

2) Iren. 1. 4. c. 13. n. 3. p. 242. 1. 4. c. 8. n. 2. p. 250.

3) Iren. fragment. IV. p. 341.

Der Reihung des Zehnten wird also hier noch nicht gedacht und die Erstlinge, von welchen der Bischof von Lyon spricht, sind gleichfalls noch nicht die Erstlingsfrüchte überhaupt, sondern die primären Gaben, Brod und Wein, die bei der Feler der Eucharistie verwendet wurden <sup>1)</sup>. Hippolyt hingegen kennt schon die Verabreichung von Erstlingen, sowohl von Getreide als Wein, Del, Honig, Milch, Wolle und des Lohnes für Handarbeit, die mit den Erstlingen von Obst dem Bischöfe in die Kirche gebracht und gesegnet wurden <sup>2)</sup>. Ob diese Erstlinge als Almosen der Kirche verblieben, oder nach vollbrachter Segnung dem Eigenthümer zurückgestellt wurden, ist nicht gesagt. Weil es aber in dem Weihegebet heißt: *sintque ad satietatem pauperibus populi tui*, ist die erste Annahme wohl die richtige. Damit war der Anfang gemacht, Erstlinge zu opfern. Der Zehnten wird jedoch von Hippolyt noch nicht erwähnt. Auch Cyprian kennt ihn nicht. Wenn er eine Parallele zwischen den jüdischen Leviten und christlichen Clerikern zieht, so wendet er im Nachsage (*quae nunc ratio et forma in clero tenetur*) die Aehnlichkeit nicht auf den Genuß des Zehnten an, sondern auf das Freisein von weltlichen Beschäftigungen, um den geistlichen ungetheilt obliegen zu können <sup>3)</sup>. Dieses setzt allerdings den Unterhalt der Cleriker von Seiten der Gläubigen voraus, aber nicht durch Zehntabgaben, sondern Almosen überhaupt. Die Richtigkeit dessen folgt aus den Worten Cyprians: Früher verkauften die Christen ihre Häuser und liegende Gründe und brachten den Erlös den

1) cf. Probst Liturgie S. 120.

2) Hippol. Can. arab. 36. p. 93. Ihre Segnung lehrt auch A. C. I. 8. c. 40. wie die Synode von Elvira auf sie anspielt can. 49.

3) Cyp. epist. 66. p. 246. a.



Aposteln, jetzt aber geben wir nicht einmal vom Patrimonium den Zehnten <sup>1)</sup>. Die Institution der Zehntabgabe kam vom Orient in den Occident. Im Abendlande, wenigstens in Rom, war die Opferwilligkeit so groß, daß das Bedürfnis nach fixen Einnahmen weniger fühlbar wurde. Sodann brachte es die große Stadt mit sich, daß solche Almosen weniger oder gar nicht gegeben werden konnten.

Im Morgenlande ist es zuerst Origenes, der auf die Reichung des Zehnten und der Erstlingsfrüchte dringt. Er verbreitet sich über diesen Gegenstand besonders in der Homilie, welche die Aufschrift *de primitiis offerendis* trägt. Von dem Satze ausgehend, daß Gesez gebietet, den Priestern die Erstlinge von Früchten und Vieh zu opfern, hält er die buchstäbliche Beobachtung desselben auch im Christenthume für nothwendig. Man erwidere nicht, die alttestamentlichen Geseze haben für den Christen keine Geltung, denn es gibt im alten Bunde verschiedene Vorschriften. Der 18. Psalm spricht von *lex, mandatum, judicium, justificatio etc.* Die *lex* ist jene Vorschrift, die im Christenthum ihre höhere Erfüllung findet und darum von den Christen nicht buchstäblich, sondern im geistigen Sinne zu verstehen und zu beobachten ist. Dahin gehört das Gesez, welches die Feier des Pascha und die Beschneidung vorschreibt. Das *mandatum* (Decalog) hat hingegen keine vorbildliche Bedeutung und ist darum auch von dem Christen buchstäblich zu fassen und zu beobachten. Die *justificatio* läßt die buchstäbliche allegorische Deutung zu. Die Vorschrift über die Erstlinge ist aber ein *mandatum* und deswegen auch im Christenthume buchstäblich zu beobachten.

---

1) Cyp. de unit. p. 406. c.

Gründe dafür sind: Es ist geziemend und nützlich den Priestern des Evangeliums die Erstlinge zu opfern, denn der Herr sagt: die das Evangelium verkündigen, leben vom Evangelium, und die dem Altare dienen, nehmen Theil am Altare. Ferner sollen die Gläubigen durch dieses Opfer davon Zeugniß geben, daß sie die Früchte von Gott erlangen. Wenn nämlich Jemand glaubt, er habe sie von Gott erhalten, so weiß er auch, daß er Gott für seine Gaben ehrt, wenn er den Priestern gibt. Endlich sagt Jesus: Wehe euch, ihr Pharisäer, die ihr den Zehnten vom Kleinsten gebt, das Wichtigere des Gesetzes aber übertretet. Heuchler! das Eine sollt ihr thun, das Andere nicht unterlassen. Wenn nun Jesus verlangt, die Pharisäer sollen die Erstlinge und Zehnten geben, um wie viel mehr fordert er dieses von seinen Jüngern, deren Gerechtigkeit größer sein soll, als die der Pharisäer<sup>1)</sup>.

Die bestimmtere und deutlichere Hinweisung auf die Erstlinge hat ihren Grund in der Erklärung des Schrifttextes, der von den Primitiä handelt, und die Zehnten zurückstellt, aber nicht ausschließt, wie denn auch Origenes von jenem auf diese übergeht. Sodann war die Verabreichung der Erstlinge, laut Hippolyts Zeugniß, bereits üblich geworden, die der Zehnten war es jedoch nicht. Aus Origenes sieht man jedoch, wie man auf die Zehntabgabe kam. War das *mandatum* für den Christen verpflichtend und gehörte die Spende der Erstlinge in diese Kategorie, so war der Schritt zur Zehntabgabe ein kleiner, oder vielmehr in der Theorie bereits gethan. Ferner zeigt die Stelle aus Origenes, daß die Verabreichung der Erstlinge und

1) Orig. in Num. hom 11. n. 2. p. 345.

Zehnten nicht mehr als völlig freies Almosen, sondern als Pflicht der Gläubigen angesehen wurde<sup>1)</sup>. Das Letzte war übrigens mit dem Ersten gegeben. Wurden bestimmte Früchte als solche bezeichnet, die sich zu Gaben besonders eigneten, so trat auch die Verpflichtung zu ihrer Verabreichung von selbst ein, vorausgesetzt, daß die Verpflichtung zum Geben im Allgemeinen bestand.

Auf demselben Standpunkte, ich möchte sagen durch Origenes ermuthiget und seine Motive acceptirend, steht der Verfasser der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen. Wenn jedoch Origenes hauptsächlich die Erstlinge im Auge hat und die Zehnten bloß berührt: so stellt der genannte Verfasser beide auf gleiche Linie neben einander. Das war der Fortschritt in diesem Entwicklungsproceß. Im zweiten Buche heißt es, die nach dem Gebote Gottes gegebenen Zehnten und Erstlinge soll der Bischof recht gebrauchen, die freiwilligen, um der Armen willen gereichten Gaben recht verwenden<sup>2)</sup>. Es wird also geradezu ein Unterschied zwischen gebotenen und freiwilligen Opfern gemacht. Dennoch ist von einem neutestamentlichen göttlichen Gebote, wie dieses Origenes zu deductiren sucht, hier keine Rede. Das Gebot Gottes, von dem die Rede ist, bezieht sich auf das alte Testament. Im Verlaufe heißt es weiter, wie im alten Bunde die Priester den Unterhalt von den Laien hatten, so sollen auch im neuen Bunde die, welche der Kirche leben, von den Gütern der Kirche genährt

1) An einem anderen Orte, wo er von der Unterstützung der Geistlichen mit zeitlichen Gütern redet, sagte er: *tu imple officium tuum, comple mandatum Dei erga obsequia sacerdotum.* Orig. in Jes. Nav. hom 17. n. 8. p. 715.

2) A. C. 1. 2. c. 25.

werden. Nachdem die alttestamentlichen Citate, welche das Gebot der Zehntabgabe enthalten, beigebracht sind, fährt der Verfasser fort: Höret das ihr Vaten, höre das du erwählte Kirche Gottes. Hierauf macht er die Wendung, was ehemals die Zehnten und Erstlinge waren, das sind jetzt die Gebote und Gaben, welche die Bischöfe darbringen <sup>1)</sup>.

Man sieht der Verfasser unterscheidet zwischen Gaben, die den Armen gereicht wurden, die freiwillige waren, weil Almosen eine Liebespflicht ist und zwischen Gaben, die zum Unterhalte der Priester dienten, der auf einer Rechtspflicht beruht. Wie die Juden zum Unterhalte ihrer Priester rechtlich verpflichtet waren, so auch die Christen. Das ist der Inhalt der Stelle. Dabei bestrebt sich aber der Verfasser die Gläubigen zu überzeugen, daß zu diesem Zwecke die Abgabe der Zehnten und Erstlinge bestimmt sei. Die genannten Abgaben sind in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts noch nicht üblich und durch Gewohnheit sanctionirt, sondern sie werden in dieser Zeit erst eingeführt. Im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen wird hingegen die Reichung der Zehnten und Erstlinge nicht mehr durch Beibringen verschiedener Gründe empfohlen, sondern einfach als zu Recht bestehend vorausgesetzt und bloß angeordnet, wie diese Gaben vertheilt werden sollen <sup>2)</sup>. Ebenso verhält es sich mit dem 30. Capitel des achten Buches.

3. Je nach Umständen wurden außerordentliche Collekten veranstaltet. Wenn die täglichen Opfer nicht

1) A. C. 1. 2. c. 25.

2) A. C. 1. 7. c. 29. Die Vorschrift, es sollen die Erstlinge von Thieren, Geld, Kleidern &c. verabreicht werden, enthält hingegen nichts Neues, da sie schon Hippolyt kennt.

ausreichen, sollte es der Bischof der Gemeinde kund thun und Sammlungen veranstalten <sup>1)</sup>. Vorzüglich geschah dieses, wenn eine auswärtige Kirche von einem Unglück betroffen wurde, oder in Noth war. Die römische Kirche zeichnete sich in solchen Fällen durch ihre Wohlthätigkeit vor allen aus, was selbst Tertullian nicht läugnet <sup>2)</sup>. Das ist euere Gewohnheit, schreibt Dionysius von Korinth an Papst Soter, von Anfang an, allen Brüdern auf alle mögliche Weise Wohlthaten zu erweisen, an die Kirchen in jeder Stadt Unterstüzungen zu senden und so die Armuth der Bedürftigen zu erquickern, den in die Bergwerke verbannten Brüdern zu helfen <sup>3)</sup>. Aehnlich lautet der Brief des Bischofes Dionysius von Alexandrien an Papst Stephanus <sup>4)</sup>.

Aber auch einzelne Gläubigen gaben der Kirche außerordentliche Beiträge. Vorzüglich bei der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft scheinen die Neophyten große Opfer gebracht zu haben. Wenn, sagen die apostolischen Constitutionen, der, welcher nach Erkenntniß des Göttlichen sein Vermögen den Armen gibt, vollkommen ist, so um so mehr der, welcher es den Martyrern schenkt <sup>5)</sup>. Von Marcion ist dieses bekannt, wie daß ihm dieses Almosen bei seinem Abfall von der Kirche wieder erstattet wurde <sup>6)</sup>. Ferner gaben öfter solche, die den Beruf in sich fühlten, das Evangelium zu verkündigen, ehe sie ihn antraten, ihr ganzes Vermögen der Kirche und den Armen <sup>7)</sup>. Es war

1) A. C. I. 4. c. 8.

2) Tert. de jejun. c. 13. p. 416.

3) Euseb. h. e. I. 4. c. 23. p. 276.

4) Euseb. I. c. I. 7. c. 5. p. 485.

5) A. C. I. 5. c. 1.

6) Tert. adv. Marc. I. 4. c. 4. p. 191, de praesc. a. 30. p. 36.

7) Euseb. h. e. I. 3. c. 37. p. 207.

darum nichts Unerhörtes, wenn nach dem obigen Citate aus den apostolischen Constitutionen Manche ihr Vermögen opfereten, um die Martyrer zu befreien. Kennt ja Clemens von Rom selbst solche, die sich in Gefangenschaft begaben, um Andere frei zu machen, die sich in die Sklaverei verkauften, um den Kaufpreis den Hungernden zu geben <sup>1)</sup>.

4. Das Gesammelte wurde in dem Kirchenschatz aufbewahrt, den Tertullian *arca* <sup>2)</sup>, Cyprian *corban* <sup>3)</sup> und das zweite Buch der apostolischen Constitutionen *korbanas* nennet <sup>4)</sup>. Der Bischof sollte nämlich die Gaben nicht sogleich und übereilt austheilen, sondern den Bedürftigen zur rechten Zeit geben. So verlangte es eine gewissenhafte Verwaltung <sup>5)</sup>. In der ersten Zeit wurden die betreffenden Gegenstände beim Bischöfe hinterlegt <sup>6)</sup>, was wohl so viel heißen wird, man bewahrte sie in seinem Hause auf.

Dem fünften apostolischen Kanon zufolge sollten die geopfereten Früchte in ein Haus und nicht auf den Altar gebracht werden, während man die Erstlinge den Bischöfen und Presbytern einhändigte. Ueber das Alter dieses und des vorhergehenden Kanon gehen die Ansichten weit auseinander. Drey erklärt sie für Zusätze zum 3. Kanon, die im 5. Jahrhundert gemacht wurden. Aus dem Verbot Früchte auf den Altar zu legen, schließt er, daß sie

1) Clem. R. ad Cor. c. 55. p. 150.

2) Tert. apol. c. 39.

3) Cyp. de op. et elem. p. 482. a.

4) A. C. l. 2. c. 36. *Κορβανῆς* est Josepho sacer thesaurus, Hieronymo gazophylacium et dona Dei. Deducitur a Corban, quod proprie significat munus Deo oblatum. Cotel a. h. l.

5) A. C. l. 3. c. 4.

6) Just. apol. c. 67. p. 271.

nicht gesegnet wurden und da A. C. I. 8. c. 40 ein Weihegebet über Erstlinge und Zehnten enthält, folgert er der 5. Kanon sei nach A. C. I. 8. c. 40 abgefaßt. Da jedoch auch bei den Agapen das Brod gesegnet wurde, da nach Tertullian, die Gläubigen das Bett mit dem Kreuze bezeichneten, was auch eine Segnung ist: so ist der Schluß von dem Nicht-auf-den Altar-legen, auf das Nicht-seggen jedenfalls nicht so sicher, daß man auf ihn bauen könnte. Zweitens bemerkt Drey, weil sich später die Einnahmen so vermehrten, daß sie in der Kirche nicht untergebracht werden konnten, habe man zu diesem Zwecke eigene Gebäude errichtet. Ein solches Gebäude bezeichne der *olkos* des 5. Kanon, der deswegen einer späteren Zeit angehöre. Allein, wie Drey selbst zugesteht, nannten die Christen auch die Kirche *olkos*. Es liegt deshalb kein Grund vor den *olkos* unseres Kanon auf ein Nebengebäude zu beziehen. Will man es aber doch thun, so ist zu beachten, daß unter Papst Cornelius in Rom 153 Cleriker und 1500 Bedürftige aus dem Kirchenschatze unterhalten wurden. Ein Nebengebäude zur Aufbewahrung dieses Schatzes konnte bereits damals nothwendig und deswegen vorhanden sein. Weil der Kanon jedoch vorschreibt, man lege die Früchte nicht auf den Altar, sondern in das Haus, so setzt dieses vielmehr voraus sie seien zu der Zeit, als derselbe abgefaßt wurde, nicht so massenhaft geopfert worden, denn in diesem Falle konnten sie nicht auf den Altar gebracht werden und wäre also ein Verbot überflüssig gewesen. Sodann spricht gegen den Ursprung des Kanon im vierten Jahrhundert, daß der Zehnten nicht gedacht ist und die Verwaltung der Opfer den Bischöfen und Presbytern aufgetragen wird. Wäre er im fünften Jahrhundert geschrieben worden, so würde er statt der Genannten, die

Deconomen anführen<sup>1)</sup>, und die Diaconen würden als die Verwalter erscheinen, wenn er im 4. Jahrhundert verfaßt wäre. Andererseits kann er aber auch nicht vor der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden, weil die Bischöfe und Presbyter den Diaconen und übrigen Clerikern von den Erstlingen mittheilen sollen. Der dritte und stärkste Beweis für das junge Alter dieser Kanonen, bemerkt endlich Drey, ist die Erwähnung des Weihrauches und der Räucherungen beim Gottesdienste<sup>2)</sup>. Hierüber können wir jedoch hier nicht handeln.

Uebrigens bestand das Kirchenvermögen nicht bloß in Geld und Früchten, auch das Kirchengebäude und die Begräbnißplätze wurden dazu gerechnet. Schon das Edikt des Kaisers Gallianus (260—268) befiehlt, *ut cuncti (ethnici) a religiosis locis (Christianorum) abscedant*<sup>3)</sup> und Kaiser Aurelianus ließ die Kirche, die Paul von Samosata sich aneignen wollte, den katholischen Bischöfen übergeben<sup>4)</sup>. Constantin stellte Gebäude und Grundbesitz, theils Acker, theils Gärten als den Kirchen gehörig, ihnen zurück<sup>5)</sup>. Sie gehörten also vor der diocletianischen Verfolgung den Kirchen an, die in ihren Erträgnissen eine Einnahmsquelle besaßen.

#### §. 4. Verwalter des Kirchenvermögens.

Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens geschah unentgeltlich. Der, in dessen Haus das Almosen ausgetheilt

1) cf. Can. 26 der Synode von Chalcedon.

2) Drey, Neue Untersuchungen S. 367.

3) Euseb. h. e. l. 7. c. 18.

4) Euseb. l. c. c. 30.

5) Euseb. de vita Const. l. 2. c. 39. p. 874.



und aufbewahrt wurde, durfte nichts von den dargebrachten Gegenständen für seine Mühewaltung zurückbehalten, sondern er sollte aus Barmherzigkeit Alles vertheilen <sup>1)</sup>. Gewöhnlich wurde das Almosen beim Bischöfe deponirt und er versah auch die Vertheilung ohne Anspruch auf Lohn <sup>2)</sup>. Die apostolischen Kanonen schreiben geradezu vor, der Bischof habe zwar die Sorge für die kirchlichen Sachen, es sei ihm aber nicht gestattet irgend einen Theil derselben für sich oder die Seinigen zu verwenden. Vielmehr soll er das, was Gottes ist, den Armen, wie unter Gottes Augen, vertheilen <sup>3)</sup>. Die Laien brachten deshalb auch ihre Gaben selbst oder durch den Diacon dem Bischöfe <sup>4)</sup> zur Vertheilung.

Während der ersten drei Jahrhunderte ist der Bischof unbestritten der eigentliche Almosenpfleger und Verwalter des Kirchengutes. Cyprian schreibt vor, wie viel diesem und Jenem gegeben werden soll und bemerkt ausdrücklich in seiner Abwesenheit sollen die Priester und Diaconen an seiner Statt (*vico sua*) die Verwaltung getreu besorgen und sich der Armen soweit möglich annehmen <sup>5)</sup>. Er habe von seinem kleinen Vermögen bereits zur Vertheilung Einiges geschickt <sup>6)</sup>, sollte es aber schon verwendet sein, oder nicht zureichen, so sende er durch einen Acoluthen noch mehr <sup>7)</sup>. Folgender Fall zeigt uns den Bischof in Ausübung seiner Amtsthätigkeit. Schauspieler wurden in die Kirche nicht aufgenommen. Es war nun ein Solcher, der, um Christ

1) Hippol. can. 32. p. 91.

2) Tert. apol. c. 39.

3) Can. apost. c. 39.

4) A. C. l. 2. c. 27.

5) Cyp. epist. 5. p. 33. c.

6) Cyp. epist. 6. p. 38. d.

7) Cyp. epist. 36. p. 114. a.

zu werden, von der Bühne abtreten, aber zu seinem Lebensunterhalte, Anderen Unterricht in seiner Kunst ertheilen wollte. Auf die Anfrage, wie man sich in diesem Falle zu verhalten habe, schreibt Cyprian, auch dieses sei nicht zu dulden. Er soll seinen früheren Beruf ganz aufgeben und und wenn er Noth und Armut vorschübe, könne er wie Andere von der Kirche unterstützt werden. Uebrigens dürfe er nicht glauben, man müsse ihn durch ein Salaire von der Sünde loskaufen, denn es gereicht nicht uns, wohl aber ihm zum Heile, sondern er begnüge sich mit der lärglichen aber heilsamen Spende der Kirche. Wenn aber die Kirche dafelbst solchen, die arbeiten können, die hinlängliche Unterstützung nicht zu gewähren vermöge, soll er zu ihm kommen, er werde für seine Kleidung und Nahrung sorgen, damit er nicht außer der Kirche Andere Heillosen lehre, sondern in der Kirche Heilsames lerne <sup>1)</sup>.

Die Aufnahme von Diesem oder Jenem unter die Zahl der Bedürftigen hing sonach vom Bischöfe ab. Dasselbe folgt aus einer Notiz Tertullians. Ein Bischof hatte eine noch nicht 21 Jahre alte Jungfrau in das Viduat aufgenommen. Gegen „dieses Mirakel, um nicht zu sagen Monstrum,“ ereifert sich der Montanist. Wenn sie der Bischof unterstützen mußte, hätte er dieses auf eine andere Art thun können <sup>2)</sup>. Der Bischof ist es also auch hier, der die Betroffenen in die Klasse derer aufnimmt, die eine Unterstützung empfangen. In derselben Eigenschaft, als Verwalter des Kirchengutes, erscheinen die Bischöfe auch bei den übrigen Schriftstellern unserer Periode.

1) Cyp. epist. 61. p. 218.

2) Tert. de veland. virg. c. 9. p. 19.

Um keinen Bedürftigen zu übersehen und keinen Unwürdigen zu unterstützen, bemühten sich die Bischöfe eine genaue Kenntniß ihrer Gemeindemitglieder zu erlangen. Ignazius ermahnt seinen Freund Polycarp allen mit Namen nachzufragen <sup>1)</sup>. Wenn es ferner heißt: Er selbst kennt die Armen und gibt Jedem nach Bedarf, damit nicht der Eine zweimal oder öfter an demselben Tage, oder derselben Woche empfängt, der andere aber leer ausgeht <sup>2)</sup>: so fordert das ebenso persönliche Bekanntschaft mit den Armen, wie wenn Cyprian schreibt: Als ich euch als meine Stellvertreter sandte, um die Noth unserer Brüder durch Unterstützung zu heben, zugleich ihr Alter, ihre Lage und Würdigkeit zu prüfen, damit ich, dem die Sorge obliegt alle so genau als möglich zu kennen, die Würdigen zu dem Amte der kirchlichen Verwaltung befördere <sup>3)</sup>.

2. Dem Bischöfe von Kathago liegt seinen eigenen Worten zufolge ebenso die Sorge ob, alle genau zu kennen, als er Würdige zu dem Amte der Armenverwaltung zu befördern hat. Er selbst theilte demnach das Almosen nicht immer selbst aus, sondern stellte Vertreter auf. Dieses war nothwendig, wenn der Bischof sich vor der Verfolgung flüchten mußte, krank, oder aus anderen Ursachen abwesend war. In einem solchen Falle waren gewöhnlich die Presbyter seine Stellvertreter. Ebenso ging die Verwaltung des Kirchenvermögens an sie über bei Erledigung des bischöflichen Stuhles. Diese Berufsthätigkeit übten die Presbyter schon in den Tagen Polycarps, denn er legt ihnen nicht nur die Sorge für Wittwen und Waisen und Arme

1) Ignat. ad Polyc. c. 4.

2) A. C. 1. 2. c. 27.

3) Cyp. epist. 38. p. 115. c.

anz Herz, sondern warnt sie auch vor Geiz<sup>1)</sup>. Cyprian hatte dem Presbyter Rogatianus die Mittel gegeben um Arme und Reisende unterstützen zu können<sup>2)</sup>.

Als sich das Christenthum von den Städten auf das Land verbreitete, entstanden daselbst eigene Gemeinden. Der Verband mit dem Bischöfe war zwar noch ein sehr lebendiger, sie hatten aber gewöhnlich einen Presbyter als Seelsorger, dem dann die Sorge für die Armen oblag. Eine weitere Berufsthätigkeit derselben war der Besuch der im Gefängnisse befindlichen Bekenner. Da für die Confessoren die bedeutendsten Summen aufgewendet wurden, übten die Priester auch in dieser Eigenschaft einen großen Einfluß auf die Vertheilung des Almosens. In letzter Instanz stand jedoch die Verwaltung dem Bischöfe zu, „so daß in seinem Auftrage durch die Presbyter und Diaconen den Armen alles gespendet wurde“<sup>3)</sup>.

3. Wenn der Bischof in der Diöcese anwesend war und sie leitete, standen die Diaconen bezüglich des Armenwesens in einem ähnlichen Verhältnisse zu ihm wie die Presbyter. Durch sie spendete er die Almosen und vertheilte er die Früchte. Sie waren die Hände des Bischofes, die ohne sein Wissen nichts geben durften. Hinter dem Rücken des Bischofes einen Armen zu unterstützen, war ihnen untersagt, denn sie klagten damit den Bischof gleichsam der Nachlässigkeit an<sup>4)</sup>. Man sieht daraus, die Diaconen hatten Zutritt zu dem Kirchengute, sie hatten es auch auszuthellen, sollten aber den Bischof zuvor benachrichtigen,

1) Polyc. epist. ad Philipp. c. 6. p. 197.

2) Cyp. epist. 36. p. 114. a.

3) Can. apost. c. 41.

4) A. C. l. 2. c. 32.

in dessen Auftrag sie handeln<sup>1)</sup>). Darum vergleicht Origenes gewissenlose Diaconen, welche die Güter der Kirche schlecht verwalteten, mit den Wechslern, die Jesus aus dem Tempel trieb<sup>2)</sup>). In dieser Stellung zum Bischofe erscheinen die Diaconen auch, wenn es sich um die Aufnahme eines Armen in die Klasse der Unterstützungsbefürftigen handelte. Die Bittsteller sollten sich nicht unmittelbar an den Bischof wenden und ihm dadurch lästig fallen, sondern ihm ihre Wünsche durch die Diaconen vortragen und durch sie seinen Bescheid entgegennehmen<sup>3)</sup>).

Zu den Presbytern traten die Diaconen in ein ähnliches Verhältniß, wie zum Bischof, wenn die Ersten Almosen spendeten, sei es in Abwesenheit des Bischofes, oder auf Filialkirchen, oder bei Besuchen, die sie den Confessoren im Gefängnisse machten. Sie sollten nämlich dem Bischofe und den Presbytern nicht nur beim heiligen Opfer, sondern auch beim Dienste der Kranken und Armen behilflich sein<sup>4)</sup>); und den Bischof mit ihnen bekannt machen,

1) A. C. 1. 2. c. 31. Nach dem unächten Briefe des Clemens an Jacobus sollen die Diaconen den Kranken das Nothwendige, nach dem Ermessen des Bischofes, geben. Sie sündigen jedoch nicht, wenn sie dieses heimlich thun. Epist. Clem. n. 12.

2) Orig. in Math. tom. 16. n. 22. p. 369.

3) A. C. 1. 2. c. 28.

4) Dasselbe sagt schon Ignazius: Auch die Diaconen als Diener der Geheimnisse Jesu Christi, müssen auf alle Weise allen gefällig zu sein suchen; denn nicht Diener von Speisen und Getränken sind sie, sondern Diener der Kirche Gottes. ad Trall. c. 2. Wenn Nazinger daraus schließt, die Diaconen hatten mit der Sorge für die Armen nichts zu schaffen, ihre ganze Thätigkeit beschränkte sich auf die liturgischen Akte (Geschichte der Christl. Armenpflege. S. 83): so ist doch zu bedenken, daß Ignazius zu diesen Worten gar nicht kommen konnte, wenn sie nicht Einige bloß für Diener von Speisen und Getränken gehalten hätten. Wurden sie aber von Einigen dafür gehalten, so ist

daß er für sie beten und sie unterstützen konnte. Auch Anderen deren sich der Bischof erbarmt, sollten sie beistehen, und in Stand gesetzt sein, Wittwen, Waisen und Armen das Nothwendige zu geben <sup>1)</sup>.

Schließlich ist zu bemerken, daß nach dem 77. Canon der Synode von Elvira manchen Landgemeinden kein Presbyter, sondern bloß ein Diacon vorstand. Ohne Zweifel wird in einem solchen Falle der Diacon dieselben Befugnisse bezüglich der Armenpflege gehabt haben, die dem Presbyter zukamen.

### §. 5. Annahme und Vertheilung von Almosen im Allgemeinen.

Meistens wurden die Collekten mit den gottesdienstlichen Versammlungen verbunden. Die Zeit, in welcher sich die Gläubigen zusammenfanden, war auch die geeignetste zu diesem Zwecke. Es hatte dieses jedoch noch einen tieferen Grund. Almosen erscheint bei den Christen womöglich in Begleitung des Gebetes, weil es dasselbe unterstützt, für einen gottesdienstlichen Akt gilt. Jacob. 1. 27. Die Betenden sollten daher nicht mit leeren Händen zu Gott kommen, denn ein solches Gebet ist unfruchtbar <sup>2)</sup>. Gott hat es vielmehr so geordnet, daß der Arme und der Betende zu

---

dieses ein sicherer Beweis, daß sie Almosenpfleger waren. Diese ihre Eigenschaft ist auch act. 6. 1—3 so bestimmt bezeugt, daß sie sich nicht wegklügeln läßt.

1) Hippol. can. 5. p. 66. — Die Diaconissen vermittelten auf ähnliche Weise den Verkehr zwischen dem Bischofe und den weiblichen Armen. A. C. 1. 3. c. 19. Arme Wittwen d. h. alle weiblichen Armen sollten ihnen wie dem Bischofe, den Presbytern und Diaconen gehorsam sein. Doch führte ein Diacon die Aufsicht. A. C. 1. 3. c. 7.

2) Cyp. de orat. dom. p. 425. f.

derselben Zeit und an demselben Orte zusammen kommen <sup>1)</sup>. Sodann erhielt zwar der Arme die materielle Gabe, geistig wurde jedoch Gott und Christus gegeben, weßwegen der, welcher durch viel Almofengeben bei Gott reich war, nicht arm werden konnte <sup>2)</sup>.

Auß dieser Verbindung des Almofens mit dem Gebete ergab es sich von selbst, daß es so wenig gleichgültig war, was und wie gegeben wurde, als es gleichgültig ist, was und wie man betet. Die kirchlichen Vorsteher hatten die Pflicht, sich zu versichern, ob die angebotene Gabe gerechtes Gut sei <sup>3)</sup>. Ein Armer, der eine Einladung oder ein Geschenk erhielt, mußte die Erlaubniß des Diacon einholen, denn man weiß nicht, wer der Geber ist und ob er sich Vermögen und Unterhalt nicht auf eine ungerechte oder unerlaubte Weise erworben hat <sup>4)</sup>. Doch nicht nur die Unbeflecktheit der Gabe, sondern auch die Unbescholtenheit des Gebers wurde in Betracht gezogen. Gott sah nicht auf die Opfer, welche Abel und Kain darbrachten, sondern auf ihr Herz, und dessen Opfer gefiel ihm, an dessen Herz er Gefallen hatte <sup>5)</sup>. Als darum Marcion von der Kirche abfiel, gab man ihm sein Almofen zurück. Ebenso wurden die Gaben abgewiesen von Wirthen, Hurern, Räubern, Ehebrechern, Christenverfolgern, Verfälschern von Sündenbildern, Dieben, ungerechten Anwälten, Zöllnern, Wagenmeistern, gewalthätigen Soldaten, ungerechten Richtern,

1) Orig. de orat. c. 11. p. 452.

2) Lact. inst. 6. c. 12. p. 335. e.

3) Commodiani instruct. 65. Qui de malo donant. Gall. III. p. 645.

4) A. C. l. 3. c. 8.

5) Cyp. de orat. dom. p. 428. c.

Wucherern, Gotteslästerern, Gottlosen, Excommunicirten <sup>1)</sup>. Ja, bemerkt Drey zu der Stelle, der Verfasser treibt die Strenge so weit, daß er cap. 8 geradezu sagt: wenn die Noth der Gemeinde so groß werden sollte, daß ihre Armen nur durch die Beiträge solcher Menschen erhalten werden könnten, so sei es besser Hungers zu sterben, als ihre Gaben zur Schmach Gottes und seiner Freunde anzunehmen. Um jedoch genauer würdigen zu können, von was für Menschen hier eigentlich die Rede ist, so ist noch zu beachten, daß der Verfasser c. 7 von solchen, die sich nicht bessern wollen und c. 8 von Excommunicirten spricht, die sich der Wiederaufnahme noch nicht würdig gemacht haben. Gegen diese ist die entwickelte Strenge begreiflich, theils wegen des Beispiels, theils damit sie nicht durch diese Art von Bestechung ihre Wiederaufnahme zu erkaufen schienen, anstatt sie durch eine wahre Besserung zu verdienen <sup>2)</sup>.

Aufgebrungene Geschenke solcher Personen durften höchstens zu Holz und Kohlen verwendet werden, denn es ist billig, daß die Geschenke der Gottlosen dem Feuer, nicht aber den Frommen zur Nahrung dienen <sup>3)</sup>.

Den Büßern wurde hingegen das Reichen von Almosen empfohlen, da es ein Mittel war ihre bußfertige Gesinnung zu constatiren und sich von dem Tode der Seele zu befreien. Zeitlicher Besitz war häufig Ursache des Abfallens und Verderbens, sie sollten ihn daher zum Mittel machen, die Schuld abzutragen und die durch ihn geschlagene Wunde zu heilen <sup>4)</sup>.

2. Der Ertrag der Collekten wurde nicht immer so-

1) A. C. l. 4. c. 6—8.

2) Drey, Neue Untersuchungen S. 28.

3) A. C. l. 4. c. 10.

4) Cyp. de laps. p. 885. b.



gleich, sondern mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Gabe und die Noth der Empfänger, bald oder später vertheilt. Aus Nachlässigkeit des Verwalters sollte aber die Vertheilung nicht verzögert werden und blieb von Lebensmitteln den ersten Tag etwas übrig, so verschenkte man den Rest den zweiten oder dritten Tag<sup>1)</sup>. Für gewöhnlich scheint den Laien alle Wochen, den Clerikern alle Monate Unterstützung gereicht worden zu sein<sup>2)</sup>. Vielleicht stand damit die wöchentliche und monatliche Einsammlung des Almosens in Verbindung. Weil jedoch im dritten Jahrhundert die Eucharistie häufig täglich gefeiert wurde und bei diesem Anlasse Almosen empfangen und gegeben wurden, kam es wahrscheinlich auch täglich vor.

Im Allgemeinen galt der Grundsatz die Bischöfe sollen den Ertrag der Collekten Bedürftigen und Würdigen einhändigen. Sie sollen durch denselben den Waisen die Hilfe der Eltern, den Wittwen den Schutz des Mannes, jungen Leuten den Ehestand, dem Handwerker Arbeit, dem Schwachen Barmherzigkeit, dem Fremden Obdach, dem Hungerigen Speise, dem Dürstenden Trank, dem Nackten Kleidung, Kranken Besuch, Gefangenen Hilfe gewähren. Zudem sollen sie ihre besondere Sorge den Waisen zuwenden, damit ihnen nichts mangelt. Jungfrauen, die in das mannbare Alter eintreten, sollen sie einem Bruder zur Ehe geben, einem Knaben Geld vorschießen zur Erlernung einer Kunst. Wenn er seine Kunst auszuüben versteht, seien sie ihm zur An-

1) Hippol. can. 82. p. 91.

2) *Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis jam sciatis, ut et sportulis iisdem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitibus partiantur.* Cyp. epist. 84. p. 110. d.

schaffung des Werkzeuges beifällig, damit er nicht ferner der Wohlthätigkeit zur Last fällt, sondern sich selbst durchbringen kann <sup>1)</sup>). Dabei wurde aber an dem apostolischen Worte festgehalten: wer nicht arbeitet, soll nicht essen. Jemand, der dem Trage und Trunke ergeben, oder ein Müßigänger war und deshalb Noth litt, der verdiente nicht nur keine Unterstützung, sondern war der Kirche Gottes unwürdig. Trägheit ist mit Recht die Mutter des Hungers <sup>2)</sup>).

Sowohl weil die Cleriker meistens arm waren, als auch damit sie frei von zeitlichen Sorgen ihrem Berufe ungetheilt leben konnten, erhielten auch sie Unterstützung. Die, welche der Kirche dienen, sollen aus den Gütern der Kirche ernährt werden, nämlich Priester, Leviten, Vorsteher, Diener Gottes, wie schon im vierten Buche Moses von den Priestern geschrieben steht <sup>3)</sup>).

Endlich wurden die für die Kirche und den Gottesdienst nothwendigen Ausgaben aus dem Kirchenvermögen bestritten. Aus den spöttischen Bemerkungen Tertullians ersieht man, daß die Gläubigen den Soldaten Geld schenkten, um ihre gottesdienstlichen Versammlungen, sicher vor Ueberfall, abhalten zu können <sup>4)</sup>). Für gottesdienstliche Zwecke waren auch die Summen verwendet, die für das Begräbniß armer Gläubigen ausgegeben wurden. Wie sehr ein anständiges Begräbniß den Christen am Herzen lag, geht daraus hervor, daß Tertullian eigens bemerkt, die monatlichen Beiträge werden zu diesem Zwecke

1) A. C. I. 4. c. 2. cf. Epist. Clement. ad Jacob. n. 8. p. 615.

2) A. C. I. 2. c. 4. Clem. A. Strom. I. 1. c. 1. p. 321. cf. I. 7. c. 12. p. 873.

3) A. C. I. 2. c. 25.

4) Tert. de fuga. c. 13. p. 190.

gesammelt <sup>1)</sup> und Lactantius führt da, wo er die hauptsächlichsten Ausgaben aus dem Kirchenvermögen nahmhaft macht, die Bestreitung der für ein christliches Begräbniß nothwendigen Kosten an <sup>2)</sup>.

Die Grundsätze, welche im Einzelnen bei der Vertheilung des Almosens zur Richtschnur dienen, enthält das folgende.

### §. 6. Unterstützung der Armen.

Die Armen überhaupt wurden aus dem Kirchenvermögen unterstützt <sup>3)</sup>. „Die Vermöglichen und die, welche wollen, theilen nach Belieben mit, wie es Jedem gefällt. Das Gesammelte wird beim Vorsteher deponirt und dieser unterstützt davon Waisen, Wittwen und solche, die entweder wegen Krankheit, oder aus einer anderen Ursache in Noth sind, dergleichen auch die Gefangenen und anwesenden Fremden, kurz er sorgt für alle Bedürftige <sup>4)</sup>. In völliger Uebereinstimmung hiemit, bemerkt Tertullian, diese Deposita der Frömmigkeit werden verwendet zur Ernährung und zum Begräbniß der Armen, Bedürftigen, armer Waisen, betagter Gläubigen (*domesticis senibus*), Schiffbrüchiger, die sich in den Bergwerken, Inseln oder Gefängnissen befinden, wenn sie um des christlichen Glaubens willen solches leiden <sup>5)</sup>. Beachtenswerth ist das Wort *domesticis*. Vergleicht man hiemit die Worte Cyprians: Wir sollen Almosen geben *circa domesticos Dei* <sup>6)</sup>, so sieht man das

1) Tert. apol. c. 39.

2) Lact. instit. l. 1. c. 12. p. 335.

3) Iren. l. 2. c. 31. n. 3. p. 164.

4) Just. apol. c. 67. p. 270.

5) Tert. apol. c. 39. p. 94.

6) Cyp. de orat. dom p. 426. d.

Gesammelte wurde hauptsächlich und in erster Linie für die Gläubigen verwendet. Das Wort des Apostels: Lasset uns da wir Zeit haben, Gutes thun Allen, vorzüglich aber den Glaubensgenossen Gal. 6. 10, war maßgebend.

Am sorgfältigsten und reichlichsten wurden deshalb die wegen des Glaubens Verfolgten bedacht. Viele hatten all ihren Besitz verloren <sup>1)</sup> und da sie weder durch Armuth noch Verfolgung niedergeworfen, dennoch dem Herrn treu dienten und den übrigen ein Beispiel des Glaubens gaben, verdienten sie größere Liebe und Berücksichtigung <sup>2)</sup>. Noch mehr geschah dieses den Martyrern, d. h. jenen gegenüber, die um des Namens Jesu willen in den Gefängnissen, Bergwerken und der Verbannung lebten. Zu ihrer Erleichterung oder Befreiung sollten die Gläubigen durch Arbeit, Schweiß und Abbruch am eigenen Munde sich etwas zu erübrigen suchen <sup>3)</sup>.

Die zweite Stelle nahmen die Wittwen und Waisen ein. Doch wurden die Ersten nicht so bevorzugt, daß eine durch viele Kinder, Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit verarmte Ehefrau nicht vor der Wittwe unterstützt worden wäre <sup>4)</sup>. Ueberhaupt sollte sich der Bischof die Sorge für arme Kranke, bis auf die irdenen Gefäße herab, die sie bedurften, angelegen sein lassen <sup>5)</sup>. Von ihnen sagt der Herr: Brich dem Dürftigen das Brod. Man bringe ihnen darum bei einem Besuche nicht Worte, sondern Wohlthaten.

1) So erging es der Familie des Origenes cf. Euseb. 1. 6. c. 2. p. 389.

2) Cyp. epist. 87. p. 116. a.

3) A. C. l. 5. c. 1.

4) A. C. l. 2. c. 4.

5) Hippol. c. 25. p. 81.

Ebenso sollen die Frauen einer kranken Schwester Lebensmittel verschaffen. Vierfach wird es Gott ersehen <sup>1)</sup>).

Unter den übrigen Armen wurden, wie der Brief Cyprians über den Schauspieler lehrt, jene zuerst unterstützt, die nicht arbeiten konnten. Dann erst traf die Reihe die körperlich Kräftigen. Besonders jüngere Leute wurden zum unverbroffenen Arbeiten aufgefordert, um die Kirche Gottes nicht zu belasten <sup>2)</sup>. Das Vorbild des Apostels und seine Ermahnung <sup>3)</sup> war so sehr Ehrensache für fromme Gläubige, daß man es von einer Wittwe, welche die Kirche nicht belastet hatte, auf der Inschrift ihres Grabes bemerkte und dabei das vom Apostel sanctionirte Wort *gravare* gebrauchte <sup>4)</sup>. Auch in den Martyrerkraften des Pionius heißt es: *quod multis indigens nulli gravis fuisset* <sup>5)</sup>.

Ueberhaupt genügte eine treue Verwaltung allein nicht, sondern sie sollte der Klugen die Hand reichen. Die Verwalter sollten der Ursache der Armuth nachspüren und ebenso mit Berücksichtigung der Würdigkeit als Bedürftigkeit austheilen. Die, welche von Jugend auf hart und streng erzogen wurden, behandelte man nicht auf dieselbe Weise, wie die welche im Ueberfluß und Weichlichkeit aufgewachsen, später herabgekommen waren. Man gab nicht dasselbe den

1) *Commod. instruct.* 71. p. 647. Gall. III.

2) *A. C.* I. 2. c. 63.

3) *II. Cor.* 12. 13. *I. Thess.* 2. 9. *II. Thess.* 3. 8. *I. Tim.* 5. 16.

4) *Dafnen vidua q. cum vix. . . ecclesia nihil gravavit. . .*  
*Regine vene merenti filia sua fecit vene regine matri vide que*  
*sedit vidua annos LX et eclesia nunqua gravavit unibyraque*  
*vixit annos 80 menses 5. dies 26. Marchi Monumenti etc. p. 98.*  
 (*unibyra-univira*, bloß einmal verehelicht).

5) *Ruinart. I. n. 11. p. 334.*

Männern und Frauen, nicht gleichviel dem Greis und Jüngling und unter jungen kränklichen Leuten unterschied man zwischen Jenen, die sich nichts mehr verdienen und jenen, die sich zum Theil noch das Brod erwerben und helfen konnten. Ebenso untersuchte man, ob sie Kinder haben und für ihre Erziehung thätig seien, oder ob sie sie vernachlässigten. Um nicht mehr zu sagen, schließt Origenes, wer die kirchlichen Einkünfte gut verwalten will, bedarf großer Weisheit, damit er als treuer und kluger Verwalter erfunden und selig werde <sup>1)</sup>.

Vergleicht man hiemit die Aeußerungen Cyprians, so zeigt die Uebereinstimmung beider, daß das nicht nur private Ermahnungen, sondern die in der Kirche allgemein geltenden Grundsätze waren, an welche der Bischof gebunden war. Die Laien sollten jedoch sein Verfahren nicht argwöhnisch überwachen, da ihn Gott zur Rechenschaft zieht und das Richter nicht ihnen, sondern den Priestern zusteht <sup>2)</sup>.

2. Die Armen hatten die Obliegenheit für den Geber zu beten <sup>3)</sup>. In diesem Behufe wurde beim Austheilen des Almosens der Name des Gebers genannt, damit die Empfänger namentlich für ihn beten konnten <sup>4)</sup>. Aus demselben Grunde macht Cyprian die Namen derselben bekannt, wie auch die der Bischöfe, welche das in ihren Gemeinden Gesammelte ihm überschieden <sup>5)</sup>. Es gab jedoch auch Fälle, in welchen weder der Name dessen bekannt gemacht wurde, von dem das Almosen herrührte, noch der

1) Orig. in Math. series 61. p. 145.

2) A. C. l. 2. c. 35. u. 36.

3) Pastor Herm. simil. 5. c. 8. p. 295.

4) A. C. l. 3. c. 4.

5) Cyp. epist. 60. p. 216. d.

Name des Empfängers. Manche erkundigten sich nämlich nach dem Namen, und machten den Gebern Vorwürfe. Warum hast du jene mir vorgezogen, da ich doch bedürftiger bin und dir näher stehe <sup>1)</sup>. Man sieht daraus zugleich, die Geber konnten ihr Almosen einer bestimmten Person zuwenden, der es dann auch durch den Verwalter eingehändigt wurde. In solchen Fällen scheint der Name besonders verschwiegen worden zu sein. Im Allgemeinen wurde er aber, selbst in der Liturgie <sup>2)</sup>, genannt. Wahrscheinlich geschah dieses erst im dritten Jahrhundert, während früher der Geber nur im Allgemeinen gedacht wurde, wovon die ältesten Liturgien Zeugniß geben <sup>4)</sup>.

Wie im Gottesdienste für die Wohlthäter gebetet wurde, so hatte der Empfänger noch insbesondere für dieselben, wie für den Bischof und austheilenden Minister zu beten. Die apostolischen Constitutionen legen einer Wittwe folgende Worte in den Mund: Gepriesen seist du, o Gott! Der du die Wittwe erquickt hast, segne Herr und verherrliche den, der es ihr gegeben und seine That steige in Wahrheit zu dir empor, und gedanke seiner gnädig am Tage seiner Heimsuchung. Auch den Bischof (segne), der nach deinem Willen (die Gaben) ausgetheilt und angeordnet hat, daß mir der alten, armen Wittwe, das dienliche Almosen zu Theil werde, gib ihm Herrlichkeit und den Kranz des Ruhmes an dem Tage, an welchem deine Heimsuchung sich enthüllt. Ähnlich bete sie auch für den der ihr das Almosen eingehändigte <sup>4)</sup>.

---

1) A. C. l. 8. c. 14.

2) Cyp. l. c.

3) cf. Probst Liturgie S. 268 und 327.

4) A. C. l. 8. c. 13.

Allen aus dem Kirchenvermögen Unterstützten war das Betteln untersagt. Es gab unter den armen Wittwen solche, die sich durch unverschämtes Betteln und unerfätliches Nehmen auszeichneten. Nicht zufrieden mit der kirchlichen Unterstützung, gingen sie von Haus zu Haus und brachten Manche dahin, daß sie erklärten, unter diesen Umständen geben sie kein Almosen mehr. Derartigen Unfug suchte man zu beseitigen. Man hielt ihnen das Beispiel der Wittve im Evangelium vor und forderte sie zum Spinnen auf, um dadurch Andere zu unterstützen, statt selbst von Almosen zu leben, und verlangte, sie sollen von ihrem ungeordneten Wandel ablassen. Wollten sie aber dem Befehle des Bischofes, der Priester, Diaconen und Diaconissen keine Folge leisten, wollten sie, von Jemand zum Essen, oder zum Empfang einer Gabe eingeladen, sich nicht nach der Vorschrift des Diacon richten: so wurden sie durch Fasten gestraft, oder aus der Zahl jener, die kirchliche Unterstützung genossen, ausgeschlossen <sup>1)</sup>.

Wie es scheint wurden arme Wittwen öfter zum Essen eingeladen. Es geschah dieses gewöhnlich an Sonntagen <sup>2)</sup>. Der, welcher sie bewirthete, sollte sie nach Reichung von genügender Speise nebst Trank vor Sonnenuntergang entlassen, und wenn es mehrere waren, darauf achten, daß jede Unordnung verhindert wurde.

3. Zunächst hatten christliche Arme auf Unterstützung zu rechnen, bei großer Noth wurden ihrer aber auch Heiden,

1) A. C. l. 3. c. 7. p. 778 u. 779.

2) De die dominica quid dicis? si non ante locavit, Excita de turba pauperem, quem ad prandium ducas. In tabulis spes est vestra de Christo refecto. Commod. instruct. n. 61. p. 644. Gall. III.



überhaupt Nicht-Gläubige theilhaftig. Pontius berichtet von Cyprian, da Seuche und Tod furchtbar wütheten, Leichen und Sterbende untereinander da lagen und die Lebenden sich flüchteten, habe er die Gemeinde versammelt, ihr durch Beispiele aus der h. Schrift die Uebung der Barmherzigkeit ans Herz gelegt und im Verlaufe der Rede bemerkt, das sei nichts Großes, wenn man bloß den Gläubigen mit Liebeswerken zu Hilfe eile. Der sei hingegen vollkommen, der auch dem Zöllner und Heide beistehe, und Böses mit Gutem aufwiegend die Feinde liebe. Es wurden sofort Dienstleistungen und Gaben aller Art den Bedrängten gereicht <sup>1)</sup>. Als die Pest in Alexandrien und Egypten schreckliche Verheerungen anrichtete und die Heiden die Ihrigen erbarmungslos verließen, nahmen sich, durch den großen Bischof Dionysius von Alexandrien angefeuert, die Christen der Verlassenen selbst mit Aufopferung ihres Lebens an. Presbyter, Diaconen und Laien holten sich bei Uebung dieser Liebeswerke den Tod <sup>2)</sup>. Nicht anders war es, als unter Maximinus die Pest ausbrach. Die Verfolgungsdecrete beantworteten die Christen mit Pflege und Unterstützung kranker und halbverhungertes Heiden, so daß Alle den Gott der Christen lobten und bekannnten, sie allein haben sich in der That und durch Werke als fromme Gottesverehrer erprobt <sup>3)</sup>.

### S. 7. Unterstützung des Clerus, der Diaconissen und gottgeweihten Jungfrauen.

Jene unter den Gläubigen, die vollkommen werden wollten, verkauften ihre Güter, brachten den Erlös der

1) Pontius vita Cypriani. Ruinart II. n. 9. p. 31.

2) Euseb. h. e. l. 7. c. 22.

3) Euseb. l. 9. c. 8. n. 5. p. 689.

Kirche und wurden, soweit dieses nöthig war, von ihr unterstützt. Zu den Vollkommenen sollten aber, ihrem Berufe entsprechend, die Cleriker gehören, weßwegen sie sich häufig alles eigenen Besitzes entäußerten <sup>1)</sup>. Denn wenn der, welchem sein Heil am Herzen lag, allen weltlichen Geschäften entsagen, all das Seinige verkaufen sollte, um die Eine wahre Perle zu kaufen <sup>2)</sup>: so ergibt sich der Schluß auf die Cleriker leicht. Die Priester und Diener Gottes hatten kein irdisches Erbtheil, weil ihr Erbe der Herr war <sup>3)</sup>, weil sie dem Altare und Gott dienten <sup>4)</sup>.

Großer Besitz und Verwaltung eines bedeutenden Vermögens erschien dem clericalen Stande und seiner Beschäftigung so widersprechend, daß der der Deposition schuldig erklärt wurde, welcher weltliches Sinnen und Trachten in sich aufnahm <sup>5)</sup>. Frei von aller Sorge für das Zeitliche, sollte der Cleriker bloß dem Himmlischen leben <sup>6)</sup>. Cyprian stellt den allgemeinen Satz auf, der kann von der Welt nicht besiegt werden, welcher in der Welt nichts besitzt, wodurch er besiegt werden könnte. Frei und ungebunden folge man Christus, wie die Apostel und nach ihnen Viele es gethan haben, die Alles zurücklassend durch die engsten Bande mit Christus verknüpft, ihm folgten. Wie können die aber Christus folgen, welche durch die Bande des Eigenthums gefesselt sind, wie können die nach dem Himmel verlangen, welche durch irdische Begierden niedergedrückt werden? Sie

---

1) Orig. in Math. tom. 15. n. 15. p. 218.

2) Recognit. 1. 3. c. 62. p. 1809.

3) Orig. in Num. hom. 21. n. 2. p. 480.

4) Iren. l. 4. c. 8. n. 3. p. 237.

5) Can. apost. c. 81.

6) Cyp. epist. 66. p. 246. c.

glauben zu besitzen und werden besessen, sie sind nicht Herren, sondern Sklaven ihres Gottes <sup>1)</sup>).

Bei solcher Anschauung erklärt es sich leicht, wie Eusebius von Solchen berichten kann, die vor dem Eintritt in den geistlichen Stand alle ihre Güter den Armen schenkten <sup>2)</sup>. und man erkennt aus seinen Worten, das war nicht etwa eine seltene Ausnahme, sondern das Gewöhnliche. Von Origenes ist bekannt, wie er selbst seine Bibliothek weggab und von dem Erlöse lebend, sich zur höchsten Spitze der evangelischen Armuth erhoben hatte <sup>3)</sup>. Sein Schüler Gregor Thaumaturgus hatte nicht nur alles Eigenthum verschenkt, sondern wollte nicht einmal einen eigenen Begräbnisort <sup>4)</sup> und Cyprian hatte beim Eintritt in die Kirche all das Seinige den Armen ausgetheilt.

Die nothwendige Folge dessen war, daß sie ihren Unterhalt von der Kirche bezogen. Ohne frühere Belegstellen hiesfür zu wiederholen, verordnet der 41. apostolische Kanon, der Bischof soll das Kirchenvermögen zu Gunsten der Armen verwalten, wenn er aber selbst arm sei, dürfe er das Nothwendige für sich und zur Uebung der Gastfreundschaft nehmen, denn, wer dem Altare diene, werde vom Altare erhalten <sup>5)</sup>. Wie es sich verhielt, wenn der Bischof

1) Cyp. de laps. p. 376. c.

2) Euseb. h. e. l. 8. c. 37.

3) Euseb. h. e. l. 6. c. 3. n. 5.

4) Gregor Nyss. vit. Greg. c. 28. p. 466. Gall. III. Ruinart II. n. 2. p. 23.

5) Auf dasselbe Schriftwort hinweisend, verlangen die Clementinen, die Gemeinde soll den Clerus erhalten. Auf die Frage, das umsonst gegebene Wort wird also verkauft? antworten sie, das sei ferne. Bloss der, welcher eigene Mittel besitzt, und doch von der Gemeinde Unterstützung annimmt, verkauft das Wort, nicht aber der, welcher arm den Unterhalt empfängt. Clem. hom. 8. n. 71. p. 661.

eigenes Vermögen besaß, darüber gibt der 40. apostolische Canon Aufschluß, der folgende Anordnung trifft. Wenn der Bischof auf dem Todbette liegt und das vorhandene Vermögen theils offenbar dem Bischöfe, theils offenbar der Kirche gehört, hat er das Recht sein Eigenthum, welchen und wie er es will, zu hinterlassen und er soll dasselbe nicht unter dem Vorwande, es sei Kirchenvermögen, verlieren, denn bisweilen hat er Frau und Kinder, Verwandte und Gesinde. Und es ist gerecht vor Gott und den Menschen, daß weder die Kirche einen Schaden erleide, weil man nicht weiß, was dem Bischöfe gehört, noch der Bischof, oder seine Angehörigen, unter dem Vorgeben, das sei Kirchenvermögen, benachtheiligt werden. Drey glaubt, dieser Canon sei der Synode von Antiochien anno 341 entnommen <sup>1)</sup>, weil sie ähnliche Bestimmungen traf. Hefele gesteht, die Meinung habe Vieles für sich, doch sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß umgekehrt das antiochianische Concil aus unserm Canon geschöpft habe.

Durchschlagende Gründe haben wir allerdings für die letzte Annahme nicht, halten sie aber für die wahrscheinlichere, weil gerade jene Bestimmungen, die einer späteren Zeit angehören, im apostolischen Canon fehlen, im antiochenischen aber aufgenommen sind. Dahin gehört die Anordnung über die Verwendung „der Einkünfte der Kirche oder der Früchte ihrer Felder,“ welche der apostolische Canon nicht hat. Im Jahre 341 besaßen die Kirchen jedenfalls Grundstücke und mehr Grundstücke als im Zeitalter der Verfolgungen. Daher ist es ebenso erklärlich, daß die antiochenische Synode diesen Zusatz dem älteren

1) Can. 24 u. 25. cf. Hefele Conciliengesch. I. S. 500.

2) Hefele Conciliengeschichte I. S. 772.

apostolischen Kanon beifügte, als es schwer zu begreifen wäre, warum der Verfasser des apostolischen Kanon ihn weggelassen haben sollte, wenn er aus dem antiochenischen geschöpft hätte<sup>1)</sup>. Nach unserem Ermessen ist darum der 39., 40. und 41. apostolische Kanon älter als der 24. und 25. antiochenische und fällt die Abfassungszeit derselben vor das 4. Jahrhundert.

2. Die Bischöfe hatten aber auch das Recht und die Pflicht dem übrigen Clerus einen Theil von dem Kirchenvermögen zu geben und wenn durch seine oder eines Priesters Schuld ein Cleriker an dem Nothwendigen Mangel litt, sollte er ausgeschlossen und bei hartnäckigem Verharren deponirt werden. Daß von d. n. Bischöfen und Presbytern die Rede ist, kann nach dem Vorausgegangenen als

---

1) Ferner verlangt der 24. Kanon der antiochenischen Synode, die Priester und Diaconen sollen wissen, was dem Bischof, was der Kirche gehört, während der apostolische Kanon eine Unwissenheit in dieser Beziehung voraussetzt, so daß zwischen der Abfassung des Einen und Anderen hierüber Bestimmungen getroffen wurden. Der *liber pontificalis* läßt aber den Papst Lucius verordnen, es sollen zwei Presbyter und drei Diaconen beständig in der Nähe des Bischofes sein *propter testimonium ecclesiasticum*.

Der apostolische Kanon redet von der Frau des Bischofes, der antiochenische schweigt hierüber. Da aber im 4. Jahrhundert verehelichte Bischöfe seltener waren als im dritten, ist es begreiflich, warum die antiochenische Synode das Wort Frau wegließ. Nicht einzusehen wäre aber, weshalb ein aus ihr schöpfender Verfasser es aufgenommen haben sollte.

Nach dem apostolischen Kanon sollen die Priester und Diaconen nichts ohne Wissen des Bischofes thun. Nach dem antiochenischen Kanon verwaltest der Bischof die Einkünfte der Kirche „nach der Meinung der Priester und Diaconen“. Die Vorschrift des apostolischen Kanon, dergemäß der Bischof die Vollgewalt besitzt und sich der Diaconen und Presbyter als seiner Organe bedient, ist offenbar die ältere.

kein Merkmal einer späteren Abfassung angesehen werden <sup>1)</sup> und ebenso wenig weist die Vernachlässigung der Cleriker auf die Bischöfe als „vornehme Herrn“ in der nachconstantinischen Zeit hin <sup>2)</sup>. Von Bischöfen seiner Zeit sagt Cyprian: *Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuracione contenta, procuratores rerum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus fenus augere* <sup>3)</sup>.

Die Gaben bestanden theils in den gewöhnlichen sonntäglichen Opfern, theils in den Erstlingen und Zehnten, so weit solche gereicht wurden. Das zweite Buch der apostolischen Constitutionen verordnet noch die unterschiedslose Vertheilung der Zehnten, Erstlinge und Opfer überhaupt an Arme wie Cleriker an <sup>4)</sup>. Nach dem siebenden Buche soll hingegen der Zehnten den Armen, die Erstlinge den Priestern gehören <sup>5)</sup>. Das achte Buch weist die Erstlinge den Bischöfen, Priestern und Diaconen, die Zehnten den übrigen Clerikern, Jungfrauen, Wittwen und Armen zu <sup>6)</sup>.

Nicht alle Cleriker erhielten die gleichen Theile. Das achte Buch der apostolischen Constitutionen enthält folgende Scala. Die Eulogien, welche von der Feier der Mysterien

1) Can. apost. c. 59.

2) Drey l. c. S. 303.

3) Cyp. de laps. p. 374. b. Origenes klagt häufig über die ungerechte Verwaltung mancher Bischöfe und ebenso Hermas Simil. 9. n. 26.

4) A. C. l. 2. c. 25 u. 34.

5) A. C. l. 7. c. 29.

6) A. C. l. 8. c. 30.

übrig blieben, vertheilten die Diaconen nach dem Willen des Bischofes und der Priester dem Clerus. Der Bischof erhielt vier Theile, der Presbyter drei, die Diaconen zwei, die übrigen aber, Subdiaconen, Lektoren, Cantoren, Diaconissen je einen Theil<sup>1)</sup>. Dieser Canon mag dem vierten Jahrhundert angehören, er setzt jedoch nur fest, was schon im dritten Jahrhundert und zwar nicht nur bezüglich der Eulogien vorhanden war. Abgesehen von den Agapen, bei welchen die Priester zwei Theile erhielten, ließ Cyprian einigen Lektoren, die sich auszeichneten, Beiträge zukommen, die gewöhnlich bloß den Presbytern ertheilt wurden<sup>2)</sup>, woraus deutlich hervorgeht, es fand schon zu seiner Zeit eine Abstufung in der Unterstützung der Cleriker statt.

3. Wittwen und Jungfrauen, die sich dem Berufe der Diaconissen widmeten, erhielten den Unterhalt von der Kirche, weil sie ihr, wie die Cleriker, dienten<sup>3)</sup>. Jedoch auch jene gottgeweihten Jungfrauen, die nicht zu den Diaconissen gehörten, waren Gegenstand der besonderen bischöflichen Vorsorge, obwohl aus dem Faktum, daß ein Bischof eine noch nicht 20jährige Jungfrau in das Widuat aufnahm<sup>4)</sup>, auf eine reichlichere Unterstützung und gesichrtere Existenz der unter die Diaconissen Aufgenommenen geschlossen werden darf. Als gottgeweihte Personen gaben sie wahrscheinlich ihr Vermögen den Armen, trat nun Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit ein, so fielen sie der Kirche zur Last. In den Martyrakten des h. Theobot werden nämlich die Namen von drei Jungfrauen genannt

1) A. C. l. 8. c. 31.

2) Cyp. epist. 34. p. 110. d.

3) A. C. l. 8. c. 31.

4) Tert. de vel. virg. c. 9. p. 19.

mit dem Beisatze: *et has tres apotactitae dicuntesse suas, sicuti revera sunt*<sup>1)</sup>. Papebroch glaubt, sie seien *apotactitae* oder *renuntiantes* genannt worden, weil sie auf all ihr Vermögen verzichteten und in apostolischer Armut lebten.

### §. 8. Opfer für die Kirche.

Ein Theil der gesammelten Gaben wurde zu gottesdienstlichen Zwecken verwendet. Die Erbauung von Kirchen und der Schmuck der Altäre verursachte ebenso Kosten, wie die Ausgrabung der Krypten und Loculi in den Cömeterien, von welchen die ersten unter Umständen nicht bloß zu Privatbegräbnissen sondern auch zu Versammlungsorten bei Abhaltung des Gottesdienstes dienten. Zum Behufe der Beleuchtung beim Gottesdienste und den Agapen war Wachs und Del, bei der Taufe Honig und Milch, bei der Firmung Chrisam nöthig. Dergleichen wurde Weihrauch bei den Begräbnissen, vielleicht auch bei der Liturgie verwendet. Niemand wird darum das Opfern von solchen Gegenständen in Abrede stellen wollen, wie denn auch das siebente Buch der apostolischen Constitutionen c. 29 von dem Opfer von Del und Honig spricht. Vollständig zählt der dritte apostolische Kanon diese Gaben auf.

Die Feier der Eucharistie verlangte ferner Brod und Wein. Da alle anwesenden Gläubigen communicirten, war der Betrag nicht so unbedeutend, daß etwa der Bischof denselben aus seinem Privatvermögen bestreiten konnte; um um so weniger als die meisten derselben selbst arm waren. Die Gläubigen schafften deswegen das Nothwendige durch

1) *Ruinart II. n. 19. p. 301.*



freiwillige Gaben bei. Das sind die Gaben, welche in bevorzugter Weise „Opfer“ genannt wurden, obwohl sie diesen Namen im vollen Sinne des Wortes erst durch die Consecration des Priesters erhielten. Im weitesten Sinne nannte man sogar jedes Almosen Opfer, weil, wie Cyprian erklärend sagt, das was den Armen gegeben wurde, Gott gegeben wurde <sup>1)</sup>.

Die Verbindung, in welcher diese Gaben mit dem eucharistischen Opfer stehen, sofern sie die Materie desselben bilden, war auch die Ursache warum sie zur Zeit des Gottesdienstes dargebracht wurden; denn Cyprian tadelt jene Reichen, welche den Gottesdienst ohne Opfergaben besuchten und von den Opfern, welche die Armen gebracht hatten, in Empfang nahmen <sup>2)</sup>. Anders verhielt es sich mit den Almosen für die Armen. Nach Justin gehörten sie nicht zur Liturgie, denn er, der ihren Verlauf beschreibt, erwähnt derselben nachträglich. Tertullian spricht von monatlichen Beiträgen und macht schon damit kund, daß sie nicht zur Feier der Eucharistie selbst, die wenigstens alle Sonntage gehalten wurde, nothwendig gehörten.

Auch der Ort, auf welchem Brod und Wein niedergelegt wurden, unterscheidet sich von dem der übrigen Almosen. Sie wurden, seit den Tagen der Apostel, auf den Altar gebracht. Im Verlauf der Zeit schlich sich der Mißbrauch ein, auch andere Gaben daselbst niederzulegen, wogegen jedoch Einsprache erhoben wurde. Der dritte, sehr

1) Cyp. de orat. dom. p. 426 e. de opere et eleem. p. 482. c. Nazinger ist von seinem Gegenstande so eingenommen, daß er Stellen, in welchen offenbar von der Eucharistie die Rede ist (z. B. Tert. ad ux. l. 2. c. 9), auf Almosenopfer deutet.

2) Cyp. de op. et eles. p. 482. a.

alte, apostolische Kanon setzt nämlich fest: Wenn ein Bischof oder Presbyter gegen die Anordnung des Herrn bei den Opfern etwas Anderes auf den Altar bringt, es sei Honig oder Milch, oder statt Wein Obstmost oder Eingemachtes (*ἐπιτηδεύα*) oder Vögel, oder Thiere, oder Hilsenfrüchte, werde er als gegen die Anordnung des Herrn handelnd, ausgeschlossen <sup>1)</sup>." Der folgende Canon gestattet frische Aehren und Trauben, wenn die rechte Zeit dafür da ist, sowie Del zur Beleuchtung und Weihrauch auf den Altar zu legen. Del und Weihrauch gehörten zur Feier des Gottesdienstes, weshalb sie auf den Altar gelegt werden durften. Weil das bei den übrigen Früchten und Erstlingen nicht der Fall war, war ihr Niederlegen auf dem Altare verboten. Der vierte Kanon kann demnach ein Zusatz zu dem späteren sein, dem Zusammenhange nach muß er es aber nicht sein.

---

1) Can. apost. c. 8.

**Ueber die Grundsätze, welche die Kirche in den ersten  
Jahrhunderten bei Zulassung zur Buße für die schweren  
Sünden und bei Ertheilung der Exkommunikation von  
denselben befolgte.**

—  
Von Lic. Fechtrop in Münster.  
—

Wenn wir hier von schweren Sünden sprechen, so verstehen wir darunter jene drei, welche unter dem Namen der kanonischen bekannt sind, nämlich Unzucht, Idololatrie und Mord. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn die alte Kirche für diese Sünden Buße auferlegte, diese nur die öffentliche war, so lange wenigstens jener, der sich eines solchen Vergehens schuldig gemacht hatte, nicht schon einmal in der Zahl der öffentlichen Büßer gestanden hatte. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wenn wir fragen, zunächst, ob in der Kirche stets der Grundsatz geherrscht habe, allen, die zum ersten Male in eine jener Sünden fielen, öffentliche Buße aufzuerlegen und in Folge dieser Buße Verzeihung derselben zu gewähren; und ferner, ob jene, die nach einmal geleisteter öffentlicher Buße das Unglück hatten, wiederum eine solche schwere Sünde zu begehen, wenn auch nicht durch öffentliche so doch durch Privatbuße von der Kirche Vergebung erlangen konnten. In der Beantwortung

dieser beiden Fragen gehen die christlichen Archäologen diametral auseinander. Unter solchen Umständen rechtfertigt es sich von selbst, jene beiden Fragen einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Wenn wir sie in einer von der gegenwärtig herrschenden Anschauung vielfach abweichenden Weise beantworten, so glauben wir, daß nur das Gewicht der Gründe uns dazu bestimmt habe.

## I.

Was die Frage angeht, ob in der alten Kirche stets der Grundsatz Geltung gehabt habe, den schweren Sünder zur Buße und nach geleisteter Buße durch die Absolution zur Kirchengemeinschaft wieder zuzulassen, so wird dieselbe mit Rücksicht auf die Kirche des Orients von den christlichen Alterthumsforschern einstimmig bejaht; und es sind in der That die Zeugnisse aus derselben so klar, daß sie keinen Zweifel zulassen. Wir können uns daher einer näheren Begründung überheben<sup>1)</sup>.

Um von der Praxis der Kirche des Abendlandes in diesem Punkte ein klares Bild zu gewinnen, müssen wir dieselbe an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten betrachten. Beginnen wir unsere Untersuchung mit den Grundsätzen, welche die römische Kirche befolgte. Denjenigen, welche annehmen, daß in derselben stets dem schweren Sünder Buße und Verzeihung gewährt sei, erwächst eine große Schwierigkeit aus Tertullians Schrift *de pudicitia*, zu deren Wegräumung die verschiedensten Wege eingeschlagen sind.

1) Vgl. Frank, die Bußdisciplin der Kirche. S. 834 ff., wo sich die Zeugnisse zusammengestellt finden.

Gleich im 1. Kapitel dieses Buches heißt es nämlich: *Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium, Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto* <sup>1)</sup>. Die ganze Schrift argumentirt dann gegen die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden. Im 4., 5. und 6. Kapitel sucht Tertullian dieselbe dadurch zu erweisen, daß er die Unzuchtsünden mit Idololatrie und Mord auf eine Stufe stellt, ja sie sogar für die größte unter den dreien erklärt <sup>2)</sup>. Mit den lebhaftesten Worten und in den verschiedensten Wendungen hält er seinen Gegnern ihre Inconsequenz vor, da sie der einen Sünde, die mit den anderen so innig verbunden ist, Verzeihung angedeihen lassen, während sie den Gößenverehrern und Mördern zwar die Buße nicht aber die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewähren. Hören wir seine Worte: *Quis eam (die Unzucht) talibus lateribus (nämlich Gößendienst und Mord) inclusam, talibus costis circumfultam a cohaerentium corpore divellet, de vicinorum criminum nexu, de propinquorum scelerum complexu, ut solam eam secernat ad poenitentiae fructum? Nonne hinc idololatria, inde homicidium detinebunt; et si qua vox fuerit, reclamabunt: noster hic cuneus est, nostra compago. Ab idololatria metamur, illa distinguente coniungimur, illi de medio emicanti adunamur; concorporavit nos scriptura divina,*

1) Tertull. opp. ed. Oehler. Lips. 1853. Bb. I. S. 792.

2) Cap. 5.: *Pompam quandam atque suggestum aspicio moechiae, hinc ducatum idololatriae antecedentis, hinc comitatum homicidii insequentis. Inter duos apices facinorum eminentissimos sine dubio digna consedit.* S. 799.

litterae ipsae glutina nostra sunt, iam nec ipsa sine nobis potest. Ego quidem idololatria saepissime moechiae occasionem subministro. . . Ego quoque homicidium nonnumquam moechiae elaboro. . . Igitur aut nec illis aut etiam nobis poenitentiae subsidia convenient. Aut detinemus eam aut sequimur. Haec ipsae res loquuntur. Si res voce deficiunt, adsistit idololatrias, adsistit homicida, in medio eorum adsistit et moechus; pariter de poenitentiae officio sedent in sacco et cinere inhorrescunt, eodem fletu gemiscunt, eisdem precibus ambiunt eisdem genibus exorant, eandem invocant matrem. Quid agis, mollissima et humanissima disciplina? Aut omnibus eis hoc esse debebis (beati enim pacifici), aut si non omnibus, nostra esse. Idololatriam quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatriae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam. Personae acceptatio est, miserabiliores poenitentias reliquisti. Plane, si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque coelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam poenitentiae expandas, ad hanc iam lineam dimicabit nostra congressio <sup>1)</sup>. Nachdem er dann gesagt hat, daß N. L. mit seiner größeren Sittenstrenge, nicht mehr das Alte sei maßgebend, fährt er also fort: Ceterum si qua nobis exempla in sinu plaudent, non opponentur huic quam defendimus disciplinae. Frustra enim lex suprastructa est, origines quoque delictorum, id est concupiscentias et voluntates, non minus quam facta condemnans, si ideo hodie conceda-

---

1) Cap. 5. 6. S. 799 f.

tur moechiae venia, quia et aliquando concessa est. Cui emolumento hodie plenior disciplina coercetur, nisi ut a maiore forsitan lenocinio tuo indulgeatur? Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam, quia et populum ipsum totiens reum ipsorum totiens invenimus retro restitutum. Communicabis et homicidae, quia et Nabothae sanguinem Achab deprecatione delavit, et David Uriae caedem cum causa eius moechia confessione purgavit. . . Utique enim dignum est peraequari nunc quoque gratiam circa omnia retro indulta, si de pristino aliquo exemplo venia moechiae vindicatur <sup>1)</sup>. Dann zur Widerlegung des Arguments übergehend, welches gegnerischerseits aus den neutestamentlichen Parabeln vom verlorren Schafe, verlorren Groschen und verlorren Sohne hergenommen wurde, sagt er: Nam si Christianus est, qui acceptam a Deo patre substantiam utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo?) servitium suum tradidit, et ab eo porcis alendis immundis, scilicet spiritibus curandis, praepositus resipuit ad patrem reverti, iam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfaciunt et elisa est verissime hoc magis modo tota substantia sacramenti <sup>2)</sup>. Und kurz nachher bemerkt er zum Schluß seiner Auseinandersetzung über die drei Parabeln: Ceterum si in hoc gestit diversa pars ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano

1) Cap. 6. S. 801 f.

2) Cap. 9. S. 810.

peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem poenitentia donent, aut et cetera delicta pariter capitalia concedi oportebit, aut paria quoque eorum moechiam et fornicationem inconcessibilia servari<sup>1)</sup>).

Niemand, der die angeführten Stellen, welche wir alle mit Fleiß herausgehoben haben, ohne Vorurtheil liest, kann verkennen, daß Tertullians Gegner wirklich die Praxis hatten, den Götzverehrern und Mördern die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft zu verweigern. Es scheint uns daher unmöglich, mit Morinus<sup>2)</sup> anzunehmen, Tertullian habe seinen Gegnern eine andere Praxis angedichtet, als sie in der That hatten, um einen entschiedenern Schlag gegen sie führen zu können, und ebenso wenig können wir mit Probst<sup>3)</sup> ihn einer Unredlichkeit zeihen, da er wohl eingesehen habe, daß das in Rede stehende Edikt mit der Praxis der Katholiken nicht in Widerspruch stand, es aber nicht habe einsehen wollen, um den Papst einer Inconsequenz zeihen zu können. Tertullian hätte doch offenbar seiner eigenen Sache geschadet, wenn er der Wahrheit, die jeder ihm entgegen halten konnte, so plump ins Antlitz geschlagen hätte. Wer will das aber von dem klugen und wohl berechnenden Montanisten annehmen?

Es fragt sich nur, gegen wen die Schrift *de pudicitia* gerichtet ist. Peters<sup>4)</sup> meint, dieselbe sei gegen die Laxen aus dem Lager der Montanisten geschrieben, welche den Unzuchtsündern Verzeihung ihrer Sünden und Wiederaufnahme in die Kirche gewährten. Allein es scheint uns

1) Ebendaf. S. 812.

2) Commentarius de poenit. lib. IX. cap. 20.

3) Tüb. Theol. Quartalshr. 1868. S. 180.

4) Bonner Theol. Lit.-Bl. 1868. S. 726 f.



aus der Schrift selbst auß unzweideutigste hervorzugehen, daß sie zur Bekämpfung eben jenes preemtorischen Ediktes gegen den Aussteller desselben und seine Anhänger verfaßt ist. Tertullian sagt nämlich von seinen Gegnern, daß sie die Frucht der Buße, die Verzeihung, in ihre Gewalt gegeben wähnten, und stellt sie seiner Partei schroff gegenüber<sup>1)</sup>. Wenn er dann ferner die bekämpfte Disciplin anredet: *Quid agis mollissima et humanissima disciplina? Aut omnibus eis hoc esse debebis . . . aut si non omnibus offenbar nostra esse*<sup>2)</sup>, so ist, daß er nicht zu Anhängern des Montanismus spricht. Auch zeigen alle Gründe, welche Tertullian als die seiner Gegner bekämpft, daß ein principieller Unterschied zwischen diesen und seiner Sekte obwaltete. Daß die *diversa pars, quae gestit ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem poenitentia donent*, und von der er fordert, daß sie entweder auch die übrigen Kapitalverbrechen nachlasse oder die gleichschweren Unzuchtünden nicht verzeihe<sup>3)</sup>, daß diese *diversa pars* die Katholiken seien, muß selbst Peters zugestehen; doch glaubt er die Schwierigkeit, die hieraus gegen seine Ansicht entsteht, dadurch beseitigen zu können, daß er sagt: „er fühlt, daß ihm der Boden unter den Füßen wankt, bricht sofort ab und kehrt zu seinem eigentlichen Thema zurück.“ Freilich bricht er ab, aber nicht, weil ihm der Boden unter den Füßen wankt,

1) Cap. 3.: *Merito itaque opponunt, quoniam huius poenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt. Quantum enim ad illos, a quibus pacem humanam consequitur. Quantum autem ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur. §. 797.*

2) Cap. 5. §. 800.

3) Cap. 9. §. 812.

sondern weil er die Inconsequenz seiner Gegner schon sattsam getadelt hat. Sed plus est, sagt er, quod nihil aliud argumentari licet citra id de quo agebatur. Daß er wirklich hinreichend die Inconsequenz zum Kampfe ausgebeutet hat, bezeugen die vorher angeführten Stellen. — Durch nichts wird überdies die Annahme gestützt, Tertullian habe verschiedene Gegner vor sich gehabt; die ganze Anlage der Schrift zeigt vielmehr, daß er nur eine Klasse von Gegnern bekämpfte, die Katholiken. Denn wenn er seinen Gegner apostolicus nennt <sup>1)</sup> und ihn tadelt, daß er, weil dem Petrus die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben sei, die Folgerung ziehe, daß auch auf ihn jene Gewalt übergegangen sei, da dieselbe doch nur dem Petrus, nicht der Kirche verlichen sei, und dann fortfährt: Quid nunc et ad ecclesiam et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. . . Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum <sup>2)</sup>, so ist klar genug, daß gegen niemand anders als gegen die Katholiken und besonders gegen den, der das peremptorische Edikt zu Gunsten der Unzuchtünden erlassen hatte, die ganze Argumentation des Tertullian gerichtet ist.

Bei Beantwortung der Frage nach dem Urheber des Ediktes

1) Cap. 21. S. 842.

2) Ebendas. S. 848 f.

gehen die Meinungen wiederum aus einander. Einige, Katholiken wie Protestanten, halten einen Bischof von Karthago dafür. In neuester Zeit ist diese Ansicht wieder von Peters vertreten worden <sup>1)</sup>. Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß die Worte: *alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur* <sup>2)</sup> auf Afrika hinweisen, allein für jene Ansicht ist damit nichts gewonnen. Es war eben ganz natürlich, daß Tertullian die Beispiele für die schlimmen Folgen der Fürbitte der Märtyrer, die, wie es scheint, in dem Edikte gestattet war, aus seiner Nähe herbeiholte, aus der afrikanischen und nicht etwa aus der römischen Kirche. Auch nennt er die Kirche, deren Anordnungen er bekämpft, eine *ecclesia Petri propinqua*, doch damit ist keineswegs die karthagische, sondern die ganze katholische Kirche gemeint, wie der Zusammenhang deutlich ergiebt. Der Urheber des Ediktes hatte nämlich für die Kirche die Gewalt der Sündenvergebung in Anspruch genommen und berief sich unter anderem darauf, daß dem Petrus, dem Fundamente der Kirche, diese Gewalt vom Herrn verliehen sei. Tertullian bestreitet der Kirche dieses Recht und begegnet besonders dem Argumente, welches von der Gewalt des Petrus hergenommen war, dadurch, daß er behauptet, diese sei nur dem Petrus persönlich, als *homo spiritualis* verliehen worden, nicht aber in Petrus jeder Kirche, die mit ihm zusammenhänge. Mit Unrecht führe daher der Urheber des Ediktes zur Begründung der von ihm beanspruchten Binde- und Lösungswalt die dem Petrus verliehene Macht an <sup>3)</sup>. Die *ecclesia Petri propinqua* ist keine andere, als jene, welche er gleich nachher

1) Bonner Theol. Lit.-Bl. a. a. D.

2) Cap. 22. S. 845.

3) Vgl. Cap. 21. S. 843.

die Kirche des Pſychikers nennt, jene Kirche, welche die Menge der Bischöfe ausmacht (*ecclesia numerus episcoporum*), das ist eben die katholische. Da er aber die ganze katholische Kirche die des Pſychikers nennt, der nach dem Zusammenhange nur sein Gegner, der Urheber des Ediktes, sein kann, so ergibt sich allein schon hieraus, daß das Oberhaupt der Kirche, der römische Bischof, das Edikt erlassen hatte. Auch die Namen, welche Tertullian seinem Gegner beilegt: *Pontifex maximus*, *episcopus episcoporum* und *apostolicus* kann man, wenn man den Worten nicht Gewalt anthun will, nur auf den Papst, nicht aber auf den Metropolitanen von Karthago beziehen. Hat aber der römische Bischof das Edikt erlassen, so kann dieser nur der Papst Zephyrin sein <sup>1)</sup>.

Daß das peremptorische Edikt vom Papste Zephyrin herrühre, und der Vorwurf der Inconsequenz, den Tertullian erhebt, begründet sei, giebt auch Frank zu, jedoch glaubt er alle Schwierigkeiten, die daraus gegen die Ansicht entstehen, daß in der römischen Kirche stets alle schweren Sünden vergeben seien, dadurch heben zu können, daß er annimmt, das Edikt sei gegen einige afrikanische Bischöfe erlassen, welche den Unzuchtstündern die Aufnahme in die Kirche verweigerten <sup>2)</sup>. Von Cyprian erfahren wir nämlich, daß unter seinen Vorgängern einige der Meinung gewesen seien, den Unzüchtigen dürfe der kirchliche Friede nicht gewährt werden <sup>3)</sup>.

Es steht nun freilich die Möglichkeit offen, daß diese

1) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus. S. 126. Anm. 11.

2) A. a. D. S. 856 ff.

3) Ep. 55. Cypr. opp. ed. Hartel. S. 638 f. (Bei Baluz. ep. 52.)

Praxis zur Zeit Tertullians gehandhabt wurde, allein die Hypothese Franks wird unhaltbar durch die Art und Weise, wie er die Inconsequenz, welche Tertullian seinen Gegnern vorwirft, statuiert. Er sagt nämlich, von dieser afrikanischen Praxis habe der römische Bischof, sei es, daß eine Anfrage deswegen bei ihm gestellt wurde, oder wie auch immer Kunde erhalten. „Mittlerweise, meint er dann, machte der Montanismus weitere Fortschritte, insbesondere seit Tertullian, der gefeiertste Lehrer Afrikas, zu ihm übertreten war. Durch seinen Namen und sein Ansehen irremacht, fingen nun einzelne Bischöfe an, der montanistischen Ansicht zu huldigen und nicht bloß die Unzucht, sondern überhaupt alle kanonischen Vergehen von der Wiederaufnahme auszuschließen. Zu eben dieser Zeit erschien Zephyrinus' Edikt, worin er sich über die Praxis jener Bischöfe ausspricht, die nicht von der Unzucht lossprachen, und sie peremptorisch auffordert, auch diesem Vergehen die Nachlassung zu gewähren. . . Da aber die Praxis mancher, vielleicht auch vieler afrikanischen Bischöfe sich in der Art geändert hatte, daß sie dem Montanismus huldigten und nun auch den Mördern und Abgefallenen die Wiederaufnahme verweigerten, so hat Tertullian jetzt ganz gewiß ein Recht dazu, wenn er sagt, daß es eine Inconsequenz des zephyrinischen Bußedikts sei, wenn es den afrikanischen Bischöfen befehle, die Unzucht allein unter den kanonischen Vergehen zu begünstigen“ u. s. w. Das Ungenügende an diesem Erklärungsversuche besteht darin, daß er ohne allen Grund die Bischöfe, welche bis dahin bloß die Unzucht nicht vergeben hatten, oder doch einen Theil derselben völlig zum Montanismus übergehen läßt, um so dem zephyrinischen Edikt wenigstens einen Schein der Inconsequenz zu

geben. Auch mußte Tertullian doch so gut, wie jeder andere, wissen, daß die Bischöfe, selbst wenn wir das völlig unbegründete Faktum zugeben wollten, die Praxis, die beiden anderen Kapitalsünden nicht zu vergeben, nicht aus dem katholischen Lager mitgebracht, sondern als Montanisten angenommen hatten. Würden nicht zudem die Katholiken, die den Sachverhalt kannten, ihm sofort zugerufen haben: wir vergeben alle Sünden, und das Edikt ist nur gegen jene gerichtet, die jetzt eurer Sekte folgend auch die Mörder und Abgefallenen nicht wieder aufnehmen.

Auch spricht, wie Probst richtig bemerkt<sup>1)</sup>, gegen eine solche Auffassung der Inhalt des Ediktes. Dieser besteht nämlich nach allem, was Tertullian anführt, in einer dogmatischen Begründung der Vergebbarkeit der Unzucht-sünden. Wozu aber eine solche dogmatische Begründung für die, welche durch Aufnahme der Mörder und Abgefallene bewiesen, daß sie an der Vergebbarkeit durchaus nicht zweifelten, bei welchen vielmehr nur die Disziplin in Frage kam.

Wir glauben in dem Vorhergehenden gezeigt zu haben, daß Tertullian seine Schrift *de pudicitia* gegen den Papst Zephyrin, gegen sein Edikt und seine Anhänger verfaßt habe, und daß es nicht auf Unwahrheit oder absichtlicher Fälschung beruhen könne, wenn er seine Gegner der Inconsequenz zeigt, indem sie von den drei Kapitalsünden nur einer einzigen Verzeihung angeheihen ließen. Diese Praxis kann also bei keinem andern als beim Papste und in der römischen Kirche in Uebung gewesen sein. Wissen wir doch überdies in Betreff der afrikanischen Kirche von Tertullian selbst, daß sie den Grundsatz der allgemeinen Sündenvergebung auf-

1) Eüb. Theol. Quart.-Schr. 1868. S. 179.

recht erhielt <sup>1)</sup>, wenn nicht vielleicht auch damals die von Cyprian erwähnte Praxis einiger Bischöfe bestand, die in Rücksicht auf die Unzucht eine Ausnahme machten.

Wie aber, wird man sofort fragen müssen, ist in der römischen Kirche die Gewohnheit aufgetommen, einigen Sündern die Vergebung und Wiederaufnahme in die Kirche zu verweigern, da es doch durch Clemens Romanus <sup>2)</sup> und den Pastor des Hermas <sup>3)</sup> feststeht, daß dort allen Sündern Verzeihung zu Theil wurde? Die Thatsache, daß in dieser Kirche bis auf Hermas allen Sündern, wenn sie gebüßt hatten, die Reconciliation gewährt wurde, läßt sich nicht bestreiten; allein eben auf den Pastor des Hermas glauben wir mit Hagemann <sup>4)</sup> eine Aenderung in der Bußdisciplin zurückführen zu müssen.

Hermas verfolgte bei Abfassung seiner Schrift den Zweck, in den von der anfänglichen sittlichen Höhe herabgesunkenen Gläubigen die Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit und den Bußgeist zu wecken, überhaupt eine größere Sittenstrenge in der Kirche anzubahnen. Ihre Stärke und ihr Gewicht erhalten seine Mahnungen durch die Lehre, daß die Ankunft des Herrn zum Gerichte nahe bevorstehe. Mit

1) Vgl. De poenit. cap. 4. bis 12. Um einiges hieher gehörige anzuführen, so sagt er cap. 4. (S. 649): Omnibus ergo delictis seu carne seu spiritu seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam sponndit. Daß Tertullian aber von der öffentlichen Buße und der Absolution durch die Kirche spricht, bezeugen die Worte: An melius est damnatum latere quam palam absolvi? (Cap. 10. S. 662.)

2) Ep. 1. ad Corinth. cap. 7. 8. Patr. Apost. ed. Dressel 1857. S. 54.

3) Lib. II. mand IV. 1. 3. Dressel S. 589 f.

4) Die Römische Kirche und ihr Einfluß auf Discipl. und Dogma. S. 53.

Ernst und Nachdruck fordert er alle auf, die bis dahin, das ist bis zum Zeitpunkte der ihm gewordenen Enthüllungen gesündigt haben, die bis zum jüngsten Tage noch gegebene Frist zu benutzen, um wahre und aufrichtige Buße zu üben. Denn nur also werden sie von ihren Sünden befreit und in die Kirche, die unter dem Bilde eines Thurmes erscheint, wieder aufgenommen werden. Wenn aber diejenigen, welche schon getauft sind, nach dem Zeitpunkte dieser Offenbarungen wiederum sündigen, so wird ihnen die Buße nichts mehr nützen; den Heiden dagegen wird bis zum jüngsten Tage Verzeihung der Sünden und Aufnahme in die Kirche gewährt durch die Taufe. Daß dies die Lehre des Hermaß sei, ergibt sich deutlich aus der zweiten Vision, wo ihm aufgetragen wird, die empfangene Offenbarung seinen Kindern und seiner Gattin mitzutheilen, und es dann weiter heißt: *Καὶ μετὰ τὸ γνωρίσαι σε ταῦτα τὰ ῥήματα αὐτοῖς, ἃ ἐνετείλατό μοι ὁ δεσπότης, ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ, τότε ἀφίενται αὐτοῖς αἱ ἁμαρτίαι πᾶσαι, ἃς πρότερον ἤμαρτον. Πᾶσι δὲ τοῖς ἁγίοις ἄφεσιν ἐπάγει τοῖς ἁμαρτήσασι μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, εἰάν τις ὅλης καρδίας μετανοήσῃσι καὶ ἄρῃσιν ἀπὸ τῶν καρδιῶν αὐτῶν τὰς διψυχίας. Ὡμοσε γὰρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ. Ἐὰν ὠρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι (τις) ἁμαρτήσας γένηται, μὴ ἔχειν αὐτὸν σωτηρίαν· ἢ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος· πεπλήρωνται γὰρ αἱ ἡμέραι μετάνοιας πᾶσι τοῖς ἁγίοις· τοῖς δὲ ἔθνεσι μετάνοιά ἐστιν ἕως τῆς ἐσχάτης ἡμέρας<sup>1)</sup>. Es wird in dieser Stelle offenbar ein Unterschied gemacht zwischen den Heiden*

1) Vis. II. 2. ed. Dressel. S. 575.



und denjenigen, die schon zur Kirchengemeinschaft gelangt sind; denn während die Buße der ersteren bis zum jüngsten Tage angenommen wird, hat die der letzteren ein Ende. Denn nicht mehr für alle Sünden, welche diese jemals noch begehen werden, erhalten sie Buße und Verzeihung, sondern nur für die früheren (*ὡς πρότερον ἡμαρτον*), nur für diejenigen, welche sie bis zu diesem Tage begangen haben (*ἀμαρτήσασι μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας*); wenn aber nach diesem festgesetzten Tage wiederum jemand sündigt, wird ihm keine Verzeihung mehr zu Theil. Der durch *μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας* und *ὠρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* festgesetzte Zeitpunkt kann im Gegensatz zur *ἑσχάτη ἡμέρα* nur der Tag, an welchem Hermas die Offenbarung erhält, oder im allgemeinen die Zeit des Hermas sein <sup>1)</sup>. Peters meint nun freilich <sup>2)</sup>, diese strenge Disciplin sei im Hirten nicht so klar ausgesprochen, sonst hätte Tertullian ihn nicht mit einer solchen Verachtung zurückgewiesen <sup>3)</sup>. Allein es besteht doch ein sehr großer Unterschied zwischen der Lehre Tertullians, die principiell keinem schweren Sünder Verzeihung angedeihen läßt, und der des Hirten, die eine zweite Buße anerkennt, wenn auch nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte. Zudem konnte im Laufe der Zeit, als sich die Weissagung von der nahe bevorstehenden Wiederkunft des Herrn nicht verwirklichte, und die Strenge allmählig wieder einer größern Milde wich, sehr leicht, da der Hirt eine Buße nach der Taufe zuließ, jene Zeitbestimmung anders interpretirt werden,

1) Vgl. noch das Folgende der Vis. II. 2. und Mandat. IV. 3. S. 590. Lipsius, der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom; in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1866. S. 29 ff.

2) Bonner Theol. Anz. 1868. S. 725.

3) De pudic. cap. 10. S. 818.

und des Hermas Schrift für den Grundsatz wiederholter Sündenvergebung in Anspruch genommen werden.

Wie Hermas selbst andeutet, bestand zu seiner Zeit in der römischen Kirche eine strengere Richtung, nach welcher nur ein einzigesmal, vor der Taufe nämlich, die Buße gestattet werden sollte<sup>1</sup>). In geschickter Weise verschmolz er selbst diese strengere Richtung mit der mildern auf die angegebene Weise. Dieses und das hohe Ansehen, das der Hirt in der alten Kirche genoß, die, noch in lebendigem Zusammenhange mit jenen, welche das Charisma der Prophetie besaßen, ihn vielfach den inspirirten Schriften gleichstellte<sup>2</sup>), machen es leicht erklärlich, wie Hermas mit dem strengen Grundsatz, nach seiner Zeit den schweren Sündern die Aufnahme in die Kirche nicht mehr zu gestatten, durchbringen konnte, weshalb wir auch nicht mit Frank Zeugnisse für zahlreiche und schwere Kämpfe verlangen brauchen, welche diese Aenderung in der Bußdisciplin veranlaßt hätte. Daß aber die Aenderung nicht bloß möglich war, sondern auch wirklich durchgeführt ist, folgern wir aus dem, was wir über Tertullians Schrift *de pudicitia* gesagt haben.

Uebrigens war dieser strenge Geist der alten Kirche durchaus nicht fremd. Als in der bezischen Verfolgung viele den Glauben verleugnet hatten, wurde von den Bischöfen, welche Cyprian um sich versammelt hatte, nicht nur berathen, welche Buße den Gefallenen aufzulegen sei, sondern vor allem, ob sie überhaupt zur Buße zuzulassen seien, da Cyprian mehrmals ausdrücklich er-

1) Mandat. IV. 3. (Dressel. S. 590.): *Ἦκουσα, φημί, κύριε, παρὰ τινῶν διδασκάλων, ὅτι ἕτερα μετάνοια οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἕκκλη, ὅτε αἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἔλαβόμεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τὴν πρότεραν.*

2) Vgl. Gadd, der Hirt des Hermas. S. 3 ff.

wähnt, es sei beschlossen worden, den Gefallenen zu Hülfe zu kommen <sup>1)</sup>, und andererseits alle Mühe auf den Beweis verwendet, daß die beßfallsigen Beschlüsse dem christlichen Geiste entsprächen <sup>2)</sup>. Bekannt ist ja auch, welche Strenge diese afrikanische Synode gegen diejenigen gewahrt wissen wollte, die erst in der Krankheit oder in Lebensgefahr um die Buße anhielten <sup>3)</sup>. Auch sagt Cyprian selbst, daß diejenigen seiner Vorgänger, welche den Unzucht Sündern den Weg zur Kirche verschlossen, dadurch nicht von ihren Mitbischöfen sich getrennt oder das Band der kirchlichen Einheit zerrissen hätten <sup>4)</sup>, so wie er an Novatian mehr tadelte, daß er ein Schisma in der Kirche aufrichtete, als daß er die Gefallenen für immer von der Kirchengemeinschaft ausschloß <sup>5)</sup>. Und scheint nicht gerade der Umstand, daß in der römischen Kirche der Novatianismus so mächtig um sich griff, darauf hinzudeuten, daß dort noch Reste des alten Rigorismus sich fortgeerbt hatten?

Nach dem Gesagten stellt sich also die Praxis der römischen Kirche uns folgendermaßen dar. Bis auf Hermas, dessen Pastor wir in die Zeit des römischen Clemens setzen,

---

1) Ep. 55. (bei Baluz. 52.): *Copiosus episcoporum numerus . . . in unum convenimus et scripturis diu ex utraque parte prolatis temperamentum salubri moderatione libravimus, ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent et eo, quod sibi ecclesia cluderetur, secuti saeculum gentiliter viverent, nec tamen rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent.* ed. Hartel. S. 627. Vgl. das. S. 636; epp. 56. S. 659 (bei Baluz. 53.), 57. S. 650 (bei Baluz. 54.).

2) Vgl. besonders epp. 55. und 57.

3) Vgl. ep. 55. S. 641.

4) Vgl. ebendas. S. 638 f.

5) Vgl. ebendas. S. 642 ff.

wurde in Rom allen Sündern Buße und Verzeihung gewährt, so jedoch, daß schon eine Neigung zur strengen Disciplin vorhanden war. Durch den Pastor des Hermas wurde diese Richtung zur herrschenden, so daß in der Folgezeit für die kanonischen Vergehen von der Kirche keine Verzeihung mehr gegeben wurde. Da jedoch die Unzuchtsünden verhältnißmäßig noch ziemlich häufig vorkommen mochten, und auf diese Weise die strenge Disciplin eine große Anzahl Sünder für immer von der Kirche fern halten mußte, so sah man sich veranlaßt, in Bezug auf diese zuerst eine Milde rung eintreten zu lassen. Dazu kam, daß der Montanismus mit seiner Lehre, die Kirche habe nicht die Gewalt, die Sünden zu vergeben, größere Fortschritte machte, so daß auch dieser Sekte gegenüber die Kirche praktisch die gegen theilige Lehre bezeugen mußte. So mag vielleicht schon eine Zeit vor Jephyrin die Praxis sich Bahn gebrochen haben, die Unzüchtigen wieder in die Kirche aufzunehmen, was gewiß von den strengen Montanisten benützt wurde, den Katholiken scharfe Vorwürfe zu machen. Jephyrin nun, ein entschiedener Gegner des Montanismus<sup>1)</sup>, erließ gegen denselben sein peremptorisches Edikt, in welchem er von allen fordert, den Unzuchtsündern nach geleisteter Buße Verzeihung angedeihen zu lassen, und die Vergebbarkeit der Sünden durch die Kirche eines längern begründet. Aus seiner Beweisführung, wie wir sie aus Tertullians Schrift *de pudicitia* kennen, geht klar hervor, daß er die Macht, allen Sündern die Wiederaufnahme in die Kirche zu gewähren, ganz entschieden für sich in Anspruch nahm; doch ließ er in Bezug auf

1) Sein Presbyter Cajus verfaßte eine eigene Schrift gegen den Montanisten Proklus. Euseb. h. e. l. II. c. 25. ed. Reading. S. 83 f. und l. VI. c. 20. S. 285. Vgl. Lipsius a. a. O. S. 198 ff.

Idololatrie und Mord noch die strenge Disciplin bestehen. Seine Ehrfurcht gegen das Alte zog ihm von dem scharfen und zürnenden Montanisten die bitteren Vorwürfe der Inconsequenz zu.

Diese Inconsequenz sollte jedoch bald gehoben werden, damit der rigoristischen Häresie die Gelegenheit des Vorwurfs genommen, allen Sündern ohne Ausnahme aber durch Hoffnung auf Verzeihung die Milde der Kirche offenbart werde. Zephyrin's Nachfolger nämlich, der Papst Kallistus, stellte den Grundsatz der allgemeinen Sündenvergebung auf und hob also auch die Schranke, welche bis dahin noch die mit den zwei kanonischen Vergehen Befleckten von der Kirche zurückgehalten hatte. Hippolytus erzählt nämlich, daß Kallistus der erste gewesen sei, welcher alle Sünden nachgelassen habe: *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ἐπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας*. Und bald darauf sagt er: *Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλλιστος συνεστῆσατο, οὐ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθνη καὶ τὴν παράδοσιν, μὴ διακρίνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκριτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν* <sup>1)</sup>.

Wenn Peters meint <sup>2)</sup>, der Tadel des Hippolytus habe nicht dem Princip, sondern nur der Form der Sündenvergebung gegolten, und dieser habe nur in das Gewand eines Vorwurfs die Thatsache einkleiden wollen, daß sehr viele aus seiner Gemeinschaft in die seines Gegners übergetreten und von diesem ohne weiteres aufgenommen seien; so ist doch dagegen zu bemerken, daß ohne Zweifel Kallistus den Sündern nicht ohne vorübergängige Buße Verzeihung er-

1) Philosophum. I. IX. c. 12. ed. Migne. S. 3385.

2) Bonner Theol. Lit.-Bl. 1868. S. 727 f.

theilte, da dies gewiß von Hippolytus mit dem schärfsten Tadel gezeigelt wäre. Daß es sich vielmehr in der That um das Princip der Sündenvergebung handelte, um die Frage, ob die Kirche einige Sünder für immer ausschließen oder alle wieder aufnehmen solle, zeigt die Begründung des Kallistus, von welcher Hippolytus einiges mittheilt: *Ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι. Ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἀμαρτάνοντας. Ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ἣ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα. οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δύνατος ἢ συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν.* Aus diesen Worten erhellt, daß der Tadel des Hippolytus sich nicht auf die Form der Wiederaufnahme erstreckte, sondern daß ihm die Kirche eine Kirche der Reinen war, von der gewisse Sünder ein für allemal ausgeschlossen waren, wogegen Kallistus den entgegengesetzten Grundsatz aufstellte, nach dem alle Sünder Verzeihung ihrer Sünden und Aufnahme in die Kirche erlangen konnten<sup>1)</sup>.

Diese Anordnungen des Kallistus in der Bußdisciplin und die durch ihn eingeführten Aenderungen bleiben für die Zukunft in Kraft, zur alten Strenge ist die römische Kirche nie wieder zurückgekehrt. Daß zur Zeit, als Hippolyt schrieb (etwa 230), diese mildere Praxis noch bestand, bezeugt er selbst<sup>2)</sup>. Nach einem Zwischenraume von zwanzig Jahren bekommen wir wiederum Kunde von der römischen Bußdisciplin durch den Brief, den der römische Klerus nach dem Tode des Papstes Fabian an Cyprian

1) Vgl. Döllinger, Hippol. und Kallist. S. 126 ff.

2) N. a. D. S. 3308 a.

erließ<sup>1)</sup> Die grausame bezifische Christenverfolgung hatte viele zum Abfall vom Glauben gebracht. Mit Ungestüm forderten jetzt manche, ohne sich der langen Buße unterziehen zu wollen, die Aufnahme in die Kirche. Der römische Clerus nimmt den Gefallenen die Aussicht auf Wiederveröhnung nicht, aber er fordert, daß sie warten, bis der Friede der Kirche wiederhergestellt, und ihr ein neuer Papsi gegeben ist, und daß sie nach den Anordnungen, die dieser nach Berathung mit den Priestern, Diakonen, Confessoren und Laien treffen wird, ernstliche Buße thun. Denn „non sit minor medicina quam vulnus, non sint minora remedia quam funera; ut quomodo qui ruerunt ob hoc ruerunt, quod caeca temeritate] nimis incauti fuerunt, ita qui hoc disponere nituntur omni consiliorum moderamine utantur, ne quid non ut oportet factum tamquam irritum ab omnibus indicetur“<sup>2)</sup>. Nur denjenigen, deren bevorstehendes Ende einen Aufschub der Verzeihung nicht mehr zuläßt, glaubt er schon vorher mit Vorsicht und Sorgfalt zu Hülfe kommen zu müssen, wenn sie Buße gethan und den Abscheu über ihre Sünden und wahre Reue durch Weinen und Klagen an den Tag gelegt haben<sup>3)</sup>.

1) Inter epp. Cypr. 30. (bei Baluz. 31.) S. 549 ff.

2) Ebendas. S. 553.

3) Ebendas. S. 556: Ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credimus, ut interim dum episcopus dari a Deo nobis sustinetur in supenso eorum qui moras possunt dilationis sustinere causa teneatur, eorum autem, quorum vitae suae finem urgens exitus dilationem non potest ferre, acta poenitentia et professio frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes ac vere poenitentes animi signa prodiderint, cum spes vivendi secundum hominem nulla substiterit, ita demum caute et sollicitate subveniri.

Hier finden wir also dieselbe Praxis in Betreff der Gefallenen ausgesprochen, welche Kallistus eingeführt hatte. Und damit man nicht etwa glaube, daß zu dieser Zeit solchen Sündern eine strengere Buße aufgelegt sei, als zu Zeiten des Papstes Kallistus, sagt der römische Klerus ausdrücklich, so verlange es die durch alte Tradition geheiligte Disciplin<sup>1)</sup>. So lange die öffentliche Buße bestand, war von nun an der Grundsatz der allgemeinen Sündenvergebung in Geltung, nur treten im Laufe der Zeit in der Behandlung der Sünder Milderungen ein, die jedoch so sehr von der Natur der Sache gefordert wurden, daß man nicht bestimmen kann, zu welcher Zeit diese verstattet wurden.

Schon oben haben wir auf die Bußdisciplin der afrikanischen Kirche hingedeutet, wie uns dieselbe in Cyprians Schriften entgegentritt. Die Milderung, welche die römische Kirche eingeführt hatte, war auch hier durchgebrungen, so daß die Strenge, welche einige Bischöfe handhabten, indem sie den Unzucht Sündern die Absolution verweigerten, völlig verschwunden war. Bei Cyprian ist es feststehender Grundsatz — und die große Zahl afrikanischer Bischöfe, welche mit ihm über die Behandlung der Gefallenen berathen hatte, stimmte darin mit ihm überein — daß jeder, der wahrhaft Buße thut, Verzeihung und Wiederaufnahme in die Kirche erlangt<sup>2)</sup>. Nur tadelt er so das ungeduldige und ungestüme Drängen jener, welche ohne die schuldige Buße ge-

1) Ebenbas. S. 550: *Nec hoc nobis nunc nuper consilium cogitatum est, nec haec apud nos adversus improbos modo supervenerunt repentina consilia, sed antiqua haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua.*

2) Vgl. besonders ep. 55. (bei Baluz. 52.) und lib. de laps.



than zu haben, der Gemeinschaft der Kirche und des Leibes des Herrn wieder theilhaftig werden wollen, wie das falsche Mitleid und die Unvorsichtigkeit derer, welche den Gefallenen der evangelischen Strenge und dem Gesetze des Herrn zumider gar zu leicht den kirchlichen Frieden verleihen, der aber deshalb denen, die ihn geben, gefahrvoll, und denen, die ihn empfangen, zu nichts nütze ist <sup>1)</sup>.

Von seinem allgemeinen Grundsatz macht der h. Cyprian jedoch eine Ausnahme, nämlich in Betreff derer, welche erst in Todesgefahr um Buße und Verzeihung anhalten. Diesen verweigert er die Lossprechung <sup>2)</sup>; und wir können annehmen, daß diese Ausnahme in der ganzen afrikanischen Kirche gemacht wurde, da Cyprian die Regeln für die Behandlung der Gefallenen auf einer zahlreich besuchten Synode festgestellt hatte <sup>3)</sup>.

Dieses Verfahren, jenen, welche erst auf dem Todebette die Wiederaufnahme in die Kirche verlangten, dieselbe zu verweigern, war nicht allein der afrikanischen Kirche eigenthümlich. Wir finden dasselbe auch in Gallien, wo im übrigen keine Sünde principiell von der Vergabung ausgeschlossen war <sup>4)</sup>. Der letzte Canon des Concils von Arles bestimmt nämlich, daß den Apostaten die Wiederauf-

1) Vgl. de laps. §. 247.

2) Ep. 55. §. 641: Poenitentiam non agentes, nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari; quia rogare illos non delicti poenitentia sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solatium qui se non cogitavit esse moriturum.

3) Ebendas. §. 627.

4) Vgl. Irenaei contra haeres. l. I. c. 7; l. VI. c. 9. Opp. ed. Stieren. Bb. I. §. 158 und 706.

nahme in die Kirchengemeinschaft zu verweigern sei, wenn sie um dieselbe in der Krankheit anhalten, vorher aber nicht der Buße sich unterworfen haben <sup>1)</sup>.

Daß auch zu Rom dieselbe Sitte geherrscht habe, zeigt sein Brief des Papstes Innocenz I. an den Bischof Exuperius von Toulouse, welcher beim h. Stuhle angefragt hatte, wie es in Betreff derer zu halten sei, welche nach der Taufe während ihres ganzen Lebens unkeuschen Lüsten sich hingegeben hätten und am Ende des Lebens Buße und Verzeihung verlangten. In der Antwort unterscheidet Innocenz eine zweifache Observanz, eine ältere und strengere, welche diese Sünder zwar zur Buße zuließ, ihnen aber die kirchliche Gemeinschaft versagte; und eine spätere und mildere, welche Buße und Verzeihung gewährte, damit es nicht scheine, als würde in der Kirche die Härte Novatians nachgeahmt, der keine Verzeihung ertheilte <sup>2)</sup>. Wir werden wohl kaum der Wahrheit zu nahe treten, wenn wir annehmen, daß zur Zeit Innocenz' I., also gegen Anfang des fünften Jahrhunderts, jene strengere Disciplin in der ganzen occidentalischen Kirche nicht mehr ausgeübt wurde.

Um uns einen Einblick in die Bußpraxis des ganzen Abendlandes zu verschaffen, soweit es nach den vorhandenen

1) Harduin, conc. coll. t. I. S. 266.

2) Innoc. ep. 3. ad Exuper. c. 2. bei Harduin t. I. S. 1004. Hier und ebenso in dem angezogenen Canon des Concils von Arles wird das Wort *communio* gebraucht, und Frank (a. a. O. S. 887 ff. und S. 741 ff) und andere meinen, sowohl Cyprian wie auch das Concil von Arles und der Papst Innocenz sprächen nur von der Verweigerung der eucharistischen Communion; allein aus dem Contexte und dem, was wir unten über das Wort *communio* sagen werden, ergibt sich klar, daß jene Stellen von der Verweigerung der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft durch die Reconciliation zu verstehen sind.

Zeugnissen geschehen kann, erübrigt uns noch, die der spanischen Kirche zu betrachten. Die erste Kenntniß über die dortige Bußdisciplin bieten uns die Akten des um das Jahr 305 zu Elvira gehaltenen Concils. Es tritt uns in denselben ein so strenger, rigoristischer Geist entgegen, daß wir schließen können, auch in der vorangegangenen Zeit muß dort eine Strenge gewaltet haben, wie wir sie in keiner anderen Kirche finden. Von den 81 Canones dieses Concils verweigern nämlich nicht weniger als 18 gewissen Sündern auch am Ende des Lebens die Zulassung zur Communion. So heißt es gleich im 1. Canon: *Placuit inter eos: Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idololatraturus accesserit et fecerit, quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.* Aehnliche Entscheidungen treffen die Canones 2, 3, 6, 8, 12, 17, 18 u. s. w.

Zum Verständniß dieser Canones kommt es darauf an, zu bestimmen, welche Bedeutung das Wort *communio* habe. Darin stimmen alle überein, daß es sowohl die Kirchengemeinschaft als auch die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bezeichnen könne, allein bei Erklärung der Canones des Concils von Elvira gehen die Ansichten weit auseinander. Während nämlich einige meinen, das Concil habe jenen, welchen es für das Ende des Lebens die Communion verweigerte, nicht nur die Theilnahme an der Eucharistie, sondern auch die Kirchengemeinschaft versagt<sup>1)</sup>, glauben andere, eine solche Strenge sei dem Geiste der alten

1) Vgl. Morinus, *Commentar. de poenit.* lib. IV. c. 22. S. 223 f. lib. V. c. 28. S. 345. Hefele, *Conciliengeschichte.* Bb. I. S. 129. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien.* Bb. II. S. 23 ff. Lübing, *Theol. Quartalshr.* 1821. Die Synode von Elvira. S. 24 f.

Kirche fremd, und nehmen daher an, es sei jenen Sündern wohl Verzeihung der Sünden, nicht aber die eucharistische Communion gewährt worden<sup>1)</sup>. Aus dem jedoch, was wir bereits über die Grundsätze gesagt haben, welche die alte Kirche bei Ertheilung der Sündenvergebung befolgte, geht zur Genüge hervor, daß es in der alten Kirche durchaus nicht unerhört war, auch am Ende des Lebens schweren Sündern die Wiederaufnahme in die Kirche zu verweigern. Wir finden daher in der Bußdisciplin der ersten christlichen Zeit keinen Grund, der uns zur Annahme nöthigte, die Väter des Concils von Elvira hätten das Wort *communio* in den beregten Canones nur von der eucharistischen Communion gebraucht, sind vielmehr der Ansicht, daß sie unter demselben zunächst die kirchliche Gemeinschaft verstanden und von dieser also eine Anzahl von Sündern für immer ausgeschlossen haben. Dieses wollen wir näher zu begründen suchen.

Bei Cyprian finden wir häufig zur Bezeichnung der Ausöhnung der Büßenden die Ausdrücke *communicare* und *communicatio*. Diesen Worten liegt offenbar dieselbe Bedeutung zu Grunde, welche das Wort *communio* hat. Daß aber das cyprianische *communicatio* und *communicare* zunächst „kirchliche Gemeinschaft“ und „Theil haben oder erhalten an der kirchlichen Gemeinschaft“ bezeichnet, kann nicht zweifelhaft sein. Denn nicht nur unterscheidet Cyprian von *communicare* mit klaren und bestimmten

1) Vgl. Notae Rinii zu diesem Concil, bei Mansi, conc.-collect. t. II. S. 29. Mendoza, de confirmand. conc. Illiberit. lib. II. c. 16. Daf. S. 116 ff. Natal. Alexand. in hist. eccl. III. saec. dissert. VII. prop. III. ed Roncaglia. Lucae 1750. t. IV. S. 88. Katholik, 1821. Ueber die Synode von Elvira. II. S. 417 ff. Frank, a. a. D. S. 740 ff.

Worten den Empfang der h. Eucharistie <sup>1)</sup>, sondern er gebraucht auch *communicatio promiscue* mit den Worten *pax* und *venia* <sup>2)</sup>. Da aber bei *venia* und *pax* zunächst an die Befreiung von den Sünden und die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft gedacht wird, so muß auch dem *communicatio* dieselbe Bedeutung beigelegt werden. Sowohl *pax* und *venia* aber, wie auch *communio* und *communicatio* begreifen, wenn wir die Ausöhnung der Sünder in ihrem ganzen Umfange nehmen, auch die Theilnahme am Leibe und Blute des Herrn in sich; diese bildete den Schluß und die Bestätigung der erfolgten Wiedervereinigung mit den Gläubigen, da in der eucharistischen Communion sich die kirchliche Communion am vollkommensten ausspricht <sup>3)</sup>.

Allein wenn auch jemand die Gleichbedeutung des elvirensischen Wortes *communio* mit dem cyprianischen *communicatio* nicht zugeben wollte, würde aus den Canones des in Rede stehenden Concils selbst sich erweisen lassen, daß die Väter desselben bei den Ausdrücken *ad communionem admittere* und ähnlichen zunächst an die Lösung von dem Vergehen und die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen gedacht haben. Im Canon 61 bestimmen dieselben: *Si quis post obitum uxoris suae sororem eius duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquenium a*

---

1) Vgl. ep. 16. (bei Baluz. 9.) §. 519: *Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam iusto tempore . . . nunc crudo tempore . . . ad communicationem admittuntur, et offertur nomine ipsorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur.* \*Ep. 17. (bei Baluz. 11.) §. 522.

2) Vgl. lib. de laps. c. 16. 17. §. 248 f. epp. 36. §. 573; 64. §. 717 (bei Baluz. epp. 30. und 59.).

3) Vgl. Cypr. ep. 16. (bei Baluz. 9.) §. 518 f.

*communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis.* Hier wird *pacem dare* ganz in derselben Bedeutung wie an anderen Stellen *communione dare* oder *ad communionem admittere* gebraucht. Wie wir schon bemerkt haben, heißt *pacem dare* stets den Sünder durch die Lossprechung wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen <sup>1)</sup>; es kann also unter jenen in Verbindung mit *communio* gebrauchten Ausdrücken zunächst nicht die Zulassung zum Tische des Herrn, sondern nur die Zulassung zur Kirchengemeinschaft verstanden werden. — Derselbe Sinn ergibt sich aus dem Canon 59. *Prohibendum*, heißt es dort, *ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, pari crimine teneatur: si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur.* In diesem Canon bezeichnet *recipere* unzweifelhaft dasselbe, was in Anderen durch *communione dare* ausgedrückt werden soll. Daß aber *recipere* heißt in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen, zeigt der 44. Canon, in welchem dasselbe Wort mit Bezug auf eine heidnische Person gebraucht wird <sup>2)</sup>.

Es ist nach dem Gesagten wohl nicht zu bezweifeln, daß die Väter des Concils von Elvira jene Sünder, denen sie selbst am Ende des Lebens die Communion verweigern,

1) Vgl. Cypr. epp. 18. C. 524; 36. C. 573; 54. C. 717; 68. C. 745 (bei Baluz. epp. 12. 30. 51. 68.). Du Cange erklärt das Wort *pax*: *«venia, dimissio et absolutio peccatorum, quae fit a sacerdote, reconciliatio, communitio, seu potius admissio poenitentis in ecclesiae communionem. Glossar. med. et infim. latinit. Vb. V. C. 156. s. v. pax.*

2) *Meretrix quae aliquando fuerit et postea habuerit maritum, si postmodum ad credulitatem venerit, incunctanter placuit esse recipiendam.*

nicht nur vom Genusse der h. Eucharistie, sondern auch vom Empfange der Reconciliation und von der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft ausschließen wollen. Wir müssen jedoch bemerken — und dadurch wird der häretische Charakter, den einige diesen Canones haben ausdrücken wollen, entfernt — daß das Concil nicht deshalb eine solche Strenge habe walten lassen, weil es glaubte, die Kirche habe nicht die Gewalt, die schweren Sünden zu vergeben, sondern nur aus dem Grunde, um auf diese Weise die Gläubigen von solchen Sünden zurückzuschrecken. Daß die zu Elvira versammelten Bischöfe über die kirchliche Binde- und Lösegewalt correct dachten, dafür zeugt die Art und Weise, wie sie diese schwerste Strafe verhängen, wie auch, daß sie vielen sehr schweren Sündern Verzeihung und Wiederaufnahme in die Kirche zu Theil werden lassen.

Spuren einer solchen Strenge, wie sie zu Elvira herrschte, finden wir in Spanien noch um das Jahr 380 auf der Synode zu Caragossa. Der 3. Canon dieser Synode belegt nämlich diejenigen mit immerwährendem Anathem, welche die Eucharistie zwar empfangen aber nicht genießen, und im 4. Canon wird dieselbe Strafe über die verhängt, welche während der drei Wochen vor dem Epiphaniestage von der Kirche sich fern halten <sup>1)</sup>. Allein da diese Synode gegen die Priscillianisten gehalten wurde, sind die Strafbestimmungen vielleicht mehr darauf berechnet, deren Häresie auszurotten, als gewissen Sündern für immer die erbarrende Milde der Kirche zu versagen. Die erste Synode von Toledo wenigstens, welche zwanzig Jahre später abgehalten wurde, kennt die Verweigerung der Absolution am Lebensende nicht mehr.

1) Harduin, conc. coll. t. I. S. 1041.

## II.

Die zweite Frage, welche wir gestellt haben, wie nämlich die Kirche in den ältesten Zeiten diejenigen behandelte, welche nach einmal geleisteter öffentlicher Buße in ein kanonisches Vergehen zurückfielen, beantwortet Frank, der jüngste Bearbeiter der Geschichte der Bußdisciplin, dahin: jene Sünder seien zwar nicht noch einmal zur öffentlichen, wohl aber zu einer Privatbuße zugelassen, mit welcher die sakramentale Losprechung verbunden gewesen, die vollständige Wiederaufnahme in die Kirche aber und der Zutritt zum h. Abendmahle sei ihnen auf immer versagt gewesen<sup>1)</sup>. Zur Begründung dieser Ansicht führt er einige Väterstellen an, in denen ganz allgemein gesagt wird, daß für alle Sünden durch die Buße Verzeihung zu erlangen sei. Allein diese Stellen beweisen nicht, daß die Rückfälligen von der Kirche die sakramentale Losprechung erhalten konnten, worauf allein bei dieser Frage das Gewicht fällt. Denn auch wir sind der Meinung, daß die Kirche den Rückfälligen nicht die Hoffnung auf Verzeihung genommen und sie eben deshalb auch aufgefordert habe, sich eifrig den Uebungen der Buße hinzugeben, allein wir glauben, daß sie ihnen die sakramentale Absolution verweigerte. Sie wies dieselben auf Gott hin, der als der Gütige und Barmherzige ihnen ihre Sünden verzeihen werde, wenn sie würdige Früchte der Buße brächten.

Bevor wir diese unsere Ansicht weiter begründen, müssen wir eine Stelle aus dem Briefe des Papstes Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona berücksichtigen, da Frank auf sie besonderen Werth legt. Der Papst schreibt:

1) N. a. D. S. 875 ff.



De his vero non incongrue dilectio tua apostolicam sedem credidit consulendam, qui acta poenitentia tamquam canes et sues ad vomitus pristinos et volubra redeuntes, et militiae cingulum, et ludicras voluptates et nova coniugia, et inhibitos denuo appetivere concubitus, quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt. De quibus, quia iam suffugium non habent poenitendi, id duximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint; a Dominicae autem mensae convivio segregentur, ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent, et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscenis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari <sup>1)</sup>).

Es scheint nach dieser Stelle, als habe sich um das Ende des 4. Jahrhunderts in Spanien ein Umschwung in der Behandlung der Rückfälligen angebahnt, und der Bischof Himerius, unentschieden, ob er der alten Sitte oder der sich geltend machenden größeren Milde folgen sollte, den Papst Siricius um Rath gefragt. Die Antwort enthält drei der Beachtung würdige Punkte:

- 1) Die Rückfälligen haben das suffugium poenitendi nicht mehr.
- 2) Obwohl sie es nicht verdienen, dürfen sie am Gebete der Gläubigen und der Feier der h. Geheimnisse Antheil nehmen.

1) Ep. 1. ad Himer. c. 5. Constant, opp. Pontiff. S. 410.

3) Am Ende des Lebens wird ihnen die Gnade der Communion gewährt.

Wie das Schreiben des Papstes angeht, sind die beiden letzten Punkte Neuerungen auf dem Gebiete der Bußdisciplin, sei es, daß sie in der römischen Kirche schon einige Zeit vor Siricius in Gebrauch gekommen und von ihm bestätigt sind, oder, was wahrscheinlicher ist, daß er selbst sie zuerst einführte. Hieraus erschen wir also, daß vorher die Rückfälligen weder zur Feier der Liturgie noch auch am Lebensende zur Communion zugelassen wurden. Ueber die Absolution der Rückfälligen schweigt die päpstliche Verordnung, wenn nicht die *gratia communionis* eben die volle Ausöhnung des Sünders durch Wiederaufnahme zur kirchlichen Gemeinschaft und Empfang der h. Eucharistie ist, was wir annehmen, worüber wir aber nicht rechten wollen. Frank glaubt daher, daß in Betreff der Lösprechung nichts geändert, sondern dieselbe nach wie vor — ob sofort, wenn sich der Sünder dem Priester stellte, oder nach kürzerer oder längerer Frist je nach dem Ermessen des Priesters, darüber schweigt er — in der Privatbuße erteilt sei. Allein der Grund, daß ohne Voraussetzung der erhaltenen Vergebung keinem rückfälligen Sünder jemals erlaubt worden wäre, dem vollständigen liturgischen Gottesdienste beizuwohnen, scheint nicht stichhaltig zu sein; denn es lag doch gewiß in des Papstes Macht, den Rückfälligen, um ihnen nicht alle Gnadenschätze zu verschließen, die Theilnahme am Gottesdienste zu gestatten. Auch scheinen die Worte „*quavis non mereantur*“ nur dann einen wahren Sinn zu enthalten, wenn von einem Zulassen der noch nicht absolvirten Sünder die Rede ist. Daß es überdies sehr inconsequent erscheint, einen Sünder als von seinen Sünden be-

freit und die Gnadengemeinschaft zwischen ihm und Gott als wiederhergestellt zu erachten, und ihn dennoch von allen Gnaden, die Gott den Menschen in der Kirche gegeben hat, auszuschließen, ist einleuchtend. Nein, die alte Kirche hielt, weil in ihr das Glaubensleben ein so inniges und reges war, den Rückfall in eine Sünde, die durch öffentliche Buße zu sühnen war, für etwas so schreckliches, daß sie zwar nicht an der Vergebbarkeit desselben zweifelte, aber doch nicht das Urtheil zu fällen wagte, daß ein solcher Rückfälliger also den Geist der Buße in sich genährt habe, daß sie ihm Verzeihung der Sünden angeeignen lassen könne. Hören wir nur, was Tertullian als Katholik schon von der nach der Taufe begangenen Sünde urtheilt: Demjenigen, der nach der Taufe wieder sündigt, kann keine Unwissenheit mehr zur Entschuldigung dienen; es ist vielmehr Verwegenheit, von neuem in die Sünde sich zu stürzen, nachdem man den Herrn erkannt, seine Gebote angenommen und für seine Vergehen gebüßt hat. Es ist überdies eine Verachtung Gottes, denn der verachtet den Geber, der dessen Geschenk verschmäht. Ja der also handelt, zieht sogar den Teufel dem Herrn vor; denn da er beide kennt, hat er gewissermaßen zwischen ihnen einen Vergleich angestellt und den für den besseren erklärt, dessen Eigenthum zu sein er gewählt hat. Wie er durch Buße für seine Sünden dem Herrn genugzuthun sich entschlossen hatte, so thut er durch eine andere Buße für seine Buße dem Teufel genug, und er wird Gott um so viel verhaßter sein, als er dem Teufel angenehmer ist<sup>1)</sup>. Wie mußte hiernach das Urtheil über den ausfallen, der nach der zweiten Buße wiederum schwer

1) Bgl. de poenit. ed. Oehler. Bb. 1. S. 651 f.

sündigte! Gemäß diesen Anschauungen von den Rückfälligen ließ die Kirche dieselben ihre Wege gehen, zu einer Buße, die von ihr aufgelegt, vor ihrem Angesichte geübt und nach einer bestimmten Frist die Loßsprechung zur Folge hatte, sei dies nun eine öffentliche oder Privatbuße, ließ sie dieselben nicht zu. Eine solche Buße verstehen wir auch unter dem *suffugium poenitendi*, von welchem der Papst Siricius spricht, so daß auch er den nach geleisteter Buße Wiedergefallenen noch nicht eine kirchliche Buße bewilligte; wenn sie eifrig eine freiwillige Privatbuße geübt hatten, sollten sie am Ende des Lebens wieder mit Gott und der Kirche ausgesöhnt und mit der eucharistischen Communion versehen werden.

Für die Wichtigkeit unserer Ansicht sprechen zunächst solche Stellen der kirchlichen Schriftsteller, welche ganz allgemein die Zulässigkeit einer zweiten Buße für die schweren Sünder verneinen. So sagt Clemens von Alexandrien: *Ἔδωκεν οὖν ἄλληρ ἐπὶ τοῖς κἀν τῇ πίστει περιπίπτουσι τινι πλημμελήματι πολυέλεος ὢν μετάνοιαν δευτέραν* <sup>1)</sup>, *ἢν εἴ τις ἐκπειρασθεῖη μετὰ τὴν κλήσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθεὶς μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ. Ἐκουσίως γὰρ ἀμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας οὐκ ἔτι περὶ ἀμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερά δὲ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦς ὑπεναντίους* <sup>2)</sup>. *Αἱ δὲ συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι ἐπὶ τοῖς ἀμαρτήμασι μετάνοιαι οὐδὲν τῶν καθάπαξ μὴ πεπιστευκότων διαφέρουσιν ἢ μόνον τῷ συναισθῆσθαι ὅτι ἀμαρτάνουσι, καὶ οὐκ οἶδ' ὀπότερον αὐτοῖν χειρὸν ἢ τὸ εἶδόντα ἀμαρτάνειν ἢ μετανοήσαντα ἐφ' οἷς*

1) Die erste Buße ist die vor der Taufe.

2) Hebr. 10, 26 f.

*ἡμαρταν πλημμελεῖν αὐθις*. Und etwas weiter heißt es, ebenfalls zur Begründung der Praxis, die Buße nicht öfter zu gewähren: *Δόκησις τοίνυν μετανοίας, οὐ μετάνοια, τὸ πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην, ἐφ' οἷς πλημμελοῦμεν πολλάκις*<sup>1)</sup>).

Mit aller Bestimmtheit spricht sich Tertullian darüber aus, daß nach der Taufe für die schweren Vergehen nur einmal gebüßt werden kann. Nachdem er in dem Buche de poenitentia zunächst über die Tugend der Buße und über die Buße vor der Taufe gehandelt hat, geht er unter Anrufung des göttlichen Beistandes zur Buße für die nach der Taufe begangenen Kapital­sünden über. Er sagt: *Pigot secundae immo iam ultimae spei subtexere mentionem; ne retractantes de residuo auxilio poenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur*<sup>2)</sup>. Tertullian fürchtet also, daß die Lehre von der Buße nach der Taufe die Menschen zum Sündigen anlocke, und deshalb sagt er sofort, daß die zweite Hoffnung auf Verzeihung auch die letzte sei. Dieses schärft er kurz darauf noch mehr ein. Nachdem er nämlich seine Leser über die verschmitzte Schlaueheit des bösen Feindes belehrt hat, durch welche die Menschen nicht selten zum Falle gebracht würden, fährt er fort: *Haec igitur venena eius providens Deus, clausa licet innocentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus petefaciat; sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius numquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est*<sup>3)</sup>?

In diesen Stellen wird ganz allgemein die Möglichkeit

1) Stromat. lib. II. c. 13. Opp. ed. Klotz, Bb. II. S. 159 f.

2) De poenit. cap. 7. S. 656 f.

3) A. a. O.

einer zweiten Buße für die nach der Taufe begangenen schweren Sünden ausgeschlossen, und die Meinung, es sei hier nur Rede von der öffentlichen Buße und der mit derselben verbundenen Absolution, so daß die Rückfälligen durch Privatbuße von der Kirche Verzeihung der Sünden erlangten, wird durch nichts gestützt. Denn nirgends finden wir von einer solchen Praxis der alten Kirche auch nur eine Spur. Ja wir meinen, es geradezu beweisen zu können, daß sie derselben völlig unbekannt war.

Ambrosius verwirft die zweite Buße mit folgenden Worten: *Merito reprehenduntur, qui saepius agendam poenitentiam putant, quia luxuriantur in Christo: Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent, quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet poenitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum*<sup>1)</sup>. Da Ambrosius sagt, *una poenitentia, quae tamen publice agitur*, meint Frank, die Stelle spreche für seine Ansicht. Allein der folgende Gegensatz: *quotidiani nos debet poenitere peccati* und daß „*haec* (die tägliche Buße) *delictorum leviorum, illa graviorum*“ zeigt klar genug, daß *poenitentia quae publice agitur* nur eine Umschreibung ist für *poenitentia graviorum peccatorum*, und dieser Zusatz im Sinne des Ambrosius gewiß nicht heißen soll: nur die öffentliche Buße ist den in schwere Sünden Rückfälligen versagt, aber durch Privatbuße können sie doch immer noch die sacramentale Absolution erhalten. Einzig zu dieser Auffassung passen auch

1) De poenit. lib. II. c. 10. Opp. ed. Paris. 1661. t. IV. S. 413 E.

die Worte: *quia luxuriantur in Christo und si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent.*

Dasselbe Resultat ergibt sich aus einem Briefe des h. Augustinus an einen gewissen Macebonius. Dieser bezweifelte nämlich, ob die Religion die Sitte der Bischöfe fordere, beim weltlichen Gerichte für die Verbrecher Fürsprache einzulegen, da von Gott die Sünde so strenge verboten sei, daß nach der ersten Buße nicht einmal die Möglichkeit einer zweiten gegeben werde, und hatte sich hierüber beim h. Augustinus befragt <sup>1)</sup>. Es leuchtet ein, daß Macebonius von einer Praxis der Kirche, den Rückfälligen durch Privatbuße zu Hülfe zu kommen, nichts wußte, denn sein Argument gegen die bischöfliche Sitte wäre ja unter dieser Voraussetzung in sich selbst zerfallen.

Was antwortet nun Augustinus, um des Macebonius Bedenken zu zerstreuen? Etwa: freilich, die öffentliche Buße wird solchen Sündern nicht mehr gestattet, wohl aber eine Privatbuße und erhalten sie in dieser von der Kirche Verzeihung ihrer Sünden? Wenn die Kirche so gehandelt hätte, würde Augustinus es gewiß gesagt haben, denn dadurch wären auf die natürlichste Weise die Zweifel des Macebonius gefallen. Allein davon findet sich in der Antwort nichts. Sie giebt zu, daß denen, die nach der ersten Buße dieselben oder ähnliche Sünden begehen, die

---

1) *Inter epp. Aug. 152. (alias 53.) n. 2. Opp. ed. Caillau. Bb. 40. S. 206: Officium sacerdotii vestri esse dicitis intervenire pro reis, et nisi obtineatis, offendi, quasi quod erat officii vestri, minime reportetis. Hic ego vehementer ambigo, utrum istud ex religione descendat. Nam si a Domino peccata adeo prohibentur, ut ne poenitendi quidem copia post primam tribuatur, quemamodum nos possumus ex religione contendere, ut nobis qualecumque illud crimen fuerit dimittatur?*

demüthige Buße versagt werde, sucht aber dem von Macedonius vorgebrachten Grunde dadurch zu begegnen, daß sie auf die Güte und Barmherzigkeit Gottes hinweist, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte, der auch, wenn der Sünder freiwillige eifrige Buße wirke, ihn wieder zu Gnaden aufnehmen werde. Vergleichen wir Augustins eigenen Worte: *In tantum autem hominum aliquando iniquitas progreditur, ut etiam post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem vel similia vel graviora committant; et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum; nec minus tribuit quam ante tribuebat largissima munera vitae ac salutis. Et quamvis eis in ecclesia locus humillimae poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat: Aut date mihi eundem iterum poenitendi locum, aut desperatum me permittite, ut faciam quidquid libuerit, quantum meis operibus adiuvor et humanis legibus non prohibeor, in scortis omnique luxuria, damnabili quidem apud Dominum, sed apud homines plerosque etiam laudabili: aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite, utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita illecebrosissimae voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa mihi etiam licita et concessa subtraxero, si me poenitendo vehementius quam prius excruciavero, si miserabilius ingemuero, si flevero uberius . . . quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista proderunt in posterum; vade, saltem vitae huius suavitate perfruere? Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam.*



Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere Deo: Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis<sup>1)</sup>? Augustinus will mit diesen Worten dem Macebonius beweisen, daß die Sitte der bischöflichen Fürbitte, trogdem den Rückfälligen der Weg der demüthigen Buße verschlossen ist, dennoch auf religiöser Grundlage beruhe. Denken wir nun, es habe in der Kirche die Gewohnheit bestanden, solchen Sündern zwar die öffentliche Buße zu versagen, aber durch Privatbuße ihnen zu Hülfe zu kommen, wie schwach, matt und unpassend wäre dann diese ganze Auseinandersetzung, abgesehen davon, daß unter solchen Verhältnissen die angeführten Worte dem Sünder hätten kaum in den Mund gelegt werden können. Wie klar und scharf ist dagegen die Argumentation, wenn wir annehmen, daß nach einmaliger Buße von der Kirche weder durch öffentliche noch Privatbuße Verzeihung erhalten wurde. Augustinus führt seinen Beweis dann also: Von der Kirche wird allerdings den gedachten Menschen keine Buße mehr auferlegt und keine Verzeihung gewährt, ne medicina vilis minus utilis sit aegrotis; aber Gott wird nach seiner Barmherzigkeit dem Reumüthigen und Bußfertigen die Sünde vergeben. Oder glaubst du, einem solchen unglücklichen Menschen solle man nur die Befriedigung aller Leidenschaften gestatten, da ihm doch nichts mehr sürß ewige Leben nütze, und es sei ihm

---

1) Ep. 153. (alias 54.) n. 7. S. 211 f.

nicht vielmehr zu rathen, den Geist und die Werke der Buße zu üben, da Gott sich seiner erbarmen werde. Wenn aber dies der Fall ist, so verliert dein Bedenken gegen das Verfahren der Bischöfe seinen Gehalt. — Dies scheint uns die einzig richtige Auffassung der Stelle zu sein. Ueberdies deutet Augustinus eine von der Kirche zu erlangende Verzeihung nicht einmal an, sondern weist nur auf Gott hin, als von welchem Verzeihung zu erhoffen sei.

Hiermit glauben wir hinreichend unsere Ansicht begründet zu haben, daß die Kirche in den ersten Jahrhunderten denjenigen, welche nach einmal geleisteter Buße in ein kanonisches Vergehen zurückfielen, weder die öffentliche noch eine Privatbuße gestattete, durch welche die sakramentale Absolution verdient wurde. Jedoch nahm sie denselben nicht die Hoffnung auf Verzeihung ihrer Sünden, forderte sie vielmehr auf mit Eifer und Hingebung den Bußgeist in sich zu wecken und zu nähren, da der barmherzige Gott ihre Werke gnädig ansehen und ihre Sünden ihnen nachlassen werde.

Zur Zeit des Papstes Siricius wurde in diesem Punkte, wie wir oben gesehen haben, in der römischen Kirche die Bußdisciplin gemildert, und da zu jener Zeit der Geist der alten Strenge überhaupt mehr und mehr wich, können wir annehmen, daß es nicht gar lange währte, bis die römische Neuerung auch in den übrigen Kirchen des Abendlandes in Aufnahme kam. — In der orientalischen Kirche scheint durch Nektarius, dessen Wirksamkeit auf dem Gebiete des Bußwesens von tiefgreifender Bedeutung war, die Praxis so umgeändert zu sein, daß von da an die Rückfälligen nicht anders behandelt wurden, als jene, welche zum ersten Male Buße zu üben hatten. Wenigstens ist

es wahrscheinlich, daß Chrysostomus, der Nachfolger des Nektarius, nach solchen Grundsätzen handelte, da seine Feinde auf der Synode an der Eiche es zum Anklagepunkt gegen ihn machten: *ὅτι ἄδειαν παρέχει τοῖς ἀμαρτάνουσι, διδάσκων· εἰὰν πάλιν ἀμάρτης, πάλιν μετανοήσον· καὶ ὅσάκις ἂν ἀμαρτάνῃς, ἔλθ' ἐπὶ πρός με καὶ ἐγὼ σε θεραπεύσω* <sup>1)</sup>.

---

1) Harduin. t. I. S. 1041. Vgl. Socrat. h. c. lib. IV. c. 21. ed. Reading. S. 339 f.

## II

### Recensionen.

---

#### 1.

**Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien** und einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen auf dem socialen Gebiete. Von Dr. **Franz Josef Stein**, o. ö. Professor der Moral- und Pastoraltheologie an der Hochschule zu Würzburg. Wien, 1871. Wilhelm Braumiller. XI. und 426 S.

Schriften, welche sich mit der Lösung der großen ethisch-socialen Frage abgeben, können heutzutage einer besonderen Aufmerksamkeit versichert sein. So hat auch das vorliegende Buch, welches seine Leser über die ethisch-socialen Principienfragen zu orientiren sucht, bereits die freundlichste Aufnahme von Seite katholischer Beurtheiler gefunden. (Allgem. Literaturzeitung 1871 n. 44 u. 45. Literaturblatt v. Reusch 1872 n. 5). Wenn man sich zum voraus unweigerlich auf den Standpunkt des Verfassers stellt und nicht mehr fordert, als was er für seinen nächsten didaktischen Zweck leisten wollte, so wird man seinen umfassenden Kenntnissen und seiner Arbeitskraft reichliche Anerkennung nicht versagen; und indem wir hiemit die Aufmerksamkeit unsrer

Leser dem Buche zuwenden, haben wir wohl kaum zu befürchten, dem Ansehen desselben Eintrag zu thun, wenn wir von einem etwas strengern Standpunkte aus mehrere Einwendung gegen H. Stein's Stoffdisposition, Methode und Kritik zum Ausdruck bringen.

Die Aufgabe, welche St. zu lösen unternimmt, scheint ziemlich einfach zu sein; wenn man sich einmal über Begriff und Bedeutung des Moralprincips geeinigt hätte, wären die verschiedenen ethischen Theorien, wie sie in der Geschichte der Ethik vorliegen, auf ihre höchsten Principien zurückzuführen und mit dem Maasstab des von der christlich-theistischen Weltanschauung dargebotenen Moralprincips zu messen. In Wirklichkeit aber ist die Schwierigkeit eine große. Schon der Begriff eines Moralprincips ist nicht so einfach als es scheint; ebendarum ist es auch schwer, den richtigen Gedanken, welcher den verschiedenen Theorien der Ethiker, Politiker, Socialisten u. s. w. zu Grund liegt, herauszustellen; und endlich muß, streng genommen, der Maasstab zur Beurtheilung der verschiedenen Theorien erst gewonnen werden; denn auch die christlichen Theologen sind noch keineswegs einig über die wissenschaftliche Fassung ihres Moralprincips, wie wir sehen werden.

Was nun den Begriff des Moralprincips anlangt, so wird (S. 4) zuerst unterschieden zwischen einem höchsten, obersten und letzten, und zwischen secundären Moralprincipien. Dem Verf. handelt es sich bloß um die obersten Principien, und gewiß hätte seine Darstellung an Klarheit ungemein gewonnen, wenn er sich darauf beschränkt hätte. Aber diese Auscheidung der „secundären Principien“ ist ihm gerade nicht gelungen. Hätte er sich nur wenigstens klar gemacht, was diese „secundären Principien“ seien! Der

Form nach sehen sie einer *contradictio in adjecto* gleich; der Sache nach sind es gewisse Grundsätze, die an der Spitze einer Gedankenreihe stehen und das sittliche Thun in einer bestimmten Richtung leiten, die aber selbst ihre Wahrheit und ihre Begründung aus einer höhern Wahrheit ableiten. Uns scheint, daß der Verf. mehr als einmal Aeußerungen eines Autors, welche höchstens den Werth von solchen Grundsätzen oder „secundären Principien“ haben, anstatt des obersten Moralprincips genommen habe.

Aber auch von einem obersten Moralprincip kann man in mehrfachem Sinne sprechen; man versteht darunter das einmal „das wissenschaftliche Princip oder die oberste kurzgefaßte Formel eines Systems der philosophischen oder theologischen Moral;“ dann wieder das höchste Ideal- und Realprincip des sittlich Guten (das Erkenntnißprincip und das Fundament, das *ὄρα* und das *διόρα* der Tugend); oder auch endlich „den obersten höchsten Sittencanon, die Lebensnorm, das Gesetzgebungsprincip, oder, wie Kant sich ausdrückt, den kategorischen Imperativ.“ Diese Distinktion macht die Sache nicht klar; das richtige wäre gewesen, wenn der Verfasser eine klare Auseinandersetzung gegeben hätte über den Ideal- und den Realgrund des sittlich Guten, so daß man sich durch das ganze Buch hindurch hätte daran orientiren können, und wenn er nur solche Sentenzen der Ethiker aufgeführt hätte, in denen wirklich ein Moralprincip in diesem Sinne niedergelegt ist.

Die Moralprincipien sind nichts Anderes als die ewigen Gesetze der sittlichen Weltordnung; sie zu erkennen haben wir nicht bloß ein speculatives sondern ein eminent praktisches Interesse. Ob sie nun richtig oder unrichtig erkannt werden: sie wirken als ethische Ideen in allen großen

geistigen Bewegungen der Weltgeschichte; sie zu ergründen ist immer die vornehmste Aufgabe der Denkenden aller Nationen gewesen; und es unterscheidet eben die socratische Weisheit von der der Sophisten, daß jene speculirt nicht um der bloßen Speculation willen, sondern um in der Erkenntniß der Wahrheit zugleich das Wesen und die Quellen des sittlich Guten zu finden. Nicht die metaphysischen, erst die praktischen oder ethischen Ideen haben ihre Spuren in der Weltgeschichte zurückgelassen, haben Umwälzungen, blutige und unblutige, hervorgerufen. Die Macht einer jeden Bewegung auf dem politisch-socialen wie auf dem religiösen Gebiet besteht darin, daß sie mit dem Anspruch verbunden ist, ein ethisches Princip zu vertreten. Gleichwie die Reformatoren die Berechtigung ihres Auftretens darin sahen, daß gegenüber dem zerrütteten Kirchenwesen die wahre Ethik des Christenthums wieder zur Geltung kommen müsse, so haben sowohl die englischen und französischen Freidenker als die heutigen Socialisten ihre relative oder scheinbare Berechtigung darin, daß sie die ethischen Ideen der Humanität, der Freiheit und Gleichheit zu retten sich anheischig machen.

Eine historisch kritische Darstellung der die Welt bewegenden sittlichen Ideen hat nun eine mehrfache Aufgabe. Sie wird in erster Linie zu einer Apologie der christlich-sittlichen Weltanschauung werden. Indem sie sodann zweitens uns in den Stand setzt, die großen Erscheinungen und Strömungen in der Geschichte der Menschheit auf die ihnen zu Grund liegenden sittlichen Principien zurückzuführen und dieselben so in ihren Quellen beurtheilen zu lernen, hilft sie uns, das Blendende und Sophistische der falschen Theorien zu durchschauen, damit wir uns nicht trüglisch bestechen

lassen durch den Anschein sittlichen Ernstes und sittlicher Größe, womit gewisse Systeme und Richtungen an uns herantreten. Und durch all dieß wird drittens unsre eigene Erkenntniß der christlichen Principien wissenschaftlich vertieft; und auch das thut uns noth, wenn wir sehen, daß auch innerhalb der christlich-kirchlichen Theologie mancher Kampf geführt worden ist und noch geführt werden wird um die wahren ethischen Principien. Denn so fertig und abgeschlossen, wie man uns neuestens gerne überreden möchte, ist weder die „christliche Philosophie“ noch die Theologie.

Um nun die verschiedenen Moralprincipien, so wie sie im Laufe der Geschichte wissenschaftlichen Ausdruck gefunden haben, kennen zu lernen und zu begreifen, ist vor Allem nothwendig, sie in eine bestimmte Ordnung zu bringen oder nach einem logisch angelegten Plan zu gruppiren. Dazu ließen sich zwei verschiedene Wege einschlagen.

Der Verf. erkennt ganz richtig und führt des näheren aus (S. 14 f.), daß die ethische Weltanschauung eines jeden Denkers nicht zu trennen ist von seiner Metaphysik, da jene wesentlich von dieser getragen und bestimmt wird. Demnach müßte sich die Geschichte der ethischen Principien in denselben Rahmen fassen lassen, wie die der Philosophie überhaupt; es ließen sich also die Ethiker gruppiren je nach der Verwandtschaft, in welcher ihre speculativen Principien miteinander stehen; es wäre zu reden von einer Moral des Rationalismus, des idealistischen Pantheismus, des Sensualismus und Materialismus, des theologischen Quietismus u. s. w. So ungefähr hat Batain in seinen geistvollen Vorlesungen über die Moral des Evangeliums (übersetzt von J. W. Gaißer, Tübingen 1856) seine Aufgabe erfaßt. Indem so die ethischen Grundsätze aus ihrem



organischen Zusammenhang mit der ganzen philosophischen Weltanschauung entwickelt werden, wird die ganze Darstellung überzeugender; man ist sicherer, Sinn und Geist eines Systems richtig erfaßt zu haben, als wenn man denselben bloß aus einzelnen Aeußerungen, welche wie Grundsätze lauten, aber vielleicht doch nicht als solche gemeint sind, eruiren soll. Es würde bei einem solchen Verfahren wohl kaum geschehen, was im vorliegenden Buch mehrfach der Fall ist, daß ein und derselbe Autor an verschiedenen Orten, nämlich als Vertreter verschiedener „oberster Moralprincipien“, aufgeführt würde. Denn entweder müßten sich die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen sie das Ethische betrachten, aus einem höhern Grundgedanken ableiten lassen, oder solche Männer hätten es überhaupt nicht zu einer abgeschlossenen Weltanschauung gebracht, und sie könnten darum auch nicht als Vertreter wirklicher Principien aufgeführt werden. Die Bedeutung solcher Männer, wie z. B. eines Voltaire, liegt doch hauptsächlich nur in der Verneinung, in der äzenden Kritik gegenüber den herrschenden Vorstellungen und Tendenzen.

Endlich aber würde eine Anordnung, wie wir sie im Sinne haben, die Kritik der falschen Theorien um Vieles erleichtert und vereinfacht haben; die Kritik würde sich nämlich nur mit solchen Theorien befassen, welche auch für uns noch wenigstens einen Schein von Wahrheit und welche für unsere Zeit noch eine Macht und Bedeutung haben; was einem längst überwundenen Standpunkt angehört, kann kurz abgethan werden; und was ist es für eine große Geistes that, nachgewiesen zu haben, daß Sinnengenuß oder Ehre nicht die höchsten sittlichen Güter seien!

H. Stein hat einen anderen Weg eingeschlagen. Um

„die denkbar möglichen <sup>1)</sup> oder wirklich aufgestellten höchsten ethischen Grundsätze“ herauszustellen und zu sortiren, hält er sich an die „einzelnen praktischen Formeln, welchen der Rang des höchsten ethischen Principis oder der obersten Sittenregel je einmal zuerkannt worden ist;“ dieselben haben „ihre Breite und Tiefe entweder in der Sinnlichkeit, oder in der rationalen Natur, und zwar theils in der vernünftigen Natur überhaupt, theils in der des Menschen insbesondere.“ Dem entsprechend werden zwei Hauptklassen von Moralprincipien unterschieden, von denen die einen pathologische, die andere rationale heißen. (S. 43.) Zunächst werden nun die pathologischen Principien behandelt; die Darstellung der rationalen wird uns in einem weiteren Bande in Aussicht gestellt.

Mit dieser Dichotomie können wir im Ganzen wohl einverstanden sein; dagegen halten wir die Bezeichnung „pathologische Principien“ für unglücklich und die vom Verf. vorgenommene Dreigliederung der pathologischen Principien für logisch verfehlt. Pathologisch heißen sie nämlich, weil nach den Vertretern der hier einschlägigen Theorien das Gefühl der Maßstab für das sittlich Gute wäre, und zwar entweder das niedere sinnliche Gefühl, was der Verf. mit Trieb zusammenwirft, Lusttrieb, Selbsterhaltungstrieb und Ehrtrieb (daher Principien der Lust, des Nutzens und der Ehre); oder zweitens das höhere Gefühl; damit meint er den moralischen Sinn, den sittlichen Geschmack, die Sympathie, das religiöse Gefühl. Soweit konnten wir allenfalls folgen, indem wir der Darstellung des Verf. ein wenig zu Hilfe kamen. Nun soll es

1) Von diesen nach St. „denkbar möglichen“ Principien werden wir unten einige Proben geben.

aber noch eine dritte Klasse von pathologischen Principien geben und zwar solche, die gerade nicht innerhalb des Menschen selbst ihren Ursprung haben. Einige nämlich nehmen nach dem Verf. an, daß es einen objectiven Maaßstab für das sittlich Gute gar nicht gebe, daß vielmehr der Einzelne das sittlich Gute nur darin erkenne, was ihm durch die Erziehung oder durch die Gesetzgebung als das Rechte vorgestellt werde, während andere gar das Princip der sittlichen Emancipation proclamiren. Das sind dem Verf. die indifferentistischen Moralprincipien, und sie sollen zugleich eine Unterabtheilung der pathologischen sein, weil sie nämlich „auf einem durch vorherrschend äußeren Einfluß hervorgerufenen, künstlich erzeugten Gefühle beruhen.“ (S. 44.) Uns ist nun schon der Begriff eines indifferentistischen Moralprincips rein unverständlich; die Anschauungen, welche der Verf. hier im Auge hat, gehen ja gerade von der Leugnung eines obersten Moralprincips aus, also können ihre Forderungen nicht darauf gehen, ein solches zu statuiren; und wer behauptet, daß es gleichgiltig sei, nach welchem Sittenkanon man handle, will doch damit kein Moralprincip aussprechen, da er vielmehr auf alle Moral, d. i. auf alles Handeln nach ethischen Grundsätzen, verzichtet. Wenn aber doch solche Anschauungen besprochen und widerlegt werden wollen, so können sie doch logisch nicht unter die pathologischen Moralprincipien eingereiht werden.

Das Verfahren St.'s besteht nun im Einzelnen darin, daß in chronologischer Reihenfolge je eine Anzahl von Autoren als Vertreter eines bestimmten Principis aufgeführt und ihre verschiedenen Anschauungen und Aussprüche möglichst auf einen gemeinsamen Grundgedanken, auf eine These

ober Formel zurückgeführt werden. Wir führen einige dieser Formeln wörtlich an, weil ihre Fassung für die Beleuchtung des ganzen Verfahrens bedeutungsvoll ist. S. 60: „Das hedonische Princip läßt sich in folgenden Worten aussprechen: Alles ist sittlich gut (wahrscheinlich — Recht), was und inwieweit es sinnliches Vergnügen oder körperliche Lust gewährt, und Alles ist böse oder verkehrt, was und inwieweit es Schmerz oder Unlust erzeugt. Erlaubt ist Alles, was gefällt.“ „Für das Princip des egoistischen Utilitarismus kann man verschiedene Formeln aufstellen, die im Grunde auf eines und dasselbe hinauslaufen. Sie lauten so: Alles ist gut (sittlich erlaubt, Recht), was dem Einzelnen Nutzen gewährt oder seine Glückseligkeit befördert; und Alles ist böse (Unrecht), was dem menschlichen Individuum Schaden verursacht. Die Tugend ist nur ein Interesse, die Sünde lediglich eine Nichtberücksichtigung des Interesses. Jeder für sich und Gott für Keinen! Die eine Menschenklasse ist lediglich zum Vergnügen, zur Annehmlichkeit und zum Nutzen der andern geschaffen. Die höchste Bestimmung des Menschen ist, theuer zu verkaufen und wohlfeil einzukaufen. Liebe dich über Alles und Gott und den Mitmenschen lediglich um deinetwillen.“ (S. 195.) Das Princip der Erziehung lautet also: „Das sittlich Gute hat sein Maaß und Fundament lediglich in der Erziehung. Sittlich gut ist Etwas, weil und insofern ihm die Erziehung (die Kultur) diesen Stempel aufdrückt; hingegen ist sittlichböse dasjenige, was als solches von der Erziehung gebrandmarkt wird.“ (S. 381.) Das Princip der sittlichen Emancipation ist formulirt: „Alles, was der Mensch denkt, begehrt und vollbringt, ist recht und gut, oder vielmehr an sich ganz

gleichgültig.“ Als oberste Regel lautet es: „Denke, rede, thue, was du willst: es ist Alles einerlei. Laß dich daher in keiner Weise durch Erziehung, Gewohnheit, Gesetzgebung, religiöse Vorurtheile bevormunden! Absolute Freiheit in Allem sei dein höchstes Gesetz!“ (S. 393 f.)

Indem der Verfasser solche Formeln als die Quintessenz der betreffenden Theorien herausstellt, hat er sich freilich die Kritik leicht gemacht, ja er hat sie zum größten Theil schon anticipirt, insofern er aus den Lehren schon die Consequenzen gezogen hat. Aber dennoch ist eben eine *deductio ad absurdum* noch keine genügende Wiederlegung, was St. allerdings zugibt, da er jedesmal eine specielle Widerlegung nachfolgen läßt; aber auch so erscheint uns sein Verfahren nicht streng wissenschaftlich und bündig zu sein. Der Leser gewinnt nämlich aus den kurzen und aphoristisch mitgetheilten Stellen der citirten Autoren nur selten die Ueberzeugung, daß die herausgestellte Formel wirklich den Sinn und Gedanken der Schriftsteller treffe und nicht vielmehr nur durch eine vorschnelle Consequenzmacherei vom Verf. in sie hineingetragen sei. Wenn man sich mit einem Gegner wissenschaftlich auseinandersetzen will, so muß man sich an das halten, was er gesagt hat und sagen wollte, nicht an das, was er gesagt haben könnte; und man muß sich an den Sinn des Verfassers, nicht an den Unsinn oder an gewisse Paradoxien halten.

Ein Beispiel. Unter den Vertretern des Lustprincips, freilich nicht im sinnlichen sondern im höheren Sinne, wird S. 63 *Pascal* aufgeführt; der Beweis hiefür wird mit wenigen Andeutungen mit Berufung auf Ritter, Gesch. der Philos., geführt; bei einem Manne aber von der Bedeutung *Pascals* wäre es wichtig genug gewesen zu untersuchen, in-

wiefern sich sein Eudämonismus unterscheidet von demjenigen, den man in der Darstellung der meisten christlichen Ethiker findet. Ebenfogut als Pascal ließe sich der h. Augustin als Vertreter des Principes der geistigen Lust bezeichnen, indem Augustin, um die Wirksamkeit der Gnade zu erklären, das dichterische Wort: *trahit sua quemque voluptas* zum Ausgangspunkt nimmt. Aber noch mehr; Pascal ist nur theilweise zu den Vertretern des Lustprincipes zu zählen, wie St. beifügt, er läßt sich also zu einer andern Zeit von einem andern ethischen Grundsatz beherrschen. Daraus geht doch wohl hervor, daß man nicht ohne weiteres berechtigt ist, den einen oder andern Ausspruch als den Ausdruck einer abgeschlossenen Geistesrichtung oder als ein höchstes ethisches Princip auszulegen. Man kann der Lust einen sehr starken Einfluß auf das Vollbringen des Guten einräumen, ohne daß man in ihr das höchste Gut oder das letzte Motiv der Tugend erkennt, wie St. selbst weitläufig ausführt.

Unsere Einwendung wird vielleicht noch deutlicher durch folgende Bemerkung. Wenn die Theoretiker auf dem Gebiet der socialen Fragen gewisse ethische Ideen, wie Freiheit und Gleichheit aller Menschen, zum Ausgangspunkt nehmen, um darauf Systeme zu bauen, Arbeitsfreiheit, Coalitionsfreiheit u. s. w. zu fordern, so beherrschen diese Ideen nur einen bestimmten Umkreis im Gebiete des Ethischen; sie stehen an der Spitze der socialen Ordnung, wie die Theoretiker sie sich denken, nicht an der der ethischen. Der Begriff der Freiheit erhält selbst wieder seine nähere Bestimmung aus der gesammten ethischen Weltanschauung, welche ja auch die christliche sein kann. So kann man auch verschiedenen politischen Principien huldigen, ohne bezwungen mit dem christlichen Sittengesetz in Conflict

zu kommen; das politische Princip wird dann mein Verhalten innerhalb der politischen Sphäre bestimmen; alle andern Pflichtgebiete werden davon nicht nothwendig berührt. Aehnliches ließe sich von den Principien der Philanthropie, der Humanität u. dgl. sagen. St. excusirt sich S. 258 gegen den Satz „hilf dir selbst, so wird dir Gott helfen,“ der nicht nur dem Christenthum, sondern selbst dem antiken Heidenthum fremd sei; allerdings wäre er dieß, wenn er als oberstes Moralprincip ausgesprochen werden wollte; aber es ist nicht einzusehen, warum er nicht von einem guten Christen als *Maxime* für gewisse Lebensverhältnisse sollte gebraucht werden können. Eine ganze große theologische Schule hat dasselbe Wort zu einem Eckstein ihrer Gnadenlehre gemacht: *facienti, quod in se est, Deus non denogat gratiam.*

Diejenigen Leser des Buchs, welche geübt sind, in die Anschauungen Anderer einzugehen und dieselben nach ihrer relativen Wahrheit zu würdigen, werden von der Darstellung St.'s den Eindruck empfangen, daß er sich die Anschauungen der Autoren mit einiger Willkühr zurechtgelegt und so den Beweis für seine Behauptungen erschlichen habe. Für eine umfassende Würdigung der hervorragenden Erscheinungen z. B. eines Machiavelli, Montaigne, Malthus ist das Werk überhaupt nicht angelegt.

Wollen wir nun aber erfahren, welches das allein wahre oberste Moralprincip nach St. ist, so kommen wir ebensowenig aus der Unklarheit heraus, welche aus dem Durcheinanderwerfen von Erkenntnisprincip, Motiv, Fundament, secundären Principien u. s. f. entspringt. Die Hauptschwierigkeit, das oberste Princip zu bestimmen, liegt darin, daß dem christlichen Moralsystem unleugbar ein

eudämonistisches Element innewohnt, während doch gegen den Eudämonismus in allen Formen angekämpft wird. Theologen wie St. Thomas stellen unbedenklich den Traktat *de beatitudine* an die Spitze ihrer Moralthologie, und in der vulgären Darstellung der Sittenlehre ist nichts gewöhnlicher, als daß man als stärkstes Motiv der Tugend die ewige Seligkeit in Aussicht stellt. Dieß wurde nun allerdings mehrfach so gedeutet, als ob das Christenthum eine egoistische und eudämonistische Moral lehre, und um diesem zu entgehen, haben die Theologen jene bekannten Distinctionen zwischen der unvollkommenen und der vollkommenen (uninteressirten) Liebe; zwischen Gott als dem höchsten Gut an sich und dem höchsten Gut für uns; zwischen der Seligkeit, die Gott selbst ist oder die im Besitze Gottes selbst besteht, und zwischen der Seligkeit, welche als eine *res creata* von Gott verschieden ist und den Gerechten als Zugabe zu Theil wird, aufgebracht. Insofern demnach die Seligkeit etwas von Gott Verschiedenes ist, darf der Mensch wohl seine Hoffnung darauf richten, aber das letzte und entscheidende Motiv seines Handelns darf sie nicht sein; es ist eine Unvollkommenheit, die aber die Güte des Handelns nicht ganz aufhebt, wenn mit der Liebe zu Gott, dem höchsten Motiv des Guten, zugleich sich noch die Hoffnung auf Lohn verbindet.

Das ist ungefähr die Richtung des Verf., sofern es dem Refer. gelungen ist, ihn zu verstehen. Das letzte Ziel des Menschen kann nach ihm nicht die Glückseligkeit sein, sondern allein „der absolut vollkommene, in sich unendlich selige Gott, der sich selbst absoluter Zweck ist.“ (S. 233.) Der Erkenntniß- und Realgrund des sittlich Guten wäre demnach schlechthin der göttliche Wille; das höchste Motiv



des Guten wäre die uninteressirte Liebe. Wir müssen aber einige Sätze herausheben, um uns mit seiner Logik vertraut zu machen. S. 215 heißt es: „Das sittlich Gute mit seinem unbedingten Werthe bleibt ein solches und das Sittengesetz verliert nicht das Mindeste von seiner Erhabenheit und Allgewalt, wenn auch alles sittliche Kämpfen und Ringen um die Tugend, wenn selbst die getreueste und aufopferndste Pflichterfüllung keinen, gar keinen zeitlichen oder ewigen Lohn zu gewärtigen hätte.“ Das widerspricht schon dem gesunden Sinn; mit viel größerem Recht könnte man sagen: wenn alles Kämpfen und Ringen um die Tugend keinen Lohn zu gewärtigen hätte, so wäre Gott ungerecht und alle sittliche Ordnung umgestoßen. Es fragt sich nicht, ob das Sittengesetz in seiner Erhabenheit und Allgewalt bleibt, sondern ob es ein Sittengesetz bleibt, wenn die Tugend keinen Lohn empfängt; ein tragisches Weltgesetz, eine absolutistische Sägung wäre es dann, und kein Sittengesetz. Und worin besteht denn der unbedingte Werth des sittlich Guten, als daß es eben etwas Gutes für den Menschen ist? Da wird man uns freilich die Unterscheidung entgegenhalten zwischen einem Gut an sich und einem Gut für uns. Wir weisen diese Unterscheidung zurück; wir verstehen sie ebensowenig wie die oben erwähnte Unterscheidung zwischen „der vernünftigen Natur überhaupt und der des Menschen insbesondere“ (S. 43). Wir lassen uns auch gar nicht imponiren von der Distinktion zwischen Gott als dem höchsten Gut an sich und dem höchsten Gut für uns. Wenn das Prädicat gut, das wir Gott beilegen, überhaupt etwas bedeuten, wenn es nicht schlechtthin gleichwerthig sein soll mit den Prädicaten absolut, unendlich, vollkommen u. s. w., so

muß es eine Eigenschaft ausdrücken, welche Gott in seinem Verhältniß zur Welt zukommt. Gott kann nur gut genannt werden, weil er für uns ein Gut ist; das sittlich Gute ist dieß deswegen, weil aus der Sittlichkeit für uns Gutes entspringt, gleich wie das Schöne deswegen schön heißt, weil es vom ästhetischen Sinn wahrgenommen und als schön erkannt wird. Alle Herrlichkeiten des Himmels sind nicht schön und nicht gut, als darum, weil sie zur Wonne dienen Gott selbst und seinen Engeln und Seligen. Aber ebenso halten wir auch die Unterscheidung zwischen Gott und der bei ihm zu hoffenden Seligkeit, zwischen dem Besitz Gottes und dem Besitz der Seligkeit für eine dürre Abstraktion; die wahre Seligkeit ist Gott selbst und sein Besitz; mag man dann noch von einer bestimmten Summe von himmlischen Freuden reden, welche man als Accidenzien der Seligkeit betrachtet, so kann das den Hauptsatz nicht umstoßen, den wir mit dem Worte des Herrn selbst aussprechen wollen: „Ich bin dein überaus großer Lohn“<sup>1)</sup>.

Aber die Glückseligkeit kann nach St. noch aus dem Grunde nicht Princip der Sittlichkeit sein, weil sie als Folge und Wirkung der Sittlichkeit nicht zugleich Grund und Ursache derselben sein kann. (S. 218.) Fast möchte man hier an die berühmte Frage erinnern, ob die Henne früher sei oder das Ei. Gerade weil Seligkeit die Folge der Sittlichkeit ist, und weil ich dieß weiß, übe ich das Gute; diese Erkenntniß ist also früher, als das Thun des Guten, und ist die Ursache desselben; sie kann also ein Motiv der Sittlichkeit sein, und es kommt nur auf meine Vorstellung von dem Wesen der Seligkeit an, ob

---

1) I. Mos. 15, 1.

dieses mein Motto ein niebriges, unchristlich egoistisches, oder ein reines und edles ist. Nicht weil ich Seligkeit erwarte, ist mein Princip ein unvollkommenes, sondern nur wenn ich meine Seligkeit in etwas Anderem suche, als in Gott. Nach St. aber dürfte man nur auch so nebenher ein wenig die Seligkeit im Auge haben; die Seligkeit würde etwa den Rang eines „secundären Principis“ haben. Aber bezüglich der Frage: was denn nun wirklich das höchste Moralprincip nach christlicher, theistischer Weltanschauung sei, läßt er uns eigentlich im Stich. Denn wenn wir auch wissen, daß das Fundament der Sittlichkeit Gott, Gottes Wille oder Gottes Gesetz ist, so wissen wir damit noch nicht, wie wir Gottes Willen erkennen und erfüllen sollen, und am wenigsten, wenn man uns den Sittenkanon als einen Akt reiner legislatorischer Willkühr von Seite Gottes darstellt, wie eine gewisse Richtung der heutigen Theologie will. —

Doch wir sind vielleicht unbillig in unsern Ansprüchen geworden, indem wir vergaßen, daß wir nicht ein ganz abgeschlossenes, sondern erst ein hälftiges Werk vor uns haben. Werden erst auch die rationalen Moralprincipien dargestellt sein, so kann Manches klarer erscheinen, als es bisher ist. Möge aber auch der Verf. nach dieser Klarheit ringen, die Begriffe schärfer ins Auge fassen, sich auf das Hauptsächlichste concentriren, und dann erst können wir ihm wahrhaft Dank wissen für seine ebenso mühevoll als wichtige Arbeit!

L i n s e n m a n n.

## 2.

**Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen** erklärt von Dr. **Bernhard Weiß**, ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel. Berlin. Verlag von Wilhelm Herz. 1872. S. XII u. 515.

Die Marcushypothese hat zwar alle möglichen Stadien durchlaufen, ist aber keineswegs zu einem befriedigenden Abschluß gekommen. Ja manche der neueren Erscheinungen über diesen Gegenstand berechtigen zur Annahme, daß eher ein Rückschritt als ein Fortschritt gemacht worden ist. Wir sind es hinlänglich gewöhnt, Willkürlichkeiten aller Art von den Vertretern genannter Hypothese in den Kauf zu nehmen, allein ein Verfahren, wie es Scholten<sup>1)</sup> und Volkmar<sup>2)</sup> belieben, überhebt uns gewiß einer Kritik, da selbst Vertreter der Marcushypothese sich zu einem ähnlichen Urtheil veranlaßt sehen (S. 20). Scholten nimmt neben einem nach Wilke'scher Methode willkürlich zugeschnittenen Urmarkus noch drei verschiedene Matthäus und fügt ein besonderes Verzeichniß der mythischen Bestandtheile im Protomarkus (S. 192 f.) und der ungeschichtlichen Bestandtheile im Matthäusevangelium (S. 235 ff.) bei. Volkmar kehrt dadurch wieder zu Wilke zurück, daß er dieselbe Reihenfolge Markus, Lukas, Matthäus annimmt und im übrigen die von früher bekannte Tendenzkritik vertritt, wobei in beiden Werken die Verdienste um die Detailregeise unberührt bleiben sollen. Es ist dies auch die nothwendige Consequenz des Wilke'schen Standpunkts und möchten wir fast sagen,

1) Das älteste Evangelium. Uebersetzt von Rebenning. Elberfeld 1859.

2) Die Evangelien oder Marcus u. die Synopsis. Leipzig 1870.

der Markushypothese überhaupt, wenn nicht vorstehendes Werk eine mehr befriedigende und ruhig gehaltene Darstellung der Frage böte.

Weiß vertheidigte schon längst die Priorität des Markusevangeliums, wie zahlreiche Aufsätze in den verschiedenen theologischen Zeitschriften zeigen. Er war es auch, der zuerst die Markushypothese dadurch gegen die gewichtigen Einwände zu sichern suchte, daß er in vielen Partien dem Matthäusevangelium die Priorität zuerkannte. Eine Folge davon war ohne Zweifel die Annahme eines Urmatthäus und eines Urmarkus, die zwar ihrem letztern Theile nach von Weiß auch im vorliegenden Werke nicht gemacht wird, aber auch hier bleibt er mit wenigen Modificationen bei seiner früheren Ansicht stehen. Es ergibt sich, daß der Markustext im großen und ganzen dem der beiden anderen Evangelien zu Grunde liegt, wie sich schon aus der durch das Papiianische Zeugniß bestätigten Wahrnehmung schließen läßt, daß das zweite Evangelium seinem Hauptinhalte nach auf selbstständiger (Petrinischer) Ueberlieferung beruht (S. 10). Dazu kommt, daß der im zweiten Evangelium ausgeprägte Sprachcharakter in den Parallelen sich bei beiden anderen Evangelien nachweisen läßt und in den letzteren sich häufig Doubletten finden (S. 11). Da aber mit dieser Annahme das Problem der Evangelientritik noch nicht gelöst ist, so ist die weitere Annahme nothwendig, daß dem Matthäus und Markus eine ältere schriftliche Quelle zu Grunde liege, die im Matthäusevangelium oft noch die ursprüngliche Fassung hat. Diese Quelle ist die von Papias erwähnte Apostelschrift, die übrigens der sprachlichen Uebereinstimmung wegen in der griechischen Uebersetzung vorgelegen sein muß (S. 14). Diese *λόγια* werden mit Unrecht auf bloße Rede-

stücke beschränkt; sie waren keine pragmatische Geschichtserzählung, sondern eine Sammlung von größeren Reden, Gleichnissen, einzelnen Sprüchen und Spruchreihen, denen oft jede geschichtliche Einleitung fehlte, oft eine solche nur in kurzen Andeutungen beigegeben war. Dazwischen zeigt sich aber eine Anzahl von ebenso locker aneinander gereihten Erzählungen und selbst kleineren Erzählungsgruppen, welche meist nur den skizzenhaften Rahmen um einzelne Worte Jesu bildeten oder sonst bedeutsame Momente seines Lebens fixirten, so daß also die Papiianische *σύνταξις τῶν λόγων* höchstens a potiori als Spruchsammlung bezeichnet werden kann. (S. 15 f.)

Da das in großen Partien des Lebens Jesu im ganzen so gleichförmige Tagewerk seines Lehrens und Heilens, seiner Wanderungen mit den Jüngern und seiner Kämpfe mit den Gegnern es unmöglich machte, eine bestimmte zeitliche Beziehung herzustellen, so blieb dem Erzähler (Markus) nichts übrig, als die gleichartigen Ereignisse in sachlich geordnete Gruppen zusammenzustellen und so einzelne Seiten und Perioden des Lebens Jesu in ihrer durch den Fortschritt der Entwicklung bedingten Eigenthümlichkeit durch solche in sich abgeschlossene Bilder zu illustriren (S. 21). Darnach ergibt sich, daß Markus seinem Evangelium eine bestimmte Anschauung von dem geschichtlichen Fortschritt des Lebens Jesu und seiner öffentlichen Wirksamkeit zu Grunde gelegt hat, was aber nicht ausschließt, daß auch hier das letzte Motiv der Schrift nicht ein biographisches, sondern ein didaktisches war. Da die Parusie verzog hat man durch Rückblicke auf das Leben Jesu den Glauben an die Messianität neu stärken wollen (S. 23).

Der Verf. zerlegt von diesen Gesichtspunkten aus das

Evangelium in 7 Theile. Im ersten Theil (1. 14—45) schildert der Evangelist das Bewunderung erregende Auftreten Jesu, im 2. Theil (2, 1—3, 6) tritt schon die Opposition der herrschenden Parteien hervor, die sich rasch zur Todesfeindschaft steigert, der 3. Theil (3, 7—6, 13) zeigt uns Jesu wieder mitten in der Volksmenge, deren Andrang ihn sogar nöthigt, sich einen eigenen Jüngerkreis auszuwählen, im 4. Theil (6, 14—8, 26) erscheint Jesus auf dem Höhepunkt seiner Volkswirksamkeit, wie auch anderseits die Feindschaft der Parteien sich zu einer bedeutenden Höhe gesteigert hat, der 5. Theil (8, 27—10, 45) berichtet die Ausbildung der Jünger und beginnt deshalb mit der Todesweissagung, mit dem 6. Theil (10, 46—13, 37) nimmt die jerusalemische Zeit ihren Anfang; in diesem ist nach sachlichen Gesichtspunkten alles zusammengefaßt, was Markus von dortigen Ereignissen, Kämpfen und Weissagungen zu erzählen weiß, worauf im 7. Theil (14, 1—15, 17) die Leidensgeschichte folgt, der sich ein Abschluß anreihet, welcher von dem geöffneten Grabe aus die Perspective auf die Erscheinungen des Auferstandenen eröffnet (16, 1—8) S. 22.

Vor allem wird nun der Markustext nach Tischendorf (editio octava. Lips. 1869) gegeben, aber mit mancherlei je besonders motivirten Modificationen, da der Verf. ungefähr in demselben Maße unter den beiden Zeugen des ältesten Textes den Vaticanus bevorzugt wie Tischendorf den Sinaiticus (S. 37 Anm. 1). Zur Seite steht in den Parallelen der Matthäus- und Lukastext nach Tischendorf, worauf in jedem Abschnitt der Markustext exegirt und sein Verhältniß zu den beiden anderen zu bestimmen gesucht wird, ein Verfahren, das durchgehends streng festgehalten wird.

Was zunächst die textkritische Arbeit betrifft, so hat sich der Verf. ohne Zweifel um das Markusevangelium ein großes Verdienst erworben. Es ist für die Exegese von großem Werth, einen möglichst genauen Text zu Grund legen zu können, denn wenn auch im großen und ganzen an der Auffassung des Evangeliums wenig geändert wird, so sind die Varianten doch für die Detailexegese nicht zu unterschätzen. Geradezu unentbehrlich ist aber ein auch in den kleinsten Dingen sicherer Text für die Lösung der synoptischen Frage. Müssen wir auch bekennen, daß gerade mit den stillistischen Eigenthümlichkeiten von den Vertretern der Markushypothese großer Mißbrauch getrieben worden ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß durch geringe Aenderungen oft die ganze Auffassung eines Stückes verändert, die Färbung eine ganz andere wird, was auch für eine andere synoptische Betrachtung von Bedeutung ist. Deshalb sind wir dem Verf. für diese mühevollen und Zeit raubende Arbeit zu Danke verpflichtet. Auch die schöne Ausstattung entspricht den Bedürfnissen vollkommen und wir können dem Verf. das Zeugniß geben, daß der Thatbestand der zwischen den synoptischen Parallelen obwaltenden Uebereinstimmung und Abweichung mit einer Genauigkeit und Vollständigkeit dargelegt, und die Auffassung, resp. Beurtheilung desselben durch den Paralleldruck und die typographische Hervorhebung des Uebereinstimmenden in jener Weise erleichtert ist, daß er auch nach dieser Seite der kritischen Untersuchung einen Dienst geleistet hat (S. VII).

Obwohl sich unsere Recepta verhältnißmäßig selten lediglich auf Minuskeln oder auf einige wenige Majuskeln gründet, so folgt sie doch einem Texte, welcher aufs deutlichste den Charakter der Emendation trägt, wenn man ihn mit



dem durch die beiden Codices des 4. Jahrhunderts, den Vaticanus (B) und Sinaiticus (K) gemeinsam bezeugten Texte vergleicht. Zwar sind auch diese nicht mehr ganz fehlerfrei, aber doch sind so wenige und zu dem so augenfällige Verstöße oder Verbesserungen vorhanden, daß sich eine reflexmäßige Aenderung nicht nachweisen läßt, während dies bei allen andern wirklich der Fall ist (S. 28). Der älteste Repräsentant des emendierten Textes ist der Cod. Alexandrinus (A) aus dem 5. Jahrhundert, nächst ihm der Cod. Bezae Cantabrigiensis (D) aus dem 6. Jahrhundert. Der Text von A ist in die Mehrzahl der jüngeren griechischen Handschriften übergegangen, der von D in die Codices der altlateinischen Uebersetzung. Die Grundlage des emendierten Textes, nach welchem die Quellen von A und D corrigirt sind, bildet aber eine noch ältere und ursprünglichere Textgestalt als die in K und B enthaltene (S. 29). Für den ältesten in KB gemeinsam erhaltenen Text sind außerdem noch 3 wichtige Zeugen vorhanden: der Cod. Parisiensis num. 62 (L) aus dem 8., der Cod. Sangallensis (A) aus dem 9. oder 10. und der Cod. Ephraemi Syri (C) aus dem 5. Jahrhundert. Von den beiden Codices K und B erweist sich letzterer als der ursprünglichere, da jener sich öfter dem emendierten Text nähert (S. 32). Aus all dem gehe hervor, daß man sich noch immer entschiedener von dem Vorurtheil lossagen müsse, als könne für die Echtheit einer Lesart irgendwie die Zahl der Codices oder sonstiger Textzeugen entscheiden (S. 33). Immer müsse die innere Kritik mit der diplomatischen Textkritik Hand in Hand gehen. Eine rein mechanische Textkritik ist allerdings nicht möglich, da sich auch in die besten Codices schon durch die Abschreiber manche Fehler einge-

schlichen haben. Aber große Vorsicht ist bei der inneren Kritik immerhin nothwendig, damit nicht die vorgefaßte Meinung zu Gunsten weniger beglaubigter Lesarten entscheidet, wenn diese nur mit dem sonstigen Charakter des Evangeliums harmoniren. Denn eine solche Consequenz im Stil darf man bei unsern Evangelisten um so weniger erwarten als, so gering man auch die Katechese und Predigt anschlagen mag, doch in manchen Stücken der Evangelien auch sprachliche Reminiscenzen aus denselben nachklingen müssen. Ein kleiner Mißstand für die synoptische Frage ist dadurch entstanden, daß der Text des Matthäus- und Lukas-evangeliums nicht nach demselben Princip revidirt ist. Es müßte sich dabei in gleicher Weise herausstellen, daß manches ihnen eigen ist was man bisher für fremd ansah.

Um wenigstens eine Andeutung zu geben, nach welcher Richtung durch diese Textkritik das Markusevangelium verändert wurde, so bemerken wir, daß der emendirte Text gern das Imperfectum in den Aorist verwandelte (S. 55) oder den vorhergehenden Aoristen confirmirte (S. 86), die häufigen Ansyndeta durch Verbindungspartikeln entfernte (S. 47), die Monotonie des Ausdrucks aufhob und zwar besonders gern durch Veränderung des *καί* in *δέ* (S. 43), Pleonasmen und Abundanzien beseitigte und die Wortstellung bald vereinfachte, bald nachdrucksvoller ordnete (S. 28), gewisse Formen consequent durchführte wie z. B. *ειρήνη* statt des ursprünglichen *εὐδύς* u. s. w. Bedenkt man nun, daß alle diese Stileigenschaften dem ganzen Evangelium eigenthümlich sind, so ist allerdings die Vermuthung der Emandation begründet, auch wenn mitunter nur B gegen die anderen Codices steht.

Die Erklärung des Markusevangeliums bietet viel

Gutes und zeichnet sich vor denen der anderen Erregten gleicher Richtung vortheilhaft aus, aber der Grundton, welcher durchs Ganze geht, widerspricht doch gleich dem ersten Vers des Evangeliums. Dieses ist das Evangelium Jesu Christi des Sohnes Gottes und als solches ist es auch in seiner Durchführung leicht zu erfassen. Aber nichts berechtigt zu der Erklärung, daß der Gottessohn derjenige sei, welcher, weil er der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe ist, zugleich den messianischen Beruf (14, 61) empfangen hat (S. 38). Aus dem Text selbst läßt sich dieses so wenig herauslesen als aus B. 11: „Sie (sc. die Stimme) begrüßt den Geistesgesalbten als den Sohn Gottes und erläutert diesen Ausdruck sofort, indem sie ihn als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet. Er ist also der im prophetischen Psalmworte also begrüßte, dem Gott auf Grund seiner Sohnesstellung die messianische Weltherrschaft in Aussicht stellt (Ps. 2, 7—9). Die Liebe Gottes zu ihm beruht aber darauf, daß Gott an ihm Wohlgefallen gefunden hat, daß er also seinem sittlichen Wesen nach der würdige Gegenstand dieser Liebe ist. Damit ist sofort der Sinn, in welchem die Ueberschrift (1, 1) Jesum als den Sohn Gottes bezeichnete, klar gelegt. Von einer metaphysischen Gottessohnschaft (Myr.) kann hier so wenig wie dort die Rede sein; der Messias trägt das Ehrenprädicat des Gottessohnes, weil nur der erwählte Gegenstand der Liebe Gottes auch zur Ausführung seiner höchsten Heilrathschlüsse in der messianischen Vollendungszeit berufen sein kann“ (S. 49). Es heißt doch gewiß dem Text Gewalt anthun, wenn man aus *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός* herauseregerirt, du bist mein Sohn, weil du der Gegenstand meiner Liebe bist und den Grund des Wohlgefallens (*σιδώρα*)

in dem sittlichen Wesen findet! Wenn es als Grundsatz einer gesunden Exegese festgehalten werden muß, daß vor allem grammatisch-historisch erklärt wird, so berechtigt gewiß auch hier bei klar vorliegendem Wortsinne nichts als eine vorgefaßte Meinung zur Annahme eines übertragenen Sinnes. Und diese Interpretation muß nun bei allen übrigen Stellen ihre Dienste leisten, um über die Schwierigkeiten, welche sich doch immer wieder zeigen, hinwegzuhelfen. Wenn sich Jesus 8, 38 ausdrücklich als den Menschensohn bezeichnet, der in der Herrlichkeit des Vaters kommen werde, so kann das Sohnesverhältniß gewiß nur als metaphysisches genommen werden und es ist Willkür, wenn der einzigartige Menschensohn kein anderer ist als der Gottessohn, d. h. der zum Vollstrecker aller göttlichen Heilsrathschlüsse oder zum Messias erkorene Gegenstand der göttlichen Liebe (1, 11. 3, 11) (S. 292), wie auch die klaren Worte der unreinen Geister „*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*“ nur willkürlich Jesum als den zum messianischen Berufe geweihten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnen können (S. 115). Als ich in der Einleitung den § über den Plan und Charakter des Markusevangeliums (S. 22 ff.) las, wunderte ich mich nicht wenig das diktatische Motiv desselben in der Stärkung des Glaubens an die Messianität bestimmt zu finden. Bisher war ich gewöhnt zu lesen, daß im Matthäusevangelium dieser Charakter ausgesprochen sei was mit seiner Bestimmung für Juchenchristen im Zusammenhange stehe, aber daß auf einmal dieser Charakter dem Markusevangelium aufgeprägt werden will, ist mir neu. Es ist ja schon zum Voraus unwahrscheinlich, daß in einer für Heidenchristen bestimmten Schrift gerade der messianische Beruf Jesu besonders betont worden ist und das Paulinische Evangelium

spricht durchaus nicht dafür. Für Heidenchristen mußte *υἱὸς Θεοῦ* die verständlichere Bezeichnung der Einzigartigkeit Jesu sein, ihr Sprachgebrauch konnte aber unter demselben auch nichts anderes als den Sohn Gottes im eigentlichen Sinn verstehen. Aber wie wenig vollends dieser Charakter im Evangelium selbst ausgeprägt ist, geht am einfachsten aus der Exegese des Verf. hervor, nach deren Lectüre ich mich nicht mehr wunderte, wie er zu dieser Auffassung kam. Er wollte dem *υἱὸς Θεοῦ* eine gut klingende Erklärung geben. Der Gottessohn wird in den Messias nach des Verf. Begriff umgewandelt und der Menschensohn als gerade dieser Messias aufgefaßt. Daß der Wortlaut das directe Gegentheil bietet wurde schon bemerkt, daß die ganze Idee der Schrift eine solche Exegese nicht befürwortet zeigt ein beliebiges Beispiel. Jesus heilt den Sichtsbrüchigen, indem er ihn zuvor mit den Worten anredet: „*τέκνον, ἀπέλευτα σου αἱ ἀμαρτίαι*“ (2, 5). Die Schriftgelehrten denken: „*τίς δύναται ἀπελευτα ἀμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός*“ (v. 7) und Jesus beweist durch die körperliche Heilung, daß der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Macht hat Sünden zu vergeben (v. 10). Daraus geht doch nothwendig hervor, daß sich Jesus eine göttliche Macht, die Sündenvergebung, beilegt. Er zeigt damit, daß der Menschensohn und der Gottessohn dieselbe einzigartige Erscheinung ist, nämlich eine göttliche Person. Die Sündenvergebung gehört zum Begriff des Menschensohnes und zum Begriff eines Einzigen, der Gott ist, also muß nach Markus Jesus in Wahrheit Gottes Sohn, mit Gott eins sein. Der Messias ist eben zugleich Gottessohn im metaphysischen Sinne und die göttliche Prerogative der Sündenvergebung (S. 81) weist, wie das Benehmen der Schriftgelehrten zeigt, vor allem auf die

Göttlichkeit des Menschensohnes hin. Der falsche Messiasbegriff der Juden, in welchem dieses Moment zurücktritt oder gar nicht zur Geltung kommt, ist der Grund, warum sie den Herrn nicht als den Messias erkennen. Der Begriff Menschensohn war ihnen freilich bekannt, aber nicht daß dieser den Anspruch der messianischen, sondern daß er den göttlicher Macht erhebt, ist ihnen ein Aergerniß. Wenn Mc. 8, 29 (S. 282) den Petrus das Bekenntniß ablegen läßt, du bist Christus, so muß jeder Leser an den 1,1 genannten *υἱὸς Θεοῦ* denken und nicht an den Messias des Verf., so gewiß als die durchaus nicht mißverständlichen Worte des Centurio: „*ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς Θεοῦ ἦν*“ im heidnischen Munde nur die wirkliche Gottessohnschaft bezeugen können. Für den Evangelisten ist dieser Ausruf des Centurio allerdings ein Beweis, wie noch in seinem Tode Jesus sich als den Gottessohn erwiesen hat (S. 502), für uns ist aber diese Wendung des Ausspruchs ein Beweis, daß wir das Evangelium des Gottessohnes im metaphysischen Sinne vor uns haben.

Die Vorhersagung des Leidens und Todes (S. 349 u. a. a. D.) wird gewiß zu einer Apologie für die Messianität des am Kreuze Gestorbenen, aber das specifisch Messianische tritt bei Matthäus schon durch die zahlreichen Citate viel bestimmter hervor. Markus legt Werth darauf, daß Jesus freiwillig und mit bestimmtem Vorherwissen in den Tod ging. Damit legt er Jesu eine göttliche Eigenschaft bei und beseitigt zugleich einen Einwand, der aus dem Benehmen der Jünger während der Leidensstage gemacht werden konnte. Nehmen wir dazu noch die Vorliebe des Markus für die Wundererzählungen, die er bis in das kleinste Detail mit überraschender Frische und Lebendigkeit

ausmalt, bei denen es ihm stets darum zu thun ist, alle Umstände hervorzuheben, welche das Wunder über jeden Zweifel erheben, während Matthäus es liebt, die Wunder zu häufen und zu generalisiren, so ist es sicher viel richtiger, das didaktische Motiv des Markus in der Absicht zu suchen, die Göttlichkeit Jesu aus seinem wunderreichen Leben und prophetischen Verkündigungen zu beweisen.

Darnach wird sich auch die Eintheilung des Evangeliums etwas anders gestalten. Wohl ist es richtig, daß einzelne Gruppen so geordnet sind, daß die mehr und mehr wachsende Feindschaft der herrschenden Parteien dem Leser klar vor Augen tritt, aber wenn man insbesondere die Reihenfolge der dabei erzählten Wunder näher betrachtet, so zeigt sich in ihr eine ähnliche Steigerung des Wunderbaren. Ganz besonders aber ist zu beachten, daß der Grund jener Feindseligkeit fast durchgehend nicht in den messianischen Ansprüchen des Herrn (S. 23), sondern in seiner Opposition gegen die pharisäischen Observanzen zu suchen ist. Dies zeigt sich schon beim ersten heftigen Zusammenstoß. Gegen die Sündenvergebung wagen die Schriftgelehrten nicht einmal etwas zu sagen, dagegen das Essen Jesu mit den Zöllnern und Sündern (S. 88), das Nichtbeachten des jüdischen Fastengebotes von Seiten der Jünger (S. 93 f.), das Mehrenraufen der Jünger (S. 99), das Heilen der Kranken am Sabbath (S. 106), dies sind die Punkte, welche die Gegner zum tödtlichen Hass fortriften (S. 110); in keinem zeigt sich ein Anspruch auf messianische Vollmacht, sondern in allen die bewußte Opposition gegen die engherzigen Observanzen, so daß wir vielmehr Volkmar beistimmen müssen, der in diesem Theil einen Fortschritt des Christenthums über das Judenthum hinaus annimmt. Wenn

Jesus 2, 28 den Menschensohn als Herrn des Sabbath erklärt, weil der Sabbath wegen des Menschen und nicht der Mensch wegen des Sabbath da ist (v. 27), so ist dieser Beweis gewiß nicht dem messianischen Charakter entnommen. Bezeichnend ist außerdem, daß es nur die Parteiführer sind, welche an solchen Dingen Anstoß nehmen. Nun vergegenwärtige man sich die römische Vorstellung von den Juden, wie sie z. B. in den Schriften des Horaz ausgesprochen ist, und man wird sich alsbald überzeugen, daß Jesus, der über diese kleinlichen Dinge erhaben war, den Römern in einem ganz andern Lichte erscheinen mußte als die verachteten Juden und zumals als die ränkevollen Parteihäupter. Jesus ist ebenso erhaben über die jüdische (pharisäische) Engherzigkeit als über die Herrschsucht der Parteien. Dies tritt in dem „unter Römern und für Römer“ (S. 29) geschriebenen Martusevangelium nachdrücklich hervor, darum muß diesen Abschnitten ein dahinzielendes Motiv zu Grunde liegen. Aber dieselbe Wahrnehmung macht man im ganzen Evangelium. Denn stets ist das Volk voll Begeisterung für Jesu, wenn auch nicht für den Gottessohn, so doch für den Wunderthäter; die Fälle sind Ausnahmen, in denen die Wunderwirksamkeit auf Unempfänglichkeit stieß (4, 35 S. 165 f.) und die Verwerfung zu Nazareth bietet außerdem noch einen ganz andern Gesichtspunkt als den, daß in ihr die Unempfänglichkeit gipfelte (S. 204 f.). Es zeigt sich hier am deutlichsten, wie weit Jesus von allen Parteiuntrieben entfernt war. Denn als Parteiführer hätte er vor allem in seiner Vaterstadt sich einen Anhang verschaffen müssen; daß er dies nicht that, zeigt seine Aufnahme daselbst.

Wie das mehr und mehr sich trübende Verhältniß des



Herrn zum Volke sich gestaltete erfieht man übrigens sogleich aus dem 4. Theil, indem wir Jesus auf einmal wieder auf dem Höhepunkt seiner Volkswirksamkeit sehen (S. 211 bis 277). Das Volk sucht den Herrn, nicht der Herr das Volk. Ja um das Aufsehen möglichst zu vermeiden, verbietet der Herr sogar die Verkündigung der Wunderheilungen. Wenn sein Verbot nichts desto weniger den entgegengesetzten Erfolg hat, so zeigt sich gerade in der consequent besorgten Aufnahme desselben von Seiten des Markus der specielle Zweck des Evangeliums. Jesus vermeidet jede Agitation und dennoch folgen ihm die Volksmassen. Darum glaube ich auch, daß dem Markus Unrecht geschieht, wenn man z. B. die Erzählung von der Erweckung der Jairusstochter als einen neuen Beweis der Unempfänglichkeit aufnehmen läßt (S. 195). Darum ist auch die Auffassung falsch, daß es selbst der Menge dabei bleiben sollte, daß das Mädchen nicht todt war, sondern schlief (in ihrem Sinn) und selbst der weitere Apostelkreis das Größte noch nicht wissen durfte. War es denn möglich, daß das Wunder unbekannt blieb, da eine große Menge mit dem Herrn herbeigeströmt war oder sollte diese selbst von dem Kinde und seinen Eltern auf dem Glauben gelassen werden, daß keine Todtenerweckung stattgefunden habe? Wenn der Verf. beifügt: „Wäre freilich das Mädchen nur vom Scheintode erweckt, so wäre das eitle Geheimthuerei, die den Glauben an eine vollzogene Todtenerweckung erzeugen mußte, wenn nicht gar erzeugen sollte“ (S. 197), so beweist er ja selbst, daß in jedem Falle die Menge nothwendig zum Glauben an die Todtenerweckung kommen mußte und doch sollte es für sie dabei bleiben, daß das Mädchen schlief!

Daß die Beziehungen Jesu zu den Pharisäern und

ihrem Anhangе denen zum Volke gerade entgegengesetzt waren ist so klar, daß kein Evangelist darin seinen Eintheilungsgrund zu suchen nöthig hatte. Jesus tritt ihnen immer schärfer gegenüber, aber es ist wieder sehr charakteristisch für das Markusevangelium, daß der Grund auch beim gesteigerten Conflict nicht der messianische Anspruch ist. Auch hier (S. 244 ff.) ist die Veranlassung das Essen der Jünger mit ungewaschenen Händen und die Strafrede Jesu setzt das Gebahren der Pharisäer in directen Gegensatz zu dem Gesetz Moses. Freilich tritt die Unterweisung der nichts desto weniger immer wieder unverständigen Jünger stets wieder in den Vorbergrund, aber nirgends so, daß des Volkes nicht mehr gedacht würde. Muß doch der Verf. noch im 5. Theil, indem sich Jesus ganz der Unterweisung der Jünger widmete, selbst bekennen: „Allerdings fällt das unmotivirte Erscheinen des *ὄχλος* bei Markus 8, 34 f.) immer auf, da für ihn doch der Hauptgesichtspunkt die Unterweisung der Jünger ist und in den folgenden Sprüchen an sich keine Nothwendigkeit liegt, den *ὄχλος* als Publikum zu denken“ (S. 289 Anm. 1). Allein da hilft wieder glücklicherweise die apostolische Quelle: „Der Grund, weshalb Markus den *ὄχλος* herbeizieht, kann also nur darin liegen, daß die apostolische Quelle diese Sprüche an den *ὄχλος* gerichtet sein ließ,“ als ob mit dieser Annahme ein Beweis gegeben wäre und Markus sich so ängstlich an die Quelle gehalten hätte!

Ebenso wenig befriedigt die Erklärung der zahlreichen Volksmassen, die nach 10, 1 herbeigeströmt sind. Denn abgesehen, daß von dem Aufgeben des Incognito (S. 330) nirgends die Rede ist, da die Predigt erst beginnt als das Volk (*ὄχλος*) während Markus den Singular, Matthäus

den Plural liebt; der Singular in den Parallelen bei Matthäus ist ein Zeichen seiner Abhängigkeit von Markus (S. 250. 268) was ist also der Plural bei Markus? versammelt war, ist ausdrücklich hervorgehoben, daß die Predigt an das Volk zu den gewöhnlichen Beschäftigungen des Herrn gehöre (*καὶ ὡς εἰάθει πάλιν ἐδίδασκον αὐτούς*). Auch der Einzug in Jerusalem, bei welchem den Herrn viele aus dem ihn begleitenden *ὄχλος* mit königlichen Ehren empfingen (S. 367) zeigt zur Genüge, wie die Unempfänglichkeit des Volkes zu erklären ist. In Jerusalem sehen wir sogar, wie selbst im Kreise der Schriftgelehrten Jesus unverholenen Beifall fand (S. 399 f.)

Es läßt sich aber außerdem ein anderes Bedenken gegen die Weiß'sche Auffassung des Markusevangeliums geltend machen, das zwar von unserem Standpunkte aus irrelevant ist, den Vertretern der Markushypothese gegenüber aber Bedeutung hat. Man leugnet die dogmatische Reflexion (S. 24), läßt den Markus überhaupt nicht reflexionsmäßig schreiben, sondern alles in epischer Weise durch die Darstellung selbst zur plastischen Anschauung bringen (S. 26), es ist zwar ein didaktisches Motiv vorhanden (S. 23), aber nur keine Reflexion in dem planvollen Organismus. Ist denn deshalb keine Reflexion vorhanden, weil sie weniger deutlich durchblickt oder ist nothwendig da Reflexion, wo die bessere Ordnung ist? Nun dann müßte nach des Verf. Standpunkt bei Markus die meiste Reflexion zu finden sein, wie sich auch an einer Menge Stellen nachweisen läßt. Wir beschränken uns hier, darauf hinzuweisen, daß der Verf. oft dies selbst bemerkt (S. 45 f., 85, 129, 139, 165, 181, 223, 285 u. a. a. D.) Es ist überhaupt die Durchführung eines bestimmten Planes ohne Reflexion nicht an-

zunehmen. Daher ist aber auch die Reflexion kein Beweis der Posteriorität. Ein jeder Schriftsteller, der nicht bloß ein biologisches Motiv hat, sondern einen planvollen Organismus herstellen will, nach gewissen sachlichen Gesichtspunkten ordnet, muß sein Material reflexionsmäßig sichten und zusammenstellen. Die Evangelisten sind zu dem Augenzeugen oder Schüler von Augenzeugen, so daß alle ursprünglich sein können, ohne daß damit über die Zeitfolge und das Abhängigkeitsverhältniß etwas entschieden wäre. Sie sind daher anders zu beurtheilen als andere Schriftsteller, welche lediglich auf ihre Quellen angewiesen sind. Entscheidet man auch „nach der Textkritik zwischen verschiedenen gleichberechtigten Lesarten für die Ursprünglichkeit derjenigen, aus welcher sich die Entstehung der Varianten am leichtesten und einfachsten erklärt“ (S. 10), so darf unter den drei Paralleltexen unserer Evangelien über die Ursprünglichkeit doch nicht ebenso entschieden werden, da der Spätere in dem Schätze seiner Erfahrungen hinlänglich Mittel hatte, eine Lesart zu wählen, die nach den Gesetzen der Textkritik als die frühere betrachtet werden mußte.

Darum sind neben den sprachlichen auch die historischen Momente bei der Beurtheilung zu würdigen und nach diesen steht das Markusevangelium der Zeit, in welcher das Evangelium von den Juden zu den Heiden übergang, viel näher als das Matthäusevangelium, und das Lukasevangelium bezeichnet einen noch größeren Fortschritt. Zu beachten ist, daß dieser Standpunkt im Matthäusev. überall gleichmäßig hervortritt, nicht etwa bloß in den aus der vermeintlichen apostolischen Quelle aufgenommenen Partien. Aber gesetzt selbst, es habe mit dieser seine Richtigkeit, so geht daraus, daß der Verfasser des Mathäusev. die auf speciell jüdische

Verhältnisse, namentlich auf die Verwerfung der Juden gehenden Sprüche unverändert aufnahm, während sie Markus wegließ, hervor, daß zur Zeit der Abfassung des Markusev. „die Heidenmission mit raschen Schritten ihrem Ziele entgegenging“ und 13, 19—24 beweist, daß die Weissagung Jesu, welche in der ältesten Quelle die Parusie unmittelbar mit der Katastrophe in Judäa verband, der Zeitlage entsprechend bereits in etwas weiterem Sinn gefaßt werden mußte“ (S. 25. 423 f.). Es klingt in der That sonderbar, wenn der Verf. dazu bemerkt: „Das *εὐδαιμονίας* der Quelle (Mt. 24, 29), das gewiß nicht der nach der Zerstörung Jerusalems schreibende erste Evangelist hinzugefügt hat, weil es ihm nun höchste Zeit schien, ist offenbar absichtlich vermieden“ (S. 426) und „Lukas vermeidet offenbar absichtlich jede genauere Zeitbestimmung, da bei ihm zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Parusie die *κατολὴ ἐθνῶν* (v. 24) treten“ (S. 428). Sollte also nur der Verf. des Matthäusev. diese Incongruenz mit der Zeitlage nicht bemerkt und trotz des Vorgangs im Markusev. das *εὐδαιμονίας* recht absichtlich stehen gelassen haben? Ob eine Grundschrift angenommen wird oder nicht, das Verhältniß bleibt dasselbe; das Matthäusev. verbindet die letzte Katastrophe mit der Parusie, das Markusev. hat das sonst eigenthümliche *εὐδαιμονίας* nicht und Lukas vermeidet absichtlich jede Zeitangabe, weil er eine große Zwischenzeit annimmt. Dies war, wie die apostolischen Briefe zeigen, der historische Gang, also ist kein Grund vorhanden eine andere Reihenfolge der Evangelien anzunehmen oder zum wenigsten müssen diese Momente in die Waagschale gelegt werden.

Es gäbe noch vieles zu bemerken. Namentlich enthalten die specifisch synoptischen Erläuterungen, welche jedem Ab-

schnitte beigegeben sind, viel Ansprechendes und Belehrendes. Müssen wir auch der ganzen Richtung unsere Anerkennung versagen, so darf dies uns nicht hindern, die trefflichen Dienste zur Erkennung des Sprachgeistes der Evangelien und zur Würdigung der hl. Schrift überhaupt in hohem Maße anzuerkennen. Aber treu dem Vorhergehenden wollen wir auch hier uns nicht auf das Einzelne einlassen und unsere Bemerkungen beiseite legen, da dem Verf. am Aufdecken einzelner Blößen seiner Argumentation wenig zu liegen scheint, aber „hochtönende Machtsprüche“ sind wir nicht abzugeben geneigt und der Verf. wird uns wohl ebenso wenig zu den „Unbefangenen“ rechnen als wir ihn, der sich ja seinerseits längst in „eine kritische Grundanschauung eingesponnen und in ihr verfestigt hat“ (S. VII) und wie die Klasse seiner Gegner zu denjenigen gehört, die nicht leicht bekehrt werden können. Nur auf einen Punkt wollen wir hier noch aufmerksam machen. Der Verf. faßt in der ganzen Argumentation bloß die „Markus- und die Griesbach'sche Hypothese in den Blick“, als ob es keine weitere Möglichkeit gäbe. Und doch zeigt der wiederholt benützte Klostermann, daß auch die Aufeinanderfolge des Kanons ihre Vertreter hat. Daß die katholische Exegese nicht berücksichtigt ist, scheint in dem protestantischen Herkommen seinen Grund zu haben. Die Griesbach'sche Hypothese hat aber nach unserm Dafürhalten heutzutage ihre Bedeutung verloren. Wenigstens fanden wir auch von dem Verf. dafür fast nur Baur citirt, dessen Schule wie in manch anderer, so auch in dieser Richtung dem Meister nicht treu geblieben ist.

Schanz.

**Das Wesen der Menschenseele.** Eine Vorschule für empirische Psychologie von Dr. **Matthäus F. Lersch**, Religionsprofessor am k. k. Gymnasium in Komotau. Wien, Braumüller 1871. S. VIII u. 137. 8. 20 Sgr.

Der Verf. der vorliegenden Schrift steht zum Theile auf dem Standpunkte Herbart's, daher er nicht mit allen Behauptungen seines Systems einverstanden ist. So z. B. tabelt er und dieß mit Recht, daß Herbart's Schule einen zu starken Nachdruck auf den Mechanismus des Seelenlebens lege. S. 101: „Eine gewisse Schule läuft durch ihren Mechanismus, den sie in's Seelenleben gebracht, Gefahr, eine ähnliche Nothwendigkeit, wie bei den Thieren, in die Seelenthätigkeiten des Menschen hineinzutragen. Indes nicht die Vorstellungsmassen wirken, sondern die Seele wirkt durch sie.“ — Er weiß aber anderseits auch gewisse Argumente der Herbart'schen Schule für seine eigenen Anschauungen trefflich zu verwerthen. Denn so hat er die immaterielle Einfachheit der Seele auf diese Art gut bewiesen S. 6 ff. — Doch steht Lersch außerdem hauptsächlich auf dem Standpunkte des von ihm sogenannten „milderen Dualismus“, welcher „dem Leibe auch eine gewisse Selbstständigkeit in seiner Entwicklung und Erhaltung zugestehet, wobei aber der Geist als einziges höchstes Lebensprincip festgehalten wird.“ Diesen Dualismus hat er „seinen Erörterungen über das Seelenwesen besonders zu Grunde gelegt“ (S. 54). Nur ist er hie und da von demselben wieder abgewichen. — Seine Hauptabsicht jedoch in dieser Schrift ist: Die Immaterialität der Menschenseele gegen den heut zu Tage herrschenden Materialismus mit erneuer-

ten Gründen zu vertheidigen (Vorrede S. I u. VI). — Ferner aber, sagt er S. III u. IV, soll diese Schrift „zugleich eine Einleitung in die empirische Psychologie bilden. Denn daß dieselbe durchaus eingehender Erörterungen über Dasein, Wesen und Eigenschaften der Seele als propädeutische Einleitung bedarf, ersieht man daraus, weil ohne dieselben ihr Studium unmöglich, oder doch unfruchtbar, unsicher und schwankend ist.“

Wohl hat der Verf. insofern Recht, daß durch diese metaphysische Vorbegründung eine tiefere Einsicht in das Seelenleben gewonnen, und dessen Erscheinungen leichter erklärbar werden. Doch sind über diesen Punkt die Meinungen der Psychologen getheilt. Denn nach Lindner z. B. ist diese metaphysische Einleitung nicht absolut nöthig. Er meint in s. Lehrbuch der empirisch. Psychologie 3. Aufl. 1872: Die Physik vermöge zwar „nicht anzugeben, was Stoff ist, was Kraft und wie sich beide zu einander verhalten. Allein sowie desungeachtet der Physik ein weites Gebiet der Forschung im Bereiche der vermittelten Naturerscheinungen übrig bleibt: ebenso bleibt der empirischen Psychologie ein weites Feld der Untersuchungen offen, die von einer metaphysischen Ansicht über das Wesen der Seele ganz und gar unabhängig sind“ (S. 8). In etwas ähnlich verfährt Kaulich in s. Handbuch der Psych. 1870, doch äußert er zugleich S. IV: „Wo metaphysische Voraussetzungen nicht vermieden werden konnten, da wurden die metaphysischen Erörterungen auf die Ergebnisse der psychischen Untersuchungen gestützt.“ Hierauf setzt er hinzu: es wäre freilich gnt gewesen, wenn er auf eine „in seiner Denkrichtung“ bereits verfaßte Metaphysik hätte verweisen können. Hagemann in s. Psychol. 1870, S. 14 dagegen



hält die metaphysischen Voraussetzungen für unbedingt nöthig, und gibt als solche folgende Sätze an: Der Mensch „besteht aus zwei an sich wesentlich verschiedenen, aber zur lebendigen Einheit verbundenen Substanzen, aus Körper und Geist. Der Menscheng Geist, welcher als Geist, Princip des Denkens und freien Handelns ist, ist zugleich organisirendes Princip des Leibes, sowie Princip der Empfindungen und willkürlichen Bewegungen, und deshalb wird er Seele genannt.“ Demzufolge sagen wir: daß weder der materialistische, noch der semi-, noch der pantheistische (monistische), noch der monadistische, noch der trichotomische, sondern nur der dualistische Standpunkt die Seelenerscheinungen richtig zu erklären vermag. Dieß ist in der empirischen Psychologie nothwendig voraus zu bemerken. Diese Erkenntniß aber ergibt sich anfangs aus der Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins. Was das Wesen der Menschenseele vollständig ist, kann sich erst nach der totalen Erfassung und Darstellung der Seelenerscheinungen am Schlusse der empirischen Psychologie herausstellen, deshalb sich auch hier die rationale Psychologie an die empirische anschließt.

Der Verf. behandelt nun seinen Gegenstand in drei Abtheilungen. In der I. Abtheilung bespricht er die Frage: „Was ist die Seele?“ Scharfsinnig zeigt er, daß die Menschenseele ein Sein für sich, eine Substanz ist (S. 11.), und daß sie zugleich wesentlich verschieden ist von der materiellen unorganischen und bewußtlosen Naturwelt (S. 10). — Da aber auch die Natur Bewußtsein in den sinnbegabten Thierindividuen hat, so mußte er auch den wesentlichen Unterschied der Menschenseele von der Thierseele erhärten, um den Beweis vollständig zu führen. Darum betrachtete er später S. 58 auch den Charakter der Thierseele. — Zuvor

jedoch löst er das Problem: ob man Seelenvermögen beim Menschen annehmen könne? Er bestreitet diese Annahme und stützt sich hierbei auf Herbart. — Seine Gründe konnten uns von dieser Behauptung nicht überzeugen. Es ist die einfache Menschenseele wohl das Princip aller ihrer Thätigkeiten, aber diese Thätigkeitsweisen sind unbeschadet ihrer Einfachheit doch verschieden. Aus Einer Thätigkeitsweise lassen sich nimmer die mannigfaltigen psychischen Erscheinungen begreifen. — Verch erörtert dann weiter: wie der Materialismus (S. 30), der Spiritualismus (S. 47), der Realismus Herbart's, der Idealrealismus Schelling's, und der Idealismus Hegel's (S. 54—58) das Wesen der Menschenseele bestimmen, und kritisiert die Ansichten all' dieser Systeme treffend. Doch die Widerlegung des Materialismus ist vom Verf. am vollständigsten und gut durchgeführt (S. 30—42). Wichtig ist seine Aeußerung gegen jene, welche im Darwinismus keine Möglichkeit mehr ersehen, aus dem Materialismus herauszukommen. „Sei es“ (bemerkt er S. 43), „daß die Thierorganismen aus wenigen Species sich entwickelten und des Menschen leiblicher Organismus denselben Ursprung der allmählichen Entwicklung habe, folgt daraus, daß der Mensch ein potencirter Affe ist? Er mag es bezüglich des Leibes sein, muß er es auch bezüglich des Seelenlebens sein? — Die Sache kann sich doch auch so verhalten, daß dem nach natürlichem Gange vollendeten leiblichen Organismus, der aus einer Affenart hervorgegangen sein mag, die Seele von Gott eingeschaffen wurde.“ Aus diesem Grunde zeigt Verch nun auch, daß die Menschenseele, wesentlich verschieden ist von der Thierseele. Sein Beweis lautet: „Alle Thätigkeiten und Zustände“ (der Thierseele) „haben ein ganz individuelles

Gepräge, und können sich zu keiner zusammenfassenden Allgemeinheit, wie dieß bei den Vorstellungen des Menschengeistes der Fall ist, erheben. Das Thier hat keine Vorstellung vom Baum überhaupt, sondern nur von diesem einzelnen bestimmten Baum und dann wieder von einem anderen Baum u. s. f.“ (S. 64). — Dieß sollte nach unserer Anschauung richtiger so heißen: Die Thierseele hat keinen allgemeinen Begriff von einem Baum, sondern nur ein Gemeinbild, da nur der Geist das allgemeine Wesen der Dinge zu erfassen vermag. Außerdem sagt der Verf.: Die Thierseele ist „ein unselbstständiges“ (S. 63), die Menschenseele dagegen ein selbstständiges Wesen (Substanz). — „Die Thierseele ist nur ein integrirtes Accidens des Leibes“ (S. 63). — Hierauf S. 61: „Beim Menschen fordert die Einheit des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Freiheit die Annahme eines selbstständigen Seelenwesens, das auch in der Trennung vom leiblichen Organismus für sich fortexistiren und sein Leben fortleben kann.“ Das Thier hat „kein Selbstbewußtsein. Von Freiheit ist keine Spur; das bisschen Willkür in den Bewegungen besagt nicht viel mehr, als Abwesenheit äußern Zwanges.“ — Wir können es nur billigen, daß Lersch, um diesen qualitativen Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele noch tiefer zu begründen, die wesentlichen Eigenschaften der Menschenseele eigens im III. Capitel noch erläutert hat. Was aber seine Definition der Vernunft (S. 96) betrifft, so ist hiermit wohl die Schule Herbart's zufrieden, doch die anderen philosophischen Schulen werden sich mit selber nicht für einverstanden erklären. —

Ebenso wenig ist seine Definition der Freiheit ganz richtig, als „Selbstentscheidung aus überwiegenden Gründen für

eine bestimmte Handlung.“ Denn dieß beleuchtet der Spruch des Dichters schon: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*. Auch protestirt dagegen der Probabilismus.

Im II. Capitel erklärt der Verf. „das Verhältniß der Seele zum Leibe“ (S. 64 ff.) Hier hebt er jedoch manche Behauptungen auf, die er früher dem mildern Dualismus vindicirt hat. Er negirt nun die eigentliche, strenge Wechselwirkung zwischen Leib und Geist. Anfangs hatte er behauptet S. 53 ff.: Die Ansicht vom Menschen als Lebensseinheit von Geist und Leib „ist einer doppelten Modification fähig. — Man kann dem Leibe nicht nur alles eigene selbstständige Leben, sondern auch alle Entwicklungs- und Erhaltungskraft absprechen. Die Seele ist dann Alles in Allem. Sie ist die Baumeisterin und Erhalterin des Leibes in ausschließlicher Weise; alles Andere, was die Leiblichkeit noch beeinflusst, ist Nebensächliches. — Oder man gesteht dem Leibe doch eine Selbstständigkeit in seiner Entwicklung und Erhaltung zu, wobei aber der Geist als ein einziges höchstes Lebensprincip festgehalten wird.“ Hierüber war seine Kritik früher (S. 54): „Erstere Modification spielt in den Spiritualismus hinüber, und ist bei diesem schon gerichtet worden; letztere erscheint sowohl dem Bewußtsein als der inneren Erfahrung und den Resultaten anderer Wissenschaften gegenüber am haltbarsten.“ Diese Modification versprach er auch „allen seinen Erörterungen über das Seelenwesen zu Grunde zu legen.“ Denn bei der Beurtheilung des Spiritualismus hebt er ausdrücklich hervor S. 48: „Wenn die Materie für die besondere individuelle Form gar keine Selbstständigkeit und kein selbstständiges Bildungsgesetz in sich trägt und Alles der Geist bewirkt, woher kommt dann die unendliche Mannigfaltigkeit

der individuellen Gestalten? — Es sprechen zu viele Erfahrungen und Beobachtungen dafür, daß insbesondere bei der Entwicklung und Ausbildung des Menschengeschlechtes gar mancherlei individuelle physische Bedingungen günstig oder ungünstig wirksam sind und dem Leib nicht nur seine eigenthümlich bleibende Gestalt geben, sondern im günstigen Falle indirect für den Geist selbst die Quelle gewisser Anlagen und Fähigkeiten, im ungünstigen Falle eine unüberwindliche Beeinträchtigung der geistigen Thätigkeiten werden. Niemand wird den leiblichen Bedingungen des individuellen menschlichen Daseins jeden selbstständigen Einfluß auf die Gestaltung des Leibes absprechen, außer er wollte die Augen vor der handgreiflichen Wirklichkeit ganz verschließen.“ Dann S. 71: „Die Seele gibt den Anstoß zur Entwicklung des (leiblichen) Organismus als oberstes Lebensprincip und erhält als solches auch das Leben des Organismus, so lange derselbe lebensfähig ist. — Außer dem obersten Lebensprincip gibt es aber viele untergeordnete und diese liegen in den materiellen zu einem Menschenleibe organisirbaren Stoffen, die einer neuen Menschenexistenz schon von vollendeten Menschen dargereicht werden. Diese gestalten jene individuellen Formen des Organismus aus sich heraus. — Die Seele baut sich also durchaus nicht ihren leiblichen Organismus; der wird ihr vielmehr gebaut. Sie muß ihn eben nehmen, wie er ist und wird. Sie wirkt nur, was ihrer Natur zukommt.“

Frage: wie stimmt nun diese frühere Ansicht Berch's vom Menschen mit seiner nachfolgenden Erklärung der Wechselwirkung zwischen Geist und Leib überein (S. 74 ff.)? „Wenn die Seele das vegetative und animalische Princip des Leibes durch sich selbst von allem Anfang an ist, so

müßte vom Leibe zunächst auf dieses Princip etwas übertragen — auf dieses zunächst gewirkt werden. Aber was soll denn der Leib von seinen vegetativen Functionen auf das vegetative Princip übertragen, da diese Functionen doch nur Functionen des Principis selber sind, auf das sie umge-  
 - gesetzt werden sollen. — Und was soll denn der Leib von seinen animalischen Functionen — den Empfindungen — Wahrnehmungen — Bewegungen — Begehungen — dem animalischen Princip mittheilen, da diese doch nur durch dieses Princip bewirkt werden, dem sie vom Leibe aus communicirt werden sollen. — Und wenn sodann das vegetative und animalische Princip die Geistseele selbst ist, was soll denn von diesen Principien ihr übermittelt werden, das nicht schon in ihr wäre?“ Es kann ja da von einer eigentlichen „Wechselwirkung gar keine Rede sein.“ — Allerdings nach dieser letzteren Auffassung des Verfassers. Wie kann er aber dann später S. 102 wieder sagen: „Im Zusammen der Seele mit dem Leibe, welcher in seinen Thätigkeiten den nothwendigen Gesetzen der Materie unterworfen ist, kann es oft zu solchen abnormen Wirkungen des Leibes auf die Seele kommen, daß die Seele in ihrer Thätigkeit in die physische Gesetzmäßigkeit der körperlichen Zustände mit hineingezogen und ganz unfrei wird,“ besonders „im Zustande des Irreseins“. — Es kann aber nach dieser Erklärung der Wechselwirkung vom Verf. auch ferner keine Rede mehr sein von einer gewissen Selbstständigkeit des Leibes und von einer gewissen selbstständigen Entwicklung desselben, welche beide Momente er doch früher angenommen hat (S. 48), wenn die Geistseele ausschließlich alles im menschlichen Leibe wirkt? Wie? Verfällt da Verch nicht selbst dem Spiritualismus, den er doch früher strenge

getabelt hat? Uns wenigstens scheint es. — Will der Verf. nach unsrer unmaßgeblichen Meinung mit seiner zuerst aufgestellten Ansicht über das Wesen der Menschenseele in Einklang kommen, so wird er nothwendig sich die Frage aufwerfen müssen: im welchem Sinne wohl kann die vegetative und sensitive Function der vernünftigen Geistseele vindicirt werden, ohne daß hiedurch die relative Selbstständigkeit und die relative selbstständige Entwicklung des Leibes aufgehoben wird? Da wird er zurückgehen müssen auf seine frühere Behauptung S. 70: Die Seele weckt und erhält (durch ihre Gegenwart) die Lebensfähigkeit des Leibes und „verleiht dem Organismus desselben eben nur das menschliche Leben oder ihm ihr specifisches Leben, das man menschliches nennt“ durch ihren idealisirenden Einfluß. Es findet also ein Zusammenwirken des Geistes und Leibes bei der leiblichen vegetativen Gestaltung und bei der leiblichen Sinnenthätigkeit statt. Wird aber die vernünftige Geistseele des Menschen im Wesen (in ihrem Ansehensein) schon als vegetative und als Sinnenseele bestimmt, und nicht bloß wegen der Relation ihrer mitwirkenden Thätigkeit zum Leibe, dann wird sie zur Naturseele, und Rym hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß die Menschenseele nur eine gesteigerte Thierseele ist. Will also Lersch den Materialismus vollständig überwinden, so muß er auch noch zeigen, daß die Menschenseele in ihrem Wesen keineswegs eine gesteigerte Thierseele ist. — Er hat früher über das Wesen der Menschenseele einige Aeußerungen gethan, die nach unserem Dafürhalten einigermaßen geeignet wären, die Behauptung von Rym, welche auch von Vogt, Darwin und Häckel bekämpft wird, zu widerlegen. — So bemerkt er scharfsinnig S. 12: „Man betone den Einfluß des

Leibes auf das Seelenleben noch so stark, es gibt doch unzweifelhaft Zustände und Thätigkeiten der Seele, bei welchen eine Abhängigkeit vom Leibe nicht ersichtlich gemacht werden kann, mögen nebenbei oder hinterher diese Thätigkeiten auch von einer physiologischen Resonanz des Leibes oder bloß des Gehirns begleitet sein, wie dieß in Folge der innigen Verbindung zwischen Seele und Leib nicht anders zu erwarten ist. — Man denke an das logische Urtheil, an den Schluß, an die Thätigkeit der Vernunft, wenn sie ihre Billigung oder Verwerfung über etwas ausspricht, an das Wahrheitsgefühl und die höheren Gefühle überhaupt, an den freien Willensentschluß, der aus rein geistigen Motiven erfolgt u. dgl.“ Man könnte nach unserer Anschauung vielleicht noch hinzufügen: die Menschenseele kann nimmer eine gesteigerte Thierseele sein. Denn alsdann wäre sie ja bloß eine vollkommnere, höhere Naturseele mit gesteigertem Naturverstand. Sie hat aber thatsächlich nicht bloß Erkenntniß des Sinnlichen, sondern auch Erkenntniß des Uebersinnlichen (des Sittlichen und Religiösen), also nicht bloß gesteigerten Naturverstand, sondern auch Vernunftthätigkeit. Vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen gibt es jedoch keine Steigerung, indem beides einander wesentlich entgegengesetzt ist. Dazu kommt noch, daß die Geistsseele des Menschen, weil sie ein Sein für sich, im Jenseits auch ohne Beihülfe des Leibes (des Gehirns) denken kann, wie der reine Geist, während die Wissenskraft auch einer höheren und vollkommneren Naturseele immer gebunden ist an den individuellen Eindruck des Leibes, wie dieß auch bei einer höheren und vollkommneren Thierseele der Fall ist.

In der II. Abtheilung hierauf beantwortet Verch die Frage: „Woher ist die Seele?“ — Er widerlegt den



Traducianismus (S. 103) kurz, doch vollständiger und gründlicher den Generatianismus (S. 106—110). Noch viel scharfsinniger erhärtet er den Creatianismus (S. 113 bis 117). — Endlich in der III. Abtheilung löst er das Problem: „Wohin geht die Seele?“ Er handelt hier kurz und bündig die bisher geführten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ab (S. 120 ff.). Dann stellt er die verschiedenen Auffassungen der Bestimmung, insbesondere der Seele des Menschen dar (S. 124 ff.). Schlagend erweist er, daß nur der Creatianismus die wahre Bestimmung des Menschen richtig auffinden könne. — Sind wir nun auch mit einigen Behauptungen des Verfassers in seiner Schrift nicht ganz einverstanden, so müssen wir bezugnehmend dieselbe als eine sehr instructive, gründliche und ernste Forschung über das Wesen der Menschenseele, welche auf die neuesten philosophischen Auffassungen Schelling's, Hegel's und Herbart's Rücksicht nimmt, bezeichnen. Wir glauben selbe auch Allen mit Recht empfehlen zu können. Denn sie gibt ohne Zweifel zur tieferen Erforschung der Seelenerscheinungen eine bedeutende Anregung.      Zukrigl.

## 4.

Les deux **pragmatiques sanctions** attribuées à saint Louis par M. Charles Gérin, juge au tribunal civil de la Seine. Deuxième édition corrigée et considérablement augmentée. Paris. Lecoffre. 1869. XII. 304.

Die Frage nach der Richtigkeit der pragmatischen Sanction Ludwig's des Heiligen ist seit ihrer Bestreitung durch Thomassin und die Hollandisten vielfach erörtert worden

und wie es scheint hat die negative Anschauung in den kirchlichen Kreisen Frankreichs im Ganzen den entschiedenen Sieg davon getragen. Wenigstens erklärte vor einigen Jahren ein talentvoller und wohl unterrichteter jüngerer Geistlicher aus Paris, als er den im hiesigen Convict üblichen Disputationen anwohnte, wo eben die Richtigkeit der Sanction in einer der aufgestellten Thesen behauptet wurde, daß diese Anschauung in seinem Vaterland nicht mehr vortragen werden dürfe. In Deutschland herrschte die entgegengesetzte Ansicht vor, bis im J. 1853 Dr. Kösen mit seiner Abhandlung über die pragmatische Sanction hervortrat. Er brachte zwar im Wesentlichen keine anderen Gründe vor, als sie bereits früher namentlich in französischen Schriften zu lesen waren; er erfuhr durch Dr. Soldan in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie 1856 in der Hauptsache eine hinreichende Widerlegung und die Argumente des letztern sind unseres Wissens nirgends umgestoßen worden. Trotzdem scheint die Arbeit Kösen's nicht ohne Wirkung gewesen zu sein. Azog erklärt sich in der neuesten Auflage seiner Kirchengeschichte Bd. I S. 642 f. für die Unächtheit.

Die vorstehende Schrift reiht sich in die Zahl derjenigen ein, welche die Frage nach der Richtigkeit der Sanction verneinen, und der Verf. ist seiner Sache so sicher, daß wir durch seine Haltung in der eben ausgesprochenen Vermuthung bestärkt werden, die Frage gelte in den klerikalen Schulen Frankreichs als entschieden. Freilich drängt sich uns dabei unwillkürlich die weitere Frage auf, wozu unter solchen Umständen diese neue Untersuchung? Eine Antwort legt sich indessen leicht nahe: Görin wollte seiner Anschauung auch in den außerkirchlichen Kreisen seiner

Heimath Eingang verschaffen. Dieser Zweck wurde von ihm jedoch schwerlich erreicht. Seine Arbeit ist zu oberflächlich, um diejenigen, die sich in der Frage näher orientirten, in ihrer Anschauung zu erschüttern. Ohne tiefere Quellenstudien gemacht zu haben, stützt sich der Verf. auf bloße Hilfsmittel und zeigt beinahe mehr das Bestreben, die Vertreter der gegnerischen Ansicht durch Aufdeckung ihrer Einseitigkeiten und Schwächen lächerlich zu machen als seine eigene These zu erhärten. Gewichtige Gründe, welche für die Rechtheit der Sanction bereits durch Beugnot in seinem *Essai sur les institutions de St. Louis* p. 416 ff. namhaft gemacht worden waren, werden von ihm nicht einmal berührt, sondern einfach als abgethan vorausgesetzt. Was er aber an sachlicher Begründung fehlen ließ, das glaubte er durch Maßlosigkeit in der Sprache ersetzen zu können. Die pragmatische Sanction ist in seinen Augen ein Skandal und ein Attentat gegen die Kirche und — darum dem heiligen Ludwig abzusprechen. Er meint, es gehöre geradezu Verwegenheit dazu, an ihre Rechtheit zu glauben, und er erklärt, die Verhältnisse, welche der fünfte Artikel (Verbot der römischen Geldforderungen in Frankreich) voraussetze, seien in absolutem Widerspruch mit dem Thatbestand, wie er aus allen gleichzeitigen Documenten erhelle und wie er selbst durch die größten Feinde der Kirche dargestellt werde. Zum Beleg für das Letztere wird sodann die Angabe Michelet's erwähnt, daß Philipp der Schöne nur durch die Kirche Geld erhalten konnte. Was aber die Berufung auf die gleichzeitigen Documente anlangt, so fanden wir für sie keinen andern Beweis, als daß der Verf. sich nicht gar große Mühe gab, mit den Quellschriften eine nähere Bekanntschaft zu machen.

Wir verdanken dem Verf. nur in einem Punkte eine Belehrung. Man nahm bisher an, daß das Edikt Ludwig's in der Originalschrift in den Parlamentsregistern sich befand, die 1618 durch einen Brand zu Grunde gingen, und somit bis zu diesem Jahre existirte. Diese Annahme ist nach S. 249 f. unrichtig. Der fragliche Brand berührte die Register nicht; diese sind noch vorhanden, ohne jedoch das Edikt zu enthalten.

Wir können hier von einer eingehenden Widerlegung der Aufstellungen Görin's Umgang nehmen, da Solban in dieser Beziehung bereits das Genügende gethan hat, wiewohl die Frage durch ihn nicht gerade so weit gefördert wurde, daß sich die Argumente für die Rechtheit der Sanction nicht noch vermehren und verstärken ließen. Nur auf einen Punkt wollen wir hinweisen, der unseres Wissens bisher unbeachtet blieb, der jedoch geeignet ist, eines der Bedenken gegen die Erlassung der Sanction durch Ludwig IX. als völlig unbegründet erscheinen zu lassen.

Es scheint auffallend, daß der Text des wichtigen Gesetzes im Laufe der Jahrhunderte verloren ging. G. legt auf diesen Punkt ein Hauptgewicht und ruft S. 142 f. aus: *Pourquoi l'acte invoqué par Basin, quel qu'il fût, n'a-t-il pas été déposé immédiatement au Trésor des Chartes, que l'on conservait à la Sainte-Chapelle? Et comment expliquer que les Procureurs généraux au Parlement de Paris, à qui était spécialement confiée la garde de ce dépôt, et sans le consentement de qui on ne pouvait y avoir accès, aient laissé échapper ce titre vénérable des libertés gallicanes? Le Trésor des Chartes, transféré ensuite aux Archives de France, était particulièrement riche en pièces*

datant de saint Louis. On y trouve encore aujourd'hui une multitude de documents concernant les rapports de nos Rois avec le Saint-Siège, parmi lesquels il n'y en a pas un qui soit aussi important que notre prétendue ordonnance, et l'on veut qu'on n'y ait pas même conservé une copie de cette Pragmatique!

Wir gestehen, daß dieser Punkt als ein Grund gegen die Richtigkeit der Sanction auch uns viel beschäftigte. Inbessen mußten wir uns bei ruhiger Ueberlegung sagen, daß er gegenüber den klaren historischen Zeugnissen für die Richtigkeit desselben nicht aufzukommen vermöge. Wir mußten jene Bedenken um so mehr unterdrücken, je größer der Haß war, welcher gegen das Gesetz sich offenbarte und der nicht erst von gestern datirt, sondern schon lange Zeit besteht. Denn unter diesen Umständen ist die Annahme ebenso begründet, daß der Originaltext des Gesetzes durch seine Feinde zerstört wurde, als die Beschuldigung der letzteren, daß das Gesetz durch die Gegner des römischen Stuhles im 15. Jahrhundert fälschlich gefertigt und zu geeigneter Zeit zur Sicherheit des Betruges den Augen der Menschen wieder entzogen worden sei. Die leidenschaftliche Erregtheit, die den Verf. selbst bei der Behandlung des Gegenstandes beherrschte und die so groß ist, daß es den Anschein hat, als wolle er eine rein historische Frage einfach durch das Uebermaß seiner persönlichen Entrüstung erlebigen, war nicht wenig geeignet, uns in dieser Annahme zu bestärken. Sollten indessen diese Erwägungen Nichts vermögen, so dürfte dagegen folgende Thatsache desto schwerer wiegen.

Es ist bekannt, in welchem Zusammenhang die pragmatische Sanction Ludwigs des Heiligen und die von Bourges vom J. 1438 mit einander stehen. Letztere kann einfach

die durch die kirchlichen Verhältnisse des 15. Jahrhunderts veranlaßte neue Auflage der ersteren genannt werden. Die Sanction von Bourges wurde durch das Concordat vom J. 1516 aufgehoben und Leo X. verordnete in der Bulle *Pastor aeternus* über sie näherhin Folgendes. Er verbot (*inhibentes*) in *virtute sanctae obedientiae ac sub poenis et censuris infra dicendis, omnibus et singulis Christi fidelibus, tam laicis quam clericis saecularibus et quorumvis ordinum etiam Mendicantium regularibus, et aliis quibuscunque personis, cujuscunque status et gradus et conditionis existant, etiam sanctae romanae ecclesiae cardinalibus, patriarchis, primatibus, archiepiscopis, episcopis et quibusvis aliis ecclesiastica vel mundana vel quavis alia dignitate fulgentibus, omnibusque aliis et singulis praelatis, clericis, capitulis et conventibus saecularibus et ordinum praedictorum regularibus, etiam monasteriorum abbatibus, prioribus, ducibus, comitibus, principibus, baronibus, parlamentis, officialibus etiam regis, iudicibus, advocatis, notariis et tabellionibus ecclesiasticis vel saecularibus, et quibusvis aliis personis ecclesiasticis regularibus et saecularibus, ut praefertur, quacunquē dignitate fulgentibus, in praefato regno Franciae, Delphinatu et ubicunque praedicta Pragmatica directe vel indirecte, tacite vel expresse vigeret, quomodolibet existentibus vel pro temporibus futuris, ne de cetero praefata Pragmatica sanctione seu potius corruptela, quomodolibet ex quavis causa . . . . uti seu etiam eam allegare vel secundum eam judicare . . . . praesumant aut per alios fieri permittant seu mandent: nec praefatam Pragmaticam sanctionem aut in ea contenta capitula seu decreta ulterius*

in domibus suis aut aliis locis publicis vel privatis teneant: quin immo illam ex *quibusvis archivis etiam regis*, seu capitularibus et locis praedictis, infra sex menses a data praesentium computandos, *deleant seu deleri faciant, sub majoris excommunicationis latae sententiae*, nec non quoad ecclesiasticas et regulares personas praedictas, omnium etiam patriarchalium, metropolitanarum et aliarum cathedralium ecclesiarum, monasteriorum quoque et prioratum, etiam conventualium et quarumcunque dignitatum aut beneficiorum ecclesiasticorum saecularium et quorumvis ordinum regularium privationis et inhabilitatis ad illa in posterum obtinenda: quo vero ad saeculares praefatae excommunicationis nec non amissionis quorumcunque feudorum tam a romana quam alia ecclesia ex quavis causa obtentorum, ac etiam inhabilitatis ad illa in posterum obtinenda, inhabilitatisque ad omnes et singulos actus legitimos quomodolibet faciendos, infamesque ac criminis laesae majestatis in jure expressis poenis, eo ipso et absque ulteriori declaratione per omnes et singulos supradictos, si (quod absit) contra fecerint, incurrendis: a quibus vigore cujuscunque facultatis, ac clausularum etiam in confessionibus, quibusvis personis sub quibusvis verborum formis concessis, contentarum, nisi a romano pontifice canonice intrante vel alio ab eo ad id in specie facultatem habente, praeterquam in mortis articulo constituti, absolvi, nequeant; non obstantibus etc. etc. Harduin, Acta conciliorum t. IX. p. 1830 seq.

Nach sicheren historischen Zeugnissen war das Original der pragmatischen Sanction Ludwig's IX. im 15. Jahr-

hundert noch vorhanden. Die Existenz desselben läßt sich sogar bis an den Anfang des 16. Jahrhunderts verfolgen. Von da an verlieren wir die sichere Spur des Edictes. Die Ursache dieser Erscheinung dürfte angesichts des eben angeführten furchtbaren Vernichtungsurtheils klar sein.

F u n t.

5.

**Entstehung und Fortbildung des Christenthums.** Mit besonderer Berücksichtigung der griechischen und römischen Culturzustände. Von J. B. Allies. Autorisirte Uebersetzung. Münster. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. 1870. 332 S. 8°.

Vorstehende Schrift enthält eine kleine Anzahl von Vorlesungen, welche an der katholischen Universität zu Dublin gehalten wurden. Der Verf. bemerkt in der Vorrede, daß er keineswegs beanspruche, den Gegenstand, den er sich zum Vorwurf genommen, vollständig zu erschöpfen, daß dieser Band nur ein Theil eines größeren Werkes sei, dessen Veröffentlichung ihm einstweilen gerathen schien. Wir müssen beifügen, daß er inhaltlich etwas Anderes lieferte, als er durch den Titel anzudeuten schien. Das Buch ist nicht, wie man annehmen sollte, eigentlich historischer Art; es enthält vielmehr, abgesehen von der Inauguralvorlesung, die von der Philosophie der Geschichte handelt, religiös-sittliche und sociale Betrachtungen mit besonderer Betonung der Punkte, in denen das Christenthum zum Heidenthum im Gegensatz steht und einen Fortschritt gegenüber demselben begründet. Der Titel würde daher besser etwa so lauten: Christenthum



und Heidenthum auf dem Standpunkt der Religion, Moral und Societät. Schon eine kurze Inhaltsangabe dürfte dieses zur Genüge zeigen. Die Vorlesungen handeln nach der vom Verf. selbst gegebenen Ueberschrift 1) von dem Untergang der alten Welt; 2) von der Wiedergeburt des individuellen Menschen; 3) vom Heiden im Gegensatz zum Christen; 4) von der Wirkung des Christen auf die Welt; 5) von der Neubildung des Hauptverhältnisses zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht in der Ehe; 6) von der Schöpfung des jungfräulichen Lebens.

Der Verf. widmete sich seiner Aufgabe mit Liebe und Wärme. Im Besitze einer blühenden Darstellung verstand er es vielfach den Stoff schön zu disponiren und zu gruppiren und eine anziehende und interessante Lectüre zu liefern. Man wird daher das Buch mit Vergnügen lesen und das größere gebildete Publikum wird dasselbe auch nicht ohne Nutzen in die Hand nehmen. Die Uebersetzung ist nicht frei von einzelnen Härten und Unrichtigkeiten, kann aber doch im Ganzen als befriedigend erklärt werden. Indem wir dieses mit Freude anerkennen, sind wir im Interesse der Vollständigkeit unseres Urtheils doch auch genöthigt zu bemerken, daß die Wissenschaft als solche keine Bereicherung durch die Arbeit erfuhr. Die Schrift entbehrt tieferer Quellenstudien und beruht vorwiegend auf bereits vorhandenen Bearbeitungen. In einigen Partien ist der Verf. mit seinen Auseinandersetzungen oder Meditationen zu breit; in anderen vermiffen wir die volle Gründlichkeit und Sicherheit; bisweilen überwuchert die pathetische Phrase zu sehr den geschichtlichen Thatbestand. Die Diagnose der antiken Welt konnte z. B. noch gründlicher gestellt werden. Die Entwicklung des Elibatsgesetzes S. 297 ist wenn

nicht unrichtig, so doch zu ungenau angegeben. Der Hinweis auf das Klosterleben am Ende des 15. Jahrhunderts (S. 321) ist wenig geeignet, um die Erhabenheit und Vortrefflichkeit der Virginität darzuthun. Besonders aufgefallen ist es uns, daß der Verf. auf den wichtigen Gegensatz nicht näher eingegangen ist, der bezüglich des menschlichen Verhaltens zur materiellen Güterwelt, zu Besitz und Eigenthum, zwischen dem Christenthum und Heidenthum besteht. Daß dieser Punkt für das vom Verf. behandelte Thema von hoher Bedeutung ist, ist an sich einleuchtend und wurde bereits von Justin Apolog. I. c. 14 ausdrücklich hervorgehoben, in einer Stelle, in der der Fortschritt der christlichen Welt über die vorchristliche kurz, aber treffend gezeichnet ist. Worin aber der fragliche Unterschied besteht, ist aus dem dem Verf. wohlbekannten Werke Döllingers Heidenthum und Judenthum S. 722 ff. zu entnehmen (vgl. Du. Schr. 1871, 427 ff.). Indessen dürfte dieser Punkt vielleicht in einem weiteren Bande zur Darstellung kommen.

Funkt.



# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel  
und D. Kober,

Professoren der kathol. Theologie an der k. Universität Tübingen.

Bierundfünfzigster Jahrgang.

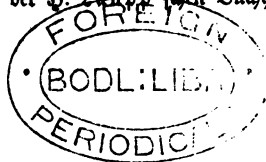
---

Viertes Quartalheft.

---

Tübingen, 1872.

Verlag der S. Cotta'schen Buchhandlung.



Druck von J. Laupp in Lößlingen.

# I

## Abhandlungen.

---

### 1.

### Ueber Richtungen und Ziele der heutigen Moral- wissenschaft <sup>1)</sup>.

---

Von Professor Dr. Kusemann.

---

Es ist in den großen, weltbewegenden Ereignissen und Kämpfen der jüngstverflohenen Jahre bestimmter als je erkannt und ausgesprochen worden, daß die Kraft einer Nation nicht allein in ihrem materiellen Wohlstand und nicht in der Stärke der Waffen, sondern in der sittlichen Gesundheit und Tüchtigkeit des Volkes und Staates ruhe; und es ist heute mehr als je zu einem allgemeinen Interesse aller Denkenden geworden, die Machtverhältnisse und Kulturzustände unter dem Gesichtspunkt der Völker-Psychologie und Moral zu vergleichen und zu beurtheilen. Um so mehr darf die Wissenschaft der Moral sich Ansehen und Einfluß versprechen, wenn sie ihre Aufgabe richtig erfaßt, wenn es ihr gelingt, den

---

1) Eine akademische Rede.

Pulsschlag des öffentlichen Lebens zu beobachten, das Gewissen der Volksseele zu belauschen, die sittlichen Strömungen kennen zu lernen, welche durch unsere Literatur, Wissenschaft und Kunst gehen, den Quellen der wahren sittlichen Kraft nachzuspüren und die Ziele zu zeigen, auf welche eine gesunde Entwicklung des Volkslebens hindrängen muß.

Wir Theologen können jedoch an diese Aufgabe nicht ohne eine gewisse Vorsicht gehen. Es ist wohl nicht ganz wahr, was man zuweilen gesagt hat, daß man nämlich um so mehr von seinen Tugenden rede, je weniger man deren besitze; und es wäre ungerecht, das Gute, dessen unsre Zeit und unsre Nation sich rühmt, aus dem Grunde zu läugnen, weil Manche unter uns in eitler und geschwätziger Selbstüberhebung über die Sitten anderer Zeiten und anderer Völker befangen und selbstgefällig absprechen. Aber die moralisirende Tendenz, welche sich in einem großen Theil der heutigen Literatur bemerklich macht, reizt zu einer Vergleichen früherer Epochen der Literatur- und Culturgeschichte und legt die Beobachtung nahe, daß ziemlich regelmäßig die moralisirenden Richtungen in Theologie, Philosophie, Societätswissenschaft u. s. w. in einen solchen Zeitpunkt fallen, in welchem die positive Theologie darniederliegt und die Dogmen und Geseze des Offenbarungsglaubens einen großen Theil ihres Einflusses auf die Gesellschaft im Großen und Ganzen eingebüßt haben. Man moralisirt, weil man mit der herrschenden Form des religiösen und kirchlichen Bewußtseins gebrochen hat, und weil man sich dieses Bruchs und der Verantwortung dafür bewußt ist. An die Stelle des alten Glaubens tritt die Moralphilosophie. Diejenigen, welche gegen die herrschenden theologischen Systeme im Interesse der Aufklärung ankämpfen, suchen sich vor dem den-

tenden Theil der Nation zu legitimiren, indem sie zeigen, daß der Bruch mit den herrschenden religiösen Anschauungen nicht zugleich ein Bruch mit den unverbrüchlichen Forderungen des sittlichen Lebens sei; und wenn wir den relativen Werth einer neuen Richtung nach ihren Erfolgen beurtheilen dürfen, so läßt sich der Einfluß z. B. der sog. Aufklärungsmoral seit dem 17. Jahrhundert auf das Culturleben der Gegenwart nicht gering anschlagen.

In England, von wo diese Moral ihren Ausgang nahm, hatten die religiös-politischen Kämpfe zwischen der bischöflichen oder Hochkirche und dem Puritanerthum lange Zeit das öffentliche Leben beherrscht, bis endlich mit Cromwell die Puritaner über Hochkirche und Königthum siegten und eine rigoristische Weltanschauung in der öffentlichen Sitte, in Theater, Literatur u. s. w. sich vordrängte. Da man aber bald des Catonenthums der Cromwell'schen Epoche überdrüssig ward, überließ sich in einer leicht begreiflichen Gegenströmung gegen den puritanischen Zwang die Gesellschaft dem religiösen Indifferentismus und einer sittlichen Ungebundenheit und Frivolität. Dagegen waren es die Deisten, welche, bei aller Schwäche ihrer philosophischen Grundlagen und vielleicht zuweilen bloß mit affectirtem sittlichem Ernste, die sittlichen Ideen der Freiheit, Humanität, Toleranz hoch hielten, und damit eine Saat ausstreuten, deren Früchte schließlich unter jeder Sonne reifen müssen.

Ähnlich in Frankreich. Während die eigentlich streitbaren Parteien auf dem Gebiete des positiven Glaubens, die Jansenisten und die kirchlich strengen Anhänger der Bulle *Unigenitus* wie todmüde Opfer erschöpft auf der Arena blieben, und die Reihen der Theilnehmenden und Zuschauenden, ohne das Ende abzuwarten, sich lösten und



zerstreuten; während die große Menge verdroffen oder gleichgiltig über den theologischen Haber hinweg zum heiteren sinnlichen Lebensgenuß eilte und sich am Anblick der aristokratischen Ausschweifungen im Zeitalter des vierzehnten Ludwig weidete und ärgerte, da war der Boden bereitet für eine moralisirende Literatur, welche der zwanzigjährige Voltaire (a. 1713) inaugirte mit einer Ode über den staatlichen und sittlichen Verfall Frankreichs.

Und wer möchte läugnen, daß man es auch in Deutschland dem Ueberdruß an der theologischen Polemik zuerst zwischen den großen Heerlagern der Katholiken, Lutheraner und Reformirten, und später der einzelnen Schulen unter sich zuzuschreiben hat, wenn man das Auftreten eines Thomasius, Leibnitz, Wolff u. A. als eine Art von Befreiung empfand? Die Geschichte unsrer ganzen neueren Literatur und der Bildungskämpfe im vorherrschend protestantischen Deutschland macht es begreiflich, warum bis in unsre Tage herein die Vorstellung so mächtig und verbreitet ist, es sei gerade der Dogmatismus und der Confessionalismus der wahren Entwicklung der Moralität hinderlich, und es liege der Triumph des Geistes darin, daß die Sittlichkeit unabhängig gestellt werde von den Dogmen einer geoffenbarten Religion.

Diese Vorstellung muß auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt werden. Es ist nicht die ächte und gründliche Theologie, sondern eine einseitig erstarrte Theologie, welche außer Brod gesetzt zu werden fürchtet durch den Sieg einer freieren philosophischen Bewegung. Wer an wahrer Aufklärung arbeitet und für Geistesbildung, Geistesfreiheit und Völkerefreiheit reblich kämpft, der arbeitet mit uns und für uns. Mögen es auch dunkle und verworrene Gänge sein, aus denen nach

und nach das edle Gestein zu Tage gebracht wird, Alles was edel und ächt ist, wird ein dauernder Gewinn für die Religion und damit für die Theologie. Kant, in seiner Schrift über den Streit der Fakultäten, bemerkt einmal über den stolzen Anspruch der Theologie, daß die Philosophie ihre Magd sei, man könne sich diesen Anspruch immerhin gefallen lassen; nur sei die Frage, ob die Magd ihrer gnädigen Frau die Fadel vortrage oder die Schleppe nachtrage. So lassen auch wir es uns gefallen, wenn eine solide wissenschaftliche Forschung, Gedanken anregend und Licht verbreitend, uns zur Hand geht; leicht möchte sich dabei herausstellen, daß gerade die Morawisten unter den Philosophen bei der geoffenbarten Religion, ohne es zu wissen, vorgehen giengen, wenn sie Ideen wahrer Humanität und Aufklärung in Umlauf setzten; ich erinnere nur an die erst in neuerer Zeit nahezu durchgeführte, aber wesentlich vom Christenthum verkündete und geforderte Abschaffung der Sklaverei.

Wenn dennoch zwischen der Theologie und der fortschreitenden Entwicklung der sittlichen Ideen ein Conflikt zu Tage tritt, so ist es billig, daß auch die Theologie sich selbst prüfe, ob sie ihre Aufgabe richtig erfasse und sie zu lösen die Kraft habe.

Die Theologie trägt von Haus aus den Charakter des Conservatismus, und speziell gilt dieß von der katholischen Theologie, welche sich nicht vom sichern Boden der Tradition und der gegebenen Verhältnisse verdrängen lassen darf. Die Kirche als Hüterin der bestehenden Ordnung und des bestehenden Rechts ist empfindlich gegen neue Bewegungen und Störungen im Reiche der Gedanken, wie im politischen und socialen Leben; und es ist dieß noch nicht einmal spezifisch kirchlich, sondern

allgemein menschlich; wir Alle tragen etwas von diesem Conservatismus in uns; jede neue Mode, jede neue Form des Luxus, um so mehr jede neue Rechtsform verletzt in einem gewissen Grade unser sittliches Gefühl; ist aber die Mode einmal Sitte geworden, so trennen wir uns wieder nur mit einer Art von sittlichem Kampfe von derselben.

Der Kirche aber und mit ihr der Theologie ist der Conservatismus von der Vorsehung zugewiesen. Wohin sollte es kommen, wenn uns nichts von dem Bestehenden mehr heilig wäre? Wohin, wenn wir nicht berechtigt wären, an die wechselnden Meinungen des Tages einen festen und unveränderlichen Maßstab anzulegen? Aber in dem Berufe, die Ueberlieferung zu bewahren und das Bestehende heilig zu halten, liegt eben auch die Versuchung zu jener falschen Selbstgenügsamkeit, die sich an die dürre Hülse hält und darüber das befruchtende Korn verliert; sie klebt an Formen, deren tiefen Grund und Gehalt sie nicht erfasst; sie hält theologischen Hader und engherziges Wortgefecht für geistiges Leben, Bewegung und Fortschritt, und verletzt in fried- und lieblosen Zänkereien, Verdächtigungen und Rehergerichten das sittliche Gefühl der edleren Naturen. So geschieht es, daß die Theologie zurückbleibt und daß sie in demselben Verhältniß, als ihre spekulative Kraft im Aufbau der Systeme erschläft, auch aufhört anregend zu wirken für Entwicklung der sittlichen und socialen Ideen; an ihrer Statt sind es die Philosophen, Politiker, Nationalökonomien, welche die Ideen aufgreifen und dann in ihrer Gegenstellung gegen die Theologie ihrerseits wieder über die rechte Linie hinausgetrieben werden. Die jeweils herrschende theologische Richtung, im Besiß ihrer Macht und vertrauend auf die Ueberlegenheit der Auctorität, stemmt sich der allgemeinen Cultur-

bewegung entgegen, und da die Außenstehenden ihre Stimme nicht hören, so läßt sie ihr Uebergewicht um so härter diejenigen fühlen, welche im eigenen Lager Religion und Culturfortschritt zu versöhnen suchen. Diese Theologie ist mächtig gegen ihr eigen Fleisch und Blut, aber ohnmächtig gegenüber den großen socialen Fragen der Zeit.

Ich greife aus der Geschichte der katholischen Moral zwei Erscheinungen heraus, in welchen ein feindlicher Zusammenstoß verschiedener theologischer Richtungen erfolgte. Zuerst Pascal in seinem Kampf gegen die Jesuitenmoral seiner Zeit. Jedermann kennt das brillante Gefecht, welches Pascal in den Provinzialbriefen gegen die jesuitische Casuistik eröffnete, und sein Erfolg war insofern nicht gering, als auch die römische Kirche sich veranlaßt sah, bestimmte Ausschreitungen des excessiven Probabilismus abzuwehren und zu censuriren. Dennoch wird die Bedeutung Pascals für die Entwicklung der Moral meist weit überschätzt. Er hatte der Einseitigkeit seiner Gegner, die er bitter genug geißelte, nur eine andere Einseitigkeit entgegenzusetzen; seine skeptisch angefränkelte Philosophie und trübe rigoristische Weltanschauung konnte ihn nicht zum Vorkämpfer einer freien und großen Fortschrittsbewegung machen. Gegenüber seiner krankhaft ascetischen Weltflucht-moral war die Lehre der Jesuiten die werththätige, weltläufige, verständige Sittenlehre, die freiere, fortschrittliche Weltanschauung. Die Jesuitenmoral ist zwar nicht an sich fortschrittlich, aber sie wußte sich anzubequemen, sie war nachgiebig und versöhnlich; sie betrachtet den Fortschritt der Culturverhältnisse, wie ihn die Geschichte der neuern Zeit aufweist, als Schwäche, aber sie rechnet mit dieser Schwäche und erträgt sie. Trotz der vielen dem Un-

griff bloßgestellten Seiten stand die Jesuitenmoral damals höher als die Pascals. Ihre Position war durch diesen Kampf nur befestigt worden.

Näher an unserer Zeit und inniger verwachsen mit deutscher Art und deutschem Geiste ist das Auftreten und die Wirksamkeit eines Mannes, der einstens zu den Hierden unsrer Hochschule gehörte und dessen Andenken zu erneuern mir als einem seiner Nachfolger auf dem Lehrstuhle heute besonders zusteht; es ist Johann Baptist Hirscher.

Hirscher gehörte nicht zu denen, welche sich vom Glanz des rationalistischen Zeitalters blenden ließen; ihn schmerzte vielmehr der Anblick der Verstörung, welche eine leichte, auf halbes Wissen und oberflächliches Denken gegründete Aufklärung im kirchlichen und sittlichen Leben hervorgerufen hatte. Der Bruch mit den kirchlichen Traditionen hatte, wie er sich sagen mußte, mit dem Abfall vom Glauben überhaupt geendet. So gewiß nun nach seiner Ueberzeugung das Heil für die sittlichen und socialen Schäden allein im Christenthum zu finden, so entschieden betonte er, daß es der Welt an einer wahren, Geist und Herz bewegenden Erkenntniß von Christus und seinem Reiche fehle; und er suchte die Ursachen, warum der wahre christliche Glaube sowenig gekannt und wirksam sei, nicht etwa nur in äußerlichen störenden Einflüssen, sondern in den christlichen Schulen selbst und in der Art und Weise, wie christliche Lehre und Sitte in den Schulen erfagt und verkündet werde; und so warf er einen prüfenden Blick auf den Stand der Theologie seiner Zeit, der ihm ein unglücklicher zu sein schien. Was er von nun an, von seinen frühesten literarischen Arbeiten an bis an den Schluß seiner langjährigen Lehrthätigkeit, bekämpfte, das war ihm die Scholastik in

der Gestalt, wie sie damals noch den größten Theil der theologischen Schulen mehr oder weniger beherrschte. An den Namen der Scholastik knüpfte sich damals Alles, was an Formelram, oberflächlicher Lehrweise, dürrer Dogmatiksucht, Aeußerlichkeit in Religionsübung und Kirchenzucht stehen geblieben war, während schon längst der Geist der Aufklärung die strebsameren Köpfe eingenommen und den größten Theil der gebildeten Welt der positiven Religion und der Kirche entfremdet hatte. Darum war ihm der Kampf wider die alte Schule oder die Scholastik und die Wiedererweckung des christlichen Studiums im Geiste einer bessern Vorzeit eines und dasselbe. Der Schwerpunkt aber lag ihm auf der ethisch praktischen Seite der christlichen Lehre. Von Seite der Moral aus wollte er das scholastische Lehrsystem erschüttern.

Man liebt es, zwei Hauptrichtungen kirchlicher Moralisten als casuistische und systematisch-wissenschaftliche einander gegenüberzustellen, als ob in der verschiedenen Methode auch je eine besondere Geistesrichtung sich verkörpere. Aber so stand die Sache nicht zu Hirschers Zeit, und so steht sie auch heute nicht. Die Casuistik, obwohl zu gewissen Zeiten einseitig und so recht handwerksmäßig gepflegt, galt doch niemals anstatt der wissenschaftlichen Moral; sie hat ihre eigenthümliche, auf das Gebiet der Bußdisciplin begrenzte Bestimmung und hat hier so gut Sinn und Berechtigung, wie es in der Jurisprudenz und der Medicin eine Casuistik gibt. Auf den Geist kommt es an, in welchem die Casuistik gehandhabt, auf die dogmatischen Grundsätze, auf welchen sie aufgebaut wird.

Dieser Geist aber schien Hirscher damals nicht der rechte

zu sein, vielmehr vom Christenthum abzuführen. Eine geistlose mechanische Lehrmethode, ein äußerliches Kirchenthum, mehr Disciplin als Moral, ein sinnlicher Gottesdienst — all das war in Hirscher's Augen Abfall von den großen Ideen des Evangeliums, das nicht gekannt, nicht in seiner Tiefe und Kraft erfasst war. Die Scholastik, ein äußerliches Gerippe von Lehren und Sätzen, war ohne belebenden Geist; wo nur die Sinne und die Verstandeskkräfte thätig sind, da geht das Gemüth, das eigentliche Organ der Religion, leer aus; und wo die Sittenlehre beim äußern Werk stehen bleibt, da wird das Gewissen nicht geschärft für die Erkenntniß wahrer Tugend und für ernste ins Leben eingreifende Pflichterfüllung.

Hirscher war viel offener und herausfordernder aufgetreten als sein Geistesverwandter Joh. Michael Sailer, von dem man gerne in der Geschichte der Moral eine neue Epoche datiren möchte, der jedoch wissenschaftlich keineswegs bahnbrechend geworden ist, wenn er auch durch seine Geistesart in hohem Grade anregend gewirkt hat. Hirscher aber, das konnte nicht unvermerkt bleiben, war auch schon nahe an der Grenze der Kirchlichkeit angekommen, und es bedurfte einer sehr wohlwollenden und milden Auslegung, wenn man seine Entgegensetzung von Kirchenthum und Christenthum und seine Reformvorschläge zur Verbesserung des veräußerlichten Kirchenwesens ihm nicht zum vernichtenden Vorwurf machen sollte. Jedoch hatte Hirscher die Stimmung der Zeit für sich; seine Abhandlungen und Kritiken zündeten, und seine Moral, sein Hauptwerk und die wissenschaftliche Zusammenfassung seiner allmählig gereiften Weltanschauung, erlebte in kurzer Zeit

5 Auflagen; man verehrte in ihm einen Erneuerer christlicher Moralwissenschaft und erkannte in seinen Anweisungen für Verwaltung der Seelsorge, in seinen Bestrebungen für Kanzel und Schulunterricht den Geistesmann, der aus der Fülle des Herzens schöpfte. Und in der That spricht aus seinen Schriften eine solche christlich durchgebildete Seele und so viele geistige Erfahrung, daß es auch den entschiedensten Gegnern nicht gelang, seinen Namen und Charakter anzutasten.

Dennoch ist dem heutigen Geschlecht Hirscher's Geist und Richtung fremd geworden. Und es ist nicht etwa ein Ueberholen, ein Weiterbilden der von ihm angeregten Ideen; wir sind, wenn wir's nach der großen Masse nehmen, kaum in einigen Stücken über Hirscher hinaus, in bedeutenden Punkten aber hinter ihn zurückgekommen.

Der Umschlag erfolgte ziemlich rasch; mit leichtem Herzen legte das jüngere Geschlecht Hirscher's Moral aus der Hand; und die neue oder eigentlich alte Moral, die man ihm bot, machte auf dasselbe den Eindruck der Befriedigung ähnlich wie bei jenem Schüler im „Faust“: „Das sieht schon besser aus! Man sieht doch wo und wie?“

Es war wieder die traditionell positive Moral; es war wieder Casuistik. Diese hatte für jeden Begriff eine fertige Definition, für jede Frage eine prompte Antwort, für jede Schwierigkeit eine feine Distinktion, für jeden Gewissensscrupel eine Lösung, für die Bußpraxis einen Schlüssel, der das Herz bis zu den innersten Falten aufschloß und dem bußfertigen Christen die Zunge löste.

Das hatte die Moral eines Sailer und Hirscher nicht geboten und überhaupt nicht die Moral aus der Aufklärungszeit; und darin lag wirklich ein Mangel; sie blieb bei all-



gemeinen Sätzen stehen, sie löste nicht jene Konflikte des innerlichen beschaulichen Christenthums mit den Ansprüchen des thätigen Weltlebens; sie suchte wohl die Gewissen zu schärfen und an die Religion zu binden, aber sie vermochte nicht die praktischen Lebensaufgaben in mitten der Verwicklungen der politischen und socialen Kämpfe in ein bestimmtes Pflichtgebot zu fassen und zu formuliren; sie überließ den Einzelnen zu sehr sich selbst, seiner eigenen Einsicht, seinem eigenen Gewissen; es fehlte die Casuistik. Aber das war nicht das Entscheidende.

Hirscher hat die Schwäche der herrschenden Theologie erkannt aber nicht überwunden; darin liegt — ich möchte sagen das Tragische seines fruchtlosen Kampfes. Er kannte die überlieferte Theologie nur in ihrer schwächsten, durchaus unspeculativen Darstellung, die damals die scholastische hieß; und weil ihm diese Art von Scholastik nicht genügte, schloß er sich ab gegen jede speculative Darstellung der Theologie und erkannte in der Scholastik überhaupt ein Verderbniß der Religion. Ihm war es ein Irrweg, wenn die Theologie die evangelischen Ideen in feste Begriffe, Dogmen, umsetzte, wenn man Symbole, Glaubenssätze, anstatt der Schriftworte zum Ausgangspunkt der Lehre nahm. So entstand ein Mißverhältniß zwischen dem Hirscher'schen Religionsystem — denn als solches ist seine Moral angelegt — und dem in der Kirche überlieferten positiven Lehrsystem, obgleich Hirscher mit seiner ganzen Persönlichkeit so fest und sicher in der katholischen Kirche wurzelte, daß seine Schriften als Apologien der christlichen Grunddogmen gelten konnten und seine spätere Unterwerfung unter die kirchliche Censur ein Akt aufrichtiger Hingebung war.

Als nun aber eine neue speculative Theologie oder

vielmehr eine Erneuerung und Weiterbildung einer ältern bessern Scholastik sich Bahn brach, da fühlte man wieder mehr heimathlichen Boden unter den Füßen; man fand sich wieder geistig verbunden mit den großen Denkern früherer Jahrhunderte, mit den großen Theologen des Mittelalters, die jetzt wieder zu Ehren kamen; die Theologie wurde positiver, oder — wie man sich ausdrückte — kirchlicher; und auf dieser Grundlage, im Anschluß an die Systeme früherer Jahrhunderte, namentlich des hl. Thomas von Aquin, entstand eine neue Morawissenschaft; sie war im Stande und berechtigt, Hirscher zu verdrängen, weil sie über ihn hinausführte.

Wenn ich einen der Männer, welche eine bessere Theologie einleiteten, nennen soll, so soll es M ö h l e r sein, nicht nur weil auch er gleichzeitig mit Hirscher unserer Hochschule angehört hat, sondern weil er, wie wenige Andere, ein reiner Typus dieser tiefen, idealern Richtung ist; und er ist dieß noch besonders dadurch geworden, daß er aus der Aufklärungszeit und nicht aus den alten Schulen hervorgegangen ist, und daß nicht der Scholastiker in ihm, sondern der Geschichtsforscher es war, der den frischen Hauch neuen Frühlings in das theologische Studium gebracht und die Theologie wieder an die bessern Traditionen früherer Jahrhunderte angeknüpft hat.

Es ist seitdem Vieles geschehen, um es zu einem fröhlichen Gedeihen dieser neuen geistigen Bewegung nicht kommen zu lassen. Eine jede ideale Richtung hat ihre Feinde schon weil sie geistige Anstrengung und Opfer fordert; die Menge zieht die leichteren Wege vor; und unter denjenigen, welche im Besitze der Macht sind, fehlt es nie an engherzigen Befürchtungen, es möchte ein freierer Flügelschlag des Geistes

auf gefährliche Pfade tragen; man fürchtet sich so sehr vor den Excessen geistiger Freiheit, daß man den Geistern lieber etwas weniger Schwung und etwas mehr Behaglichkeit wünscht. Doch ich brauche ja dieser verehrten Versammlung nicht zu sagen, was Reaction ist. Durch sie erhielt unsere Wissenschaft eine rückläufige Bewegung; man drängt uns wieder auf den verlassenen Standpunkt der dürren Scholastik. Und daher die Jesuitenmoral.

Wir haben es hier mit der Theorie zu thun, nicht mit jener Vorstellung von Jesuitenmoral, welche auf der Gasse läuft. Uns ist Jesuitenmoral der Ausdruck für eine theologische Richtung, die zwar früher war, als der Jesuitenorden, aber im Wesentlichen von diesem aufgenommen und ausgebildet wurde und heutzutage einen großen Theil der Schulen, Lehrbücher u. s. w. beherrscht.

Man läßt sich bei der Beurtheilung dieser sog. Jesuitenmoral meistens von äußerlichen Gesichtspunkten bestimmen. Bald ist es die casuistische Anlage ihrer Lehrbücher, bald der sog. Probabilismus, woran man einen freilich nicht ganz ungerechten Anstoß nimmt, bald sind es einzelne spitzfindige Lösungen unmöglicher und unlösbarer Probleme, unvorsichtig bargestellte und bedenkliche und mißverständliche casuistische Entscheidungen.

An all dem hängt die Sache nicht. Es steht in den heutigen Lehrbüchern kaum die eine oder andere Entscheidung, die man nicht bei sorgfältiger Berücksichtigung der Terminologie und des Zusammenhangs zurechtlegen und wenigstens als erträglich darstellen könnte, und der eigentlichen Fehlgriße dürften sich mehrere bei den Rigoristen, als bei den nachsichtigen Jesuiten finden. Sodann wird es nicht vom Prinzip gefordert, sondern ist eine zufällige Abirrung, wenn

die rein äußerlich casuistische Behandlungsweise eine mehr psychologische Behandlung der sittlichen Probleme in den Hintergrund drängt. Einen starken Vorwurf muß freilich auch wieder die neueste Casuistik hinnehmen, daß sie nämlich in ein breites Detail eingeht bezüglich jener Sünden, welche nach dem Apostel unter Christen gar nicht genannt werden sollten (Ephes. 5, 3), und bezüglich derer auch der ehelose Priester und Beichtvater mehr Achtung und Vertrauen gewinnt, wenn er sie nicht kennt, als wenn er sie kennt.

Mehr dem Gebiete der Theorie angehörig ist der sog. Probabilismus. Aber auch darunter verstand man ursprünglich nicht ein System, sondern einen praktischen Nothbehelf für gewisse Situationen, in denen sich die Gewissen durch den Gesetzesbuchstaben über Gebühr beschwert fühlen.

Es möge mir verstattet sein, hier mit Umgehung aller Mittelglieder und Hilfsbegriffe den allgemeinen Gedanken des Probabilismus auf einen gemeinverständlichen Ausdruck zu bringen. Die katholische Sittenlehre hat es nicht allein mit den universalen christlich-ethischen Ideen und Grundsätzen zu thun, sondern auch mit positiven Gesetzen, Satzungen; gleichwie sie uns zur Beobachtung der bürgerlich-socialen Gesetze verpflichtet, so bindet sie uns auch an kirchlich-socialen Bestimmungen, an die *canones* der Disciplin und des Kirchenrechts. Nun sieht sich der Einzelne leicht einmal vor einen Conflict gestellt zwischen einer legalen Bestimmung und einer gebieterischen Forderung des Augenblicks. Äußere Satzungen haben eine zufällige, vorübergehende Bestimmung; es bilden sich neue Lebensverhältnisse, es tauchen neue Probleme auf, die sich mit dem starren Gesetzesbuchstaben nicht lösen lassen. Der Probabilis-

muß nun nimmt an, daß eine freiere Auffassung der Verpflichtung gegenüber dem buchstäblichen Gesetzesgehorsam berechtigt sei, sofern für dieselbe nur ein vernünftiger Grund erbracht werden könne. Damit aber hierbei nicht der individuellen Meinung und den subjektiven Wünschen zu viel Spielraum gegeben werde, weist man den Einzelnen bei solchen Gewissensbedenken an Auktoritäten, an Sachverständige, so daß er sich beruhigen darf, wenn er für seine freiere Auffassung die Ansicht auch nur eines sachkundigen Gewissensrathes oder Schriftstellers aufbringen kann, mögen auch Andere rigoristischer urtheilen.

Man muß in der Beurtheilung dieser Auffassung billig sein und ihr nicht Ungehöriges unterlegen. In ihren Beispielen reden die Casuisten nicht von den unvergänglichen und unverbrüchlichen Gesetzen Gottes, denen man sich entziehen könne, sondern von veränderlichen, legalen Satzungen. Gegenüber der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Lauterkeit u. s. w. gibt es keine Freiheit vom Gesetz. Ja vielleicht haben sich die Casuisten am meisten dadurch geschadet, daß sie sich in ihren Untersuchungen nur in Kleinlichen Fragen, nicht in großen fortschrittlichen Problemen bewegten. Fast alle großen Fortschritte in der Entwicklung der Menschheit sind aus gewissen Wagnissen, kühnen Versuchen und Experimenten hervorgegangen, welche nur dadurch möglich waren, daß man sich mit einem Schwung geistiger Freiheit über eine rigoristische Auslegung sittlicher Rücksichten, über die engen Vorstellungen der großen Menge hinwegsetzte. Wer im Interesse einer wissenschaftlichen Entdeckung sein Leben wagt, handelt probabilistisch; und das Urtheil der Verständigen bestimmt sich dabei keineswegs nur nach dem Erfolg; es fordert nur, daß er nicht

an ein Phantom sein Leben setze, daß der Erfolg aus innern oder äußern Gründen wenigstens wahrscheinlich war. Wohin wäre es z. B. in der Heilkunde gekommen, wenn man niemals den Bann der herrschenden Anschauungen hätte durchbrechen und ein Experiment wagen dürfen? — Man muß sich also nur nicht durch eine Terminologie irre machen und durch Formeln beugen lassen, und man kann dem Probabilismus eine ganz gute Seite abgewinnen. Das Grundgebreehen dieser Sittenlehre liegt nicht in diesen Aeußerlichkeiten, sondern in ihren wissenschaftlichen Grundlagen.

Die Jesuitenmoral ist ein Produkt der Spätscholastik, welche sich zur ächten speculativen Theologie verhält, wie die Sophistik zum Platonismus. Die Erklärung und der Beweis dieser Behauptung liegt in folgenden drei Punkten.

Der erste ist jene Scheidung der philosophischen von der theologischen Erkenntniß, welche ihre Spitze erreicht in dem bekannten dem Pomponatius zugeschriebenen Paradoxon, daß ein Satz in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne. Für die Moral gestaltet sich diese Theorie so. Die Offenbarung lehrt uns, was göttliches Gesetz ist, aber unser Denken vermag nicht, uns eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem Wesen, von der immanenten Vernünftigkeit und Güte des Gesetzes zu verschaffen; die Gebote erscheinen uns nicht anders, denn als unbegrenzt freie Erlasse des göttlichen Herrscherwillens; wir dürfen nicht fragen, ob sie in sich selbst gut, Ausfluß einer ewigen Idee des Ethos sind; wir müssen sie für gut ansehen, weil es Gott gefallen hat, sie uns aufzulegen; wir können nicht wissen, ob Gott nicht ein ganz anderes Sittengesetz hätte geben können. Damit hätte, wenn man die volle Consequenz ziehen wollte, die

Bernunft für den Gläubigen aufgehört, eine Quelle sittlicher Erkenntniß zu sein; wir hätten nicht in unsrer eigenen sittlichen Anlage und Erkenntniß einen Maßstab für das Rechte und Gute, sobald uns in den dunkeln Gängen des Lebens nicht mehr der Faden des positiven Gesetzes zu leiten vermöchte. Daher wird unser Wahrheitsbewußtsein unsicher; was wir als Wahrheit zu besitzen glaubten, löst sich auf in bloße Wahrscheinlichkeiten, Probabilitäten; überall ist Ungewißheit, Schwanken, Zweifel. Die Casuisten suchen dies auch gar nicht zu verheimlichen, sie erörtern viele Detailfragen pro et contra in der Weise, daß schließlich die bejahende und die verneinende Antwort als gleich annehmbar erscheint.

Zweitens. Wenn das Sittengesetz nicht in seiner innern Berechtigung und Vernünftigkeit erkannt wird, so erkennen wir auch keinen innern organischen Zusammenhang desselben; die Gesamtsumme des Sittlichen löst sich auf in einzelne Gebote, Sätze; die Theologie fügt sich nicht mehr in ein System, sie besteht nur noch in einzelnen, äußerlich zusammengefüigten Traktaten, man operirt nicht mit Ideen, sondern mit Behauptungen, Definitionen und Distinktionen. Es wird die gesammte Lehre in stehende Formen gepreßt; eine herkömmliche Definition ist maßgebend für Beurtheilung oft ganz neuer Verhältnisse; weil man z. B. das Zinsennehmen aus einem Darlehen als Wucher definiert hat, wird noch heute die Kapitalanlage auf Zinsen als ein in sich wucherisches und unerlaubtes Geschäft bezeichnet, dem man erst ein Mäntelchen anhängen müsse, um seine Blöße zu decken und es annehmbar zu machen.

Wir achten den conservativen Geist, der sich in diesem

Streben nach festen Begriffen und klaren Definitionen ausspricht; aber wir erkennen auch eine Gefahr darin. In dem die christliche Sitte in Lehrsätze gefaßt, codificirt wird, verfestigt sie sich zu einem Rechtssystem; die Kirchensitte wird Kirchenrecht; die Definitionen der Schule erhalten Gesetzeskraft und werden dadurch unbeugsam, die sittlichen Ideen werden unter dem Zwang der rechtlichen Formel oder der Rechtsentwicklung niedergehalten. Wer möchte z. B. leugnen, daß religiöse Duldung eine ächt christliche Idee ist? Nachdem aber die Glaubenseinheit ein Satz des Staatsrechts geworden war, hatten die Theologen die Anschauung der Juristen zu stützen, die Idee der Toleranz wurde unter dem Drucke des Gesetzes oder verkümmert. Und wie man aus Sittenvorschriften Lehrsätze gemacht, so umgab man auch die Lehrsätze mit dem Charakter der Heiligkeit und Unveränderlichkeit, wie er nur den ewigen Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit zukommt; was in seinem Ursprunge menschliche Einrichtung war, möchte man für unberäuerliches göttliches Recht behandelt wissen und hält darum eine Ausöhnung der religiös-christlichen Weltanschauung mit dem modernen Staats- und Rechtsleben für eine Sache der Unmöglichkeit.

Endlich ein dritter Punkt. Da bei aller Fülle von Vorschriften oder vielmehr gerade wegen derselben das Gesetz doch zu eng ist, um alle praktischen Fragen des häuslichen, socialen und bürgerlichen Lebens zu umfassen, und da, wie schon berührt, dem eigenen Urtheil die rechte Sicherheit abgeht, so schwebt der Einzelne unsicher zwischen schwerer Gewissensbeängstigung einerseits oder dem Libertinismus an-



dererseits; dafür gibt es nur eine Abhilfe im strengsten Anschluß an eine äußere Auktorität; die Verantwortung für eine schwierige Entscheidung wird dem Einzelgewissen abgenommen; man läßt sich berathen und unterwirft sich dem Gemeinbewußtsein der Kirche, concret gesprochen dem Beichtvater, dem kirchlichen Obern oder einem approbirten Casuisten.

Es liegt nun schon etwas Bestechendes in dieser Theorie; das ist ihre Einfachheit; der sittliche Proceß ist auf wenige und leichte Funktionen reducirt; wo der Katechismus nicht ausreicht, da fragt man seinen Gewissensrath, und dieser seine theologische Bibliothek, und im schlimmsten Fall hätte man ja Eisenbahnen und Telegraphen, um sich zu den höchsten Auktoritäten in Beziehung zu setzen.

Diese Theorie ist aber auch wirksam und gewinnt Boden wegen der relativen Wahrheit, welche ihren einzelnen Positionen zukommt. Gottes Gebote sind licht dem christlich durchgebildeten, von der Gnade durchleuchteten Gemüth; aber keineswegs lassen sie sich einfach auf die vulgären Klugheitsregeln und Verstandeslehren reduciren; es bleibt ein Dunkel in ihnen, so gewiß sie Ausfluß einer höhern Offenbarung sind; klar wie Wasser wird uns niemals werden, was die Christenpflicht von uns fordert, und vor Allem diejenigen, welche eine hohe und verantwortungsvolle Stellung in der Gesellschaft einnehmen, werden sich nicht so leicht mit ihrem subjektiven Gewissen abfinden können. Wie dem Juristen die sogenannten Rechtsregeln, so werden auch uns zuweilen äußerliche Anhaltspunkte und Formeln ersetzen müssen, was uns an innerer Sicherheit und Klarheit abgeht. Auch wir werden uns z. B. in einer schweren sittlichen Krisis an dem Axiom orientiren dürfen: In

**extremis extrema sunt tentanda.** Und wenn es dem Beamten nicht verargt wird, in schweren Tagen bei der vorgeetzten Behörde Weisung zu suchen und auf sie die Verantwortung zu werfen, so kann es auch uns nicht zum Vorwurf werden, wenn wir uns mit denjenigen berathen, und ihnen einen vernünftigen Gehorsam leisten, die höher stehen, einen weitern Gesichtskreis haben und nach göttlichem und menschlichem Recht uns Auktorität sind.

Wir brauchen unsern kirchlichen Standpunkt nicht zu verläugnen, um es gleichwohl auszusprechen, daß die Ziele der bisher geschilderten Moral nicht die unsrigen sind!

Hat die Ethik — ich meine diejenige, welche unser heutiges politisches, sociales, literarisches Leben beherrscht — hat diese Ethik sich mannigfach emancipirt von der positiven offenbarungsgläubigen Theologie, weil die Theologie hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist, so kann sie uns auch wieder zurückführen zur Religion, kann ein Correctiv abgeben für einseitig scholasticirende Richtungen, kann die Theologie neu befruchten. Socrates, der die Götzen und die Sophisten überwunden, kann wiederum ein Führer zu Christus werden.

Es ist nicht eine nothwendige Forderung des Offenbarungsglaubens, daß wir im göttlichen Gesetz nur einen Willkühract des absoluten Herrschers erkennen sollen, daß das Böse auch gut, das Gute auch böse sein könnte, wenn es Gott so befohlen hätte. Eine solche Auffassung freilich ergiebt eine Moral des Absolutismus und des leidenden Gehorsams; sie verlegt den Schwerpunkt der Sittlichkeit nicht in das Gewissen des Einzelnen, sondern in den Gesetzesbuchstaben und in die äußere Auktorität. Dagegen eine spekulative Auffassung

von Gottes Wesen und Offenbarung läßt uns das Sittengesetz in seinen Beziehungen zu unsrer Vernunft, in seiner innern Wahrheit und Harmonie erkennen; und in dieser Erkenntniß liegt die wissenschaftliche Bestätigung jener evangelischen Grundidee von der ethischen Freiheit, wie sie z. B. der Apostel ausspricht mit den Worten: „Wo aber der Geist des Herren ist, da ist Freiheit.“ 2. Kor. 3, 17. Die christliche Ethik ist nicht eine Ethik des Absolutismus sondern der Freiheit. Diese Freiheit ist keine gesetzlose; denn eine Freiheit ohne Gesetz wäre wie ein Baum ohne Rinde; vielmehr liegt eben im Begriff der Freiheit die Verantwortlichkeit, die wir in unserm Gewissen tragen.

Wir schwächen damit die Auktorität nicht ab; es wird zwischen ihr und der Freiheit stets dieselbe Antinomie bestehen bleiben, wie zwischen Wissen und Glauben, Kirche und Staat; wir werden das letzte Wort nicht finden, welches diese Antinomie löst, und es kann hier nicht erörtert werden, wie weit und auf welche Gebiete die Freiheit des Einzelwissens gegenüber der Auktorität sich erstreckt. Aber es liegt in der Natur der Religion, daß sie uns für ein großes Gebiet des bürgerlichen und socialen Lebens nur die allgemeinsten sittlichen Gesichtspunkte darbietet, für Einzelentscheidungen aber uns an unsre eigene Einsicht verweist. Außerliche Uebungen kann uns die Kirche genau vorschreiben, gewisse Akte des äußeren Bekenntnisses, gewisse Forderungen der kirchlich-socialen Ordnung; sie kann aber nicht vorschreiben, wie ein Vater seine Kinder leiten und erziehen, zu welchem Lebensberuf er sie anleiten; sie kann nicht vorschreiben, wie der Hausvater seiner Familie vorstehen, seine wirthschaftlichen Verhältnisse ordnen müsse;

sie kann dem Bürger nicht vorschreiben, welchen Einfluß auf die politischen Angelegenheiten er nehmen soll, dem Staatsmann nicht vorschreiben, welche Regierungsform die allein gerechte sei; sie hat hiefür nur die allgemeinen Ideen von Gerechtigkeit, Wahrheit und Treue lebendig zu erhalten. Wohl kann der Einzelne sich orientiren an dem Verhalten derjenigen, die in seinen Augen die wahren Träger des christlich-kirchlichen Geistes sind, und es wäre freilich das Leichteste, denjenigen, durch deren Auktorität man sich bestimmen läßt, auch die Verantwortung zu überlassen; aber das Leichteste ist nicht auch sittlich gut. Auch der Gehorsam muß eine freie sittliche That sein; und selbst wer zu lebenslänglichem Ordensgehorsam sich verpflichtet, muß am allermeisten diesen entscheidenden Schritt mit voller eigener Verantwortlichkeit thun und darf ihn sich von Niemanden befehlen lassen. Die verächtigte Theorie des Absolutismus vom beschränkten Unterthanenverstand, wornach die Regierung für Alle denkt und handelt, darf nicht in die Theologie übergehen, wenn wir nicht von den Principien selbst abfallen wollen, wonach mit dem Geiste Gottes ein Geist der Wahrheit und Erkenntniß in uns ausgegossen wird und wornach der Glaube selbst ein Licht ist, das unsere Vernunft innerlich erleuchtet. Mögen auch die Gaben ungleich vertheilt sein, so wollen wir doch die sittliche Erkenntniß des Christen nicht geringer anschlagen, als der Apostel die der Heiden anschlägt, von denen er sagt, daß ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben sei. (Röm. 2, 15.)

Endlich ist es keine nothwendige Folgerung aus dem Offenbarungsstandpunkt, daß unsre Sittenlehre gebannt

bleiben müsse in scholastischen Formeln, in einer canonistischen Schuldoctrin. Rechtstheorien sind für uns noch nicht unabänderliche Dogmen über Gott und sein ewiges Gesetz. Wir wollen unerschütterlich Fuß fassen auf den Dogmen. Auch sie erscheinen der heutigen Welt hart; sie sind Kieselsteine, man muß aus ihnen Funken schlagen; wir lieben die Dogmen nicht wegen ihrer Härte, wir lieben sie wegen des Feuers, das in ihnen enthalten ist, wegen der Ideen, die aus ihnen immer neu, immer strahlend, leuchtend und wärmend, erfließen. Derjenige, welcher im Stande ist, sich mit speculativem Geiste der Dogmen zu bemächtigen, wird auch ein offenes Auge haben für die fortschreitende Gestaltung der irdischen Dinge; in dem Lichte, das ihm aus der geoffenbarten Wahrheit entspringt, wird er auch an der neuen Gestaltung der Dinge im Staats- und Wirtschaftsleben das wahrhaft Gute und Dauernde erfassen und erproben; ihm steht die Religion in keiner Feindschaft zur modernen Cultur und zum ächten Fortschritt in Geistesbildung, Recht und Freiheit.

Ist es Rousseau, oder sind es wirklich die Prediger der christlichen Lehre, welche in der modernen Cultur und Wissenschaft nur den sittlich-religiösen und socialen Rückschritt der Völker erkennen? Wahrlich es ist ein falsch verstandener Conservatismus und eine tragi-komische Situation, mit unmächtigen Protesten sich neben den Strom zu stellen, dessen Wasser nach dem natürlichen Gesetze vorwärts fließen! Solche Wächter des Heiligthums wissen es nicht, wie sehr sie selbst den wahren Glauben an die christliche Offenbarung und das Vertrauen auf die weltüberwindende Kraft der christlichen Ideen untergraben.

Ihnen ist es nicht genug an der Wahrheit, welche der Urheber und das Haupt unsrer Kirche geoffenbart; sie setzen ihre Zuversicht auf Visionen, Zeichen und Wunder; und wenn die irdischen Dinge sich ihren Wünschen nicht fügen wollen, so rufen sie nach den göttlichen Gerichten. Zeichen am Himmel wollen sie deuten, die Zeichen der Zeit aber können sie nicht verstehen! (Matth. 16, 1—4.)

---

## Bel und der Drache. Dan. Cap. 14.

Von Prof. D. Wiederholt in Hilbesheim.

Nachdem ich früher in der Quartalschrift die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit der beiden ersten deuterokanonischen Zusätze z. B. Daniel nachgewiesen habe, sei es mir gestattet, auch den letzten, die Erzählung von Bel und dem Drachen, einer ähnlichen Besprechung zu unterziehen. Während die Hauptschwierigkeit in der Geschichte der Susanna in dem Nachweise bestand, daß sie in hebräischer oder chaldäischer Sprache verfaßt sei, und von dem Gebete des Azarias und dem Hymnus der drei Männer gezeigt werden mußte, daß sie zu der Zeit und der Situation passen, in welcher sie gesprochen wurden, sind es in dem letzten Zusätze hauptsächlich historische Angaben, deren Richtigkeit in Zweifel gezogen und von denen zu beweisen ist, daß sie mit der uns bekannten Geschichte wohl vereinbar sind. Es wird nämlich in ihm berichtet, daß der Perserkönig Cyrus den Gott der Babylonier, Bel, eifrig verehrt und seinen Tempel täglich besucht habe. Er forderte auch den Propheten Daniel, welchem er sein ganzes Vertrauen geschenkt hatte und der der erste seiner Freunde war, auf, gleichfalls den Bel an-

zubeten. Als er dessen sich weigerte, weil derselbe ein todter Götze sei, verlangte der König von den Priestern desselben, sie sollten beweisen, daß er ein lebendiger Gott sei und die Speisen verzehre, welche ihm täglich in großer Menge vorgesetzt wurden; er bedrohte sie mit dem Tode, wenn es ihnen nicht gelänge, im andern Falle aber sollte Daniel sterben. Im Vertrauen auf die verborgenen Thüren, durch welche sie in den Tempel kommen konnten, machten sie ihm den Vorschlag, er selbst solle das tägliche Opfermahl vor das Bild des Bel hinsetzen, den Tempel verschließen und versiegeln, und am andern Tage nachsehen, ob es nicht verzehrt sei. Daniel aber vereitelte ihre List, indem er heimlich den Boden mit Asche bestreuen ließ. Wie sie nun des Nachts auf dem geheimen Wege hineingingen und die Speisen aufsaßen, ließen sie ihre Fußspuren in der Asche zurück; und wie der König am andern Morgen zum Heiligthum kam, erkannte er ihre Betrügerei sowie die Nichtigkeit des Bel. Erzürnt ließ er sie tödten; Bel aber und seinen Tempel überließ er Daniel, der beide zerstörte. — Ebenso überzeugte derselbe den König von der Nichtigkeit eines andern Götzen der Babylonier, einer lebendigen Schlange. Mit seiner Erlaubniß warf er ihr ein Gemisch von Pech, Fett und Haaren vor, woran sie crepirte. Die Vernichtung der Götzen und die Hinrichtung ihrer Priester erregte aber einen Aufstand der Babylonier; und erbittert forderten sie, daß ihnen Daniel ausgeliefert werde. In seiner Angst und Bedrängniß gab ihnen der König denselben preis, worauf sie ihn in eine Löwengrube warfen. Aber obgleich er sechs Tage unter den Löwen bleiben mußte und man sie noch dazu hungern ließ, so verletzten sie ihn doch nicht. Ja Gott verherrlichte ihn noch durch ein an-



beres Wunder; indem er durch einen Engel den Propheten Sabakul aus dem fernen Judäa herbeiführte, damit er ihn speise. Als am siebenten Tage der König zur Grube kam und ihn noch am Leben fand, erkannte er die Macht Jehova's und rief aus: Groß bist Du, Herr, der Gott Daniels und nicht ist ein anderer außer Dir. Er ließ den Propheten herausnehmen, während seine Feinde die verdiente Strafe erlitten.

Drei Irrthümer sind es besonders, welche die Unglaubwürdigkeit der Erzählung constatiren sollen. Cyrus wird als eifriger Verehrer des babylonischen Gözen dargestellt; als Perser aber sei er kein Polytheist gewesen und habe Tempel wie Gözenbilder verabscheut. Sie läßt Daniel bereits den Belstempel zerstören, während es nach Herodot, Strabo und Arrian frühestens durch Xerxes geschehen sei; endlich wird den Babyloniern ein Drachen- oder Schlangencult zugeschrieben; davon wisse aber die Geschichte durchaus nichts. Wegen dieser und anderer, weniger bedeutenden Unrichtigkeiten und unwahrscheinlichen Angaben hält man die Geschichte für ganz abenteuerlich und des geschichtlichen Hintergrundes in hohem Grade entbehrend<sup>1)</sup>. Man glaubt, es sei dieselbe Sage von der Errettung Daniels aus der Löwengrube, welche Dan. Cap. 6. erzählt wird; sie habe sich auch in Aegypten erhalten und unter dem Einflusse des dortigen Gözendienstes nur etwas anders gestaltet<sup>2)</sup>. An-

1) Fr. Frischke, Cregetisches Handbuch zu den Apokryphen des N. B. I. 119.

2) Berthold, Hist.-krit. Einleitung in die Schriften des N. u. N. B. IV. S. 1586. De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung, neu bearbeitet von Schwader. S. 511.

bere halten sie für eine reine Dichtung und schlechte Nachbildung jenes Berichtes, für eine Parabel, wie J. Zahn <sup>1)</sup> meint, bei welcher die Schwierigkeiten zu ästhetischen Fehlern herabfänken und von dem Verfasser absichtlich eingemengt oder nicht sorgfältig vermieden seien, damit man die Erzählung nicht für wahre Geschichte anfähe; für eine humoristische Persiflage der heidnischen Göttermahlzeiten oder Lectisternien nach dem Ausdrucke von Merr <sup>2)</sup>. Als Zweck der Dichtung wird angegeben, die Nichtigkeit des Götterglaubens und die Größe Jehova's zu beweisen, sowie auch den altberühmten Daniel als Enthüller des Priesterbetrugs zu verherrlichen. Da in derselben von der Verehrung lebendiger Schlangen die Rede ist, so zieht man daraus den Schluß, sie sei in Aegypten, wo der Cult derselben in Uebung war, entstanden und von dem griechischen Uebersetzer des B.'s Daniel, wenn nicht verfaßt, so doch mit letzterem verbunden.

Nach Berthold wäre sie sogar erst im 2. oder 1. Christlichen Jahrhundert von einem gewissen Habakuk Ben Josuah geschrieben. Die Sprache, in der sie verfaßt wurde, kann demnach nur die griechische sein.

Demgemäß ist es zunächst wieder unsere Aufgabe, die beiden vorhandenen griechischen Texte der Erzählung, den ältern der alexandrinischen Bibelübersetzung und den jüngern von Theodotion zu prüfen, ob sie nicht auf eine hebräische oder chaldäische Urschrift zurückweisen, und wenn dieß, welcher sie am getreuesten wiedergibt. Diese Untersuchung ist um so nothwendiger, als die Texte nicht un-

1) Einleitung in die göttlichen B.B. des N. B. II. S. 879 f.

2) Bibel-Lexikon von D. Schenkel s. v. Baal.

wesentlich von einander abweichen. Sieße es sich darthun, daß der ältere der richtige sei, so würden zwei der genannten Schwierigkeiten verschwinden; weder sagt er, daß der König, welcher Bel verehrte, der Perser Cyrus gewesen sei, noch daß Daniel den Belstempel zerstört habe. Danach ist der Inhalt der Erzählung zu prüfen, ob er wirklich mit der Geschichte im Widerspruche steht und so unwahrscheinlich ist, als man meint.

## I.

## Die Urschrift der Erzählung.

Der Beweis, daß dieselbe hebräisch oder chaldäisch geschrieben sei, wäre bedeutend erleichtert, wenn sich die Vermuthung bestätigt hätte, daß noch ein Fragment derselben erhalten wäre. Raymundus Martinus theilt im *Pugio fidei* S. 956 f. Edit. Carpzov. ein Citat aus einem alten jüdischen Commentar zur Genesis, *Beroschith rabba* mit, welches den Schluß der Erzählung *W. 27—41* in syrischer Sprache enthält. Man behauptete <sup>1)</sup>, dasselbe sei der Urschrift entnommen; dieselbe müsse also noch im 4ten Jahrhundert, wo jener Commentar geschrieben wurde, existirt haben. Der Abschnitt stimmt aber weder ganz mit dem Texte des Theodotion, noch mit dem der Septuaginta überein, dagegen buchstäblich mit dem der syrischen Bibelübersetzung; alle die kleinen Zusätze und Auslassungen, durch welche diese sich von dem griechischen Texte unterscheidet, finden sich auch in jenem Fragmente. Es ist darum die Vermuthung <sup>2)</sup> richtiger, es sei aus der Peschito an

1) Welte, Einleitung in das A. T. II. Abth. 3. S. 257. Fr. Delitzsch, de *Habacuci prophetæ vita* S. 31.

2) Fr. Delitzsch, l. c. 101.

den Stand der Bereschith rabba geschrieben und dann durch Zufall in den Text gekommen. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als in den noch vorhandenen Handschriften des Commentar's das Citat nicht zu finden ist. Auch würde der heilige Hieronymus, welchem die Zusätze z. B. Daniel so viele Angelegenheiten bereiteten, der bei den Juden Erkundigungen über sie einzog und dort lebte, wo Bereschith rabba geschrieben ist, sicher von der Unterschrift Kunde erhalten haben, wenn sie zu seiner Zeit noch existirt hätte. Vernte er doch daselbst die Originalien anderer deutero-kanonischer Bücher kennen.

Auch die Sprache und die Darstellung geben keinen entscheidenden Beweis für die hebräische Abfassung der Erzählung, wiewohl sie auch nicht gegen sie zeugen. Im Gegentheil verweisen die Einfachheit und Umständlichkeit der Darstellung mehr auf einen hebräischen Verfasser als einen Griechen; wie denn auch Fris'sche eine nicht wegzuleugnende hebraisirende Diction zugestehet. Dazu kommt der häufige Gebrauch von *καί*, mit welchem die Erzählung beginnt und B. 14. auch der Nachsatz eingeleitet wird, die Wiederholung des Pronomens B. 15, die Construction in den B.B. 14. 17. 40. Und zwar tritt die hebraisirende Diction besonders in dem Texte des Theodotion <sup>1)</sup> hervor; die Ausdrucksweise des älttern entspricht viel mehr dem griechischen Sprachgeiste, wie eine Vergleichung der citirten B.B. leicht ergibt. Insbesondere mache ich noch auf B. 14. aufmerksam: ἤνεγκαν τέφραν καὶ κατέσεισαν ὄλον τὸν ναόν (LXX: ὁ δὲ Δανιὴλ ἐκέλευσε . . . . καταστῆσαι ὄλον τὸν ναὸν σποδῶ.) Diese Ausdrucksweise ist ganz ungrüchisch, er-

1) Nach diesem habe ich in der Abhandlung durchgehends citirt.

klärt sich aber leicht als wörtliche Uebersetzung aus dem Hebräischen  $\text{הָרַח$  hin und her bewegen, schütteln, heißt auch besprengen und bestreuen und wird mit dem doppelten Accusativ verbunden. s. Spr. 7, 17., Ps. 68, 10.

Um so mehr Gewicht lege ich auf die Differenzen, welche zwischen den beiden Texten bestehen. Sie sind zahlreich und betreffen nicht bloß den Ausdruck und die Darstellung. Die meisten derselben sind unwesentlich und ließen sich vielleicht durch die Annahme erklären, daß Theodotion den alexandrinischen Text habe verbessern, die Erzählung zusammenhängender und anschaulicher machen wollen, obgleich es gegen seine Gewohnheit ist und er es liebt, sich womöglich an die Septuaginta anzuschließen. Aber ganz anders verhält es sich mit dem Eingange des Zusatzes. Nach den letzteren hat er die Ueberschrift: *Ἐκ προφητείας Ἀμβραχίου υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί,* und beginnt mit den Worten: *Ἀνθρωπὸς τις ἦν ἱερεὺς ᾧ ἔνομα Δανιὴλ υἱὸς Ἀβαλ συμβιωτῆς τοῦ βασιλέως Βαβυλῶνος.* Theodotion ließ die Ueberschrift ganz weg und beginnt mit folgender Weise: *Καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ παρέλαβε Κύρος ὁ Πέρσης τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ἦν Δανιὴλ συμβιωτῆς τοῦ βασιλέως καὶ ἔνδοξος ὑπὲρ πάντας τοὺς φίλους αὐτοῦ.* Erst in dem folgenden B. treffen beide Texte zusammen. Diese Verschiedenheit läßt sich nicht aus der beliebten Annahme einer Umarbeitung des ältern durch Theodotion erklären.

Wenn man auch zugeben wollte, daß er, um die Erzählung mit dem B. Daniel zu verbinden, die Ueberschrift weggelassen habe, so bleibt doch immer noch der sonderbare Anfang und die bestimmte Angabe, daß Cyrus der König

gewesen ist, den Daniel über die Nichtigkeit der Götzen belehrte. Viel erklärlicher wäre es, wenn seine Worte in dem alexandrinischen Texte ständen, und er so wie dieser begänne. Dann könnte man sagen, er sei mit den Gebräuchen und Anschauungen der Perser bekannt gewesen und habe es für unrichtig gehalten, daß Cyrus den Bel verehrt habe, und habe darum die Aenderung vorgenommen. Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung, die er B. 22. eingeschoben hat, daß Daniel auch den Tempel des Bel zerstört habe, während die Septuaginta nur die Zertrümmerung seines Bildes berichtet.

Er mußte eine sichere Bürgschaft von der Unrichtigkeit dieses Textes haben, daß er gegen seine Gewohnheit und entgegen den bekannten Nachrichten über die Perser von denselben so wesentlich abwich, und diese konnte er nur in einer Urschrift finden, welche er neu übersezte. Hatte er diese vor Augen, so erklären sich einfacher und natürlicher Weise die Differenzen der beiden Texte, seine mehr hebraisirende Diction, so wie auch der abgebrochene Eingang der Erzählung. Ohne Aufschluß über die Personen zu geben, von denen er redet, sie als bekannt voraussetzend, beginnt er: „Und Astyages wurde bei seinen Vätern beigelegt 2c.“ So wird Niemand eine Geschichte einleiten; noch weniger kann man annehmen, daß er absichtlich den ältern Text, der einen passenden Eingang hat, so umgeändert habe. Fand er aber eine Urschrift vor, so war es eine Forderung einer guten Uebersetzung, daß er sie so wiedergab, als er sie fand; und der abgebrochene Anfang der Erzählung deutet dann darauf hin, daß sie ein Bruchstück einer größeren Schrift über das babylonische Exil oder den Propheten Daniel ist.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, daß Theodotion noch die Urschrift kannte, so beweist es auch, daß er dieselbe mit größerer Treue übersezte, als sein Vorgänger. Ihm fallen also die Differenzen zur Last, durch welche sich die beiden Texte unterscheiden. Es kann aber schon darum nicht auffallen, daß er den Bericht der Urschrift veränderte, weil er auch sonst mit großer Willkür übersezte, wie er es an dem B. Daniel bewiesen hat. Es läßt sich indeß mit großer Wahrscheinlichkeit auch der Grund aufzeigen, der ihm verbot, den Anfang der Erzählung so zu lassen, wie er ihn vorfand. Aus Dan. 1, 21. schloß er, daß der Prophet nur bis zum ersten Regierungsjahre des Cyrus gelebt habe; darum erschien es ihm auch unrichtig, daß die Weissagung Cap. 10. aus dem dritten Jahre desselben datirt war, und er sezte deshalb in seiner Version das erste Jahr an. Ohne allen Zweifel ist hierin der Grund zu erblicken, weshalb er den ersten Vers des Zusatzes einfach wegließ; dadurch wurde es unbestimmt gelassen, unter welchem Könige die Geschichte sich zugetragen habe. Statt dessen schob er eine Bemerkung über die Person Daniels ein, welche andeutet, daß er denselben nicht für den bekannten Propheten hielt. Er bezeichnet ihn als Priester und Sohn Abal's. Nach Dan. 1, 3. gehörte der Prophet aber dem Stamme Juda und nicht dem Stamme Levi an, man kann wegen 1, 3. nicht gerade behaupten, er sei königlichen Geschlechts gewesen, da Nebucadnezar befahl, nicht bloß aus den Gefangenen der königlichen Familie, sondern auch anderer vornehmer Geschlechter Jagen auszuwählen, und nicht bestimmt gesagt ist, daß er zu jener gehörte. Auch die Weissagung Hf. 39, 7, daß die Nachkommen des Königs Ezechias Eunuken am Hofe zu Babylon sein würden, beweist jene

Meinung nicht, obwohl sie in der Bestimmung Daniels und seiner Gefährten, am Hofe Nebucadnezar's zu dienen, ihre Erfüllung fand. Denn sie schließt nicht aus, daß neben königlichen Prinzen noch andere Jünglinge dazu erwählt wurden. Aber so viel geht aus Dan. 1, 6 hervor, daß er zum St. Juda gehörte. 1, 3 werden die Gefangenen, die Nebucadnezar aus Juda fortgeführt hatte, Kinder Israels genannt; 1, 6 heißt es: Es waren unter ihnen (den Jagen) von den Kindern Juda's, Daniel u. s. w." Da der erste Name bereits ihre Nationalität angibt, so muß der zweite ihren Stamm bezeichnen; und man kann nicht sagen, daß nach der Vernichtung des Reiches Israel alle Angehörigen des südlichen Reiches Juda, auch die Priester und Leviten Juden genannt, und es demnach doch unbestimmt sei, ob nicht Daniel ein Levit gewesen.

Alle Versuche, den Widerspruch zu heben, welcher zwischen dem B. Daniel und der Angabe des alexandrinischen Textes der Erzählung besteht, sind vergeblich. Man kann nicht sagen, daß *λεωίς* als Uebersetzung von *לוי* auch einen Staatsbeamten bezeichnen könne. Wohl hat das hebräische Wort II. Sam. 8, 18 diese Bedeutung; aber von dem griechischen läßt sich nicht das Gleiche behaupten, und die Septuaginta haben es demnach an der citirten Stelle durch *αὐλάριον* wiedergeben. Die Auskunft aber, daß der Prophet väterlicher Seits von königlichem, mütterlicher Seits von priesterlichem Geschlecht gewesen sei, trägt zu sehr den Charakter des Gesuchten, als daß man ihr beistimmen könnte. Es ist der Widerspruch einfach anzuerkennen; und er beweist, daß der alexandrinische Uebersetzer den Daniel, welcher in der Geschichte von Bel und dem Drachen auftritt, nicht für den Propheten des B.'s Daniel hielt. Darum eben be-



richtet auch von ihm, wer sein Vater gewesen, und welches Amt er bekleidete; er will seine Leser erst über die Person desselben unterrichten. In der Geschichte der Susanna fehlen solche Bemerkungen; obgleich er sonst dieselbe ganz umgeändert hat, spricht er doch in ihr von Daniel, als wäre er den Lesern wohlbekannt. Vielleicht meinte er, daß der Daniel unserer Erzählung der Priester dieses Namens sei, welcher Esra 8, 2 erwähnt ist.

Abgesehen von dem Inhalte spricht also alles dafür, daß die Erzählung in hebräischer Sprache verfaßt ist. Dieser ist es hauptsächlich, weshalb man an der griechischen Abfassung festhält. Weil man wegen der berichteten Schlangenerverehrung glaubt, daß der Verfasser in Aegypten gelebt habe, so mußte man natürlich auch behaupten, er habe in der griechischen Sprache geschrieben<sup>1)</sup>. Eine spätere Untersuchung wird zeigen, daß die Grundlage dieser Behauptung eine unsichere ist, daß die Babylonier ebensowohl den Schlangen göttliche Ehre erwiesen, als die Aegypter. Hier sei nur noch bemerkt, daß auch die Worte *καὶ τὸν οἶνον κερύσσας* 2. B. 11. sie nicht zu bestätigen geeignet sind. Fritzsche meint nämlich, Wein mit Wasser zu vermischen, sei griechische und römische Sitte, wohl nicht orientalische, wenigstens nicht altjüdische, wie mit Bestimmtheit behauptet werden könne<sup>2)</sup>. Aber *κεράννυμι* hatte von der allgemeinen Gewohnheit, Wein und andere geistige Getränke durch Wasser zu temperiren und in größerer Quantität trinkbar zu machen, geradezu die Bedeutung von „einschenken“ bekommen; und nichts hindert, es auch hier so zu übersetzen.

1) Fritzsche I. c. 121.

2) I. c. S. 148.

Indeß war jene Sitte auch bei den Juden vor dem Exile bekannt; s. Jf. 5, 22; und auch bei ihnen hatte das Wort „mischen“ מִשְׁכָּן die Bedeutung „einschenken“ angenommen. Vgl. Jf. 19, 14.

Damit sind denn auch die genannten Aufstellungen über den Verfasser widerlegt. Sie beruhen eben auf der Meinung, daß die Erzählung in später Zeit und in griechischer Sprache geschrieben sei. Wer derselbe aber gewesen und wann er gelebt hat, läßt sich freilich nicht bestimmen. Daß es der Prophet Daniel nicht selbst gewesen ist, wie manche Kirchenväter, ältere Exegeten und in neuerer Zeit noch Vincenzi und Danko annahmen, geht schon daraus hervor, daß bereits der alexandrinische Uebersetzer sie als ein von dem Buche desselben getrenntes Schriftstück vorfand und durch die Ueberschrift einem anderen Manne zuschrieb; und auch in der Version des Theodotion bildet sie einen Anhang, der mit dem Buche Daniel in keiner Verbindung steht. Gehörte sie zu ihm, so würde sie am Ende des geschichtlichen Theiles nach cap. 6 ihren Platz gefunden haben, und Niemand würde auf den Gedanken gerathen sein, sie von da zu entfernen. Dazu kommt, daß während im Buche fast alle Anreden an die Könige mit den Worten beginnen: „O König, lebe ewig“ vgl. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22. in dem Zusatze diese Formel fehlt; und daß dort der Vorgänger des Cyrus Darius genannt wird Dan. 6; derselbe hier Astyages heißt — Verschiedenheiten, welche so unbedeutend sie auch und, auf verschiedene Verfasser hinweisen.

Nach der Ueberschrift der Septuaginta haben wir den Anhang dem Propheten Habakuk zu verdanken. Wie weit dieselbe richtig ist, ob sie auf einer glaubhaften Tradition beruht, oder auf einer bloßen Vermuthung, geschöpft aus

der Nachricht, daß Habakuk Daniel in der Löwengrube gespeist habe, läßt sich natürlich nicht mehr controliren. Jedenfalls enthält sie die älteste Nachricht über den Verfasser und hat insofern den meisten Anspruch auf Glauben.

## II.

### Cyrus.

Herodot berichtet I. 131 von den Persern, daß sie es für unerlaubt hielten, von den Göttern Bilder zu fertigen, ihnen Tempel und Altäre zu errichten, und daß sie alle verachteten, welche dergleichen thäten. Damit scheint nun in geradem Gegensatz zu stehen, was der biblische Bericht von dem Perserkönig Cyrus erzählt: er besucht täglich den Tempel eines babylonischen Götzen und läßt vor seinem Bilde Opfermahle bereiten. Außerdem erfahren wir noch, daß er vor den empörten Babyloniern sich fürchtet und ihnen seinen besten Freund preisgibt. Weder glaubt man, daß diese in ihrer Verweichlichung es sollten gewagt haben, gegen den kräftigen und mächtigen Eroberer Cyrus sich zu erheben, noch daß er der Volksmenge feige nachgegeben habe. Darum war es das Bestreben der katholischen Gelehrten, darzuthun, daß die Geschichte gar nicht in die Regierung des Cyrus falle, sondern unter einem frühern babylonischen Regenten geschehen sei; und meistens nahm man an, daß der erste Vers, in welchem allein der Name des Königs genannt war, nicht zur Erzählung gehöre. Es lag diese Meinung um so näher, als der Text der Septuaginta ihn wirklich nicht hat. Einige behaupten, er bilde den Schluß von der Geschichte der Susanna, welche im Codex Chisianus uns in der Vulgata unmittelbar vorhergeht und in

der That mit demselben endigt<sup>1)</sup>; ein Anderer, er sei zufällig praeter rectam historiae seriem atque ordinem temporum eingefügt<sup>2)</sup>: Behauptungen, welche sich selbst richten. Daß der Vers in der Vulgata und einer griechischen Handschrift aus dem 8. Jahrhundert am Ende der Geschichte der Susanna steht, kann nur durch Irrthum, in Folge schlechter Kapitelabtheilung gekommen sein. Da die Errettung der Susanna in die Jugendzeit Daniels fällt, so kann die Angabe, Cyrus habe die Herrschaft übernommen und er sei sein Freund gewesen, in keiner Beziehung zu derselben stehen. Nicht besser ist die Meinung, welche Cornelius a Lap. (comm. in Dan. XIII 65. XIV 1.) ausspricht: V. 1 sei ein titulus chronologicus, ut sciamus quo tempore ea contigerit sc. post mortem Astyagis. Er vermuthet nämlich, die Erzählung sei ein Bruchstück einer Chronik, welche ein Jude von der babylonischen Gefangenschaft verfaßt habe. Um die Gunst der persischen Könige zu gewinnen, habe er alle Ereignisse aus derselben nach ihren Regierungsjahren datirt, wenn sie auch nicht in ihrem Reiche geschehen waren. V. 1. würde es demnach unbestimmt lassen, wer der König sei, von dem die Erzählung spricht.

Man nahm sodann allgemein an, es sei Evilmerodach, der Nachfolger Nebukadnezar's gewesen. Denn von ihm ist es bekannt, daß er den Juden gewogen war und ihren König Jechonias wieder in Freiheit setzte. IV. Kön. 25, 27. Es kann darum nicht auffallen, wenn Daniel großen Einfluß auf ihn hatte. Ihn beschuldigt ferner Berossus der

1) Vincenzi, Sessio IV. Conc. Trid. III 104. Goldhagen, Introductio in s. scr. V. T. II. 486.

2) Peresins, Comm. in Dan. XIII 65.

Gottlosigkeit; darum sei er von seinem Schwager Neriglissar nach einer zweijährigen Regierung ermordet worden <sup>1)</sup>. Zu diesem Vorwurfe würde unsere Erzählung einen guten Commentar geben. Man könnte endlich noch darauf hinweisen, daß Darius Medus Daniel in der Löwengrube mit den Worten tröstete, sein Gott werde ihn retten. Dan. 6, 17. Dieser Zuruf würde in dem Munde eines heidnischen Königs weniger auffallen, wenn der Prophet schon einmal aus derselben Gefahr wunderbar wäre befreit worden und so Darius von der Macht seines Gottes Kunde erhalten hätte.

Allein so viel auch für diese Hypothese spricht, so darf uns doch die Wahrscheinlichkeit derselben nicht bewegen, B. 1. für unächt zu erklären. Nur dann wären wir dazu berechtigt, wenn der Text der Septuaginta der richtigere wäre, was nicht der Fall ist. Es ist darum zu untersuchen, ob sich nicht dennoch der biblische Bericht mit der Geschichte des Cyrus vereinigen lasse, oder ob er nicht mehr Anspruch auf Glauben hat, als die bekannten Nachrichten der Prophanengeschichte.

Man braucht sich nicht auf Xenophon zu berufen, der an mehreren Orten seiner Cyropädie (s. z. B. I. 6, II. 1; III. 1.) berichtet, Cyrus habe verschiedenen Göttern geopfert; auch Herobot erzählt l. c; daß die Perser mehrere Göttheiten hatten, die sie durch Opfer verehrten. Damit stimmen auch ihre eigenen Religionsbücher und, was noch wichtiger ist, die Keilinschriften überein. „Wir betrachten, sagt Fr. Spiegel <sup>2)</sup>, nur die Züge, die sich aus den Inschriften

1) Οὗτος προστάς τῶν πραγμάτων ἐνόμωσ καὶ ἀσελγῶς ἐπιβουλευθεὶς ὑπὸ τοῦ τῆν ἀδελφὴν ἔχοντος αὐτοῦ Νεργλισσάρου ἀνῆρέθη βασιλεύσας ἔτη δύο. Fl. Josephus c. Ap. I. 20.

2) Gran, das Land zwischen Judas und Tigris. Berlin 1863. S. 98.

entnehmen lassen. Hier ist nun ganz unzweifelhaft zu sehen, daß die Religion der alten Perser zur Zeit des Darius, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch mit ihren Grundzügen mit der altbactrischen übereinstimmt, deren Anschauungen im Avesta niedergelegt sind. Wir finden da den Auramazda als den Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat; die übrigen Götter, *bagas* genannt, werden spärlich erwähnt und in den Inschriften nicht namentlich angerufen. In den Inschriften des Darius werden die Glangötter noch besonders unterschieden. In den spätern Inschriften werden außer dem Auramazda noch die Namen einiger anderer Götter genannt; es sind dieselben welche im Avesta erscheinen, Anahita oder die Göttin des Wassers, dann Mitthra, die Gottheit des Lichtes. Die Religion der Perser schloß also, obwohl sie Auramazda als den höchsten Gott betrachteten, die Verehrung anderer Götter nicht aus, und Cyrus war kein Unitarier wie etwa die Israeliten. Sodann aber kann das, was Herodot uns erzählt, zunächst nur von der Religion der Perser seiner Zeit gelten, deren Anschauungen und Gebräuche er aus eigener Erfahrung kannte, wenn er auch versichert, er sei von Anfang an so gewesen. Die Inschriften aus der Zeit des Darius beweisen, daß der spätere Haß der Perser gegen Tempel, Altäre und Götterbilder damals noch nicht vorhanden war. In der berühmten Inschrift von Bihistun findet sich Col. I. 14. folgende merkwürdige Stelle; „König Darius spricht; die Herrschaft, welche unserm Geschlechte entriszen war, habe ich wieder hergestellt; ich habe sie wieder auf ihren (rechten oder frühern) Platz gebracht. Ich habe alles wieder so (eingerichtet), wie es früher war. Die Gotteshäuser, welche Gomata der Magier verwüstet hatte, habe ich

wieder außgebessert.“ Nordmann<sup>1)</sup> bemerkt dazu: Rawlinson übersetzt: The houses of the God, which Gomates, the Magian destroyed, I rebuilt. Oppert: Les autels, que Gomatés the Mage avait renversés, je les ai restaurés . . . . . Oppert hat ayadâna durch autels übersetzt, ohne Zweifel, weil die Zoroaster-Religion keine eigenen Tempel, sondern nur Feuer-Altäre erforderte. Aber eben diese Inschrift beweist uns, daß der Magismus mit der Hof- und Staatsreligion der Achämeniden durchaus nicht in Uebereinstimmung war.“ Er meint, daß die Urkunden, die uns über denselben Aufschluß gäben, erst aus später Zeit stammten, und vermuthet, daß er sich etwa während der Partherzeit oder im Anfange der Sassanidenzeit mit der frühern Religion der Perser geeinigt hätte. In Betreff des wichtigen Wortes ayadâna sagt er noch, daß die Uebersetzung, die er gegeben, durch das Babylonische bestätigt werde, wo geradezu „Gotteshäuser“ stehe. Auch Windischmann, welcher das Zoroastische System schon vor Cyrus in voller Geltung sein läßt, nimmt Angesichts dieser Stelle doch an, daß dasselbe nicht überall in seiner vollen Reinheit beobachtet wurde. „Was Herodot von der Religion der Perser berichtet, mag von jener reineren Form des Magismus gelten, die wahrscheinlich Pseudosmerdis vertrat, während die Achämeniden eine Beimischung von Tempeldienst gestatteten, welche in dem Mithra- und Anahita-Cultus des Artaxerxes uns bestimmt entgegentritt<sup>2)</sup>.“ Nur bei einer solchen Annahme läßt es sich endlich auch begreifen, daß Cyrus den Juden nicht bloß erlaubte, sondern befahl, den Tempel zu Jerusalem wieder zu erbauen,

1) Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVI. 1862.

2) Zoroastrische Studien, S. 129.

und das Werk eifrig unterstützte. Möchten ihn auch, wie man annimmt, die reineren religiösen Anschauungen derselben für sie gewinnen, so konnte er doch nicht so weit gehen, etwas zu befördern, was er nach seinem Glauben hassen mußte. War er aber durch ihn nicht gehindert, Jehova, dem Gotte der Juden einen Tempel zu erbauen, so konnte er auch den Tempel des babylonischen Göthen besuchen. Ebensowenig bestand damals schon der von Herodot berichtetete Haß der Perser gegen Bildnisse der Götter. Auf den Denkmälern des Darius ist Xuramazda selbst mehrfach als ernster Greis mit langem Bart in einem geflügelten Ringe dargestellt; auch auf persischen Münzen findet sich sein Bild <sup>1)</sup>; und bekannt ist, daß Artaxerxes der Anahita Bildsäulen in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellte.

Was es indeß noch begreiflicher macht, daß Cyrus den Bel verehrt habe, ist die von Herodot I. 135 und Strabo XI. 12, 9 bemerkte Neigung der Perser, Gewohnheiten und Gebräuche fremder Völker anzunehmen. Als sie in die Geschichte eintraten, waren sie ein noch ungebildetes Naturvolk und zeigten sich sehr empfänglich für die Sitten und Einrichtungen der gebildeteren Nachbarvölker und Unterthanen, besonders der semitischen Völker. Diese Abhängigkeit bewiesen sie nicht bloß durch Nachahmung fremder Kleidung, Lebensweise und Staatsseinrichtungen; auch ihre Schrift empfangen sie von den Babyloniern. „Daß die Iranier sich diese (Keil-)Schrift von außen her angeeignet haben, ist nicht zweifelhaft; ebenso trägt das Laut- und Schriftsystem unverkennbare Spuren semitischen Einflusses an sich; es ist ja durch Denkmale ganz offenkundig, daß

1) f. Dunker, Geschichte des Alterthums II. S. 538.



man schon lange vor der Achämeniden-Dynastie westlich von Iran in Keilschrift schrieb<sup>1)</sup>." Noch unverkennbarer und eigenthümlicher ist aber der Einfluß, welchen die Israeliten auf die religiösen Anschauungen der Perser geübt haben. Bekannt ist die große Verwandtschaft zwischen den Religionen der beiden Völker. Beide haben denselben reinen Gottesbegriff; Auramazda ist wie Jehova der alleinige Gott; alle übrigen Wesen, auch die höchsten, sind seine Geschöpfe und ihm unterworfen<sup>2)</sup>. Auch den Grundbegriff des Schaffens, die Sechszahl der Schöpfungsperioden finden wir bei ihnen. Selbst der Name Auramazda hat nach Spiegel dieselbe Bedeutung wie Jehova. „Man hat schon lange darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort Ahura ebenfalls den Saisenden bedeutet; denn dasselbe kommt von ah oder as sein her<sup>3)</sup>." Diese Verwandtschaft, welche in noch manch andern Punkten hervortritt, so wie der Gegensatz zu den Mythen und Sagen anderer, auch der den Persern stammverwandten Völker beweisen, daß sie auch in religiösen Dingen abhängig waren, und nicht etwa die Israeliten von ihnen geborgt haben. Und zwar müssen sie mit demselben in directer Beziehung gestanden sein, als die Entstehung stattfand. Nur zwischen ihnen zeigt sich diese enge geistige Verwandtschaft; nicht auch bei den andern semitischen Völkern, so daß etwa jene religiösen Anschauungen als ein Gemeingut des semitischen Geistes betrachtet werden könnten. Hätten die Perser sie durch die Babylonier erhalten, so müßte sich ihr Religionssystem viel mehr dem der letztern nähern. Es kann

1) Fr. Spiegel, Iranische Alterthumskunde. Leipzig 1871. I. 448.

2) Neben ihm verehrten die Perser noch andere Wesen, denen sie auch Opfer darbrachten; aber sie betrachteten sie doch als seine Geschöpfe.

3) l. c. 449 ff.

darum auch diese Entlehnung nicht vor der Zeit stattgefunden haben, in welcher die Bewohner des Reiches Israel nach Assyrien und Medien deportirt wurden. Für unsere Untersuchung ist es indeß gleichgültig, wann dieselbe begann. Sie beweist immerhin, wie stark die Abhängigkeit der Perser von fremden Völkern war, daß sie selbst in Sachen der Religion von ihnen lernten.

Es kann darum nicht im mindesten Verwunderung erregen, daß Cyrus den Gott der Babylonier verehrte. Gerade dies, daß er Perser war, macht es erklärlich. Das Beispiel der Babylonier, unter denen er lebte, übte seinen Einfluß auf ihn aus und bewog ihn, in derselben Weise sein religiöses Bedürfniß zu befriedigen. Man braucht darum auch nicht anzunehmen, daß politische Motive ihn dabei leiteten, daß er die Absicht hatte, dadurch die jüngst unterworfenen Chaldäer zu gewinnen, und sich den Schutz ihrer Götter zu sichern, obgleich ich nicht wüßte, was sich mit Grund dem entgegenstellen ließe. Wenn gesagt wird, es sei unerweislich, daß diese Sitte, die Götter der besiegten Völker anzubeten, schon zur Zeit des Cyrus vorhanden gewesen sei, und noch unerweislicher, daß der Perserkönig ihr gehuldigt habe <sup>1)</sup>, so ist das Erstere geradezu falsch; bereits der jüdische König Amastias huldigte ihr. II. Chron. 25, 14; und er war sicher nicht der Erste. Warum soll nicht auch Cyrus sein Beispiel nachgeahmt haben, wenn er dadurch etwas zu erreichen hoffen durfte?

Was aber den Aufstand der Babylonier und die Rachgierigkeit des Cyrus gegen sie betrifft, so ist es gleichfalls nicht geeignet, die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu beein-

1) Recl, die Apokryphen des A. T. S. 88.

trächtigen. Man ist gewohnt, denselben als einen einsichtigen, staatsklugen und kräftigen Regenten zu betrachten. Aber man bedenke, daß die Nachrichten über ihn sehr unsicher sind. Das Bild, welches Xenophon in der Cyropädie von ihm entwirft, entspricht nicht dem Berichte, welchen Ptolemaeus uns hinterlassen; und von beiden weicht wieder Herodot ab, dem man noch den meisten Glauben schenkt. Aber auch er sagt I. 95, daß verschiedene Sagen über ihn im Umlauf wären und man ihn zu verherrlichen und zu verklären strebe. Wenn er, Herodot, auch getreu berichtete, so haben wir doch keine Sicherheit, daß seine Gewährsmänner, bei welchen er Erkundigungen einzog, ihm stets die Wahrheit mittheilten. Man darf deshalb die Geschichte von Bel und dem Drachen noch nicht der Unwahrheit beschuldigen, wenn sie über Cyrus etwas enthält, was sich sonst nicht belegen läßt oder mit anderen Nachrichten nicht harmonirt. Uebrigens ist selbst dieses nicht der Fall.

Daß die Babylonier einen Aufstand erregen, gegen ihn sich erheben und Drohungen ausstoßen, erklärt sich leicht. Denn sie waren noch nicht das verweichelichte und entmuthigte Volk, für das man sie hält. Nur durch eine List hatte sich Cyrus in den Besitz ihrer Stadt gesetzt; ihre Kraft war aber nicht gebrochen. Bald nachher sannnen sie darauf, sich wieder frei zu machen, bereiteten mit vieler Umsicht den Aufstand vor und, als sie unter der Regierung des Darius den günstigen Zeitpunkt gekommen sahen, führten sie mit aller Energie und Opferwilligkeit den Plan aus. Siebzehn Monate belagerte Darius die Stadt vergebens, bis es ihm endlich, aber auch wieder nur durch eine List gelang, sie zu unterwerfen. Herod. III. 150. Die Inschrift von Bihistun Col. I. 16 ff. III. 13 f. ergänzt

den Bericht Herobots; nach derselben mußte der Perserkönig das babylonische Heer erst zweimal in offener Feldschlacht überwinden, ehe er zur Belagerung der Stadt schreiten konnte; und nachdem sie erobert war, wagten sie es später noch einmal, sich gegen ihn zu erheben<sup>1)</sup>. Diese wiederholten Aufstände geben Zeugniß von ihrer Kraft und dem Muth, den sie besaßen, sowie von dem Unwillen, mit welchem sie die persische Herrschaft ertrugen. Nun hatte Cyrus sie auf das höchste gereizt; ihre Götter zerstören und die Priester derselben hinrichten lassen; und dies war auf Anstiften eines Juden geschehen, den sie nur höchst ungern in der hohen Stellung sahen, die er besaß. Das mußte sie erbittern; und wir dürfen uns nicht wundern, daß sie sich zusammenrotteten und drohend die Auslieferung des verhassten Fremdlings verlangten. Der König aber kannte gewiß ihre Macht; er mußte befürchten, daß, wenn er nicht nachgibt, der Aufstand sich verbreiten und das Signal sein werde, daß auch die übrigen noch nicht lange unterworfenen Völker sich empörten. Es darf ihm darum nicht als Schwäche und Feigheit ausgelegt werden, wenn er in kluger Berechnung der ihm drohenden Gefahr einen wenn auch theuren Freund preisgab. Die Sorge für seinen Thron und die Ruhe des Reiches war stärker als die Macht der Freundschaft.

Endlich findet man es noch unglaublich, daß Cyrus geglaubt habe, Bel verzehre wirklich die ihm vorgesezten Speisen; daß er von Daniel verlangte, auch er solle denselben anbeten, nachher aber sein Bild sammt dem Tempel zerstören ließ. Dazu sei er zu tolerant gewesen. Aber Erstes war doch ganz natürlich; wenn er einmal Bel für einen Gott hielt, so nahm er auch an, was die Babylonier

1) Morbtmann l. c. S. 64 ff. 88 f.

Theol. Quartalsschrift 1872. IV. Heft.

allgemein von ihm glaubten, daß er menschliche Bedürfnisse habe und sie nach Art der Menschen befriedige s. Her. I. 182. Wir haben keinen Grund, ihn in dieser Beziehung für einsichtiger zu halten, als seine Zeitgenossen. Von seiner Toleranz gilt dasselbe; er hat durch nichts bewiesen, daß er toleranter war, als andere Herrscher seiner Zeit. Trotz seiner Milde gegen die Juden forderte doch Nebucadnezar, daß sie das goldene Bild anbeten sollten, welches er in der Ebene Dura hatte errichten lassen; und Darius, der Vorgänger von Cyrus, befahl gleichfalls unter Todesstrafe, daß alle seine Unterthanen an ihn ihre Gebete richten sollten, als wäre er ihr Gott. Wenn Cyrus den Juden die Erlaubniß gab, Jehova einen Tempel zu erbauen, so hatte das andere Gründe. So konnte er recht wohl von Daniel verlangen, daß er seinem Beispiel folge und mit ihm den Bel anbetet; um so mehr, wenn etwa politische Motive ihn dazu bewogen hatten; dann mußte ihm daran liegen, daß auch sein Freund und Vertrauter sich gleichfalls vor dem Gotte der Babylonier beugte. Wahrscheinlich aber lag die nächste Veranlassung darin, daß derselbe ihn, wie Naaman den syrischen König 4. Kön. 5, 18, bei seinen Tempelbesuchen begleiten mußte; da fiel es denn sehr auf, daß er um den Gott sich nicht kümmerte, während sein König vor ihm anbetend niederfiel; und da dieser nicht wußte, daß der Israelit nur Jehova verehere, so war nichts natürlicher, als daß er ihn aufforderte, Bel auch anzubeten.

Daß er ihm sodann später die Erlaubniß gab, den Tempel und das Bild des Bel zu zerstören, war eine Folge des ihm gespielten Betrugs und der Enttäuschung, die er erfahren, sowie des besonders bei den Persern lebhaften Hasses gegen alles, was Lüge ist. Er mochte dabei nicht

politisch klug gehandelt haben, indem er nicht bedachte, daß er die Babylonier zum Aufstande reizen könnte; aber wie leicht war es, im Zorne über den Betrug die Vorsicht bei Seite zu setzen; und hatte er einmal einen Ausspruch gethan, so durfte er ihn nach Sitte der Perser und Meder nicht mehr zurücknehmen. s. Dan. 6, 16; sein Wort war wie das Wort eines Gottes, das unveränderlich ist.

### III.

#### Der Tempel des Bel.

Aber gerade die Zerstörung des Tempels hat noch zu einem anderen Einwurfe Veranlassung gegeben. Denn nach Herodot, Strabo und Arrian habe er noch lange nach der Regierung des Cyrus bestanden. Man muß sich wundern, daß man immer noch darauf besteht, es herrsche Widerspruch zwischen den Berichten dieser Geschichtschreiber und der biblischen Erzählung; es scheint fast, als habe man dieselben nicht aufmerksam gelesen. Herodot beschreibt I. 181 ff. den Belstempel: Derselbe stand in einem großen mit Mauern umgebenen Raume, dessen Seiten je zwei Stadien lang waren, und war ein ungeheurer viereckiger Thurm, der in acht Terrassen aufstieg, so daß acht Thürme über einander zu stehen schienen. Auf der Spitze war ein Tempel, in dem sich nichts befand als ein Ruhebett und ein goldener Tisch; und es ging die Sage, daß der Gott dort jede Nacht erschiene. Am Fuße des Thurmes war ein anderer Tempel mit der goldenen Bildsäule des Bel und einem Tisch für die Lectisternien; vor ihm waren zwei Altäre errichtet, auf welchen die Opfer dargebracht wurden. Herodot erzählt dann noch, daß Darius Hystaspis die Absicht gehegt habe, das Bild wegzunehmen, aber davon doch abgestanden sei;

erst Xerxes habe es geraubt, nachdem er den Priester getödtet hatte, welcher ihn daran hindern wollte. Das ganze Heiligthum wird in der Beschreibung *ισρόν* genannt; die beiden kleineren Tempel werden mit *νηός* bezeichnet. Was Strabo XVI. 5 erzählt, bezieht sich offenbar auf das erstere, das er das Grabmal des Bel nennt. Er beginnt seine Beschreibung mit den Worten: *ἦν δὲ πυραμὶς τετραγώνος ἐξ ὀπτῆς πλίνθου καὶ αὐτῇ σταδιαία τὸ ὕψος· σταδιαία δὲ καὶ ἐκάστη τῶν πλευρῶν*. Er bemerkt dann aber, Xerxes habe ihn, wie man sage, zerstört und Alexander d. Gr. sei Willens gewesen, ihn wieder aufzubauen. Ihm schließt sich eng Arrian Exped. Alex. VII. 17 an; auch er spricht nicht von den kleinern Tempeln, sondern von dem großen Belsthurme und erzählt gleichfalls, daß ihn Xerxes zerstört habe, damit ist er wie Strabo offenbar im Irrthume; da Herobot den Tempel noch sah.

Wenn man nun von einem Tempel des Bel redet, so kann man sowohl den großen Belsturm meinen, als eines der kleinern Heiligthümer, die eigentlich allein den Namen verdienen. Der Verfasser der Erzählung hat aber offenbar an dasjenige gedacht, welches unten an dem Belsturm stand; denn er sagte, daß in ihm Lectisternien dargebracht seien; daß sobald die Thüren geöffnet seien, der Blick des eintretenden sogleich auf den Opfertisch fiel B. 18; und daß in ihm ein Belsbild gestanden habe B. 22. Es kann darum kein Zweifel sein, daß es dieser Tempel war, den Daniel zerstörte.

Das hat auch der Verfasser der alexandrinischen Uebersetzung wohl erkannt. Den Tempel, in welchem die Lectisternien dargebracht wurden und das Bild stand, nennt er *εἰδωλεῖον* B. 10. Von diesem unterscheidet er aber das

*Βήλιον* B. 22; worunter man den ganzen Tempelraum mit dem Thurme verstehen muß. Denn nach seiner Darstellung verließ der König, nachdem er den Betrug der Priester entdeckt hatte, daß *εἰδωλεῖον*, kam zur Wohnung derselben und ließ sich die geheimen Wege zeigen, auf welchen sie Nachts in den Tempel drangen. Dann sagt er: der König ließ sie *ἐκ τοῦ Βήλιου* herausführen. Dasselbe umschloß also die Wohnungen für die Priester und den Opfertempel. Darin, daß dieser nur einen Theil des großen Heiligthums des Bel bildete, mag auch der Grund liegen, daß er die Zerstörung desselben nicht erwähnt.

Zur Zeit Herodots war er sowohl wie das Bild des Bel wieder vorhanden. Auch das ist wohl begreiflich. Die Babylonier hingen, wie ihr Aufstand gegen Cyrus beweist, sehr an ihrem Gotte; sie werden recht bald die Schmach, die ihm angethan war, wieder gut gemacht und das Zerstückte wieder hergestellt haben. Cyrus hat ihnen dabei gewiß nichts in den Weg gelegt, um sie nicht aufs neue zu erbittern. Wenn die genannten Geschichtschreiber von dem allen nichts wissen, obwohl sie die Attentate von andern persischen Königen berichten, so darf es schon wegen des Dunkelns nicht auffallen, daß auf der Geschichte des Cyrus liegt; der eigentliche Grund liegt aber darin, daß die babylonischen Priester, von denen Herodot seine Nachrichten über den Belstempel erhielt I. 183, ihm gewiß nicht eine Geschichte mitgetheilt haben, welche die Wichtigkeit ihres Cultus und die dabei vorkommenden Betrügereien offen darlegte. Strabo und Arrian aber waren noch weniger im Stande, genaue Nachrichten zu erhalten; lassen sie doch im Widerspruch mit Herodot den Belsturm durch Xerxes zerstört werden.



## IV.

**Der Schlangencult in Babylon.**

Während im ersten Theil der Erzählung ausdrücklich berichtet wird, daß Cyrus den Bel verehrt habe, sagt sie in Betreff der Schlange nur, daß die Babylonier sie angebetet hätten; sie zeigt dadurch daß der Perserkönig ihnen darin nicht gefolgt sei. Wenn er sie im Gespräche mit Daniel einen Gott nennt, B. 24; so geschieht es im Sinne jener. Aber das soll eben ganz fraglich oder vielmehr falsch sein, daß diese einen Drachencult gehabt hätten. „Wenn wenigstens die allgemeinsten Angaben über Bel nicht wider die Geschichte verstoßen, so ist es hingegen anders beim Drachen. Von einer Verehrung lebendiger Schlangen in Babylon, also von einem Thierdienste, wie bei den Aegyptern, weiß Niemand etwas<sup>1)</sup>.“ Aber ist denn der Umstand, daß sonst keine Nachrichten darüber vorhanden sind, schon ein Beweis, daß derselbe in Babylon nicht existirt habe? Oder kennen wir die Religion der Chaldäer so genau, daß wir mit Bestimmtheit sagen könnten, welche Götter sie hatten und welche nicht? Gewiß verdient doch die biblische Erzählung dieselbe Autorität, wie jedes andere alte Schriftstück; und wir haben so lange ihre Angaben für wahr zu halten, als nicht strikte bewiesen ist, daß sie Irrthümer enthalte. Es ist eine Verkennung des Standpunktes, den man ihr gegenüber einnehmen muß, zu verlangen, daß sie erst noch durch anderweitige Berichte bestätigt werden müsse. Die Juden, die ersten Bestreiter ihrer Aechtheit, haben doch an der Schlangenverehrung in Babylon keinen Anstoß genommen. Diese Exegeten der frühern Zeit, wie Sanctius, Tirinus, Calmet u. A. fanden es wegen der Eigenschaften der Schlan-

---

1) Fritzsche l. c. S. 120.

gen und der weiten Verbreitung ihres Cultus sehr wohl glaublich, daß man auch in Chaldäa sie für Götter gehalten habe.

Sie hatten Recht, denn es fehlt nicht an Anzeichen und bestimmten Zeugnissen des Alterthums, welche die Angabe der Erzählung bestätigen. Für's Erste ist wohl die richtige Bemerkung J. G. Müller's<sup>1)</sup> zu beachten, welcher, obwohl er sie für eine Sage ansieht, dennoch meint, sie knüpfe an einen wirklichen Cultus an. Denn die Annahme eines Schlangencultus in Babylon sei viel weniger unwahrscheinlich, als die Voraussetzung, die weitgereisten alexandrinischen Juden seien mit den Zuständen daselbst unbekannt gewesen. Das ist aber noch weniger anzunehmen, wenn der Verfasser nicht griechisch sondern chaldäisch und hebräisch schrieb, also vielleicht in Babylon selbst oder doch in Judäa gelebt hat. In seinem Vaterlande, das seit dem Exile unter persischer Herrschaft stand und in Verkehr mit den Juden in Chaldäa blieb, konnte er noch viel leichter über die dortigen Sitten und Gebräuche sich unterrichten; und wie seine Angaben über den Belstempel und Cyrus beweisen, besaß er wirklich eine ganz richtige Kenntniß der Personen und Orte, von denen er spricht. Ferner war der Schlangencult, wie J. G. Müller gleichfalls gezeigt hat, fast überall bei den Völkern der alten und neuen Welt, auch bei den Griechen und Römern bis in die späteste Zeit in Uebung. „Wenn bei den Griechen und Römern, die noch viel mehr als andere heidnische Völker den alten Thierdienst zur bloßen Symbolik veränderten, dennoch so zahlreiche lebendige Reste des alten Thierdienstes sich erhielten, ist denn da die Ueberlieferung eines solchen Restes für Babylon so unglaublich?“

---

1) f. Real-Encyclopädie v. Herzog s. v. Drache.

Besonders aber wird sie durch die Verwandtschaft be-  
 stätigt, welche zwischen den Chaldäern und Phöniziern in  
 religiöser Hinsicht bestand. Es beruhte die Religion beider  
 Völker auf derselben Grundanschauung. Man vergötterte  
 die Naturkraft und zwar in einer Doppelheit von Gestalten,  
 welche sich einander wie Mann und Weib entsprachen, und  
 von denen die eine das Schaffende, erhaltende und zerstörende  
 Princip vertrat, während die andere die empfangende und  
 gebärende Kraft war. Dem Bel stand die Mylitta zur  
 Seite, wie Baal die Baaltis oder Aschera. Bei beiden  
 Völkern waren die Götter auch siderischer Natur, Personi-  
 ficationen von Sonne und Mond, weil sich in diesen Him-  
 melskörpern die Naturkraft am glänzendsten offenbarte und  
 sie für die Urheber alles Werdens und Schaffens angesehen  
 wurden. Wie Bel seinen Tempel auf dem Belsthurme hatte,  
 so verehrte man auch Baal auf natürlichen oder künstlichen  
 Höhen; ebenso empfangen die Aschera und Mylitta den  
 gleichen Cult durch Hierobulen und Prostitution. Auch  
 Feuergötter kannten die Chaldäer; die von Sefharvaim  
 nach dem Reiche Israel deportirten Colonisten opferten ihre  
 Kinder dem Adramelech und Anammelech, wie die kana-  
 nitischen Völker dem Moloch. 4. Kön. 17, 31. Endlich  
 finden wir bei ihnen dieselben Mythen, die sich bei den  
 Phöniziern an die Schlangengötter knüpfen. Es ist dasselbe  
 Wesen, denen man beiderseits die Erfindung der Schrift,  
 die Abfassung der heil. Bücher, die Gründung der Städte,  
 überhaupt das Entstehen der Cultur zuschrieb; und man  
 erzählte, daß demselben nach Verfluß einer langen Zeit an-  
 dere ähnliche gefolgt seien, um seine Schriften zu erklären.  
 Nur die Namen sind verschieden; während bei den Baby-  
 loniern das erste Danes hieß und die folgenden die Anne-

boten, nannten die Phönizier das eine Taaut, das andere Surmubel. Nach einer andern Anschauung stand Surmubel, d. i. die Schlange des Bel in der engsten Beziehung zum höchsten Wesen und war nur eine Modification desselben, gleich diesem der Urheber aller Dinge. Dieselben Mythen finden wir auch in Aegypten, und man verehrte auch da wie in Phönizien diese sagenhaften Wesen in lebendigen Schlangen, welche man in Tempeln und Häusern unterhielt<sup>1)</sup>. Mit den Aegyptern hatten auch noch Movers<sup>2)</sup> die Babylonier im achten Jahrh. eine Verbindung angeknüpft, welche einen Austausch der Culte zur Folge hatte. Während in Aegypten der chaldäische Gestirndienst Eingang fand, wurde, wie Macrobius Saturn I. 21. berichtet, das Bild des Sonnengottes von Heliopolis sammt dessen Cult nach Babylon gebracht.

Es ist darum gewiß keine Vermessenheit, anzunehmen, daß auch die Babylonier den Schlangen göttliche Ehre erwiesen, sei es in Folge des Verkehrs, den sie mit den Aegyptern hatten, sei es von Anfang an. Letzteres ist darum nicht ohne Wahrscheinlichkeit, weil in Chaldäa ursprünglich ein hamitisches Volk wohnte, von dessen Leben und Wirken, Sitten und Culten sich gewiß manche Reste unter der spätern Bevölkerung erhalten haben werden. Es wird dies nicht bloß durch Gen. 10, 8 ff. bezeugt, sondern findet auch durch die neueren Forschungen Bestätigung. „Uralte hamitische Grundlagen der Völker und Reiche Asiens werden durch die neuesten Forschungen immer gewisser. Für cu-schitische Urfänge des babylonisch-assyrischen Reiches insbesondere zeugen mehrere von Knobel gesammelte Spuren;

1) f. Movers, Die Phönizier I. 103 f. 500 ff.

2) vgl. S. 80 f.

ein Wechsel-Verhältniß der ältesten babylonischen und ägyptischen Cultur läßt sich nach den Untersuchungen von Ideler, Petronne und Lepsius nicht mehr bezweifeln; in der Sprache der assyrischen Keilschriften hat Rawlinson neben semitischen auch ägyptische Elemente gefunden; wie denn mannigfache Berührungen des koptischen Wurzelschatzes mit dem semitischen und arischen sich gar nicht leugnen lassen 1).“

Bei dieser Verwandtschaft Babylon's mit Aegypten und Phönizien durch Abstammung, Sprache, Bildung und Religion haben die direkten Nachrichten über den Schlangencult daselbst doppeltes Gewicht. Arrian 7, 26 berichtet nämlich, es sei dort ein besonderer Schlangentempel, ein Serapheum gewesen, in welchem der Gott Orakel gab. Philo von Byblus läßt den Zoroaster lehren: „Der Schlangengott hat einen Sperberkopf; dieser ist der Erste, unsterblich, unsichtbar, ungeboren, untheilbar, nur sich selber gleich, der Lenker aller guten Dinge, unbestechlich, der Beste der Guten, der Weiseste der Weisen, der Vater der Billigkeit und Gerechtigkeit, nur durch sich selbst belehrt, der Naturgesetze kundig, vollkommen weise und Erfinder der Naturweisheit 2).“ Es ist dasselbe, was die Aegypter und Phönizier von dem Agathodämon oder der Belschlange glaubten. So viel können wir mit Sicherheit aus diesen Worten entnehmen, daß man zur Zeit Philo's allgemein die Ueberzeugung hatte, in dem Gebiete der Perfer, demnach auch in Babylon habe der Schlangencult bestanden; sonst hätte er sie dem Zoroaster nicht in den Mund legen können. Sie passen freilich wenig zu dem System, welches diesem Manne zugeschrieben wird.

1) Fr. Delitzsch, Commentar z. Genesis S. 304.

2) s. Eusebius, Praepar. evang. I. 41. 42. Migne P. Gr. t. 21. S. 88.

Wenn die Perser dennoch Schlangen verehrten, so werden sie es, wie so vieles andere, von den Babyloniern angenommen haben. Gewöhnlich verweist man noch auf Diodor II. 9. Er berichtet, daß auf der Spitze des Belstempels drei Götterbilder gestanden hätten, das des Zeus, der Hera und der Rhea. Das letztere habe neben sich zwei große silberne Schlangen gehabt und Hera eine solche in der Hand gehalten. Daraus geht jedoch nicht hervor, daß man diese Thiere für Götter hielt, sondern nur, daß sie als heilige, der Göttin geweihte Thiere galten.

Wenn nun die heil. Schrift die bestimmte Angabe enthält, daß die Babylonier der Schlange göttliche Ehre erwiesen, wie kann man Angesichts dieser Zeugnisse das Gegenteil behaupten und sagen, daß dieselbe jeder Begründung entbehre? Oder war der übrige Cult derselben derart, daß er diesen ausschloß? Daß er mit dem Gestirndienst sich wohl vertrug, wird man doch wohl ebensowenig leugnen, als daß die Aegypter neben den Thieren die Gestirne verehrten und Astrologie trieben.

## V.

### Der Prophet Habakuk.

Nachdem die Babylonier Chrus gezwungen hatten, ihnen Daniel auszuliefern, warfen sie ihn in eine Löwengrube. Sechs Tage brachte er in derselben zu, und um die Bestien zu zwingen, sich endlich auf ihn zu stürzen, entzog man ihnen das Futter, das sie täglich bekamen. Gott wirkte dagegen für ihn ein doppeltes Wunder entsprechend dem zweifachen Beweise, welchen Daniel von der Nichtigkeit des Götzendienstes gegeben hatte. Die wilden Löwen zähmte er, daß sie nicht ihrer durch den Hunger noch gesteigerten

Wildheit folgten und ihn verletzten; ihn selbst aber, der auch vom Hungertode bedroht war, ließ er durch einen außer Propheten speisen, welchen sein Engel aus Judäa herbeigeführt hatte.

Ob nun dieser Prophet dieselbe Person sei, dessen Weissagungen wir in der heil. Schrift besitzen, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Viele der ältern Exegeten bejahten diese Frage; es war für sie mit ein Grund für die Annahme, daß die Geschichte von Bel und dem Drachen nicht unter Cyrus, sondern unter einem babylonischen Könige sich ereignet habe. Sie meinten, Habakuk, welcher vor dem Exile bereits weissagte, könne nicht wohl bis zum Ende desselben gelebt haben. Andere, wie Sanctius, Cornelius a. Lap., Ackermann glaubten aus demselben Grunde, es habe zwei Propheten dieses Namens gegeben. Wahrscheinlich ist es indeß nicht. Indem der Verfasser B. 33. Habakuk einfach den Propheten „ὁ προφήτης“ nennt, ohne über seine Person Weiteres zu sagen, deutet er an, es sei der Prophet, welcher durch seine Weissagung über die Eroberung Jerusalem's sich bekannt gemacht hatte. Auch das ganze Alterthum weiß nichts davon, daß nachher noch ein anderer Prophet Habakuk gelebt habe, und schreibt dem erstern auch die Speisung Daniels zu. Nach einer Sage, welche Dorotheus und Epiphanius erwähnen, floh er bei der Eroberung Jerusalem's durch die Chaldäer nach Ostrakine in Arabien, kehrte nach dem Abzuge der Feinde nach Judäa zurück, wo er mit Landbau beschäftigt bis zum Ende des Exiles lebte.

Unmöglich war es keineswegs. Der einzige sichere Anhaltspunkt, wonach sein erstes Auftreten zu bestimmen ist, liegt in seiner Weissagung, besonders 1, 5. Das Straf-

gericht, welches die Chaldäer an Jerusalem vollziehen sollen, bezeichnet er als ein Ereigniß, das ganz unerwartet noch in den Tagen seiner Zeitgenossen eintreffen werde. Er hat demnach nicht lange vor dem ersten Einfalle der Chaldäer a. 606 geweissagt; nach Delitzsch<sup>1)</sup> etwa im 12. Regierungsjahre des Josias 629; wahrscheinlicher aber, wie Schegg<sup>2)</sup> nachgewiesen, nach dem Tode desselben, e. 609. Denn in dieser Zeit trat das von ihm tief beklagte sittliche Verderben in dem Volke wieder hervor, nachdem es eine zeitlang durch den reformatorischen Eifer des frommen Josias zurückgehalten war; während man andererseits noch nicht daran dachte, daß Babylon zur Weltherrschaft gelangen und dem jüdischen Staate gefährlich werden könnte. War der Prophet zu dieser Zeit etwa 20 Jahre alt, so hatte er im ersten Jahre des Cyrus ein Alter von 80—90 Jahren; gewiß nichts außergewöhnliches. Und selbst wenn er seine prophetische Thätigkeit 629 begann, kann er bis zum Ende des Eriles gelebt haben. Er wäre dann etwa 110—120 Jahre alt geworden; allerdings ein außerordentliches Alter. Aber von dem Hohenpriester Jozada, der nicht viel früher lebte, wissen wir, daß er 130 Jahre alt geworden ist. II. Chron. 24, 15.

Die Versekung Habakuk's war es ganz allein, wodurch die Juden die Verwerfung der Erzählung rechtfertigen wollten. Wie Hieronymus, Praef. in Dan. berichtet, erhoben sie den nichtsagenden Einwurf, daß in der ganzen heil. Schrift kein anderer Fall erzählt wird, daß jemand in seinem Körper von einem Orte zum andern verseht sei.

1) Commentar z. Propheten Habakuk IV f.

2) Die kleinen Propheten. II. 78 f.



Auch Neuere, wie Keerl<sup>1)</sup> und Keil<sup>2)</sup> bezeichnen sie als eine Abenteuerlichkeit. Schwerlich werden sie, da sie an die übrigen Wunder der heil. Schrift glauben, an der Versetzung selbst Anstoß nehmen; Apg. 8, 39 f. wird zudem ein ähnliches Wunder berichtet. Es scheint sogar, daß solche Versetzungen gar nicht so selten waren. Als der Prophet Elias zum Himmel gefahren war, meinten die Prophetenschüler, der Geist des Herrn habe ihn erfaßt und an einen entfernten Ort getragen, IV. Rön. 2, 16. und III. Rön. 18, 12 wird ebenfalls die Befürchtung ausgesprochen, der Geist des Herrn könne ihn plötzlich an einen unbekanntem Ort führen. Auf solche Gedanken wäre man schwerlich gekommen, wenn man nicht Fälle kannte, in denen es wirklich geschehen war. Zu dem Vorwurfe der Abenteuerlichkeit hat wohl die Bemerkung Anlaß gegeben, daß der Engel den Propheten beim Kopfe erfaßt und bei den Haaren nach Babylon getragen habe. B. 36. Indes braucht man sich dies doch nicht so zu denken, daß derselbe wie eine Last an der Hand des Engels hängend sichtbar zum Grauen Aller, die es sahen, durch die Luft geflogen sei. Die Versetzung geschah in einem Augenblicke, ohne daß jemand etwas sah, so daß er plötzlich an der Löwengrube erschien. Von dem Engel sah Daniel wenigstens nichts; denn Habakuk, nicht er, redete denselben an, und auch in der Antwort wird er nicht erwähnt. Der Verfasser aber hat den Vorgang in anschaulicher anthropomorphistischer Weise beschrieben, als wäre der Engel ein Mensch und hätte den Propheten nach Menschenweise davongetragen. Ganz so stellt auch Ezechiel 8, 3 seine Versetzung vom Flusse Chobar nach Jerusalem

1) Die Apokryphen des N. B. 84.

2) Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in d. A. I. 733.

dar, die doch nur im Geiste geschah, und lehrt uns dadurch, wie wir die Worte unseres Verfassers zu verstehen haben <sup>1)</sup>.

Daß Gott in dieser Weise für Daniel sorgte, aus dem fernen Judäa einen Mann herbeiführte, damit er ihn vom Hungertode errette, hat nicht wohl darin seinen Grund, damit derselbe Zeuge seiner wunderbaren Erhaltung sei und sie in Judäa verkünde, sondern es geschah theils deswegen, weil die Babylonier gewiß keinen seiner Freunde in die Nähe der Löwengrube ließen und er nicht durch sie Speise erhalten konnte, theils weil es nicht weniger geeignet war, die Allmacht Jehova's und seine Fürsorge für seine Diener zu offenbaren, als die Bezähmung der Löwen.

## VI.

### Schluß.

Das Bisherige hat den Beweis erbracht, daß die Erzählung von Bel und dem Drachen durchaus nicht die Irrthümer enthält, welche man in ihr gefunden haben wollte, sondern im Gegentheil mit den Berichten der alten Geschichtschreiber, wie mit den Resultaten neuerer Forschungen aufs beste harmonirt. Sie hat darum auch nicht den sagenhaften Charakter, den man ihr beilegte. Es ist vielmehr mit Ausnahme der Wunder alles, was sie berichtet, in der einfachen, natürlichen Weise geschehen, welche der wahren Geschichte eigen ist. Die Stellung Daniels zu Cyrus ist eine derartige, wie wir sie nach dem, was wir über sein Verhältniß zu

---

1) Ähnlich ist auch die Entrückung Henoch's bildlich dargestellt z. B. in der Constanzer Biblia pauperum, herausgegeben v. Pfr. Laib und Dr. Schwarz, Zürich 1867. Taf. XVI: Ein Engel in den Wolken ergreift Henoch bei den Haaren, um ihn in den Himmel hinaufzuziehen.

Darius Medus wissen, erwarten. Seine Freundschaft mit demselben, seine Gewissenhaftigkeit und Einsicht in der Amtsführung und die wunderbare Errettung aus der Löwengrube machten ihn des Vertrauens würdig, das Cyrus ihm schenkte. Es konnte Darius seinem Nachfolger keinen treuern Freund und Rathgeber in dem jüngst eroberten Reiche empfehlen, als den erprobten und mit allen Verhältnissen bekannten Propheten. Seine Stellung war aber die fast nothwendige Veranlassung, daß der König ihn aufforderte, den Bel anzubeten. Daß er dieses verweigerte und ohne Scheu seinen Glauben an Jehova bekannte, verstand sich bei einem Manne, wie Daniel, von selbst; wie es andererseits nicht verwundern kann, daß Cyrus von den Belspriestern den Nachweis verlangt, daß ihr Gott ein wahrer lebendiger Gott sei. Das ehrwürdige Alter Daniels, seine Weisheit und Treue machten seinen Glauben an die Gottheit des Bel wankend und veranlaßten ihn, sie einer Prüfung zu unterziehen. Zudem hatte er ja erst vor Kurzem begonnen, ihn zu verehren. Daß er drohte, je nachdem die Probe ausfiel, die Priester oder den Propheten mit dem Tode zu bestrafen, war bei seinem religiösen Eifer und seinem Haffe gegen die Lüge natürlich.

Die Probe selbst bietet ebensowenig Auffallendes. Die Belspriester schlagen sie vor; denn sie waren aufgefordert, den Beweis für die Gottheit des Bel zu liefern, und waren ihrer Sache auch vollständig sicher. Darum überließen sie es auch dem Könige und Daniel, das Opfermahl hinzustellen, und entfernten sich in ihre Wohnung. Das Mittel, dessen der Letztere sich bediente, sie zu entlarven, lag nahe, da er als Oberster der Magier Dan. 2, 48, sicher Kunde von ihren Betrügereien erhalten hatte, und war einfach in der

Ausführung. Der Opferaltar stand in der Nähe des Tempels; von dort konnte er unbemerkt die Asche herbeibringen lassen, mit welcher er denselben bestreute. Da die Priester sich entfernt hatten, so mußte es ihnen verborgen bleiben, was er that und bezweckte.

Er zerstörte dann den Tempel und das Bild des Bel, aber nicht aus fanatischem Eifer, sondern um eine Pflicht zu erfüllen. Wie das Mosaische Gesetz ihm verbot, fremde Götter anzubeten, so gebot es ihm auch, die Bilder und Tempel derselben zu zerstören. s. Ex. 23, 24; 34, 13; Deuteron. 7, 5 u. Es kann ihm dies so wenig zur Last gelegt werden, wie dem Elias die Hinrichtung der Baalspaffen. Die Vernichtung des Bel hatte aber die Tödtung der Schlange zur Folge. Denn damit der König vollständig von der Eitelkeit des Götzendienstes überzeugt wurde, mußte ihm noch bewiesen werden, daß auch andere Götzen, die in der That lebten, ohnmächtige und vergängliche Wesen seien; und da er einmal so enttäuscht war, so gab er bereitwillig die Erlaubniß, auch die Schlange einer Probe zu unterwerfen. Daniel versprach sie ohne Schwert und Speer zu tödten; es liegt darin keine Prahlerei, sondern es war dies nothwendig. Obgleich man die Schlangen für Götter hielt, so glaubte man doch, daß sie stürben, aber nur auf gewaltsame Weise <sup>1)</sup>. Hätte er sie mit dem Schwerte zerhauen, so wäre der Glaube an sie nicht erschüttert worden. Er warf ihr darum eine unverdauliche Speise vor, an der sie zu Grunde gehen mußte. Da die Schlangen keine Geschmacksnerven haben und ihre Beute mit Haut und Haaren verschlingen,

1) ὅτι ἀθάνατον εἶη καὶ εἰς αὐτὸν ἀναλύεται, ὡς περὶ προκεῖται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ, εἰ μὴ βλά τινι πληγῆν τοῦτο τὸ ζῶον. Euseb. Praep. evang. I. 41 Migne. P. Gr. t. 21. S. 88.

so kann man es auch nicht unwahrscheinlich finden, daß sie die aus Fett und Haaren präparirten Kuchen fraß<sup>1)</sup>).

Wie nun der Aufruhr ausbrach und der König genöthigt wurde, seinen Freund den Babyloniern auszuliefern, haben wir bereits gesehen. Er mußte sechs Tage in der Löwengrube bleiben; diese Angabe ist nicht gemacht, um den Bericht über die erste Errettung aus derselben zu überbieten. Da er früher nur eine Nacht unter den Löwen gewesen war, konnten seine Feinde glauben, dieselben seien nicht hungrig gewesen, oder er habe durch den Blick seiner Augen oder andere natürliche Mittel sie gezähmt, und diesen Umständen seine Erhaltung zuschreiben. Darum ließen sie ihn sechs Tage in der Grube und wollten die Löwen durch Hunger zwingen, endlich über ihn herzufallen. Darum aber auch das doppelte Wunder, durch welches Gott ihnen noch schlagender als früher bewies, daß „er Macht habe über alles Fleisch.“ B. 6. Er konnte es unter den obwaltenden Umständen auch kaum augenscheinlicher darthun, als daß er jene zwang, ihrer natürlichen Wildheit und dem brennenden Hunger zu widerstehen, und einen Mann aus dem fernen Judäa herbeiführte, seinen treuen Diener zu speisen.

Wie die ganze Erzählung natürlich und innerlich wahr ist, so tritt auch der Charakter Daniels in ihr so hervor, wie er nach seinem Buche sich uns darstellt. Offen, wie derselbe Nebucadnezar und Baltassar an ihre Sünden erinnerte, Dan. 4, 24; 5, 17. machte er auch Cyrus auf die Thorheit seines Götzendienstes aufmerksam und bekennt seinen Glauben. Wie er sich um das Gebot des Darius Dan. 6, 11. nicht kümmerte und fortfuhr, in gewohnter Weise zu

1) s. Berthold l. c. 1588.

seinem Gotte zu beten, so zerstörte er auch nicht achtend den Grimm der Babylonier ihre Götzen, weil das Gesetz es gebot.

Und ebensowenig, wie er früher in Todesgefahr das Vertrauen auf Gott nicht verlor Dan. 2, 17 f., verließ es ihn jetzt, und als Habakuk erschien, um ihn vom Hungertode zu befreien, sah er darin eine Belohnung seines Vertrauens. B. 38. Freilich ist die Sprache, die er dem Könige gegenüber führt, etwas vertraulicher und nicht in dem Tone der Ehrfurcht gehalten, welchen er im Umgang mit Nebucadnezar beobachtete. Aber der Verfasser sagt auch, daß er der vertrauteste Freund und beständige Begleiter desselben gewesen sei.

Wir sehen, die ganze Schilderung, alle einzelnen Züge derselben entsprechen der Wirklichkeit und waren durch die Umstände gegeben; ein absichtliches Streben nach Verherrlichung des Propheten ist nirgends wahrzunehmen. Ist schon dieses ein sprechendes Zeugniß für die Treue des Verfassers, so kommt noch die Bestimmtheit seiner Angaben hinzu. Absehend von denen, die wir schon geprüft haben, weise ich hier noch darauf hin, daß er genau das Maas der Speisen und des Weines angibt, welches täglich zum Opferrmale des Bel verwandt wurde B. 3, des Futters, das die Löwen erhielten B. 32; sowie die Zahl der Belpriester B. 10. Darin liegt angezeigt, daß er in Babylon selbst zur Zeit des Cyrus oder doch bald nachher lebte.

Die Erzählung zeigt die Nichtigkeit des babylonischen Götzendienstes und die Wundermacht des wahren Gottes; eben zu dem Zwecke ist sie aufgezeichnet. Sie schließt sich demnach würdig den ähnlichen Berichten im ersten Theile des B.'s Daniel an. Ist ja auch ihr Ausgang, daß der

persische König die Gottheit Jehova's anerkennt. Fragen muß man sich daher, weshalb der Verfasser des Buches diese Geschichte, die so gut zu seinem Plane paßte, nicht aufgenommen hat. Aber darin ist eben ohne Zweifel der Grund zu suchen, weshalb man sie später hinzufügte. Wir haben in ihr also eine werthvolle Ergänzung desselben; abgesehen von den Aufschlüssen, welche sie uns über die Person des Cyrus und die Babylonier gibt, beweist sie, daß das wunderbare Wirken Daniels zur Ausbreitung des wahren Glaubens fortbauerte bis zu seinem Ende. Aber sollte sie nicht noch weitere Aufklärung bieten?

Im B. Esra 1, 1 ff. wird das eigenthümliche Edict mitgetheilt, in welchem Cyrus den Juden den Aufbau des Tempels erlaubt, und das mit den Worten beginnt: „So spricht Cyrus, der König der Perser: alle Königreiche der Erde hat mir Jehova, der Gott des Himmels, gegeben und er hat mir befohlen, ihm einen Tempel in Jerusalem zu bauen.“ Es waren nicht politische Motive, welche ihm dasselbe eingaben und bewogen, den Juden die Freiheit zu geben, etwa die Absicht, sich in ihnen eine feste Stütze seines Thrones zu schaffen. Hätte er dies gewollt, so würde er sogleich nach der Eroberung Babylon's ihre Gefangenschaft aufgehoben haben. Aber er wartete noch zwei Jahre; und kaum waren zwei Jahre nach Erlaß des Edictes verflossen und der Tempelbau begonnen, so wußten es die Feinde der Juden dahin zu bringen, daß er auf der Ausführung nicht mehr bestand — ein Beweis, daß es nicht eine wohl überlegte Maßregel der Politik war, vgl. Esr. 4, 5. Was hätte ihm denn auch eine Jüdencolonie in dem ganz verödeten Lande derselben nützen können, die sich kaum der eigenen Feinde erwehren konnte und selbst noch des Schutzes bedurfte? Den meisten Juden

gefiel es unter den Babyloniern recht gut und sie bezeugten keine Lust, das Land ihrer Gefangenschaft zu verlassen; sie lebten zudem zerstreut in demselben; so daß auch sie wenig geeignet waren, bei einem Aufstande etwa die persische Herrschaft zu stützen. Außerdem aber würde aus der Politik des Cyrus doch nicht das Bekenntniß Jehova's zu erklären sein, welches er in dem Edikte ablegt.

Auch die reinern religiösen Ansichten der Juden waren es nicht, welche ihn zu dem Erlaß desselben vermochten. Wir haben gesehen, daß der Parsismus, welcher die dem Mosaismus verwandten Sätze enthält, in jener Zeit erst im Entstehen war, wenigstens in der königlichen Familie noch nicht die Herrschaft erlangt hatte. Jedenfalls hätte die Verwandtschaft der Religion Cyrus doch nicht bewegen können, Jehova den König des Himmels zu nennen, dem er seine Herrschaft verdanke.

Fl. Josephus berichtet antiqu. 11, 1. 2, man habe ihm die Weissagung Jes. 44, 24 ff. vorgelegt und er habe sich dadurch veranlaßt gefühlt, die dort geweissagte Erbauung Jerusalems und des Tempels anzuordnen. Das mag richtig sein. Aber ehe er dazu sich verstand, mußte er doch überzeugt sein, daß man ihm eine wahre Weissagung vorgelegt habe, mußte er an den Gott glauben, welcher durch dieselbe sprach. Schwerlich war Daniel, trotz des Vertrauens, daß er genoß, vermögend, durch die Mittel der Belchrung und Ueberzeugung diese Umwandlung in dem Könige hervorzurufen. Auch die Wunder, durch welche Jehova früher seine Macht in Babylon bezeugt hatte, und von denen das B. Daniel berichtet, hatten kaum solche Kraft. Wunder wurden auch von den heidnischen Götzen erzählt. Die Anerkennung Jehova's mußte aber einem Manne wie Cyrus um



so schwerer fallen, als derselbe von einem Volke verehrt wurde, daß aller Macht beraubt und bei den übrigen Nationen verachtet war. Nach der Macht des Volkes schätzten die Helden die Macht seiner Götter. Es bedurfte der schlagendsten Thatsachen, ihn zu überzeugen, daß trotzdem der Judengott der wahre, und seine Götzen nichtig seien, Thatsachen, wie sie unsere Erzählung berichtet. Erst wenn dadurch in ihm der Glaube an Jehova begründet war, konnte man ihm die Schrift des Isaias zeigen; erst dann konnte dieselbe ihn bestimmen, das jüdische Volk in die Heimath zu entlassen und den Tempelbau anzuordnen. Die Ueberzeugung, welche Daniel durch die in der Geschichte von Bel und dem Drachen berichteten Handlungen in ihm bewirkt hatte, war indeß keine bleibende; durch unerwartete Ereignisse plötzlich hervorgerufen wurde sie schwächer und schwand endlich vielleicht ganz als der Eindruck der Ereignisse sich verlor und an die Stelle des greisen Daniel andere Rathgeber traten. So konnte es denn geschehen, daß auch sein Eifer für den Tempelbau bald schwand und er nicht mehr auf die Ausführung des Ediktes drang.

Wenn ich dasselbe als eine Folge des in der Erzählung Berichteten betrachte, so ist das allerdings nur eine Vermuthung; aber das Bekenntniß Jehova's, welches er unter dem Eindrucke der wunderbaren Errettung Daniels ablegt, entspricht demjenigen in seinem Edikte, und die Thatsachen, welche in ihr angeführt sind, sind wohl geeignet, auch letzteres zu erklären. Es ist darum wohl der Schluß erlaubt, daß beide in Beziehung zu einander stehen.

# **Traum und Weissagung nach biblischer und alterthümlicher Anschauung.**

(Eine religionsgeschichtliche Studie.)

---

Von Professor Dr. Werner in Wien.

---

Der Traum ist zunächst ein psychologisches Problem, welches unter den Philosophen des Alterthums zuerst Aristoteles einer eingehenderen Erörterung unterzogen hat. Die Träume beruhen nach Aristoteles <sup>1)</sup> auf einer im schlafenden Menschen noch nachwirkenden Erregtheit des Sinnenvermögens (*αισθητικόν*), auf Nachbewegungen der Sinne, welche in der Seele des Schlafenden bestimmte Vorstellungsbilder hervorrufen. Diese Vorstellungsbilder sind nicht Bilder der Gegenstände selber, die von den Sinnen des Wachenden wahrgenommen worden sind, sondern nur etwas diesen Wachbildern Aehnliches; man sieht im Traume nicht den Koriskus, sondern nur etwas dem Koriskus Aehnliches, die Traumbilder sind nur die Reste wirklicher Sinneswahrnehmungen. Die Traumbilder sind natürlich nur unter der Voraussetzung möglich, daß das empfindende Wesen zugleich ein des Vorstellens fähiges Wesen ist; der Mensch hat also Träume, weil und insofern er ein des Empfindens und Vor-

---

1) In der Schrift de somniis (*περι ἐνυπνίων*).

stellens fähiges Sinnenwesen ist. Damit ist im Wesentlichen erschöpft, was Aristoteles zur psychologischen Erklärung des Träumens beibringt; das Uebrige, was bei ihm hierüber sonst noch zu finden ist, kann nur mangelhaft ausfallen, da er zufolge seiner gänzlichen Unbekanntschaft mit der Nervenphysiologie weder die Centralstätte der Sinnesapperceptionen kennt, die er im Herzen, dem Sammelorte des Blutes sucht, noch auch von den somatischen Mittelern und Leitern der in Vorstellungen umzusetzenden Sinnesapperceptionen eine nur halbwegs genügende Vorstellung hat. Der Hauptmangel aber dürfte in dem Mangel an Abvertenz auf das der Seele im Traume eigenthümliche Thun und Handeln gelegen sein. Die Träume sind nach ihrem stofflichen Inhalte doch wohl Reproduktionen von Sinnenbildern, welche die Seele im Wachzustande des Menschen in sich aufgenommen hat, und im Schlafzustande desselben wieder aus sich hervorstellt und anschaut; nur verhält sie sich in diesem Anschauen der aus dem inneren Seelengrunde sich ablösenden Bilder vorwiegend passiv, und die Ablösung selber vollzieht sich als ein von der Obmacht des ordnenden Denkens größtentheils emancipirtes, und somit unregelmäßiges, rein natürliches Thun der Seele, zu deren Wesen als lebendiger Form des Menschenwesens es gehört, in stetem Bilden und Reproduciren des in sie recipirten sinnlichen Vorstellungsinhaltes begriffen zu sein. Das Traumleben der Seele ist somit ungebundene, unregelmäßige Selbstreproduction des im Seelengrunde recipirten sinnlichen Vorstellungsinhaltes der Seele; Gesetz und Regel dieses ungebundenen regellosen Thuns ist ausschließlich auf gewisse statisch-dynamische Verhältnisse des von der Seele nicht vollkommen beherrschten und bewältigten Vorstellungsinhaltes zurückzuführen. Denn, wo die Seele dieses ihres

Vorstellungsinhaltes vollkommen Herrin ist, da träumt sie nicht, da sieht sie hell und klar, da gestaltet sie den aus ihrem Grunde auftauchenden Bewußtseinsinhalt selbstthätig und mit der Macht spontaner Energie, sie schöpft ihn selbstthätig aus dem Grunde ihrer Erinnerungen, und gestaltet ihn nach den ihr bewußtes, selbstthätiges Thun und Leben beherrschenden und disciplinirenden Zwecken und Ideen. Der Unterschied zwischen Traum- und Wachleben der Seele reducirt sich also auf den Gegensatz zwischen passiver und activer, ungebundener und geistig disciplinirter Selbstreproduction des Denk- und Vorstellungsinhaltes der Seele, die in allem ihrem gedankenhaften Thun sich selber darstellt, und auf irgend eine bestimmte, individuelle Art ihren allgemeinen Lebensinhalt reproducirt. Das Wesen des Traumes ist es, eine vorwiegend passive ungerichtete Selbstreproduction dieses denkhaften seelischen Lebensinhaltes zu sein, wie sie dem Schlafzustande der Seele zukommt; denn der Schlafzustand ist eben so gut specifischer Zustand der Seele, wie des in den Schlaf versenkten Gesamtmenschen. Der Schlafzustand ist ein, allerdings durch das Gebundensein der äußeren Sinnesthätigkeit bedingter, aber damit nicht schlechthin zusammenfallender Involutionenzustand der Seele und des Lebens; die Hemmung der Sinnesthätigkeit, welche Aristoteles als Grund des Eintrittes des Schlafzustandes angibt, möchte weit eher als Folge des Eintrittes dieses Zustandes aufzufassen sein, obschon nicht verkannt werden soll, daß ihrerseits auch die Ermüdung der Sinnesorgane jenen Involutionenzustand veranlassen kann und auch wirklich veranlaßt. Der Sachverhalt in seiner Ganzheit aufgefaßt ist eigentlich dieser: Die der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen als Animations- und Formprincip eingeseufte Menschen-

Seele hat zufolge ihres Mangels an vollkommener Selbstmächtigkeit über den ihr zeitlich eignenden irdischen Stoffleib das Bedürfnis, in regelmäßig sich wiederholenden Fristen in sich selbst zurückzugehen, und sich zu einer erneuerten energischen Fassung des ihr eignenden leiblich-sinnlichen Organs ihrer zeitlich-irdischen Daseinsthätigkeit zu sammeln. Dieses Zurückgehen der Seele in sich selber hat die Erscheinung einer allgemeinen Involution jenes Lebens zur Folge, dessen Prinzip die Seele ist; demzufolge dann das allgemeine Zurücktreten sämmtlicher äußerer Sinnesstättigkeiten, welches den Schlafenden einem Leblosen ähnlich macht, wie dies in dem bekannten Worte der Alten, daß Schlaf und Tod Brüder seien, ausgesprochen ist. Das Zurückgehen der Seele in sich selber kann nun einfach ein Zurücktreten in den Stand des Unbewußtseins sein, oder aber umgekehrt den Lichtausgang einer höheren Welt und Ordnung im Anschauungs- und Denkleben der von der irdischen Tagwelt abgezogenen Seele zur Ursache oder Folge haben; das Gewöhnliche indeß ist das Niedertauchen der vom sinnlich-irdischen Tagleben abgewendeten Seele in den Dämmergrund ihres geistigen Selbstlebens, welchem Dämmergrunde sich sofort in regelloser bunter Folge sich die Bilder entheben, mit welchen die Seele während des Schlafzustandes halbberuht beschäftigt ist.

Um das Traumleben der Seele in seiner ganzen vollen Tiefe zu fassen, genügt es nicht, die Seele als Formprincip des menschlichen Leibes zu begreifen, obgleich diese Wesensqualität der Menschenseele die Unterlage des Verständnisses des menschlichen Traumlebens, wie des menschlichen Erkenntnislebens insgemein, abgibt. Der Grund, daß die Seele überhaupt träumt, ist aus ihrer Versenktheit in die sinnliche Leiblichkeit zu erklären; leiblose Geistwesen können keine

Träume haben, sondern leben in der lichten Tagwelt klarer Anschauungen, oder sind in die finstere Nacht bildloser Gedanken gehaunt. Die Versenktheit der Seele in die sinnliche Leiblichkeit aber hat ihrerseits die Wesensgemeinschaft der Seele als Formprincipes der sinnlichen Leiblichkeit zu ihrem metaphysisch-ontologischen Erklärungsgrunde; denn nur unter Voraussetzung dieser Wesenseigenschaft der menschlichen Seele erklärt es sich, daß sie einerseits entweder, wie die Kirche vom Urzustande der Protoplasten lehrt, und wie nach Schrift und Kirchenlehre in vollkommener, schlecht hin vollendeter Weise im jenseitigen Verklärungsstande statthaben soll, im Stande gnadenvoller Gehobenheit die sinnliche Leiblichkeit über sich selbst emporgehoben halten kann, oder daß sie andererseits dieser bis auf einen gewissen Grad verhaftet sein könne, wie dieß im Stande der gefallenen, und während der irdischen Zeit nur relativ restituirbaren Natur statthat. Aristoteles hält sich an diesen empirisch gegebenen Stand der gefallenen Natur, daher sich auch in seinen Beschreibungen psychischer Vorgänge und Zuständlichkeiten allenthalben das Unfreie und Gebundene, durch den psychisch-physischen Naturcharakter des Menschen Determinirte an denselben in den Vordergrund stellt. Dieß zeigt sich auch in der aristotelischen Erklärung des Traumlebens. Nicht nur wird da der Traum ausschließlich nur von Seite seiner Entstehung aus dem sinnlichen Vorstellungsleben des Menschen in's Auge gefaßt, sondern überdies nach Seite seiner physisch-veranlassenden Ursachen so erklärt, daß er; wenn die Erklärung richtig und erschöpfend wäre, gar nichts anderes, als nur Phantasmen sinnlicher Objekte zum Gegenstande haben könnte. Indem im Schlafe — sagt Aristoteles<sup>1)</sup> —

1) De somniis p. 460, b, 11.

der größte Theil des Blutes in das Herz sich zurückzieht, folgen ihm die darin enthaltenen Bewegungen (*κίνησις*), und tauchen eine nach der anderen auf, um in Sinnbilder umgeseht der Seele sich zu präsentiren; im Wachzustande sind diese Bewegungen in den von reichlicherem Blute erfüllten Sihen und Organen der Sinneswahrnehmung mehr oder weniger niedergehalten — nicht so im Schlafzustande, wo wegen des Zurückströmens des Blutes ins Herz die Hemmungen wegfallen, und somit jene *κίνησις* ungestört sich bis zum Herzen fortpflanzen können, wohin gelangt sie sodann in der Seele Bilder hervorrufen, welche sich wie wirkliche Wahrnehmungen eines bestimmten Sinnes repräsentiren. Also, die Träume kommen lediglich aus dem Blute, die Seele setzt keine Traumbilder aus sich selbst heraus; das zu denselben hin und wieder sich gesellende Denken und Meinen ist nur eine zufällige Zuthat zum Träumen als solchem. Damit ist denn wohl auch die Unzufriedenheit, ja förmliche Unrichtigkeit der aristolischen Erklärung des Traumphänomens schon bloßgelegt; dieser Erklärung zufolge könnte es keine Gedankenträume, sondern nur Vorstellungsträume geben, die sogenannten Gewissensträume würden lediglich eine gewisse Gattung psychisch-physischer Sensationsphänomene repräsentiren!

Dem Gesagten zufolge dürfen wir bei Aristoteles wohl auch keiner tieferen Aufschlüsse über sogenannte Offenbarungsträume gewärtig sein. Eine Traumoffenbarung kann doch wohl nur eine aus dem inneren tiefsten Seelengrunde herausgesezte Offenbarung sein, sei es, daß sie einem der Seele selber eigenen tieferen Ahnungs- und Wahrnehmungsvermögen entspringt, sei es, daß sie aus unmittelbarer Influenz einer natürlichen Erregung und Einwirkung hervorgeht.

Eine derartige, aus der inneren Seelentiefe geschöpfte Traum-  
 ahndung oder Traumoffenbarung ist nach der von Aristoteles  
 gegebenen Erklärung des Traumphänomens schlechterdings  
 nicht möglich. Er versagt zwar der Traumantike nicht  
 schlechterdings seinen Glauben<sup>1)</sup>, läßt aber ein hin und  
 wieder statthabendes Eintreffen von Traumvorbedeutungen  
 nur in Beziehung auf nachfolgende Zustände oder Hand-  
 lungen des Träumenden gelten, dem sich die in ihm selber  
 gelegenen physisch-psychischen Dispositionen zu solchen Zu-  
 ständen oder Handlungen in seinen Träumen angekündigt  
 hatten. In allen anderen Fällen ist das wirkliche Ein-  
 treffen des Vorausgeträumten lediglich Zufall, mithin die  
 Qualität der gesammten Traumantike nach der einen Seite  
 auf physisch-psychischen Determinismus, nach der anderen  
 auf die Willkür des Zufalles gestellt, dessen Bereich die  
 Sphäre des sublunarisches Erblebens ist. Zufall und Nöthi-  
 gung sind Correlate, welche der Kategorie des unfreien De-  
 terminirtseins angehören; der Unterschied zwischen beiden  
 ist nur dieser, daß in der Nöthigung das in der Natur der  
 Dinge angelegte Determinirtsein wirklich durchgreift. Dieses  
 Verhältniß des Zufälligen zum Nothwendigen muß aber den  
 Aristoteles dahin führen, zuzugeben, daß auch Dinge, deren  
 Ursachen außer dem träumenden Subjecte gelegen sind, im  
 Traume vorausgeschaut werden können, wenn im träumenden  
 Subjecte die Apperception für die, jene Dinge oder Ereig-  
 nisse veranlassenden allgemeinen kosmischen Einwirkungen  
 nicht durch eine im Selbstleben des Menschen gelegene Ur-  
 sache gehemmt oder zerstört wird<sup>2)</sup>. Aus dieser unge-

1) Vgl. seine Schrift de divinatione (*περὶ τῆς καθ' ὑπνον μαντικῆς*.)

2) Diese Anschauung wurde bekanntlich auch in die von der aristo-  
 telischen Kosmologie abhängige Scholastik hinübergenommen. Vgl. Tho-  
 mas Aq. Summ. 2, 2 qu. 95, art. 6.



hemnten Empfänglichkeit für necessitirende oder determinirende Ursachen irdischen Geschehens leitet Aristoteles die Möglichkeit ab, daß auch Wahnsinnige Zukünftiges vorausschauen, weil in ihnen kein selbstthätig energisches Gedankenleben die Wahrnehmung für die aus kosmischen Ursachen stammenden Erregungen des künftigen Geschehens intercipire. Daraus ergibt sich aber von selber, daß für gewöhnlich und bei normalen gesunden Zuständen des Träumenden das Eintreffen eines auf äußere Thatsachen bezüglichen Traumes etwas Zufälliges ist. Menschen von geschwäßigem Wesen und melancholischer Art — sagt Aristoteles — haben mancherlei Gesichte, und treffen darum auch auf solche, die den Ereignissen ähnlich sind. Ueberhaupt seien es nicht die Besten und Verständigsten der Menschen, welche solche angebliche Weissagungsträume haben, sondern kommen bei diesem oder jenem vor, wie es sich eben trifft; man wird demzufolge derlei Träume nicht für göttlich, sondern besser für dämonisch halten, gleichwie auch die Natur, aus deren Causalzusammenhänge sie zu erklären sind, nicht göttlich, sondern dämonisch ist.

Wir entnehmen aus diesen letzteren Worten, wie Aristoteles bemüht ist, den Glauben seiner Zeit- und Volksgenossen an göttlich inspirirte Träume philosophisch zu erklären und zurechtzulegen; zugleich aber ersehen wir aus der Gesamtheit dessen, was er über Träume und Traumoffenbarungen bemerkt, daß ihm der Gedanke an ein prophetisch-intuitives Vermögen der Seele, an eine divinatorische Kraft derselben völlig fremd ist, und zufolge seiner Fassung des Verhältnisses der Seele als Formprincipes der menschlichen Leiblichkeit zu dieser fremd sein muß. Nicht, als ob die Idee der Seele als Formprincipes des Menschenwesens ein divi-

natorisches Ahnungsvermögen der Seele ausschliesse; der Fehler liegt vielmehr in dem Verhältniß unfreier Gebundenheit, in welches die Seele nach aristotelischer Auffassung zur sinnlichen Leiblichkeit gestellt erscheint, und welches dieser Auffassung zufolge eigentlich nur im intellectuellen Denken überwunden wird. Die *anima intellectiva* aber ist bei Aristoteles, obchon der Substanz nach mit der *anima sensitiva* Eins, doch der Sache nach etwas von der letzteren wesentlich Verschiedenes, die Intellectualität erscheint als etwas zur Sensitivität Hinzugekommenes, was zu der Sensualität nur zufolge der Unterordnung beider unter den allgemeineren Begriff des Psychischen in Relation steht; da nun der Traum als solcher der *ψυχή αλοθνητική* angehört, und das Denken der *ψυχή νοερά* an ihm keinerlei Antheil hat, so kann er niemals seinem Wesen und seiner Natur nach, sondern nur zufolge einer außerhalb der Seele gelegenen physischen oder kosmischen Influenzierung prophetischer Natur sein. Aristoteles kennt zufolge seiner realistisch-empiristischen Denkrichtung keine aus der Tiefe der menschlichen Seeleninnerlichkeit geschöpften Anschauungen, kann also auch nicht auf den Gedanken einer Durchgeistung der Traumgesichte durch solche Anschauungen kommen; eben so wenig läßt seine Psychologie eine Stelle für das Eindringen eines aus höheren Welten in die Seele strömenden Lichtes offen, da ihm das höchste Licht und die vornehmste Leuchtkraft der Seele eben nur der ihr eignende *νοῦς ποιητικός* ist. Demzufolge kann seine Psychologie keine Ankündigungspunkte für eine tiefere Würdigung, weder der menschlichen Ahnungsträume, noch auch der eigentlich prophetischen Träume darbieten. Eher möchte seine Bemerkung über den dämonischen Charakter der Träume als Naturoffenbarungen im Gegen-

sätze zu göttlichen Offenbarungen <sup>1)</sup> wenigstens in entfernter Weise an dasjenige anklängen, was eine spätere, weiter vorgeschrittene Naturkunde über die mit Hellsehen, Magnetismus u. s. w. zusammenhängenden Traumoffenbarungen in Erfahrung gebracht hat. Das Urtheil des Aristoteles über die Traumantik ist, wenn schon zunächst durch sein philosophisches Denksystem bedingt, zugleich auch durch das Verhältniß seiner Philosophie zum religiösen Volksglauben der Griechen beeinflusst, mit welchem er weder unbedingt brechen wollte, noch auch sich in das Verhältniß einer inneren, innigen Uebereinstimmung zu setzen vermochte; seine eigentliche Meinung hierüber wird wohl diese gewesen sein, daß die philosophische Einsicht das geläuterte und auf den Standpunkt des wahrhaften Vernunftdenkens emporgehobene Bewußtsein dessen enthalte, was als Wahrheitsgehalt im religiösen Denken und Meinen des Volkes latenter Weise enthalten sein möge. In Wahrheit trat aber für ihn, so wie schon früher für seinen Lehrer Plato die Philosophie an die Stelle der Religion, die er nur unter der Form des heidnisch-griechischen Volksglaubens kannte. Daher auch seine geringe Geneigtheit, den in demselben wurzelnden Glauben an die Wahrheit der Traumprophetie zu theilen.

Sofern die antike Philosophie sich dem heidnischen Volksglauben gegenüber als wahrhaftes Vernunftwissen fühlte, sah sie sich unwillkürlich genöthiget, die gesammte Mantik, sowohl die des Traumes, als jene des Wachzustandes, nach ihrem psychischen Charakter zu einem der menschlichen Eigenvernunft entblößten Habitus des Wahrnehmers und

1) *Ὅπως δ' ἔπει καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὄνειρώττει τινα, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτων χάριν δαιμόνια μέντοι ἢ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεοί.*

Erkenntnis herabzubrüden. Dies geschah nun von Seite Cinciger mit unverholnem Spotte <sup>1)</sup>, während Cicero, ob schon in Sachen der religiösen Divination gleichfalls philosophischer Skeptiker, mit würdigem Ernste darüber spricht, und in eine umständliche Erörterung des gesammten Divinationswesens sich einläßt. Gemäß der im ersten Buche seines Werkes de divinatione enthaltenen apologetischen Darlegung des überlieferten Divinationswesens sind Schlaf und heiliger Wahnsinn die zwei Zustände zurückgetretenen Selbstlebens, durch welche die Seelen zur Reception göttlicher Einflüsse befähiget würden. Plato <sup>2)</sup> faßt den heiligen Wahnsinn der Weissagenden als eine Art theoleptischen Zustandes, in welchem der Mensch außer sich versetzt ganz nur Werkzeug des Gottes sei, der auf und durch ihn wirke. Er untertheilet vier Arten solcher Zustände, die er auf Apollo, Dionysos, auf die Musen, auf Aphrodite und Eros zurückführt. Sofern er, allerdings mehr scherzend, den erotischen Wahnsinn für den besten erklärt, kann er den theoleptischen Wahnsinn der Seher und Weissager, ob schon er denselben in seiner Aufzählung der verschiedenen Arten göttlichen Wahnsinns obenan stellt, nicht so hoch gehalten haben, als er ihn hätte halten müssen, wenn er sein Denken mit jenem des religiösen Volksglaubens identificirt hätte; er wird ihn in erster Linie eben nur als einen pathologischen Zustand höherer Art gewürdiget haben. Er gibt dann

1) Diogenes Laertius (VI, 24) erzählt von dem Cyniker Diogenes, derselbe habe sich geäußert, *ὡς ὅταν μὲν ἴη κοσμητικὰ ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατρικῆς καὶ φιλοσόφου ὑπερδραστήριος τῶν ζώων εἶναι τὸν ἀνθρώπου· ὅταν δὲ πάλιν ἐντυποποιεῖται καὶ μύρτικα καὶ τοὺς προνοήχοντάς τούτους, οὐδὲν παραδραστήριον νομίζειν ἀνθρώπου.*

2) Phaedrus p. 244 et 265.

weiter zu erkennen, daß er die gleichsam im Stande des Unbewußtseins geübte Weissagekunst oder Mantik höher stelle, als die zur Kunst und Fertigkeit ausgebildete Deutekunst (*οἰωνοτική*), was wohl in seiner Weise dann auch vom Verhältniß der Traumbeutekunst (*Oneirostropie*) zur Traumprophetie (*Oneiroprophetie*) zu gelten haben wird.

Man wird wohl nicht irren, wenn man diese Auffassung für die mittlere Durchschnittsansicht der vorchristlichen griechischen Philosophie nimmt, obschon es an Abweichungen nach der einen und der entgegengesetzten anderen Seite hin nicht fehlt. Cicero, welcher eine kurze Uebersicht der hierauf bezüglichen Ansichten der griechischen Philosophen gibt <sup>1)</sup>, berichtet, Xenophanes und Epicur hätten alle Divination verworfen; das Gleiche sagt von ihnen Plutarch <sup>2)</sup> mit spezieller Beziehung auf die Mantik. Von den Platonikern und Stoikern gibt Plutarch an, daß sie die meisten Arten der Mantik zugelassen hätten; Aristoteles und Dikearch aber hätten bloß Träume und Weissagung aus Inspiration gelten lassen <sup>3)</sup>. Cicero fügt diesen Beiden als Dritten seinen Zeitgenossen Kratippus bei <sup>4)</sup>. Von den Stoikern nennt Cicero Zeno als denjenigen, welcher der Mantik zuerst einige Aufmerksamkeit gewidmet, sich aber auf einzelne Andeutungen beschränkt habe, die sodann durch Kleantes weiter ausgeführt worden seien; Chrysypp hingegen habe in nicht

1) *Divin.* I, 3.

2) *De placitis philosophorum* V, 1. Vergl. auch *Diog. Laërt.* X, §. 136.

3) *Πλάτων μὲν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὴν μαντικὴν εἰσάγουσι κατὰ τὸ ἔθος, ὅπερ ἐστὶν ἐνθουσιαστικόν, καὶ τὸ ὄνειροπολικόν· οὗτοι τὰ πλεῖστα μέρη τῆς μαντικῆς ἐγκρίνουσι. . . . Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὸ κατ' ἐνθουσιασμόν μόνον παρεσάγουσι καὶ τοὺς ὄνειρους.* *Plac. philos.* V, 1.

4) *Divin.* I, 3.

weniger als drei Schriften sich über Mantik, Orakel und Träume verbreitet; ihm seien Diogenes von Babylon, Antipater und Posidonius mit Schriften ähnlichen Inhaltes nachgefolgt. Einzig Panätius, Schüler des Antipater und Lehrer des Posidonius habe eine gewisse zweifelsüchtige Zurückhaltung gezeigt, ohne jedoch bis zur förmlichen Läugnung der Mantik fortgeschritten zu sein. Cicero stellt sich den Stoikern gegenüber entschieden auf die Seite des Panätius, ja er geht noch um einen Schritt weiter, und sucht die Unvereinbarkeit des gesammten Divinationswesens mit einer geläuterten und vernunftgemäßen Ansicht von Religion und Welt darzulegen. Wenn die Stoiker, wenn ein Chrystippus, Diogenes, Antipater den Glauben an die Realität der Divination als eine unabweisbare Consequenz des Götterglaubens darstellten und in den vielerlei zu Gegenständen der Beobachtung gewordenen *signis, ostentis, monstris* und *prodigiis* eine denknothwendige Selbstbekundung der Existenz der Götter sahen, so vermag Cicero <sup>1)</sup> den inneren denknothwendigen Zusammenhang zwischen der Existenz der Götter und den bezeichneten Arten der Bekundung dieser Existenz nicht einzusehen, und erblickt in dem Nachweis dieses Zusammenhanges eine künstlich gefügte Kette von Beweisgliedern, deren jedes seinem inneren Werthe und Gehalte nach problematisch sei, und höchst unsicher mit den anderen, deren Reihe es eingefügt sei, zusammenhänge. Da diese Bemängelung das Divinationswesen in seiner Gesamtheit trifft, so ist Cicero natürlich nicht geneigt, selbst auch nur die von den Peripatetikern anerkannten Arten und Formen der Divination: Traum und Weissagung anzuer-

---

1) Divin. II., 48 ff.

kennen. Es erscheint ihm widersinnig, daß der sogenannte heilige Wahnsinn das erschauen solle, was dem besonnenen Sinne des Weisen verhüllt ist; die sybillinischen Weissagungen sind, wie die in ihnen enthaltenen *ἀπορρυγίδες* beweisen, nicht mantische Inspirationen, sondern künstlich zurechtgemachte *carmina* deren unbestimmte vieldeutige Aussagen allerlei Anwendung und Ausdeutung zulassen. Die Seherin Kassandra gehört der mythischen Dichtung an; die apollinischen Orakel, mit welchen Chrysisippus ein ganzes Buch angefüllt hat, sind zum Theile unwahr, zum Theile nur zufällig eingetroffen, andere sind dunkel oder auch so gehalten, daß sie für jeden Fall eintreffen mußten und den entgegengesetzten Möglichkeiten des Geschehens Raum ließen. Die Traumbdivination wird von den Stoikern auf das im Schlafe den Hemmungen des sinnlichen Wachlebens entrückte Göttliche der Seele gestützt; man braucht aber nur die von Zeno gegebene Erklärung des Schlafes zu lesen <sup>1)</sup>, um die Unvereinbarkeit derselben mit dem nebenbei behaupteten Freiwerden der Seele im Schlafe augenfällig daliegen zu sehen. Plato und Pythagoras wollen, daß man sich durch eine bestimmte Disciplin des sinnlichen Wachlebens zur Empfänglichkeit für wahre und tiefschauende Traumvisionen vorbereite; wenn Pythagoras aus diesem Anlaß den Bohnengenuß untersagt, so wird man unwillkürlich gemahnt, es sei nichts so absurd, daß es nicht allenfalls auch von einem Philosophen gesagt sein könnte. Daß die Seele im Traumzustande falsche Vorstellungen haben könne, möge sie diese aus sich erzeugen oder möge sie, wie Demokrit annimmt,

1) *Contrahi animum et quasi labi putat et concidere, et ipsum esse dormire. Divin. II, 58.*

von außen kommende Bilder in sich aufnehmen, liegt auf der Hand; die Seele des Träumenden unterliegt denselben Täuschungen und Irrungen, wie jene des Wachen, des Irrsinnigen, Trunkenen. Wenn es sich trifft, daß zufällig einmal auch Irrsinnige und Trunkene etwas Zukünftiges errathen, so wird man sich nicht wundern dürfen, daß unter der Menge der Träume der eine und andere wirklich auch in Erfüllung geht. Es verhält sich damit, wie mit dem Venerius oder Glückswurf der Würfelspieler. Wenn im Traume eingegeben würde, was der wache Sinn des Weisen nicht zu erspähen vermag, so müßten Physiker, Philosophen, Geometer und Dichter sich jederzeit schlafen legen, so oft sie ungeahntes Neues entdecken oder ersinnen wollen. Im Traume soll der Incubator oder Tempelschläfer das geeignete Heilmittel für seine Krankheit erfahren; warum legt sich nicht auch bei anhebendem Meeressturme der Steuermann schlafen, um zu erfahren, wie sein Schiff aus den Gefahren der wogenden See zu retten sei? Man sage nicht, die Träume werden von den Göttern eingegeben; es würde der weisen Gottheit nicht ziemen, den Menschen im Schlafe über das zu belehren, was er im wachen Zustande jedenfalls viel besser anzufassen im Stande ist. Auch bliebe noch immer die Frage, welche Träume für gottgesendete zu halten seien, und welche nicht. Man müßte ferner fragen, weshalb die Götter, wenn sie sich herbeilassen, den Menschen im Traume zu belehren, doch nicht zugleich so deutlich lehren, daß man eines Traumdeuters entbehren könnte? Chrystipp definiert das Amt der Traumdeuter als Dolmetschung der den Träumenden gewordenen Götteroffenbarungen; genügt hierfür ein niederer Grad geistiger Einsicht, oder ist ein ausgezeichnet hoher Grad von Bildung und Urtheilskraft nöthig?



Wenn letzteres der Fall sein sollte, so ist Cicero überzeugt, noch nie im Leben einem ächten Traumdeuter begegnet zu haben.

Wenn der Philosoph Cicero so dachte, so wird selbstverständlich der vornehme römische Lebemann auch nicht anders gedacht haben<sup>1)</sup>, und die gesammte gebildete römische Heidenwelt der ersten Kaiserzeit wird in der Ansicht einig gewesen sein, daß man das hergebrachte Divinationswesen und den ihm zu Grunde liegenden Divinationsglauben lediglich aus Gründen der Staatsraison und als unvermeidliches Element des religiösen Volksglaubens zu respectiren habe<sup>2)</sup>. Allein eben dieses Bewußtsein von der unlöslichen Verwachsenheit des Bestandes der gesammten Ordnung des heidnischen Staates und der heidnischen Gesellschaft mit den Bräuchen und Meinungen des heidnischen Volksglaubens setzte auch der religiösen Skepsis wieder Gränzen, und so lange man keine andere, höhere und geläutertere Form des Religionslebens kannte, als die überlieferte heidnische, vermochte man sich auch den Vorstellungen derselben geistig nicht zu entziehen; ja man umfaßte dieselbe mit erneuertem Eifer, als bei dem zunehmenden Verfall der heidnischen Societät das Bedürfnis

---

1) Vergl. die Verse des Petronius in Satyr. CIV:  
 Somnia, qua mentes ludunt volitantibus umbris,  
 Non delubra Deum, nec ab aethere numina mittunt,  
 Sed sibi quisque facit. Nam cum prostrata sopore  
 Urget membra quies, et mens sine pondere ludit,  
 Quicquid luce fuit, tenebris agit . . . . .

2) Vergl. hierzu die Stelle bei Cicero Divin. II. 38: Errabat multis in rebus antiquitas, quas vel usu jam vel doctrina vel vetustate immutatas videmus. Retinetur autem et ad magnas utilitates reipublicae mos, religio, disciplina, jus augurium, collegi auctoritas.

nach einer Kräftigung und Sicherung der ethisch-religiösen Grundlagen ihres Bestandes zusehends tiefer fühlbar wurde. Da aber diese Grundlagen eben nicht die wahren und richtigen waren, so kam man auch in dieser letzten Epoche des antiken Heidenthums über den unverdohnten Gegensatz zwischen Unglauben und superstitiöser Gläubigkeit nicht hinaus, und der Protest gegen den ersteren identificirte sich mit einer forcirten Repristinatio und Fusion aller Arten von Superstition. Jene rechte Mitte zwischen Unglaube und Aberglaube, deren Einhaltung Plutarch *περι δεωδαιμονίας* urgirte, war eben auf dem Boden des heidnischen Religionsbewußtseins nicht zu ermitteln; auf einem Boden, der aus dem Standorte der Wahrheit einfach herausgerückt ist, kann es einfach nur eine Oscillation zwischen unvermittelten Extremen geben. Der gebildeten philosophischen Reflexion heidnischer Denker mußte sich im Hinblick auf die Vorstellungen, Bräuche und Uebungen des heidnischen Volksglaubens allenthalben das Rohsinnliche, Außerliche, Unverständige und jeder nationellen Basis Entrückte der heidnischen Religionsübung aufdrängen; da aber diesen Denkern nebenbei das Gebiet der ersten weisevollen, vom Lichte höherer Wahrheit erfüllten Religiosität verdeckt war, so konnte das Philosophiren für sie nur entweder den Heraustritt aus dem Bereiche des religiösen Vorstellens und Denkens bedeuten, oder die Philosophie mußte ihnen zum Mittel und Behülfel werden, den Vorstellungen und Bräuchen des Volksglaubens einen nationellen Sinn abzugewinnen. Aber sowohl das Eine wie das Andere litt an unüberwindlichen Schwierigkeiten, da einerseits das religiöse Gefühl und Bedürfniß nicht zu beschwichtigen war, andererseits aber das gebildete nationale Denken mit der Unvernunft des

Volksglaubens sich nicht innerlich befreunden mochte. Indeß behauptete hierin die Macht der eingelebten Gewohnheit ein siegreiches Uebergewicht; das Heidenthum mochte als eine dem Menschheitsleben eingelebte Macht nicht sich selber aufgeben und konnte nur in der Macht eines höheren und geklärteren religiösen Principes überwunden werden. Das religiöse Vorstellen und Denken des Heidenthums hatte demnach seine Apologeten und wissenschaftlichen Vertreter bis in seine letzten Zeiten hinab; erst dann, als ihm durch Aufgebot äußerer Machtmittel Ort und Gelegenheit freier Selbstäußerung gänzlich entzogen war, erlosch es gleich einer aus Mangel an Raum und Nahrung ersterbenden Flamme, nicht ohne hie und da noch einmal trübe aufzuflackern und im schmutzigen Bodensatz des aufgezehrten Nahrungsstoffes die letzten Reste seines vergehenden Daseins fristend.

Die Neigung zur Traumbdivination scheint dem ungebildeten Sinne gleichsam angeboren; und wo sich mit dieser Neigung überdieß noch irrige Vorstellungen über Wesen und Bedeutung der Träume als Eingebungen höherer Schicksalsmächte verbinden, muß der Glaube an die Wahrheit jeder Divination fast unausrottbar Wurzeln schlagen. Dieser Glaube hat bei den Griechen eine ganze Literatur über Traumprophetie und Traumdeutung hervorgerufen; Lucian<sup>1)</sup> hebt den Aristander aus Telmiffos, ersten Zeichendeuter am Hofe Alexanders des Großen, und den dem zweiten Christlichen Jahrhundert angehörigen Artemidor als namhafteste Auktoritäten im Fache der Traum- und Zeichendeuterei hervor. Artemidor nennt als seine Vorgänger nebstdem einen Nikostratus von Ephesus, Panyasis von Halikarnaz, Artemon

---

1) Philopatr. 21. 22.

von Milet, Alexander von Mindaß, Dionysios von Heliopolis, Phoibos von Antiochien; die uns noch erhaltenen *Ὀνειροκριτικά* Artemidors enthalten eine vollständige Theorie der Traumdeutung zusammt einer reichen Fülle von Belegen und Beispielen merkwürdiger Träume, deren Sammlung er sich zur Lebensaufgabe gemacht, und durch eifrige vieljährige Erkundigungen auf Reisen in Griechenland, Italien und Asten zu Stande gebracht hatte. Nicht alle Träume — lehrt Artemedor — sind vorbedeutend; es gibt eine Menge von Träumen, die einfach nur Reflexe der somatischen und psychischen Affectionen des Wachlebens sind (*ἐνύπνια*), und demnach nur gegenwärtig vorhandene Zustände des träumenden Subjectes anzeigen (*σημαντικά τῶν ὄντων*). Von diesen sind also die vorbedeutenden Träume abzuscheiden (*σημαντικά τῶν μελλόντων*), die auch zum Unterschiede von ihnen mit einem anderen Namen belegt werden und *ὄνειροι* heißen<sup>1)</sup>. Diese Klasse von Träumen zerfällt in zwei Hauptgattungen: *ὄνειροι θεωρηματικοί* und *ὄνειροι ἀλλογορικοί*. Erstere zeigen das Künftige in seiner eigensten Gestalt, letztere deuten es auf irgend eine Weise symbolisch an. Der allegorischen Träume gibt es fünf Arten: *ὄνειροι ἴδιοι*, dasjenige betreffend, was der Träumende sich selber thun oder leiden sieht; *ὄνειροι ἀλλότριοι*, welches das Thun oder Leiden Anderer zum Inhalte haben; *ὄνειρατα κοινά*, mit Beziehung auf Dinge, die in Gesellschaft oder Gemeinschaft des Träumenden mit einem Anderen sich begeben; *ὄνειρατα δημόσια*, welche Dinge und Vorgänge auf öffentlichen Plätzen zum Gegenstande haben; *ὄνειρατα κοσμικά*, mit

1) Die Definition der Vorbedeutungsträume lautet: *Ὀνειρός ἐστὶ κίνησις ἢ πλάσις φυχῆς πολυσχίμων σημαντικῆ καὶ ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν*. Oneirocrit. I. c. 2.

Beziehung auf Vorgänge am Himmel, Sonne, Mond und Sternen u. s. w. Bei der zweiten und dritten Gattung: *ὄνειρα ἀλλότρια* und *κοινά* handelt es sich um eine fixe Regel, nach welcher zu bemessen ist, ob das Geträumte an dem Träumenden oder an dem im Traume geschauten Dritten sich erfüllen soll<sup>1)</sup>. Abgesehen aber von der in diesen beiden Arten von Träumen zweifelhaften Persönlichkeitsbeziehung ist bei allen genannten Arten weissagender Träume zu berücksichtigen, was und wie viel in einem bestimmten Traume wirklich vorbedeutend sei, und in welcher Weise das Vorbedeutende dem Träumenden gezeigt werde. Mit Rücksicht auf den ersteren Punkt sowol wie auf den letzteren zerfallen die vorbedeutenden Träume in verschiedene Gruppen, die sich nach bestimmten allgemeinen Gesichtspunkten (*τρόποι καθολικοί*) scheiden. Es kann nämlich, das Was und wie Viel des vorbedeutenden Inhaltes der Träume anbelangend, entweder Vieles oder Weniges im Traume bedeutsam sein, und durch dieses viele oder wenige Bedeutsame Vieles oder Weniges vorbedeutet werden; daraus ergeben sich die vier Kategorien: *ostensio multorum per multa, multorum per pauca, paucorum per multa, paucorum per pauca*. Dieß sind die *τρόποι γενικοί*, unter welche die Vorbedeutungsträume zu subsumiren sind. Sie sind zu unterscheiden von einer anderen Art *τρόποι*, in welchen der *modus significandi* in's Auge gefaßt wird. Es kann nämlich durch eine dem Träumenden an sich angenehme Vorstellung etwas Unangenehmes, aber auch etwas Unangenehmes vorbedeutet

1) Die Regel lautet: "Ὅσα μὲν πρὸς ἡμᾶς τε καὶ δι' ἡμᾶς γίνεται, ἡμῶν αὐτῶν ἴδια νομισέσθω· ἃ δὲ μὴ πρὸς ἡμᾶς ἢ δι' ἡμᾶς, ταῦτα τοῖς ἄλλοις ἀποβήσεται. Oneirocr. I, 2.

werden; das Gleiche gilt von einer dem Träumenden an sich unangenehmen Vorstellung. Damit sind also die vier *τρόποι ειδικοί* der Vorbedeutungsträume gegeben, welche, wie die vorausgehenden, von Artemidor durch Beispiele erläutert werden. Auf Grundlage dieser allgemeinsten vorläufigen Orientirungen verbreitet sich Artemidor über alle denkbaren Gegenstände, welche den Inhalt eines Traumbildes oder einer Traumvorstellung abgeben können. Um möglichst vollständig und in genetischer Ordnung das Gesamtmateriale alles Träumbaren zu umfassen, verfolgt er die Gesamtreihe der Bilder und Vorstellungen, die sich an die Einzelheiten des menschlichen Daseins und Lebenslaufes von der Geburt bis zum Tode anknüpfen; Geburt, Erziehung, Leibpflege <sup>1)</sup>, Lern- und Jugendzeit des Menschen, zusammt Allem, was dazu irgend wie sich in Beziehung setzen läßt, das Leben des gereiften Menschen mit allen seinen vielfältigen Beschäftigungen und Bestrebungen, das öffentliche Leben in seinen mannigfachen Abtheilungen, die gesammte Naturwelt, Pflanzen, Thiere, Steine, Metalle u. s. w. werden durchgenommen, um von Jeglichem die nach Umständen vielfach diversificirte Bedeutung anzugeben. Man hat mit einem Worte ein vollständiges Traumbuch vor sich, nichts zu sagen von einer Menge merkwürdiger Träume und Traumerfüllungen, die in den letzten Büchern des Werkes

---

1) Da der menschliche Körper aus vielen Gliedern besteht, und jedes Einzelne derselben irgendwie Gegenstand einer Traumvorstellung sein kann, so muß von jeder dieser besonderen Traumvorstellungen auch die Bedeutung angegeben werden. Ein ergößliches Beispiel in Bezug auf Träume, die das Ohr betreffen, ist folgendes: *Ἄτα ὄνου ἔχει δοκεῖν φιλοσόφους μόνοις ἀγαθόν, ὅτι μὴ ταχέως κτενὶ τὰ ὄνα ὁ ὄνος τοῖς δὲ λοιποῖς δουλεῖται καὶ ταλαιπωρεῖται σημαίνει.* Oneirocr. I. 24.

der Theorie der Traumdeutungskunst angeschlossen werden<sup>1)</sup>. Die rationelle Unterlage des ganzen Systems der Traumdeutung ist freilich von keinem sonderlichen Werth. Ausgehend von dem Unterschiede zwischen natürlich entstehenden und gottgesendeten Träumen vindicirt er den letzteren eine weissagende Bedeutung, deren Interpretation auf die gemeinhin recipirte natürliche und conventionelle Symbolik und figürliche Semantik der im Traume erscheinenden Objecte gestützt ist. In der richtigen Auffassung dieser Bedeutung und deren Variationen und Modificationen durch die vielerlei näheren concreten Bestimmungen des Deutungsobjectes besteht also die Kunst des Traumauslegers. Wann und unter welchen Bedingungen ein Traum als ein gottgesendeter anzusehen sei, unterläßt Artemidor zu sagen, oder gibt wenigstens ein sehr empirisches Kriterium hiefür an; was unvermittelt und unerwartet im Traumleben auftaucht, gilt ihm als *ἰερόσμητον*. Als ob nicht auch derartige Traumvorstellungen und Traumbilder Resultate eines ganz natürlichen Processes sein könnten! Man erkennt hier, wie der völlige Mangel an einer pragmatischen Psychologie dem superstitiösen Meinen und Dafürhalten der heidnisch-antiken Welt Vorschub leistete; denn aus einem solchen Mangel muß es erklärt werden, daß ein so gebildeter und vielseitig belesener Mann, als welchen Artemidor in seinem ganzen Werke sich bekundet, allen Ernstes glauben konnte, durch den von ihm aufgewiesenen Unterschied zwischen *ὄνειρος* und *ἐνύπσιον* die skeptischen Bedenken des Aristoteles wider die Realität

1) Als Schriftsteller, welche über merkwürdige Traum erfüllungen berichteten, werden Oneirocrit. II. 54 Artemon von Milet, Nikostratus von Ephesus, Phöbus von Antiochien, Panhasis von Halikarnas angeführt.

der Traumdivination überwunden und beseitigt zu haben. In Wahrheit geht das richtige Verständniß dieser Divination Weiden ab; dem Aristoteles, weil er sie aus einem kosmisch-physikalischen Determinismus erklärt, dem Artemidor, weil er sie in der alleräußerlichsten Weise auffaßt und die Divination der träumenden Seele einfach für *ἰσορροπία* nimmt. Von einer angeborenen Divinationskraft der Seele weiß er eben so wenig als Aristoteles; er hält sich einfach an den bekannten Homerischen Spruch: *ὄνειρα ἐν ἰσῷ*, welcher wohl immerhin auch einer tieferbringenden Ausdeutung fähig gewesen wäre, wenn die Anhaltspunkte zur Ergründung seiner sinnigen Tiefe nicht überhaupt dem Standpunkte des heidnisch-antiken Denkens entrückt gewesen wären.

Man würde irren, wenn man dem vorchristlichen Heidenthum die ahnungsvolle Erkenntniß eines divinatorischen Vermögens der Seele ganz absprechen wollte. Wie alle anderen gemeinschaftlichen tieferen Anschauungen und Wahrheiten gehört auch diese Erkenntniß oder Ahnung zum Gemeingut und Gemeinbesitz der gesammten culturfähigen Menschheit, und bricht deßhalb auch bei den Griechen in genialen Inspirationen des poetischen Schaffens und philosophischen Denkens hervor. Die an Achilles gerichteten Weissagungsworte des sterbenden Hector <sup>1)</sup> betrafen die Ueberzeugung, daß die im Tode freitwerbende Seele in die Zukunft sieht — ein Gedanke, welchem Xenophon in seiner *Cyropädie* den classischen Ausdruck verliehen hat, wenn er den sterbenden Cyrus in der Mahnrede an seine Söhne sagen läßt, daß, wenn es zum Sterben komme, die Seele des Menschen am göttlichsten sei und zur vollkommenen

1) Iliad. XXII, 358—360.



Freiheit gelange <sup>1)</sup>). Wir werden dieses „Freiwerden“ am Besten als Entbindung eines in den Tiefen der Seele verborgenen Ahnungsvermögens fassen, welches nicht nur durch den beschwerenden Druck der unvollkommenen Leiblichkeit des irdischen Zeitmenschen niedergehalten ist, sondern im sinnlichen Wachleben des zeitlichen Erdenmenschen auch durch die Masse der Eindrücke und Einwirkungen der sinnlichen Außenwelt, und überhaupt durch den gesammten Thätigkeits- und Lebensverkehr des menschlichen Arbeitslebens zurückgedrängt wird, und eben deshalb mitunter nur im Traumleben der in sich selbst zurückgezogenen Seele Raum findet, sich selber zu offenbaren. So weit es also eine Traumbivination oder natürliche Traumprophetie gibt, wird sie auf die angegebene Art zu erklären sein; es versteht sich aber von selber, daß das Wenigste von dem, was man im Alterthum dafür hielt, wirklich eine derartige Traumprophetie war, so wie weiter auch noch die Identificirung und Confundirung der natürlichen Traumoffenbarung mit der übernatürlichen ein Grundirrtum war, den das Heidenthum von seinem Standpunkte aus selbstverständlich nicht überwinden konnte.

1) *Ἐνοήσατε δὲ, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῷ ἀνθρώπῳ θανάτῳ οὐδὲν ἔστιν ὕπνου· ἢ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ τότε δήπου θειοτάτῃ καταφαίνεται, καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορά· τότε γὰρ, ὡς εἶκοι, μάλιστα ἔλευθεροῦται.* Cyropad. 8, 7, 21. In dieser Stelle ist zunächst wohl nur von dem, dem Tode nächstverwandten Schlafzustande der Seele die Rede, was indessen am Sinne des oben Gesagten nichts ändert. Andere ganz direct lautende Aeußerungen über das prophetische Schauen der Sterbenden sind jene des Pythagoras und des Aristoteles, die sich bei Diodor. Sic. Biblioth. XVIII, p. 586 und Sextus Empiricus adv. Mathem. IX, 20, 21, und zwar an beiden Stellen mit directer Beziehung auf die in der vor. Ann. citirte Homerische Stelle, mitgetheilt finden.

Eine natürliche Traumprophetie anzunehmen, werden wir durch die Bibel selber genöthigt. Die von dem ägyptischen Joseph gedeuteten Träume des Mundschentzes und Bäckers am pharaonischen Hofe, so wie der von Daniel gedeutete Traum des Nebukadnezar stammten gewiß nicht aus übernatürlicher Eingebung, waren aber andererseits unzweifelhaft prophetische Träume. Wir haben uns diese Träume aus einem der Seele natürlich eigenem Vorschauungsvermögen zu erklären, wobei allerdings noch ein specifischer Unterschied zwischen jenen Träumen, die sich, wie die von Joseph gebollmetzten beiden ersteren, auf die zukünftigen persönlichen Geschicke des Träumenden beziehen, und jenem anderen Traume, der universalgeschichtliche Entwicklungen von weittragendster Bedeutung zum Inhalt hatte, zu beachten ist. Jeder Mensch steht mit seinem Denken und Leben innerhalb eines allgemeineren Kreises und einer allgemeineren Ordnung, die ihn hält und trägt, und mit welcher er durch die vielfältigsten Beziehungen verschlungen ist; sofern nur durch diese Wechselbeziehungen sein eigenes Zukunftsgeschick bestimmt oder bedingt ist, ist es sehr erklärbar, daß sich ihm dieses in Momenten, wo die von der Außenwelt abgezogene und träumend in sich selber versunkene Seele tiefer in sich selber geht, unwillkürlich zum Bewußtsein bringt, wenn schon nicht in klaren, bestimmten Gedanken, sondern in bildlicher Einkleidung und Verhüllung, entsprechend dem Wesen der Seele, die als lebendige Wesensform des Menschen unabläßig im Geschäfte des Formens und Bildens begriffen ist, und diese aus sich zu erzeugenden Bilder und Formen jener concreten Wirklichkeit, in deren Bereich sie als zeitlich wirkende gestellt ist, abäquirt. Wenn die Seele ahnungsvoll das eigene zeitliche Zukunftsgeschick ergreift, so weist dieß auf

einen verborgenen, ihr selber unbewußten Contact mit jenen Potenzen hin, durch deren Wirken dieses Geschick herbeigeführt werden soll; sie berührt sich mit den noch unbewußt in den Seelen Anderer schlummernden Gedanken, Vorsätzen und Entschliefungen, durch deren Ausführung das von ihr erahnete Geschick sich erfüllt. Dieser Griff in die Tiefe des Lebens, der das noch ungewordene Zukünftige in die unmittelbare Gegenwart der ahnenden Seele rückt, ist aber zu tief, als daß das irdische Tagesbewußtsein des Menschen sich sofort über Sinn und Bedeutung des Erahneten sofort klar zu werden vermöchte. Daher kommt es, daß die beiden Gefängnißgenossen des ägyptischen Joseph ihre Ahnungsträume nicht verstanden, deren Deutung nicht das Werk einer erlernten Kunst oder irgend einer reflexiven Denkoporation sein konnte, sondern den Rückblick eines geklärten Seelenauges erforderte, der, dem Deutenden selber nicht bewußt, die geheimnißvolle Verführung der Seele des Träumenden mit den die Traumerfüllung verursachenden Potenzen erahnete und erfaßte, und demzufolge auch den Sinn und Inhalt des weissagenden Ahnungstraumes an's Licht des hellen Denkens zu ziehen verstand. Der von Daniel gedeutete Traum Nebukadnezars gehört einer höhern Stufe erahnter Zukunftswahrnehmung an, hat aber mit den beiden vorigen Träumen dieß gemein, daß er ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Influenzen auf die Seele des Träumenden erklärbar ist. Dasjenige, was ihn von jenen beiden anderen Träumen unterscheidet, ist dieß, daß er über den Bereich individueller Lebensbeziehungen des Träumenden hinausgreifende Ahnungen allgemeinsten und umfassendster Art in sich schließt, in welcher sich ihm universalgeschichtliche Vorgänge und Entwicklungen, die noch im Schoße

der Zukunft verborgen lagen, ankündigten, freilich ohne daß der träumende König diese Ankündigung verstanden oder auch nur in lebendiger Erinnerung zu behalten vermocht hätte. In diesem Traume sowohl, wie im Nichtverstehen desselben, reflectirt sich treu und genau das allgemeine Verhältniß des naturalistischen Heidenthums zu der seine Culturentwicklung im tiefsten Grunde haltenden und tragenden Macht der Wahrheit, die der gesammten univergeschichtlichen Menschheitsentwicklung verborgen immanirt, ohne daß diese, soweit sie in den Bahnen der Gottentfremdung und Gottesferne verläuft, jener Wahrheit immanent wäre. Weil der Verlauf der heidnisch-weltlichen Culturentwicklung in jene Wahrheit nicht eingerückt war, konnte Nebukadnezar den Traum nicht verstehen; er mußte ihm durch einen Mann von wahrhaft seherischer Tiefe gedeutet werden, dessen gottesleuchtetes und gottgeklärtes Denken in der vom König nicht gekannten Wahrheit stand. Daß aber diese Wahrheit in der Seele eines Königs, der über ein Weltreich herrschte, als eine Macht des Gerichtes sich ankündigte, ist etwas Natürliches, ja zufolge ihrer Immanenz im Menschheitsleben etwas Unvermeidliches; diese Art von Prophetie ist im menschheitlichen Geschichtsleben bleibend vorhanden, und wird in der lebendigen Mitte seiner Strömung perpetuirlich sich ankündigen — traumartig da, wo die Geister der Wahrheit abgewendet sind, im hellen Sehen dort, wo die Seelen der Wahrheit zugewendet sind und in ihren Strahlen sich sonnen.

Das vorchristliche Heidenthum stand, obwohl aus der Wahrheit herausgerückt, auf dem allgemeinen Grunde der göttlichen Wahrheitsoffenbarung, der das gesammte geschichtliche Culturleben der Menschheit hält und trägt. Es konnte

sich demzufolge auch den Inspirationen dieses göttlichen Wahrheitsgrundes aller menschlichen Culturexistenz nicht entziehen, und appercipirte in traumhafter Unbewußtheit die gesammte in's vorchristliche Religionsleben der gottgläubigen Menschheit projectirte Rückstrahlung der Mysterien des Heiles und der Gnade, die in Christus sich geoffenbart; und so könnte das vorchristliche Heidenthum nach den mannigfachen Gestaltungen seiner historischen Existenz selber eine riesige Traumprophetie genannt werden, welche den Gesammtinhalt der christlichen Heils Offenbarung in mehr oder minder unbewußten Ahnungsregungen präfigurirte, und so sich selbst als dunkel empfundene aber tiefgehegte Sehnsucht dessen hinstellte, was der auf ein erwähltes Volk beschränkte Verheißungsglaube der vorchristlichen Offenbarungszeit als trostreich erhabene Hoffnung in sich trug. Dieß wird die richtige und einzig zulässige Erklärung der christlichen Wahrheitsahnung des Heidenthums sein — eine Erklärung, welche nach den längst obsolet gewordenen Annahmen von Entlehnungen aus dem Mosaismus und zufolge der Unthunlichkeit eines excessiven Traditionalismus allein als möglich übrig bleibt.

Sofern das Heidenthum nach seiner lichten, der göttlichen Wahrheit ahnungstief zugewendeten Seite auf dem Grunde der göttlichen Wahrheitsoffenbarung stand, konnten ihm auch supranaturale Erleuchtungen nicht ganz fehlen, wenn schon die Strahlen derselben zufolge der aus dem göttlichen Wahrheitsgrunde herausgerückten Stellung des Heidenthums nur schräg einfallen konnten, und in dem getrübbten Medium, in das sie einfelen, geschwächt, zerbrochen und zerstreut wurden. Ein Beispiel derartiger unvollkommener, aber wirklich supranaturaler Erleuchtung, die zum

Theile eine unmittelbare, zum Theile aber durch ein tiefer ahnendes Naturbewußtsein, vermittelt war, bietet uns die Bibel in der Person des Bileam, der Gott in Träumen befragt, auch die Erforschung von Wahrzeichen zu Hilfe zieht, nebstbei aber im Wachzustande die hellsten, unzweideutigen Offenbarungen erhält, freilich nicht zufolge seiner persönlichen Würdigkeit, sondern um als passives Organ des Geistes, der ihn ergreift, dem providentiellen Verufe und der künftigen Glorie des erwählten Volkes Zeugniß zu geben.

Bileam ist nicht bloß eine merkwürdige Gestalt der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, sondern eine wahrhaft charakteristische Figur, an welcher sich ebensowohl der Unterschied als auch die Wechselbeziehungen zwischen Heidenthum und Judenthum, antik-orientalischer Naturweisheit und hebräischer Offenbarungsreligion studiren lassen. Bileam wird aus dem Lande am Euphrat, aus Bethor gerufen; er war ohne Zweifel ein babylonischer Naturweiser, und wird von Balak, der ihn ruft, für einen Mann gehalten, der mit Magie und Theurgie, mit Wahrsager- und Beschwörungskünsten umzugehen weiß. Das abergläubische Vertrauen auf die Wirksamkeit dieser Künste hat den babylonischen Astralcult zu seiner Voraussetzung und Hinterlage; die zauberkundigen Männer müssen allerdings auch gewisse, ihren Zeitgenossen verborgenen Kräfte und Wirksamkeiten der Natur für ihre Zwecke zu benützen gewußt haben, hauptsächlich aber wird das dunkle, räthselhafte Gebiet magnetischer Erregungen in seinen mannigfach modificirten Erscheinungen von ihnen bis auf einen gewissen Grad beherrscht worden sein, und diese Herrschaft ihnen den Nimbus tieferdringender Naturweisheit verliehen haben. Sofern der babylonische Astralglaube, der im Culte des höchsten

Himmelsherrn, des Bel gipfelte, aus der Elohimverehrung d. i. aus der alten Verehrung der Himmelsmächte herausgewachsen war, wies er auf eine, im astralischen Kosmismus der babylonischen Naturweisheit freilich schon sehr verdunkelte monotheistische Hinterlage zurück, die er mit der hebräischen Offenbarungsreligion gemein hatte, und die sich wohl auch im Bewußtsein jener Naturweisen hin und wieder sehr entschieden hervorbringen mochte. Wir werden dieß auf Rechnung jener verborgenen Wahrheitsmacht zu setzen haben, die im historischen Völkerleben allgegenwärtig, als Macht natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung wirkt. Ihre gesammelte Kraft hatte sich von dem Zeitpunkt der Erwählung der Abrahamiden angefangen in dem erwählten Volke des Herrn concentrirt; ihre seitlich gehenden Strahlen warfen aber ihre erhellenden Lichter in die Gesamtheit der das hebräische Volk umgebenden Culturkreise; und so standen denn auch die babylonischen Naturweisen im Bereiche dieser Offenbarung, deren Vernehmen in Bileam schon eine natürliche Ahnung von der Bedeutsamkeit jenes Volkes, welchem zu fluchen er gerufen worden war, erwecken mochte. Denn er wußte ohne Zweifel von jenem Volke so viel, daß es den Jehova-Elohim ehre und zu seinem Gotte habe; sofern er nun denselben Höchsten als Gott erkannte und verehrte, konnte sich die hohe Bedeutsamkeit eines Volkes, das jenen Höchsten als seinen eigenen Gott ehrte, seinem Denken nicht entziehen. Hiedurch war er disponirt, jene Erleuchtungen zu empfangen, in welchen ihm das tiefere weltgeschichtliche Verständniß jenes Volkes, dem er Fluch anzaubern sollte, aufging.

Bileam empfängt von Jehova Elohim Offenbarungen in Träumen; dieß hat er mit den Patriarchen des hebräi-

sehen Volkes gemein, von welchen er sich dadurch unterscheidet, daß die in ihm theilweise noch vorhandene Empfänglichkeit für Offenbarungen der himmlischen Lichtwelt mit einem prophetischen Instincte anderer Art gepaart ist, da er als babylonischer Kosmosoph weit mehr Naturseher denn Prophet des Höchsten ist. Zudem ist er von den Patriarchen des hebräischen Volkes durch Jahrhunderte geschieden, und gehört einer späteren Zeit an, in welcher der zu den Zeiten Abrahams noch vorhandene Monotheismus im Bereiche der vorchristlichen Kulturwelt allenthalben bereits so ziemlich im kosmischen Naturalismus untergegangen war. Das träumerisch ahnende Wesen, welches den allgemeinen Habitus der noch zu keinem entwickelten Culturdasein gelangten Geschlechter, Stämme und Völker der culturfähigen Menschheit bildete und einen Stand der zwischen Kindheit und Jugend schwankenden Unreife constituirt, war da in der Abwendung von den ewigen unsichtbaren Dingen bereits völlig in die Erahnung der Geheimnisse des sichtbaren Weltenseins versenkt, und folgte unbewußt und unwillkürlich den auf das Sichtbare und Irdische gerichteten Instincten des menschlichen Lebens und Strebens.

Die Bibel verlegt die Offenbarung durch Träume in die Patriarchenzeit als erste Anfangszeit des hebräischen Volkes und Anfangszeit jener Offenbarungen, die in einem besondern von Gott gewählten Geschlechte und Volke sich entfalten sollten. Moses empfängt die Offenbarungen des Herrn bereits nicht mehr in Träumen, sondern in inneren Schauungen eines zur höchsten geistigen Energie gesammelten Wachlebens; und wenn später das eine oder andere Mal in den alttestamentlichen Büchern eine Traumoffenbarung erwähnt ist, so erscheint sie zugleich auch als ein minder vollkommener



Grad und Modus göttlicher Mittheilung; im Buche Daniel erscheint sie als Form der auf heidnischem Boden fortgesetzten heilsgeschichtlichen Propheteninspiration. Demzufolge gibt die Bibel unzweideutig zu erkennen, daß die Traumoffenbarung die unterste Stufe und mindest vollkommene Form der göttlichen Wahrheitsoffenbarung darstelle; sofern sie in die Anfänge der israelitischen Volksgeschichte, in die Patriarchenzeit fällt, bekundet sie, daß das von Gott erwählte Geschlecht und Volk durch diese mindest vollkommene Art und Form des Offenbarens in den Bereich der göttlichen Offenbarungsthätigkeit überhaupt erst eingeführt werden mußte. Nebstdem ist nicht zu verkennen, daß sie für die Zustände der Naturgebundenheit, wie wir sie in jener alten Zeit vorauszusetzen haben, und in Rücksicht auf den unentwickelten Stand eines selbstthätigen geistigen Wachlebens, wie wir ihn bei einfachen wandernden Hirtenstheichen der Patriarchenzeit finden, nicht bloß die vollkommenangemessene, sondern vielleicht auch die einzig mögliche war. Andererseits können wir nicht umhin, bei religiös gestimmten Gemüthern von eblerer sittlicher Anlage und Denkart die Empfänglichkeit für eine derartige Offenbarungsweise uns recht groß zu denken; die im Menschheitsleben allgegenwärtige Wahrheit, die dasselbe als verborgener Grund hält und trägt, und in die Tiefen der von ihr nicht freiwillig abgewendeten Seelen hineinleuchtet, mußte sich bei der Verbunkelung und mangelhaften Entwicklung des höheren geistigen Wachlebens in Traum und Vision zum Durchbruch verhelfen. Es war diese Art von Apperception die durch die gegebene Beschaffenheit menschlicher Zustände naturnothwendig bedingte Form der Communication des menschlichen Herzens und Gemüthes

mit der im Menschheitsleben verborgen gegenwärtigen Macht der ewigen Wahrheit.

Die im menschlichen Zeitdasein zu verwirklichende göttliche Idee steht als eine vollentwickelte seit ewig vor dem göttlichen Denken und Anschauen; sie projecirt diese ihre vollkommene Ausgestaltung auch in's Denken der zeitlichen Erdenmenschheit, so wie diese sie zu fassen und zu recipiren im Stande ist. Die Projectionen der vollentwickelten Idee der Menschheit sind, wie sich von selbst versteht, lauter geistige Anticipationen der absoluten Wirklichkeit der Idee, wie dieselbe im himmlischen Sein als ewig vollendete sich darstellt, und als solche durch das Kommen Christi auch in's menschliche Zeitdasein sich eingeführt hat. Demzufolge wird alle Offenbarung als solche die Enthüllung der himmlischen Herrlichkeit zu ihrem Inhalte haben, sei es, daß diese als eine gegenwärtige geschaut, oder als eine zukünftige gehofft werde. Im Geiste der alttestamentlichen Verheißungsreligion lag es, die Enthüllung dieser Herrlichkeit als etwas Zukünftiges zu hoffen, und auch dem christlichen Glauben und Bewußtsein, das sich der Erfüllung der alten, bis in den Beginn der menschlichen Erdenzeit zurückreichenden Heilsverheißung erfreut, ist es wesentlich und natürlich, die vollkommene Verwirklichung der heiligsten und erhabensten Menschheits Hoffnungen einer jenseitigen, verklärten Wirklichkeit zuweisen. Da diese Wirklichkeit eine supranaturale ist, so muß auch jede ächte und glaubhafte, auf sie hinweisende Prophetie supranaturalen Ursprunges sein; die ächte, wahrhafte Prophetie ist nichts anderes, als ein unmittelbares oder mittelbares, näheres oder entfernteres geistig innerliches Vernehmen jener heiligen, göttlichen Vollendung der Dinge, die im Reiche der himmlischen Herrlichkeit ihr wahrhaftes Da-

sein hat. Zwar die Idee des vollendeten Seins und des Seins in Vollendung ist eine dem inneren Geistmenschen urhaft eigene Idee, mag sie auch noch so unentwickelt in ihm schlummern; aber der Modus der Vollendung und die Gestalt des vollendeten Seins ergibt sich dem Menschen nicht unmittelbar aus seinem von der Geschichte der menschlichen Gesamtentwicklung losgelösten Selbstdenken, und die Geschichte der menschlichen Gesamtentwicklung kann ihrerseits selber wieder nur in geistiger Ergreifung des in derselben wirkenden göttlichen Principes central erfaßt werden. Sofern nun dieses im Menschheitsleben alldurchgreifend wirkende Höchste eine göttliche Macht ist, in deren Kraft das labile und der Labilität anheimgefallene Menschliche über sich selbst zu seinen unwandelbaren höchsten Zielen emporgehoben werden soll, ist jenes geistige Ergreifen zunächst und unmittelbar nicht ein actives, im urhaften Selbstkönnen begründetes Ergreifen, sondern vielmehr ein Ergriffensein von der Macht jenes höchsten alldurchgreifenden Principes, und der Unterschied zwischen der Offenbarungsreligion und den vorchristlichen heidnischen Culturreligionen ist nur der, daß dieses Ergriffensein in letzteren ein dunkles, traumhaftes, sich selber nicht verstehendes Ergriffensein ist, während die erwählten Propheten und Verkünder des geoffenbarten Heils- und Verheißungsglaubens ein Bewußtsein von der activen Nähe des ihre Seelen und Herzen berührenden göttlichen Geistes und Principes haben und durch die Macht desselben sich gehoben und getragen fühlen. Und so wird man wohl nicht irren, wenn man die gesammte, an den christlichen Offenbarungs- und Heilsglauben anklingende mythisirende Mysterosophie der vorchristlichen heidnischen Völkerrreligionen als eine riesige Traumprophetie des religiösen

Menschheitsgeistes betrachtet, der die im alttestamentlichen Prophetismus als messianisches Heil erschaute neue Wirklichkeit, gleichfalls in dunkler Wahrnehmung vielfältigst erahnete und erahnen mußte, weil in der alten, sich auslebenden Zeit unsichtbar und verborgen bereits der christliche Welttag, der Gottesstag der zeitlichen Erdenmenschheit gegenwärtig war.

Alles geistige Vernehmen göttlicher Offenbarung setzt ein Ergriffensein des inneren Menschen von der Macht des Göttlichen voraus. Dieses Ergriffenwerden ist ein Emporgehobenwerden des inneren Menschen über sich selbst. Sofern er von einer höheren Macht über ihm ergriffen und dadurch seiner gewohnten Lebenssphäre entrückt wurde, ist allerdings sein Verhalten ein passives Verhalten, welches aber nicht als unfreie Zuständigkeit gefaßt werden darf. Der Fatalismus des vorchristlichen Heidenthums, welches die ächte, wahrhaft göttliche Inspiration nicht kannte, mochte auf den Gedanken eines heiligen Wahnsinns hinführen, und den Zustand der Theolepse selber als eine Art von Verhängniß erscheinen lassen, von welchem betroffen zu werden die zum Organe des weissagenden Gottes gewordene Seele als ein tiefstes Wehe empfinden müsse. Wenn Philo und Josephus Flavius diese Vorstellungsweise auf das Gebiet der alttestamentlichen Religionsoffenbarung übertrugen, so mochten sie hiefür in einzelnen Stellen der alttestamentlichen Religions- und Offenbarungsbücher Anhaltspunkte gefunden zu haben glauben (vgl. I. Sam. 19, 24 und die in 2. Kön. 9, 7; Hof. 9, 7; Jer. 29, 26 vorkommende Bezeichnung der Propheten als ⲓⲡⲣⲁⲩⲓⲛ); in Wahrheit aber zeigten sie sich in dieser Hinsicht von dem Einflusse heidnisch-antiker Religionsanschauung abhängig, und bekundeten damit zugleich, daß das mit der heidnisch-antiken

Weltbildung in nähere Berührung gekommene alttestamentliche Judenthum nur von einem über dasselbe hinausgreifenden Standpunkte aus das richtige Verständniß seiner selbst und seiner heiligen Ueberlieferungen sich retten könne. Die alttestamentliche Prophetie ist nur dann wahrhafte Prophetie gewesen, wenn sie in der neutestamentlichen Gottesoffenbarung ihre vollkommene Erfüllung gefunden hat; hat sie diese in derselben gefunden, so waren die Propheten des A. T. hellsehende Männer, in deren Geist der große Gotteslag, der mit Christus auf Erden aufgehen sollte, schon hineinleuchtete, ehe dieser Tag gekommen war. Das Kommen dieses Tages ist aber als ein Werk der weltleitenden göttlichen Providenz aufzufassen, deren Vorkehrungen und Beschlüsse von den Propheten geistig erfaßt wurden, ehe sie in die geschichtliche Wirklichkeit übergeführt worden waren. Dieses geistige Erfassen und Ergreifen göttlicher Heilsrathschlüsse setzt aber eine geistige Sammlung und Activität höchsten Grades voraus, die mit der heiligen Raserei eines theoleptischen Wahnsinns nicht nur nicht das Geringste gemein hat, sondern in demselben exclusiven Gegensatz zu derselben steht, wie der erleuchtete und wahrhaft religiöse Vorsehungs Glaube zum heidnisch-antiken Fatalismus. Dieser ist wesentlich Naturalismus, und das gesammte heidnisch-antike Orakelwesen steht auf dem Boden dieses Naturalismus; die alttestamentliche Offenbarungsreligion ist aber ihrem innersten Wesen und eigensten Geiste nach der ausgeprägteste Widerspruch dieses Naturalismus, und das Christenthum, in welchem der alttestamentliche Religions- und Verheißungs Glaube sich erfüllt hat, hat sich vom Anbeginn her als Religion des Geistes und der lichten Gotteswahrheit in's menschliche Zeitdasein eingeführt, und ist seinem Wesen nach Erhebung

zum Dasein in der ächten Freiheit, zum Freisein in Gott. Wie vertrüge sich mit diesem Charakter der christlichen Heilswahrheit und Offenbarungsweisheit jene geistige Unfreiheit als spezifische Signatur der ihre Enthüllung geistig anticipirenden alttestamentlichen Prophetie?

Die alttestamentliche Prophetie hat ihr Correlat im Bereiche der heidnisch-antiken Welt. Dieses Correlat ist aber nicht in dem mit Superstition behafteten Religionsleben der in Kosmismus und Naturalismus versenkten Heidenwelt, sondern in dem über diese superstitiöse naturalistisch getrübt und verbunkelte Religiosität hinausstrebenden Geistesleben der antiken Welt zu suchen, und bietet sich demzufolge dort dar, wo es ein entwickeltes geistiges Bildungsleben gab, also vornehmlich im Bereiche des antiken Griechenthums, welches den Höhepunkt und die eigentliche Blüthe des vorchristlichen freiweltlichen Bildungslebens darstellt. Die wahrhaften und wirklich von einem höheren, göttlichen Hauche berührten Propheten der heidnisch-antiken Welt sind die Dichter und Denker des hellenischen Volkes, in deren Geister die tiefsten Ideen der christlichen Erkenntniß als Abschattungen jener Einen und Höchsten in Christus dargestellten Wahrheit ahnungsvoll aufgingen. Wir rechnen hieher die tief sinnigen Gedanken und Ahnungen der pythagoräischen und platonischen Philosophie, die tiefen ethisch-religiösen Gedanken und Ahnungen der großen griechischen Tragiker, unter welchen Aeschylus mit dem erhabenen Schluß seiner Prometheus-Tragödie obenan steht. Plato schwang sich in seinem Sinnen und Denken in das Reich einer idealen überweltlichen Wirklichkeit auf, in welcher das irdisch Unvollkommene und zeitlich Unvollendete in ewiger himmlischer Vollendung existirt; die griechische Tragik deckte die

Gefetze einer heiligen Ordnung des sittlichen Menschendaseins auf, und lehrte in den Ideen von Schuld und Sühnung die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Zeitdaseins erahnen. So wurden ein Aeschylus und Sophokles ihrer Zeit und ihrem Volke zu Lehrern heiliger Gottesfurcht, Plato aber lehrte die Menschheit den himmlischen Ursprung der Seelen und die wahre ewige Heimath der Geister. Es war dies kein Erkennen unmittelbar im Lichte jener ewigen Wahrheit, deren Glanz in die Seelen der Propheten hineinleuchtete; aber es war vom Glanze dieses Lichtes umsäumt, es war eine unvermittelte ideale Anticipation dessen, was auf dem Boden der christlichen Erkenntniß in vollkommener Vermittelung mit dem geschichtlichen Zeitdasein des Menschen als tiefster Gehalt und tiefste Wahrheit dieses durch Irthum, Schuld und Sünde getrübteten Zeitdaseins sich enthüllen sollte. Es waren göttlich inspirirte Ahnungen und Schauungen des geistigen Wachlebens der außerhalb dem Bereiche der unmittelbaren göttlichen Heils offenbarung stehenden Menschheit, es war die göttlich inspirirte Geistesprophetie auf dem Boden des heidnisch-antiken Culturlebens. Plato überfliegt die Geschichte und flüchtet sich unmittelbar in das Reich der Ideen, weil er die in der Geschichte sich offenbarende Religions- und Heilstüchtigkeit der gnädig waltenden Gottheit nicht kennt; die antike Tragik vertieft sich in den ethischen Sinn und Gehalt der Geschichte, und faßt ihn so tief, als er ohne christliches Erlösungsbewußtsein nur immer gefaßt werden kann, weiß aber das letzte erklärende Wort nicht zu finden, sondern bleibt vor dem erahneten heiligen Walten der Gottheit als einem dichtumschleierten undurchdringlichen Geheimniß stehen. Die Spuren der verborgenen Wege Gottes leuchteten von Anbeginn her

in der alttestamentlichen Heilsgeschichte, und die im Lichte der Heils offenbarung geweckte Prophetie verfolgte die Entwicklung jener Wege, vorschauend bis in die fernsten Enden der irdischen Zeit; daß in der christlichen Offenbarungszeit aufgeschlossene Geheimniß des göttlichen Rathschlusses, der auf die Vollendung der Zeit und Welt und der Menschheit in beiden abzielt, stand bereits halb enthüllt vor den geistigen Blicken der alttestamentlichen Seher, und uns bleibt einzig übrig, der in successiv erweiterten Peripetien stets reicher und voller sich gestaltenden Erfüllung und Entwicklung der im prophetischen Schauen aufgegangenen Zukunftsbilder zuzusehen. Unsere gesammte Erkenntniß der menschlichen Dinge ist zuhöchst eine historiosophische Erkenntniß, die zum Mittelpunkte Christus hat; alle Radien des geistig-ethischen Lebens der Menschheit laufen in der Idee Christi, des heiligen Urbildes und himmlischen Erneuerers der Menschheit zusammen, und mit Beziehung auf diese Idee vollzieht sich im geschichtlichen Menschheitsleben die Scheidung der großen Gegensätze, deren endgiltige und definitive Auseinandersetzung den zeitlichen Erdentag der Menschheit abschließen, und das Ende der Weltentwicklung in den ersten Anfang derselben, in die uranfängliche Scheidung von Licht und Finsterniß zurückvermitteln wird. Der erste Lichtausgang in der sichtbaren Welt und Schöpfung war schon eine erste Weissagung auf die letzte Vollendung und Klärung derselben in einem höheren göttlichen Lichte, dessen sonnenhafter Herd der himmlisch verklärte Christus, das Prototyp der in Gott verklärten Schöpfung und die wirksame Ursache ihrer Vollendung und Verklärung, ist. Diese Idee Christi als göttlichen Prinzipes der Weltvollendung und Weltverklärung ist eine die messianische Heils-



prophetie tragende und stützende Grundidee, gehört aber nicht mehr der Prophetie, sondern der christlich-evangelischen Genesis an, und bedeutet einen letzten Aufschluß und Abschluß der in den Apostelschriften sich entfaltenden neutestamentlichen Offenbarungsweisheit, die einen letzten, höchsten Abschluß der gesammten alttestamentlichen Offenbarungsentwicklung und zugleich die ideelle Grundlage bildet, in welche das gesammte geistige Selbstdenken der Menschheit eingerückt werden muß, um zur richtigen Orientirung über das dem menschlichen Herzen und Gemüthe angeborne Sehnen und Hoffen, und über die ihm unvertilgbar eingesenkten Ahnungen und urhaften Begehungen der Seele zu gelangen.

---

## II.

### Recensionen.

---

#### 1.

**Menahem Ben Saruf.** Mit Berücksichtigung seiner Vorgänger und Nachfolger. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Grammatik und Lexikographie von Dr. **Siegmund Graf.** Breslau 1872.

Es bedarf wohl keiner Rechtfertigung, wenn in einer Zeitschrift für wissenschaftliche Katholische Theologie ein Buch näherer Beurtheilung unterzogen wird, welches sich die Darstellung des allmählichen Fortschrittes der Erkenntniß der alttestamentlichen Sprache während des frühern Mittelalters in den Kreisen, die allein damals biblisch-linguistische Studien betrieben, zur Aufgabe gemacht und dieselbe in Anbetracht des schwierigen Stoffes nicht unrühmlich gelöst hat. Man gewinnt dabei Einblick in eine rege literarische Thätigkeit in Jahrhunderten, welche sonst mit kaum stellenweise durchbrochenem Dunkel bedeckt erscheinen, und in geistige Verkehrswege von Land zu Land, auch über Meere und Berge, sowie anderseits in die Schwierigkeiten eines gründlichen Verständnisses der heiligen Schriften Alten

Bundes selbst innerhalb der fleischlichen Nachkommen des Bundesvolkes, die sich erst allmählig und nicht ohne häufige Rückfälle aus den Fesseln von Talmud und Kabbala herauswanden, während jener Jahrhunderte, wo die Uebersetzung des Hieronymus in immer mehr sich verschlechternden Abschriften dem christlichen Abendlande, die griechische der Septuaginta in ähnlicher Depravirung dem Morgenland genügte. Was aber noch wichtiger ist: Wir vermögen uns die Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen, unter welchen Hieronymus, von rabbinischen Gelehrten unterstützt, seine Bibelübersetzung fertig brachte, denn dasselbe Herumtasten und Ringen nach schärferer Ergründung des Sinnes dunkler Worte und Sätze begegnet uns bei dem großen Kirchenvater wie bei den jüdischen Sprachgelehrten des früheren Mittelalters, die jener, ein halbes Jahrtausend früher, an Geschmaek, congenialem Erfassen des theologischen Gedankens und passender Wiedergabe desselben übrigens durchweg übertriffen hat. — Wir müssen aber, ehe wir den Inhalt des Buches näher betrachten, auf geschichtlichem Wege das Verständniß und die Würdigung desselben anbahnen, da es von den gewöhnlichen theologischen Wissenschaftszweigen ziemlich abliegende Studien vorlegt, die nichtsdestoweniger dieselben in ihrer Grundlage lebendig berühren.

Die talmudische Periode des alttestamentlichen Schriftverständnisses hatte mit der Codificirung des betreffenden Materiales, das die Traditionen vieler Lehrer und Schulen der vorhergegangenen Jahrhunderte seit Zerstörung Jerusalems und selbst noch älterer Zeiten umfaßte, gegen Ende des fünften Jahrhunderts ihren relativen Abschluß gefunden und wurde durch die der Geonim abgelöst. Dieß war der Ehrenname (von גאון, Hoheit, also illustres) der

orthodoxen Lehrer, welche den schon in der vorigen Periode gegründeten hohen Schulen der Juden in Mesopotamien, namentlich zu Sura und Pumbedita, vorstanden und für die gesammte jüdische Diaspora geistliche Vermittler des Schriftverständnisses und Leiter des religiösen Lebens wurden. Erst nach vier Jahrhunderten hörte Vorderasien auf, den geistigen Mittelpunkt der gesammten Judenschaft im Occidante zu bilden, das in dem Verfasser der arabischen Bibelübersetzung Saadia im zehnten Jahrhundert noch zum letztenmal aufleuchtete. Nun begann aber in Spanien (Sesfarad), das die Muhammedaner 711 zum erstenmal betreten und den Westgothen nach und nach zum größern Theil entrißen hatten, das wissenschaftliche und religiöse Leben unter der Judenschaft Wurzeln zu schlagen und Andalusien übernahm die Führerschaft, die vordem Judäa und Babylon inne gehabt hatten. Spanien soll nach wenig zuverlässigen Berichten seiner Chroniken zur Zeit des ersten Tempels Befekner des jüdischen Glaubens gehabt haben und wurde jedenfalls zur Zeit des zweiten Tempels, vor und nach Zerstörung Jerusalems Heimathstätte für zahlreiche Flüchtlinge aus Judäa. Josephus Ant. I. 18 kennt Juden in Spanien, Sueton (Vit. c. 4) und Tacitus (Ann. II, c. 8) weiß von dorthin deportirten Juden, was auch jüdische Chroniken von Vespasian und der Spauier Juan Basäus im Chronic. Hisp. von Hadrian bestätigen. Den Juden gereichte die muhammedanische Eroberung zum Vortheil: Stammes- und Religionsverwandtschaft rief gleichartige Bestrebungen in beiden wach und der Druck, den das Judenthum vielfach in der spätern westgothischen Herrschaft zu erdulden gehabt, hatte natürlich seine vollsten Sympathien für die moslimischen Eroberer wachgerufen. In den

spanisch-arabischen Schulen, die der Chalife Haschem errichtete, erlernten die Juden die Sprache der Eroberer und handhabten sie bald allgemein als Muttersprache. Zu Anfang des zehnten Jahrhunderts, s. 911, verbreitete der Chalifenthron Abdurrahmans III., der zuerst sich den Titel „Fürst der Gläubigen“, Emir al Muminin, beilegte, von Cordova aus das milde Licht der Künste und Wissenschaften über das südliche und mittlere Spanien hin: es weckte auch vielfach den Geist vornehmer alteingeseffener Judengeschlechter, von denen manche sich auf das Davidische Königshaus zurückführten. Die jüdisch-spanische Cultur förderte damals vorzugsweise Chasbai Ben Isak Ibn Schaprut (915—970), der sich als Arzt und Sprachgelehrter einen Namen gemacht, vom Chalifen zuerst als Dragoman gebraucht, sich zu dessen vertrautem Staatsrath in den wichtigsten Angelegenheiten aufschwang und Reichthum, sowie hohe Stellung in den Dienst eines segensreichen Mäcenatenthums für alttestamentliche Sprach- und Religionswissenschaft stellte. Beide standen damals tief: seit vier Jahrhunderten war geistiges Leben und Bemühen unter dem Niveau des in der Mischna und den Talmuden bekundeten geblieben und auch die nach Mitte des achten Jahrhunderts aufgekommene Karäerfekte, die mit Ausschluß alles Traditionellen sich auf den exclusiven, bornirt biblischen Standpunkt zurückschraubte, brachte keine starke Bewegung in die stagnirenden Wasser. Doch gab immerhin ihr Kampf gegen die hagabische Auslegung der Bibel mit ihrem Mythen- Legenden- und Traditions- wußt den Anstoß zu einfacher, wort- und zusammenhangsgemäßer Auslegung der Schrift. Den hier durch das talmudfeindliche Bekenntniß des Karäerthums gegebenen Anstoß nahm Saadia auf und verbreitete ihn weiter, indem

er zuerst eine wissenschaftliche Bearbeitung der hebräischen Sprache und kritische Auslegung ihrer heiligen Urkunden in umfassender Weise versuchte. Daß dieser gelehrte Bibelübersetzer, der das Gaonenthum kurz vor dessen Untergang nochmals glänzend emporhob, von höchst bedeutender Wirksamkeit war, zeigt sich in den Folgen derselben. Alttestamentliche Wissenschaft verpflanzte sich nun von Babylonien nach Nordägypten, wo Saadia lebte, nach Nordafrika und Spanien, wohin babylonische Gelehrte die Talmudstudien verpflanzten und wo nun Menahem Ben Saruf unter dem Protektorat des genannten Staatsmannes Chasdbai das erste nach Stämmen geordnete hebräische Wörterbuch <sup>1)</sup> verfaßte, das er Machberet, Vereinigung von Stammwörtern und ihrer Ableitungen, nannte. Er fand aber alsbald einen scharfen oft ungerechten Gegner an dem Dichter und Sprachforscher Dunasch B. Labrat, einem Schüler Saadia's, der schon die grammatischen und exegetischen Schriften seines Lehrers selbst seiner Kritik unterstellt hatte in den Teschuboth <sup>2)</sup> (herausgeg. von Schröter, Breslau 1866). Ähnliche Teschuboth, kritische Bemerkungen schrieb er nun über Menahems Arbeit nebst einem Spottgedicht, und sandte beides mit lobpreisender Widmung an Chasdbai, um in dessen Augen den von Menahem erlangten Ruhm zu beeinträchtigen. Letzterer sandte eine Widerlegung der Kritik des Dunasch ebenfalls an Chasdbai und der Streit spann sich erhitzt weiter in gereimten und ungereimten Duplikten, und Ne-

1) מחברת מנחם Antiquissimum linguae hebraicae et chaldaicae lexicon ad sacras scripturas explicandas a Menahemo B. Saruf Hispaniensi saeculo decimo compositum ex quinque codicibus descriptum, primum edidit Filipowski, Londini 1854.

2) ספר תשובות דונש על ר' מעריה גאון

pliken der Schüler beider Männer, eine lärrende Judenthule im muhamedanischen Spanien des zehnten Jahrhundert, auß der indef erheblicher Gewinn für die hebräifche Sprachwiffenfchaft hervorging. Wir wenden uns nun zu dem wefentlichen des auch die mittelalterliche Religionsgefchichte mehrfach berührenden Inhaltes der Schrift.

Hebräifche Sprachwiffenfchaft liegt im Zeitalter der Sammlung der Talmude kaum erft in den Windeln. Die Talmudiften faßten nicht die Form, fondern den Sinn in's Auge und nicht zierlich und Sprachgerecht, fondern ohne Rückficht auf Sprachregeln fchlagfertig fich auszudrücken war ihr Abfehen. Selbst für Grammatik hat der Talmud noch keinen beftimmten Ausdruck, denn die Benennung קרקר und מרקר für Grammatik und Grammatiker fcheint früheftens dem 10. Jahrh. anzugehören, wo er fich bei dem Karäer Jepheth (950—990) zuerft findet. Talmudifch bedeutet baffelbe Wort nur erft Genauigkeit, Feinheit. Das talmudifche Idiom, das fich der fcholaftifchen Latinität füglich zur Seite ftellt, ift zwar eine Künftammer für Wort- und Spracherklärungen und es finden dort durch Vergleichung mit griechifchen, fyrifchen auch perfifchen und andern Sprachelementen manche fchwierige Bibelstellen ihre Löfung, aber feine von eindringender grammatifcher Beobachtung zeugende Winke vermag man kaum in den vom Verf. ausgehobenen Stellen mit demfelben zu erkennen; die S. 7 ff. angeführten Verbeutlichungen dunkler Ausdrücke durch Analogie, durch das talmudifche Idiom, Etymologie, andere femitifche Sprachelemente, oder nichtfemitifche, find doch meift nur Curiofa und keine Erklärungen; fo wird Hoheßl. 4, 4 (wie der Thurm Davids ift dein Hals, hochragend) תלמוד erklärt durch „Berg (גל), Tempelberg in Jerufalem, dem

sich jeder Mund (רוב) zuwendet," und der Talmud findet in diesem Worte die Andeutung für den Gebrauch, beim Gebete das Angesicht gegen Osten zu kehren. Die Erklärung ist nicht einmal sinnig zu nennen, da die Ellipse sehr hart ist, von der Triftigkeit derselben ist aber ganz zu schweigen. Wo der Talmud hellenische Sprachelemente heranzieht, ist es womöglich noch ärger. Er erklärt in Hiob 28, 18 durch *ἐν* und übersetzt: Eines allein, Gottesfurcht nämlich ist Weisheit, und *דב* ebendas. 6, 14 durch *λαμος*, „es bedeutet Hund, denn so heißt ein Hund in der griechischen Sprache.“ Wissenschaftliche Anregung konnte von solcher Sprachbehandlung für die Folgezeit nicht ausgehen, aber als das hebräische Sprachstudium in Folge der ausschließlichen Beschäftigung der Karäer mit demselben beim orthodoxen traditionsgläubigen Rabbinenthum als lezerisch verschrieen und verpönt wurde, konnten doch jene talmudischen Stellen zum Beweise dienen, daß Sprachforschung und genaues Eingehen in den Wortsinu der Schrift die Tradition nicht beeinträchtigen und mit derselben sich wohl vertragen. Nichts Neues unter der Sonne: auch innerhalb der Kirche gibt es scheessüchtige, traditionsgläubige Rabbi's in Menge, welchen eine die approbirte Kirchenübersetzung corrigirende Behandlung der Schrifttexte wie ein Dorn ins Auge sticht. Spätere Lexikographen wie Gannach, Parchon bedienten sich auch des Hinweises auf die talmudischen Proben von Sprachforschung, um nicht eines religiösen Verstoßes und lezerischer Abweichung vom Hergebrachten beschuldigt zu werden. Doppelter äußerer Anregung verdankt man, ungefähr drei Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud, die Wiederaufnahme des Studiums der hebräischen Sprache. Einmal nöthigte der neuaufgekommene Islam



mit der durch ihn bewirkten tiefgehenden Erregung der östlichen Völker die Juden, die Verdrehung biblischer Stellen zu Gunsten der neuen Religion abzuwehren. Dieselbe nahm z. B. Deut. 33, 2 für sich in Anspruch: der Herr kam vom Sinai, ging ihnen auf von Seir und strahlte vom Berg Paran. Der Sinai sollte auf die mosaische Religion, der Seir (in Edom, was der Name der Christen bei den Juden war) auf die christliche Offenbarung und der Paran auf den Islam sich beziehen, durch welchen die beiden frühern Offenbarungen nun aufgehoben seien. Das Judenthum mußte sich dem ungestümen Entlehner seiner eigenen Sagen und religiösen Bildersprache gegenüber auf sich selbst besinnen und sah sich von selbst auf tiefere Durchforschung seiner heiligen Schriften zurückgetrieben, als des einzigen Mittels, seine Existenz zu rechtfertigen. Dazu kam aber die Liebe und Begeisterung der Araber für ihre Sprache, die mehr und mehr durch den eifrigsten Betrieb von Dichtkunst und Wissenschaft ausgebildet wurde. Die Juden der moslimischen Länder gewannen mit dem Studium des Arabischen, dem sie sich fast überall widmeten, Liebe und Interesse für ihre eigene, dem Arabischen so nah verwandte Sprache zurück, und suchten auch sie wieder gründlicher kennen zu lernen <sup>1)</sup>. Den zweiten Anstoß gab das schon berührte Karäerthum, כּרַאִים, כּרַאִי, in der talmudischen

---

1) Mose B. Esra schreibt zu Anfang des 12. Jahrhunderts im Traktate über Rhetorik und Poetik f. 19: Als die Araber Andalusien erobert hatten, drangen die Unsrigen bald in alle Gegenstände ihrer Studien ein, erwarben sich allmählig die Kenntniß ihrer Sprache, lernten die Feinheit ihrer Ausdrucksweise, machten sich vertraut mit dem wahren Sinn ihrer grammatischen Biegungen und erwarben eine vollkommene Kenntniß ihrer verschiedenen Gattungen von Gedichten, bis daß dadurch

Zeit Ehrenname der Bibelfundigen, später aber auf die Bibelgläubigen im Gegensatz zur Tradition und deren Vertretern, den Rabbaniten angewendet, die בני משנה hießen. Der Karäismus, nach Mitte des achten Jahrh. gegründet, verbreitete sich schnell in Babylonien, Irak und Palästina und machte die Bibel zum ausschließlichen Studium und zur einzigen Norm seines Verhaltens. Seine Anhänger forschten nach dem Wortsinne der Schrift (Peschat) im Gegensatz zur talmudisch-hagadischen Weise (Derasch) und befreundeten sich so bald mit grammatischen Studien. Der wahrscheinliche Gründer der Sekte, Anan B. David, Enkel des Exilarchen Chasdbai aus Basra im Osten von Bagdad wollte die Halacha, das im Talmud niedergelegte mündliche Gesetz beseitigen und gab seiner Schule, für die er in Jerusalem eine Synagoge baute, den Wahlspruch: חפשו שפיר באורייהא (forschet fleißig im Gesetz). Rasch entzündete sich der Hader mit den Talmudisten oder Rabbaniten und die Feindschaft zwischen beiden Richtungen steigerte sich so sehr, daß Anan später der Ausspruch zugeschrieben wurde, er wüßte daß sich sämtliche Talmudanhänger in seinem Leibe befänden, damit er sich entleiben könne und sie mit ihm stürben: <sup>1)</sup> ענו המין שהיה אומר מי יתן שהיו כלחכמי ישראל בכבטנו והיה נחתך כחרב והיו מתים הם והוא. Gegen Beginn des zehnten Jahrh. begann der Haß sich zu legen und ließ man sich zur Kenntnißnahme von der karäischen Erregese

---

Gott ihnen das Geheimniß der hebräischen Sprache und ihrer Grammatik, das von den weichen Buchstaben, von der Verwandlung, Bewegung, Ruhe, Vertauschung, Einsaugung und anderer grammatischer Gegenstände offenbarte.

<sup>1)</sup> b. i. der Minder, Reher.

herbei, deren Wirkungen zuerst der Bibelcommentar des Arztes und Philosophen Hat Israeli (845—940) an sich trug. Doch kann erst Jehuda B. Koreisch, ungefähr aus derselben Zeit, als eigentlicher Vorgänger Menahems gelten, aus Tahort in Marokko. Er verfaßte eine sprachwissenschaftliche Schrift als Sendschreiben an die jüdische Gemeinde zu Fez, in welchem er seine Glaubensgenossen zum Studium des Targum ermahnt und dessen Wichtigkeit zum Verständniß des Biblisch-Hebräischen betont<sup>1)</sup>. Koreisch ist weder Karäer noch bornirter Talmudjude, sondern unbesangener Forscher, der das Hebräische nach mehr methodischen Gesichtspunkten mit den verwandten Dialekten und Sprachen vergleicht. Bedeutender war auch auf diesem Gebiet der schon genannte Saadia, der ohne den rabbanitisch-orthodoxen Standpunkt aufzugeben karäisches Wissen demselben angeeignet hatte. Auch philosophisch geschult und von religiös-sittlichem Geist durchdrungen zeigte er, daß eifriges Forschen nach dem Wortsinn der Schrift die alte Orthodoxie nicht verletze. Er schrieb wie Koreisch noch arabisch, um das Volk, welches das Hebräische kaum mehr kannte, vor den Gefahren des Karaismus zu warnen: erst Menahem verfaßte sein Nachberet in hebräischer Sprache und wies so seinen Nachfolgern die Bahn, auf welcher sie nun bald dieselbe für gewöhnlichen wissenschaftlichen Ausdruck und Darstellung weiter ausbildeten und der arabischen ebenbürtig zur Seite stellten.

1) רמאליה (risaleh, Brief) R. Jehuda B. Coreisch Tihartensis ad synagogam Jndaeorum civitatis Fez de studii Targum utilitate et de linguae chaldaicae, misnicae, talmudicae, arabicae, vocabulorum item nonnullorum barbaricorum convenientia cum hebraea, ed. Bargès et Goldberg, Paris 1857.

An Entfagungen gewöhnt durchlebte er, uneigennützig seiner Wissenschaft, der nicht durch jüdische Traditionen beeinflussten Erklärung der Bibel ergeben, ein armes, gedrücktes und viel angefeindetes Dasein. Von Chaschai's Vater aus Tortosa, seinem Geburtsort nach Cordova berufen, sang er hier in hebräischen Versen das Lob seines Patron's, dessen Sohn Chaschai ihn ziemlich ungünstig und unwürdig behandelte, obgleich er ihn mit der Abfassung eines sprachwissenschaftlichen Werkes, das den Wortschatz der heiligen Schrift umfassen und erklären sollte, beauftragt hatte und Menahem mit größtem Eifer sich der Aufgabe unterzog. Mitten in der Arbeit sah er sich von der maßlosen Kritik seines Rivalen Dunasch angefallen, die nur zu deutlich den Neid und Stolz der Magrebim (afrikanischen Gelehrten) gegenüber den Sefardim (Spanier) verrieth. Dunasch von jüdisch-fürstlicher Familie aus Fez hatte seine Jugend in Bagdad verlebt und mochte es nicht mit ansehen, daß ein Spanier das Gaonenthum seiner Heimath in wissenschaftlichem Verständniß der Schrift überhole. Auch er griff zu dem kaum fehlschlagenden Mittel, seinen Gegner zu verkehren. Menahem ließ die talmudischen Erklärungen für die Praxis unangetastet, mußte ihnen aber zu seiner dem Wortsinn nachgehenden Exegese den Weg versperren. Der hieraus sich ergebende Gegensatz zur rabbanitischen Schrifterklärung konnte ihm bei seinem sonstigen loyalen Verhalten gegen Tradition und Talmud zwar vor der Gefahr schützen, offen als Karäer denunziert zu werden, aber nicht vor dem Vorwurf, daß er weder zu den Orthodoxen noch zu den Rehern sich halte, sondern vornehm über beiden sich bewege „den Wildbesein gleich und den Affen in den Baumwipfeln“ (כפראים וכקופים בראשי הכנאים). Ein

Dunafchite (S. 31) ruft von seinem Meister abtrünnigen Genossen, die zu Menahem sich gewandt, welcher umsonst durch Milde und Sanftmuth seinen Gegner zu entwaffnen suchte, die bittern Worte zu: Verschmäht habt ihr das Wort der Leviten, deren Ruf verbreitet ist in allen Landen, um euch zu ergötzen am Gebrüll der wilden Esel und zu verbrehen die Worte des lebendigen Gottes. Unter den Schülern Menahems fanden sich auch Jünglinge, die aus dem christlichen Theil Spaniens stammten und deren Eltern das Christenthum zum Schein angenommen hatten. Durch den Makel, der in orthodox jüdischen Augen auf solchen Schülern haftete, suchte man nun auch den Lehrer zu compromittiren, der wie ein Magnet judenfeindliche Elemente an sich ziehe. Menahem hatte unter solchen Umständen Cordova verlassen, war aber durch Chasbai zurückberufen worden und vollendete nun dort sein lexikalisch-exegetisches Werk, ohne übrigens von seinem vornehmen Glaubensgenossen mehr geschützt zu werden als früher. Menahem schrieb eine Antikritik gegen die Teschubot des Dunasch, welche die Zerstörung seines Hauses zur Folge hatte, und als er über die Unbill sich beklagte, erwiederte ihm Chasbai: Hast du gefehlt, so habe ich dich mit Recht gezüchtigt, hast du nicht gefehlt, so habe ich dir durch diese Züchtigung das Jenseits gesichert. In einem letzten Schreiben verlangt der tief Gebränkte, dem die Verzweiflung Muth verlieh, Gehör und Gerechtigkeit. Seine Schüler traten nun für ihn ein und führen gegen die Schule seines Widersachers den Kampf in Widerlegungsgebichten. Der Verf. meint am Schlusse des biographischen Abschnittes, daß Menahem allen Anforderungen genüge, welche an einen Lexikographen jener Zeit, wo das Wurzelsystem noch nicht ausgebildet war, billiger-

maßen gestellt werden könne S. 42. Allein weder seine genaue Bibellkenntniß, noch seine Vertrautheit mit den chaldäischen Paraphrasen, dem Talmud und dem Arabischen, das seine Muttersprache war, aber von ihm so gut wie ganz unberücksichtigt für die Erforschung des Hebräischen blieb, förderte ihn in richtigerer Erkenntniß der nächsten Sprach-elemente, der Wurzeln, und selbst hinter dem älteren Ibn Koreisch blieb er insofern zurück, als er die Reime der sprachvergleichenden Methode, welche jener gepflanzt hatte, nicht weiter entwickeln konnte oder wollte. Dagegen hat Menahem unzweifelhaft ein richtigeres Verständniß mancher schwieriger Stellen zuerst aufgebracht, das sich bis zur Stunde bewährt hat: Jos. 9, 4, wo die alten Verf. nach bloßer Vermuthung aus B. 12 צרירי mit Dalet lasen und durch: Sichversehen mit Wegzehrung (tulerunt sibi cibaria Vulg.) wiedergaben, erklärt er das Wort mit שלירור; Jes. 8, 21 (regem et Deos detestabuntur suos Vulg.) hat er richtig: er flucht seinem Moloch, seinen Götzen und wendet sich nach oben. Indeß hatte hier schon das Targum so, und I. Kön. 19, 21, was Verf. ebenfalls als Beweis seiner richtigen Auffassung anführt (Elisa kochte ihnen das Fleisch, das Accus. Suffix. statt des Dativ gesetzt), bezieht man doch ungezwungener das Suffix auf das Paar Rinder, zu welchen das Fleisch als Apposition tritt, und bedarf der Correctur des Verf. nicht, welcher מרכבשׁ liest, um wie es scheint nicht beide Stücke ganz unter das Volk kommen zu lassen. Zum erstenmal ist jetzt die Lexikographie Hauptsache und Ergeße wird in ein dienendes und stützendes Verhältniß zu derselben gestellt. Bei den Vorgängern war es umgekehrt. Erklärten diese ferner das Wort, ohne es in seine Bestandtheile zu zerlegen, theils aus dem Zusammenhang, theils

durch Vergleichung mit andern semitischen Dialekten, so zer-  
 gliedert Menahem dasselbe und scheidet von ihm die zufälligen  
 Bestandtheile, um auf den Stamm und die Wurzel zu  
 kommen. Die Erklärungen ruhen meist auf Analogie, den  
 Zusammenhang zieht er nur bei den *א.מ. ל.ג.* bei mit den  
 Worten: *ענינו יורה עליו* „der Zusammenhang deutet darauf  
 hin“ oder *פירונו כפי ענינו*. Er erläuterte nicht für die  
 traditionelle Erklärung das Wort, sondern suchte für das  
 Wort gewissenhaft die passendste Erklärung, und wenn sie ihm  
 das fast für kanonisch angesehene Targum des Onkelos  
 nicht bot, so scheute er sich nicht, von demselben abzuweichen,  
 wofür er auß neue in den Geruch der Häresie kam. Grund-  
 sätzlich schloß er aber das Arabische, seine Muttersprache  
 von den Mitteln für seine Worterklärungen aus. Sein  
 Gegner Dunasch macht ihm diese Vernachlässigung mit  
 Recht zum Vorwurf, durch welche er sich des fruchtbarsten  
 und zum Theil schon von Saadia und Ibn Koreisch betre-  
 teten Pfades zur Erkenntniß der Etymologie und des Wort-  
 sinns beraubte, und stellte 168 im Arabischen und Hebräischen  
 in Laut und Bedeutung übereinstimmende Stämme zusammen,  
 welche im Anhang (S. 104 ff.) mitgetheilt sind und fast  
 überall zutreffen. Vor solcher Vergleichung hielt Menahem  
 religiöse Scheu zurück: er betrachtete die hebräische Sprache  
 als hochheilige, die nur aus sich selbst zu erklären sei. Seine  
 Ansicht hierüber, die man zum Theil bis auf unsere Zeit  
 in guter aber irreführender Intention forterhalten hat, theilt  
 er in der Vorrede mit: „Mit Hilfe dessen, der die Frucht  
 der Lippen geschaffen, beginne ich den Unterricht in der aus-  
 erwählten und herrlichen Sprache, die vorzüglicher ist als  
 alle, deren sich Menschen bedienen, seitdem sie sich gesondert  
 nach Völkern und Sprachen. So wie Gott den Menschen

durch die Sprache ausgezeichnet hat, und ihn allen übrigen Wesen vorgezogen hat, so erhob er sein Volk vor allen übrigen Völkern und wie er wundervoll den Menschen die Gabe des Ausdrucks verliehen hat, so erkor er die heilige Sprache vor der aller übrigen Nationen.“ Dieselbe Einseitigkeit, welche die protestantische Buchstabenorthodoxie ebenfalls auf spätere Tage gebracht hat, zeigt er in seiner Ehrfurcht gegen den Text der heiligen Schriften, an dessen ausnahmslose Integrität er glaubt, indem er nicht einmal Verwechslung der Buchstaben desselben Organs noch Metathese zuläßt. „Man sollte doch wissen, daß nicht der ganze Schatz von Wörtern in unsrer heiligen Schrift niedergelegt ist. Wäre der gesammte Wortvorrath auf uns gekommen, so würden wir jene Worte, die der Erklärung bedürfen, in den h. Schriften selbst angetroffen und in reichem Maas erklärt gefunden haben. Wie dürfen wir also der heiligen Sprache etwas andichten, das Kurze breit und das Breite kurz gestalten? Dieß darf nicht geschehen bis der Geist von oben uns zu Theil werden wird.“ (וכן לא יחכן ער יערה), b. h. bis wir etwa vom Geist Gottes inspirirt dieselbe Gewalt über sein Schriftwort erhalten, wie die Verfasser desselben. „Wenn der Erklärer bei Worten, die er nicht kennt, und deren Verständniß ihm abgeht, dieselben dennoch deuten will, indem er Buchstaben wegnimmt, hinzuthut oder auch verwechselt, so wird das Wort in seiner Grundbedeutung erschüttert, seine Stützen wanken und es ist der Willkühr Thor und Thür geöffnet.“ Selbst die Sprache der Mischna, die vor und nach ihm als reiche Fundgrube zur Erklärung des A. Testam. betrachtet ward, zieht er nur selten herbei. Einen grammatischen Theil schickte er als Einleitung voraus, wie nun fast alle seine



Nachfolger thaten, setzte aber nachbessernd im Lexikon selbst ebenfalls grammatische Bemerkungen ein. Da er nun zweija selbst einbuchstabige Stämme annimmt, das von Chajug aufgestellte System der drei Wurzelbuchstaben ihm noch unbekannt war, so mußte der Stamm ein und desselben Wortes sehr oft und in verschiedenem Sinn wiederkehren; deshalb stellte er, um den Gebrauch des Lehrbuchs zu erleichtern, bei jedem Buchstaben in alphabetischer Ordnung die Worte zusammen, die zu demselben gehörten und erklärte sie. Jede einzelne so entstandene Wortgruppe ist ihm eine Nachberet. Um bei seiner (falschen) Annahme so kurzlautiger Stämme nicht zu verwirren, stellt er in der Einleitung auch solche Buchstaben zusammen, aus deren Verbindung sich kein hebräisches Wort bilden lasse. Der Arbeit bleiben auch theologische Gedanken keineswegs ferne. So warnt er s. r. 12, Bibelstellen, wo körperliche Bezeichnungen auf Gott angewendet werden, wörtlich zu nehmen: „Verständige sehen ein, daß es unschicklich ist, unserm Gott Gestalt, Form und Wesen zu geben. Die h. Schrift hat die Begriffe vom göttlichen Wesen erweitert und durch Beispiele dem Sinn der Menschen näher gebracht, denn würde sie sich in der dem Gottesbegriff gemäßen, erhabenen Weise ausgedrückt haben, so würde wegen seiner Erhabenheit derselbe von den Menschen nicht erfaßt werden können. Ueber Lesarten zu entscheiden, denen er als Instanzen gegen die vorausgesetzte volle Integrität des h. Textes nicht grün ist, läßt er lieber im Anstand und Gott über, „der allein das Richtige erkennen kann.“ Es fehlt auch keineswegs an Curiosa, wie dieß wohl selbstverständlich bei einem jüdischen Gelehrten des zehnten Jahrhunderts, der aus dem wirren Dornestrüppe des Talmud heraus die ersten Schritte zu einfacher

Erklärung des Wortsinns wagt. Er erklärt z. B. אור für Licht und Finsterniß zugleich und führt als Beleg für das Wort als Finsterniß am Ex. 14, 20: ויאר את הלילה und Hiob 37, 11. Die semitischen Gelehrten jener Zeit mußten sich, um allgemein verstanden zu werden, in ihren Schriften des Arabischen bedienen, das auch für weit den größten Theil der Juden Muttersprache geworden war. Deshalb schrieben nicht nur Saadia, der erste große rabbanitische Bibelerklärer und Ibn Koreisch arabisch, sondern noch im 12. Jahrh. Theologen wie Maimonides. Um so schwerer that Menahem mit dem ersten Versuch einer Ausprägung des Hebräischen zur wissenschaftlichen Sprache in einer Zeit, wo der Ausdruck in derselben dem Volk seit mehr als tausend Jahren fast entfremdet war.

Die S. 69 ff. gegebenen Nachweise über die Benutzung des Machberet von Seiten der spanischen, italienischen und französischen Autoren in hebräischer Grammatik, Lexikographie und Exegese sind hier nicht weiter zu berühren. Sie beweisen den großen Einfluß des bahnbrechenden Gelehrten insbesondere in den beiden folgenden Jahrhunderten, bis er durch die vollständigeren Arbeiten eines Chajug und Barchon verdunkelt wurde.

Wir meinen aber, der Verf. habe gut gethan, ein anspruchloses, rastlos thätiges und für das tiefere Studium der Sprache, somit auch für die bessere Erkenntniß des Inhaltes der Schriften des alten Bundes sehr bedeutungsreiches Gelehrtenleben jener frühen Zeit, in welcher das übrige Abendland noch lange nichts Aehnliches an die Seite zu stellen hatte und sich erst mühsam auf andern Gebieten zu einigem Lichte emporarbeitete, mit fleißiger Hand, wenn auch hie und da in etwas zu breiter Darstellung beschrieben zu haben.

H i m p e l.

## 2.

**Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum, quibus agitur 1, de codicibus et deperditis et adhuc exstantibus, 2, de textu bibliorum hebraicorum, qualis talmudistarum temporibus fuerit. Scripsit Hermannus Strack Berolinensis. Fasciculus primus. Lipsiae 1872.**

Der erste Fascikel der Prolegomena des H. Strack handelt über alte verlorene und noch vorhandene Handschriften des alten Testaments. Die Materie, welcher derselbe hier kritischen Fleiß und Sorgfalt widmet, gehört wie bekannt keineswegs zu den stärker umworbenen und für Autor und Leser besonders angenehmen, ist aber immer wieder einer eindringenden Untersuchung werth, wie sie denn auch in frühern Zeiten auf Seite beider christlicher Hauptconfessionen stets ihre tüchtigen Bearbeiter gehabt hat. Man achtete nichts gering, was irgendwie mit der Geschichte des Textes der heiligen Schrift und der Aufhellung der letztern zusammenhing, und that gewiß wohl daran: der Unterzeichnete hat die selbst von einem Papst, wie Sixtus V. eigenhändig besorgte Correctur der Druckbogen der neuen Vulgataausgabe und die Bestimmung von Lesarten für dieselbe, abgerechnet die dabei geübte Willkühr, immer für eine sehr lobenswerthe Beschäftigung gehalten, welche die aufrichtigste Anerkennung verdient.

Es ist mehr richtig, als bekannt, daß bis zur Stunde die Textgestalt des alten Testaments im Argen liegt und von einer befriedigenden Bearbeitung noch sehr weit entfernt ist. In den letzten Jahrhunderten wurden einfach nach den vorliegenden Druckausgaben neue mit sehr geringen Aenderungen besorgt und die Hilfsmittel für Erstellung kritisch

berichtigter Texte beinahe völlig außer Acht gelassen: der competenteste Beurtheiler, der parmensische gelehrte Geistliche, Bernh. de Rossi konnte 1784 (proll. ad Var. lect. V. T., Parmae, §. X, p. XII) klagen: *annon demum fatentur omnes critici fontem hodiernarum editionum vel vulgati textus (Hebraici) esse Biblia Veneta R. Jacobi Chajim an. 1525, hanc autem editionem mendosam esse, ex mendoso codice haustam, insignia et manifestissima in sacrum textum et secutas omnes vel fere omnes editiones menda invexisse ac singulares lectiones nulla codicum auctoritate firmatas.* Rossi hätte geradezu sagen können, daß es hierin seit 1525 durch neue Versehen im Ganzen noch schlechter geworden und auch seit seiner Zeit und trotz seiner ausgezeichneten Bemühungen nicht besser gekommen ist. Die Schriften von Juden und Christen, in welchen dieselben die Ergebnisse ihrer kritischen Bemühungen um reinere Schrifttexte niedergelegt hatten, wurden von den Herausgebern neuer Druckausgaben meistens nicht benützt, häufig selbst blieben sie ihnen unbekannt.

Kritischen Apparat zum Pentateuch sammelte zuerst R. Meïr Halevi, B. Todros, der zu Toledo 1244 starb. Gedruckt erschien jener zu Florenz 1750 und Berlin 1761 unter dem Titel: *Zaun des Gesetzes* (סייג לחורה). Ihm folgte das „*Licht des Gesetzes*“ von R. Menahem, B. Jehuda von Lonzano, öfter, zuerst in Venedig 1618. erschienen. Sehr viel bedeutender war die Arbeit des Salomon aus Nursia (Norcia), Norzi genannt, kam aber erst über hundert Jahre nach dem Tod des Verf. 1742. 44 zu Mantua in Druck, wo R. Chajim Basila den kritischen Apparat des Norzi seiner Textausgabe des Alt. Testaments, der s. g. Mantuanischen Bibel, einverleibte. Unter den

Christen verwandte der Oxforder Professor Kennikott mit vielen in seinem Auftrag arbeitenden Gelehrten große, aber schlecht gelohnte Mühen und Kosten auf sein *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxonii 1776. 80, 2 tom. fol. Die *variae lectiones* sind im Ganzen ein Wust von kritiklos aus größtentheils schlechten Handschriften zusammengetragenen Varianten und bald in Schatten gestellt worden durch die alttestam. kritischen Arbeiten des italienischen Geistlichen Roffi. Schon dessen Prolegomenen verrathen gründlichste Kenntniß der biblischen und masoretischen Handschriften, die er mit scharfer Auswahl rücksichtlich des Alters und ihrer sonstigen Bedeutung verwertete. Seit Roffi ist auf diesem dornichten Gebiet wenig mehr geschehen, bis in jüngster Zeit Delišsch und Baer dasselbe wieder mit Erfolg anzubauen begonnen haben, deren Arbeiten am Schlusse der Anzeige zur Sprache gebracht werden. Der Verf. nimmt sich, um auf streng geschichtlichem Wege die annähernd älteste Textgestalt der alttestam. Bibel zu erreichen, die Behandlung des homerischen Textes zum Muster, die auf Aristarch, von da auf die von ältern griechischen Autoren angeführten homerischen Verse und zuletzt auf die Recension des Pisistratus, soweit von ihr noch kritische Hilfsmittel zu erhalten sind, zurückgeht, um mit einiger Sicherheit auf die Entstehungszeit und „Art der Gedächte selbst und deren früheste Gestalt schließen zu können.“ In der ausführlichen Darlegung der Sorgfalt, welche die Juden auf Erhaltung der Worte des heiligen Textes verwandt hatten (S. 9—14), vermißt man die Hinweisung auf die alte Zeit vor Esra, in welcher man sich eine vielfach freiere Behandlung desselben verstattete. Es ist sogar fraglich, ob nicht Esra selbst und seine Schule noch geraume Zeit nach

ihm dieselbe Freiheit in Anspruch nahm. (Nachdem §. 1 von der berührten Sorgfalt der Juden gesprochen, erscheint es als unpassend, ein *caput primum de codicibus deperditis*, dem kein zweites im Fascikel folgt, zu betiteln und doch wieder mit § 2 weiterzufahren.) Die verlorenen *codices* sind die ältesten Handschriften, deren Lesartenmaterial theilweise in Marginalnoten späterer Handschriften und in jüngern rabbinischen Schriften erhalten und der Natur der Sache nach von großem Werthe ist. Eine der bedeutendsten ist der Codex Hillels, weder des jüngern Zeitgenossen Christi, den das moderne Judenthum als Pseudoverlöser und Doppelgänger des Heilandes in die Mode zu bringen versucht hat, noch des gelehrten Rabbinen gleichen Namens aus dem vierten Jahrhundert. Der Codex ist nicht vor dem siebenten Jahrhundert geschrieben, wie schon sein Verhältniß zur Punctuation zeigt, wahrscheinlich von einem Sephardäer, einem der spanischen Sophrim aus Toledo, (ספרדים) wo er von spätern Gelehrten häufig gebraucht und abgeschrieben worden sein muß. Verf. gibt von der heutigen hebräischen Vulgata abweichende Lesarten S. 17 ff., denen wir hier nur entnehmen wollen, daß Jos. 21, 36 f. (nicht 35 f.) ebenfalls in der Handschrift fehlten, und daß dieselbe an drei Stellen mit sehr vielen andern das Verdopplungszeichen in Aleph setzte, worüber Moses der Nachmanide im Commentar zur mystischen Jezira in Ermanglung des Verständnisses der Abnormität bemerkt, daß der Grund davon in den Geheimnissen der Kabbala liege. Rossi besaß noch eine Abschrift des Hillel'schen Codex (o. 413 seiner Bibliothek), welchen Morzi dem Jerusalemer Text des alten Testaments entgegenzusetzen pflegt. Verf. gedenkt die Varianten der Abschriften dieser alten Handschrift zu

sammeln und zu sichten, wodurch erst ein Urtheil über Art und Werth der spanischen Handschriften ermöglicht würde. Von andern ältern Handschriften, deren Abweichungen vom hergebrachten Text uns nur aus jüngern Schriften bekannt sind, werden als bedeutendere noch genannt: C. Sanbuki, für den schon R. Simon Ungarn als wahrscheinlichen Entstehungsort vermuthet hat, der Pentateuch von Jericho (חומש יריחו), wohl derselbe mit dem „Lemari“ genannten, von der Stadt der Palmen, Tamar, das Buch Sinai's, ebenfalls den Pentateuch enthaltend, nicht auf dem Sinai, sondern nach Delitzsch (Br. an die Röm., in das Hebräische übersetzt, Leipzig 1870, p. 121) von einem Mann dieses Namens geschrieben, und der Codex des Ben Naphthali, des Karäers, der um 900 in Babylonien lebte und mit äußerster Sorgfalt eine neue Handschrift anfertigte, um der palästinischen des Ben Aischer Concurrenz zu machen. Die Handschrift wurde sehr häufig in arabischen Schriften, den Masoren der rabbinischen Bibeln, den Polyglotten benutzt und zeigt in der Abfolge biblischer Bücher und einzelner Kapitel derselben ziemliche Verschiedenheiten. Die Druckausgaben sowie Handschriften des alten Testaments folgen gewöhnlich der Autorität des Palästinensers, und nahmen nur selten Lesarten B. Naphthali's auf, ausgenommen die Handschriften mit babylonischer Punctation.

Der Verf. gehört zu den wenigen Arbeitern, welche auf einem in der Gegenwart noch stark vernachlässigten aber in seiner Wichtigkeit nicht zu unterschätzenden Felde, das die meisten abschreckt, mit aufopferndem Fleiße thätig sind. Die Aufgabe der Herstellung eines möglichst guten alttest. Bibeltextes würde einer nicht mehr allzufernen Lösung entgegengehen, wenn sein Beispiel Nachahmung und Förderung

findet. Möge er auf dem ziemlich dornichten Pfade, den er sich erwählt hat, unverdrossen weiter schreiten. Das Ganze soll noch, wie ich einem Schreiben des H. Verf. entnehme, in diesem Jahr bei Hinrichs in Leipzig erscheinen.

Wir haben im Anschluß hieran noch zwei Textausgaben ins Auge zu fassen, die sich als Muster kritischer Textbehandlung des alten Testam. legitimiren. Es sind: liber Genesis. *Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis, confirmavit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Fr. Delitzsch. Lipsiae ex offic. B. Tauchniz 1869*, und schon früher (1861) erschienen: Liber Psalmorum hebr. *Textum masor. accuratius quam adhuc factum est expressit, brevem de accentibus metricis institutionem praemisit S. Baer.* Die erste kritische Psalmenausgabe, die wir hiermit erhalten haben, denn bei dem sehr künstlichen Accentuationssystem, das sich für die drei poetischen Bücher, Psalmen, Sprüchwörter und Hiob ausgebildet hat, bieten die Druckausgaben von der ersten zu Bologna 1477 erschienenen an bis zu den Separatausgaben der Psalmen durch Heydenheim 1825 und Biesenthal 1837 für jene Bücher noch incorrektere Texte, als für die übrigen Theile des alten Testaments. Bär hat nun für seine Ausgabe die Masora, deren bester Kenner er ist, überall zuerst berücksichtigt, die ältesten grammatischen Werke zu Rath gezogen, gute Handschriften benützt, Sammlungen von Lesarten und eine Menge von ältern Drucken verwerthet. Am Schluß findet sich eine Tabelle von bevorzugten Lesarten mit kurzer Begründung der Auswahl derselben. Rudimente der metrischen Accentuation, die dem Texte vorgedruckt sind, geben Kenntniß von der eigenthümlichen



Auffassung und Fixirung des Zusammenhangs der einzelnen Bestandtheile der Verse durch die jüdischen Gelehrten. Ist das Verständniß, welches durch dieselbe sich bekundet, häufig unrichtig oder unvollkommen, so wetteifert doch darin bewundernswerther Scharfsinn in Erfindung des complicirtesten Accentsystems mit der Ehrfurcht vor dem heiligen Schriftwort in dessen minutösesten Bestandtheilen. Die Ausgabe der Genesis ist in vielen Stücken vollkommener, da die Herausgeber die unterdeß gesammelten Erfahrungen benützen konnten und hat auch einen sehr gefälligen stereotypirten Druck aus der rühmlich bekannten Tauchnitz'schen Officin. Als weitere Hilfsmittel zu den bei der Psalmenausgabe gebrauchten kamen zur Verwendung eine Mainzer und Erfurter Handschrift und das masoretische Werk „Zaun des Gesetzes“ von Meir Lobros. Der Schluß der Ausgabe besteht in Tabellen mit ausgewählten und kurz motivirten Lesarten, mit Aufzählung der Stellen der Genesis, welche unverlängerten Vokal in Mitte oder am Ende des Verses haben, der zwischen den östlichen (babylonischen) und abendländischen (palästinischen) Schulen controvertirten Aussprachen und Schreibungen von Wörtern, der von B. Ascher und dem Babylonier Ben Naphtali verschieden accentuirten und vocalisirten Stellen, der ähnlich lautenden und leicht zu verwechselnden Voci der Genesis, der mit dem Trennungsstrich Pasef versehenen Stellen derselben, die in der Masora zu allen Büchern einzeln aufgezählt werden, mit masoretischen Bemerkungen und den Sedarim (Abschnitten) der Genesis nach der Masora. Die jetzige Kapiteleinteilung im alten Testament ist erst um Mitte des dreizehnten Jahrhunderts durch den spanischen Cardinal Hugo de S. Caro oder den Erzbischof Stephan Langthon ohne Autorität der Masora willkürlich

für die Vulgata bestimmt worden und kam dann auch in den hebräischen Text, zuerst durch den R. Isak Nathan gegen 1450 in seine Concorbanz, die 1523 erschien (S. 92), sodann in D. Bomberg's zweite Ausgabe der Rabbinischen Bibel von 1521. Die alte masoretische Eintheilung in Sebern ist davon durchgängig verschieden.

Die kürzlich erschienene Bearbeitung des Jesaianischen Textes durch dieselben Gelehrten ist uns noch nicht gekommen. Das Unternehmen, welches in den zuverlässigsten Händen ruht und einen gleich harmlos internationalen wie interconcessionellen Charakter trägt, verdient alle Förderung.

H i m p e l.

3.

**Logos spermaticós.** Parallelstellen zum neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik und zur vergleichenden Religionsforschung von **Edmund Spieß**, Doktor der Philosophie, Lic. und Privatdocent der Theologie an der Universität Jena. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1871. S. VII u. LXIII u. 505.

**De religionum indagacionis comparativae vi ac dignitate theologica.** Dissertatio inauguralis etc. **Edmund Spiess** etc. Jenae 1871, In aedibus Eduardi Frommann. Pag. 52.

Diese beiden Publikationen stehen im nächsten Zusammenhang mit einander. Die Inauguraldissertation nämlich, literarisch ein Fragment, enthält gewissermaßen ein Programm, mit welchem der Verfasser seine akademische Lehrthätigkeit eröffnet und einen bestimmten Zweig theologischer Forschung, nämlich vergleichende Religionswissenschaft, für sich in Anspruch nimmt. Mit der größern Schrift, *Logos spermaticós* betitelt, bietet er gleichzeitig eine Probe davon,

wie sich der weitaussehende Plan, der vor seinem Geiste steht, in verschiedenen Einzelarbeiten durch Zusammenwirken mannigfacher Kräfte stückweise verwirklichen ließe; es werden nun hier zunächst aus den heidnisch-griechischen Dichtern, Philosophen u. s. w. solche Stellen und Sentenzen ausgehoben, welche als Lichtblicke religiöser und sittlicher Erkenntniß in Vergleich gebracht werden können mit der offenbarten Wahrheit in den Büchern des N. T.; und es geschieht dieß mit Berufung auf die bekannte patristische Idee vom *λόγος σπέρματικός*. Das Hauptinteresse des Lesers jedoch wendet sich der sehr umfassenden und gedankenreichen Einleitung zu.

Es ist dem Verfasser nächstes Anliegen, der vergleichenden Religionswissenschaft einen Platz zu erobern im Umkreis der theologischen Wissenschaften. Als er i. J. 1869 eine Zusammenstellung der Lehrkräfte und Vorlesungen der theologischen Fakultäten an sämtlichen Universitäten deutscher Zunge vornahm, fand er, wie er uns mittheilt, daß an keiner deutschen Hochschule bisher ein Collegium über vergleichende Religionsforschung gelesen wurde. Das ist nun zwar mehr nur dem Buchstaben als der Sache nach richtig; so hätte er z. B. im Vorlesungsverzeichniß unsrer hiesigen Universität vom Sommer 1868 zwei Vorlesungen angezeigt finden können, die im Wesentlichen seinen Intentionen entsprechen dürften, die eine in der evangelisch-theologischen Fakultät über „Philosophie und Geschichte der Religion“, die andere in der philosophischen über „allgemeine Religionsgeschichte“. Ob nun die vergleichende Religionsforschung gerade in den Organismus der theologischen Vorlesungen einzufügen oder, wie andere Hülfswissenschaften der christlichen Theologie, der philosophischen Fakultät zu

überlassen sei, darüber wird sich immer noch sprechen lassen; thatsächlich wird die Entscheidung durch die schon bestehenden Verhältnisse an den Universitäten gegeben sein. Die Frucht der vergleichenden Religionsforschung wird der Apologetik zufallen; aber ob dieser auch die unabsehbare fachmännische Spezialforschung auf dem Gebiete der verschiedenen Religionen zugemuthet werden müsse, oder ob sie sich daran genügen lassen könne, die Studien besonderer Fachmänner aufmerksam zu verfolgen und ihre Resultate in geistiger Durchdringung sich anzueignen, das wird zu allermeist nach dem Stand der vorhandenen Lehrkräfte bestimmt werden. Eine Lebensfrage ist es doch für die Theologie nicht, sich in selbstständiger Forschung auf das vom Verf. beanspruchte Gebiet einzulassen, wenigstens so lange nicht, als das theologische Studium in lebendiger Berührung steht mit den andern an der Universität vertretenen Wissenschaften. Dabei setzen wir allerdings das Doppelte voraus, daß nämlich sowohl die Lehrer der Theologie ihr Auge offen behalten für die Fortschritte der Wissenschaft in Philosophie, Geschichte u. s. w., als auch die Studirenden der nothwendigen Anregung nicht entbehren und ihren Gesichtskreis durch den Ausblick auf die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft erweitern können.

In der Werthschätzung der vergleichenden Religionsforschung selbst stimmen wir dem Verf. bei und heben gerne einige Punkte aus seinen mit großer Wärme und jugendfrischer Hingebung geschriebenen Auseinandersetzungen hervor. Als Ziel seines Strebens schwebt ihm vor die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Bibel und natürlicher Erkenntniß. Nicht nur zwischen der Naturforschung und dem Offenbarungsglauben, sondern auch zwischen dem Humanismus der Philologen und der geoffenbarten Religion

besteht in unsrer Zeit eine tiefe Klust; die höhern Schulen sind zum großen Theil dem Christenthum entfremdet, und ebendamit der größte Theil der Gebildeten. Seitdem die Philologie aus einem reinen Dienstbarkeitsverhältniß zur Theologie herausgetreten und zu einer selbständigen Culturmacht geworden ist, hat sie sich daran gewöhnt, die Erforschung des Alterthums als Selbstzweck zu betrachten, den Werth der antiken Geistescultur zu überschätzen und auf Kosten des Christenthums zu erheben. Diese Verirrung der Wissenschaft erklärt sich dem Verf. allerdings schon zum Theil aus dem natürlichen Widerstreit des menschlichen Geistes gegen das Göttliche; sie könnte aber, wird weiter vorgestellt, doch nicht so allgemein geworden sein, wenn nicht gleichzeitig eine höchst beklagenswerthe Unkenntniß der offenbaren Wahrheit selbst vorhanden wäre; und daran haben die Theologen selbst eine große Schuld. Zunächst fällt die Thatsache in die Augen, daß eine so große Unkenntniß der Gebildeten mit der h. Schrift gefunden wird. „In katholischen Ländern darf man eine Kenntniß der Bibel überhaupt nicht erwarten; aber auch in protestantischen Kreisen der bürgerlichen und der höhern Gesellschaft findet sich eine basilidianische Unwissenheit über Inhalt und Zweck der h. Schrift ausgegossen und gelagert, zum Theil von Jugend auf treu bewahrt, zum Theil noch erweitert und vertieft durch die Errungenschaften des Vergessens und den Raub der Zeit.“ (S. VIII.)

Diese Auslassung, die zugleich als Stilprobe gelten kann, ist nun freilich besser gemeint als getroffen und erwogen. Bei dem sichtslichen Bestreben des Verf., katholische Verhältnisse zu würdigen und einschlägige Forschungen katholischer Gelehrten zu berücksichtigen, dürfte er sich den Rath

nicht entgehen lassen, so apodiktische Urtheile, welche die Frucht reifer Prüfung und vielseitiger Lebenserfahrung sein sollten, über katholische Verhältnisse zurückzuhalten. Es will sich nicht recht ziemen, mit Emphase den Katholiken mangelhafte Verbreitung von Bibelkenntnissen vorzuwerfen in demselben Athem, in welchem man die mangelhaften Erfolge der eifrigsten protestantischen Bemühungen zu beklagen hat. Schwerlich dürfte H. Sp. genau wissen, wie Vieles oder wie Weniges bei uns für Verbreitung von Bibelkenntnissen geschieht; es handelt sich hier ja nicht einmal um die Volksschule und die niedern Volksklassen, denen man die Bibel als „Lesebuch“ vorenthält und die vielleicht in romanischen Ländern wegen mangelnden Schulzwangs etwas weniger „bibelfest“ sein werden als unsere deutschen Protestanten; vielmehr handelt es sich um die humanistisch Gebildeten, und hier trifft der Schlag gegen die „katholischen Länder“ geradezu ins Wasser.

Im übrigen wünschen wir ebenso aufrichtig mit dem Verf. eine gründlichere Bekanntschaft unsrer Gebildeten mit der geoffenbarten Wahrheit, als wir uns seinen Ausführungen über den Werth der humanistischen Studien für die Geistlichen anschließen, und wir adoptiren das Wort Nögelsbachs: „Bewahret die klassischen Studien, sonst bricht die Barbarei über uns herein! Aber haltet auch fest am Evangelium, sonst bleibt uns das Alterthum unverstanden und bringt uns unheilvolles Heidenthum.“ Auch bescheinigen wir gerne das Lob, welches den württembergischen Convikten oder Stiften gespendet wird, weil hier in musterhafter Weise die humanistischen mit den theologischen Studien verbunden werden. (S. XII.) Ueberdies wird auf

die Schulen der Jesuiten aufmerksam gemacht, bei welchen man lernen könne, „daß philologische Bildung und christliche Erziehung vereinbar sind.“ (S. XI.)

Ein ernstes Eingehen auf die alte heidnische Cultur, eine gründliche Kenntniß ihres geistlich-sittlichen Gehalts wie ihrer bedeutsamen Mängel entspricht nicht nur einem allgemeinen Bildungsinteresse, sondern soll speziell für die praktische Theologie, für die Verkündigung des göttlichen Wortes verwerthet werden. Zunächst für die Predigt. Auch hier fällt nun wieder für die katholischen Prediger ein Compliment ab, für welches h. Sp. doch nicht ganz kompetent sein dürfte. „Auch die katholischen Kanzelredner greifen zu den schönen Wahrheiten in den heidnischen Schriftstellern . . . Die der katholischen sonst so weit überlegene Beredtsamkeit der evangelischen Kirche kann doch Manches von jener lernen. Offenbar wissen die bedeutenderen Prediger der Katholiken ihre Rede vielfach anziehender und populärer zu machen, als wir es verstehen. Sie legen keinen Werth darauf, die Sprache der h. Schrift, eine besondere Sprache des Heiligthums zu reden; darum klingt, was sie sagen, oft profan und trivial, aber sie reden verständlich und eindringlich. Alles dient ihnen zur Beweisinstanz und aus allen Wissenschaften, aus allen möglichen Verhältnissen des Lebens und Ereignissen der Welt nehmen sie Stoff und ziehen sie Lehre“ u. s. w. (S. XL).

Allzu zuversichtlich, wie solche Behauptungen, erscheinen uns auch zum Theil die Hoffnungen des Verf. Es klingt fast wie eine bloße Phrase, wenn wir lesen: „Wo der Zimmermannssohn von Nazareth, die Fischer aus Galiläa, der Teppichmacher von Tarfus nicht für salonfähig gehalten werden, da haben doch die Dichter und Sänger, die Ge-

schichtschreiber und Philosophen, die Staatsmänner und Feldherrn des klassischen Alterthums freien Zutritt.“ (S. XLII.) So weit unsre Erfahrungen reichen, ist es denn doch einerseits mit den altklassischen Studien unsrer Theologen nicht so schlimm bestellt, und andererseits widerstrebt es uns und scheint uns nicht so vielversprechend, die christliche Wahrheit durch einen solchen Aufpuß salonfähig machen zu wollen. Hart an der Grenze dessen, was Sp. fordert, liegt Uebertreibung und Verirrung des Geschmacks.

Weitere Zwecke, welche man bei der Empfehlung der vergleichenden Religionswissenschaft im Auge haben müsse, beziehen sich auf das Missionswesen unter den Bekennern der verschiedenen heidnischen Religionen, und sodann auf die humanistischen Studien an den Gymnasien und Universitäten. Wir könnten hier manches schöne Wort des Verfassers anführen, wenn wir uns nicht mit Rücksicht auf den Raum unsrer Zeitschrift eine Beschränkung auferlegen müßten.

Schriften wie die vorliegenden lassen sich überhaupt nicht wie fertige und abgeschlossene Arbeiten recensiren; es ist schwer zu bestimmen, wann dieselben als vollendete Leistungen in ihrer Art bezeichnet werden können; wir haben es noch überall nur mit Ansätzen und mit Anregungen zu umfassendern und weitaussehenden Studien zu thun; es werden große Ziele gesteckt; zu ihrer Erreichung sind nur erst einige ansehnlichen Schritte geschehen. Was bis jetzt vorliegt in den nach Büchern, Kapiteln und Versen der h. Schrift geordneten Aussprüchen der alten Griechen, hat etwas von jenem Reiz, den der hellenische Genius auf jeden Gebildeten, nach Wahrheit und Schönheit Suchenden ausübt. Wir nehmen das dankbar an und überlassen es den Phi-



ologen vom Fach, das mitgetheilte Material im Einzelnen auf Genauigkeit und Vollständigkeit zu prüfen. Dagegen können wir uns nicht versagen, von einigen Eindrücken zu berichten, welche ein Gesamtüberblick über die vorliegenden Arbeiten auf uns gemacht hat.

Was zunächst die Auswahl der Stellen aus den griechischen Weisen betrifft, so ist sie nicht sorgfältig genug erwogen, die Stücke sind nicht auf ihre Beweisraft geprüft. Der Verf. verbirgt sich diesen Fehler nicht, nur schlägt er ihn geringer an als wir. Er gibt von manchen Aussprüchen zu, daß sie mehr dem Klange als dem Sinne nach den ähnlich lautenden Worten der Schrift verwandt sind, und er ist sich der Gefahr bewußt, „vom eigenen Standpunkt aus und nicht aus der Seele des Autors heraus zu übersetzen und zu deuten“ (S. XXIII). In der That geht er gar nicht darauf aus, eine innere Vermittlung und Vergleichung des heidnischen und christlichen Geistes herzustellen; er macht mehr nur auf einen äußerlichen Gleichklang aufmerksam. So wird die ganze Zusammenstellung fast nur eine Materialienversammlung für Gläubige, nicht aber eine Kammern für den apologetischen Beweis; der skeptische Leser wird gerade darum nicht überzeugt werden, weil man ihm zu viel beweisen will.

Noch bedeutsamer aber erscheint uns ein anderer Mangel. Es fehlt nämlich an einem sichern und bestimmten Maße, nach welchem die hellenische Weisheit oder überhaupt das Geistesleben des Heidenthums gemessen werden soll. Wir werden freilich auf die h. Schrift gewiesen als die untrügliche Unterlage der Wahrheit; aber das ist nur die Umgehung einer viel wichtigeren und eigentlich entscheidenden Frage. Bibelgläubig sind wir Alle. Wir können die Meinung

unser's Autors dahin deuten, daß eben die Schrift der gemeinsame Boden sei, auf welchem sich alle Confessionen und Denominationen zusammenfinden und sich zur gemeinsamen Arbeit gegen den Unglauben verständigen können. Aber eine solche Hoffnung gehört ins Reich der Illusionen. Es gibt kein „Bibelchristenthum im Allgemeinen“, sondern je ein bestimmtes confessionelles und persönlich erfaßtes Glaubensbewußtsein. Sollen wir nun aus den Aussprüchen der heidnischen Weisheit die Belege holen für unsern bestimmten confessionellen oder kirchlichen Standpunkt? Oder sollen wir uns dem Vorwurf aussetzen, daß wir, von unserm subjektiven religiösen Bewußtsein beherrscht, der heidnischen Literatur Gewalt anthun und sie so lange mißhandeln, bis sie sich zu unserm Bibelglauben reimt? Wir sagen es unumwunden, wir können uns von einer Vergleichung des „Christenthums im Allgemeinen“ mit dem Heidenthum nicht so viel versprechen, so lange die Christen selbst sich nicht über einen Kirchenglauben geeinigt haben, der ebenso wahrhaft biblisch oder offenbarungsgemäß ist, als er sich in Uebereinstimmung befindet mit dem Wahrheitsgehalt, den die Culturmächte unsrer Zeit, Philosophie, Geschichte, Naturforschung u. s. w. zu Tage fördern. Es ist nicht die Vernachlässigung der humanistischen Studien allein, welche den Prediger um seinen Einfluß auf die Gebildeten gebracht hat; es ist vielsach der traurige Zustand der Theologie selbst. Wenn ein Pastor Goeze und ein Lessing gegen einander stehen, wer will sich da wundern, wenn der geistig frische und denkende Theil der Nation sich auf Lessings Seite stellt? Die Weltanschauung eines Pastor Knack oder John Hampden oder auch eines Hengstenberg kann unmöglich dem Christenthum Bekenner unter den Gebildeten werben. Wir wollen

es hier nicht versuchen, die kirchlichen Zustände der Gegenwart zu schildern und uns nicht in all den theologischen Haber mischen, der mehr als alles Andere die Kirchen entvölkert. Wir wollen auch nicht in der Zerkahrenheit des protestantischen Kirchenwesens einen Trost suchen für die traurigen Erfahrungen im eigenen Lager. Wir würden es aber als die schönste Frucht der vergleichenden Religionsforschung begrüßen, wenn sie ihre Adepten lehren würde, hinwegsehend über die Unvollkommenheit der empirischen Erscheinung, den Geist und das Wesen unsrer Religion und Kirche zu erfassen. So dürfte dann diese neue Wissenschaft nicht bloß einen apologetischen sondern auch einen irenischen Zweck haben. Dazu reichen wir bereitwillig unsre Hand.

Linsenmann.

---

4.

**Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich 1782—1790.** Ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Joseph's II. von **Adam Wolf.** Wien, 1871. W. Braumüller. VII. 174. 8°.

Es fehlte bisher über die Klosteraufhebung unter Joseph II. an einer quellenmäßigen Untersuchung. Zwar hat S. Brunner in seinen beiden Schriften „die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph's II.“ und „Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800“ einige Mittheilungen über diese Angelegenheit aus den Wiener Archiven gemacht; aber seine Darstellung ist unvollständig und, wie aus der vorstehenden Schrift erhellt, theilweise ungenau. Auch der Verfasser der letztern hat seine Untersuchungen nicht auf das ganze Gebiet der habsburgischen Erbländer ausgedehnt, sondern auf Innerösterreich, d. i. Steiermark, Krain

und Kärnthens beschränkt; aber wegen ihrer Gründlichkeit vermag seine Arbeit auch bei ihrem geringen Umfang vollständig zu befriedigen. Eine Controle seiner Mittheilungen ist uns natürlich nicht möglich, da die meisten unmittelbar den Regierungsarchiven zu Graz, Laibach und Klagenfurt entnommen sind; sie ist indessen auch kaum nothwendig, da der Verf. sich ein rein historisches Ziel setzte und, wie seine Arbeit zeigt, seiner Aufgabe wirklich gerecht wurde. Wir begnügen uns daher, einige wichtige Punkte aus dem Buche auszuheben.

Wie die Reformen Joseph's II. überhaupt, so reichen auch die bezüglich des Klosterwesens mit ihren Anfängen in die Regierung seiner Mutter Maria Theresia zurück. Zweimal wurde während derselben das Projekt in Auregung gebracht, die Verwaltung seiner Güter dem Regular-Klerus abzunehmen, sie der Kammer zu übergeben und jedem Ordensgeistlichen einen Jahresgehalt anzuweisen. Die Kaiserin stand in Folge der Vorstellungen des päpstlichen Nuntius von dem Vorhaben ab, jedoch traf sie andere Neuerungen, welche ihr nützlich und nothwendig schienen. Sie beschränkte unter Anderem die Zunahme der Klöster, beseitigte den Klostererker, untersagte die Aufnahme neuer Mitglieder in den sog. dritten Orden, verbot die Ablegung der Ordensgelübde vor dem 24. Lebensjahre. Diese Reformen, die als unabweissbare Forderungen des veränderten neuen Staatlebens im achtzehnten Jahrhundert betrachtet wurden, wurden sofort durch Joseph II. weitergeführt. Der Sohn ging dabei zunächst von den gleichen Anschauungen aus wie die Mutter; er handelte als Staatsmann und glaubte mit seiner Reformthätigkeit nur seine Pflicht als Oberhaupt des Staates zu erfüllen. Aber die Idee des modernen Staates

hatte ihn in einem höheren Grade erfüllt und er that in seinem Uebereifer selbst Schritte, die sich als große Ueberstürzungen herausstellten.

Was sein Vorgehen gegen die Klöster anlangt, so beschränkte er deren Freiheit vom Anfang seiner Regierung an durch eine Reihe von Verordnungen. Erst gegen Ende des Jahres 1781 faßte er den Plan, einzelne Klassen zu schließen. Der tiefere Grund dieser Entschliebung war der ausgesprochene Utilitätsstandpunkt, von dem aus er Alles beurtheilte und von dem aus er den contemplativen Orden die Existenz absprechen mußte; die Veranlassung dazu gaben die zerrütteten Verhältnisse der Karthause Mauerbach in Niederösterreich. Nach dem Gesetze vom 12. Januar 1782 wurden aufgehoben alle Häuser „des Karthäuser-, Camaldulenserordens und die Eremiten oder sogenannten Waldbrüder, dann vom weiblichen Geschlechte der Carmeliterinnen, Clarissinnen, Capuzinerinnen, Franziskanerinnen.“ (S. 288). Das Vermögen dieser Klöster floß in den Religionsfond und wurde abgesehen von der den durch diese Maßregel betroffenen Personen zu entrichtenden Pension zur Durchführung der neuen Pfarreintheilung verwendet. Letztere ist ein wesentliches Verdienst der josephinischen Regierung. Bereits Maria Theresia hatte sie als ein dringendes Bedürfnis in Aussicht genommen, war aber in Folge der Opposition des Klerus von ihr abgestanden. Joseph II. brachte den Plan zu Ausführung. Aber für die Errichtung und Dotirung der vielen Pfarreien, die sich als nothwendig erfanden, reichte das Vermögen der anfänglich aufgehobenen Klöster nicht hin. Anderseits stellten sich durch die neue Pfarreintheilung mehrere Klöster als überflüssig heraus, da der Seelsorge des Weltklerus größere Ausdehnung gegeben

wurde. Es wurden daher noch weitere Klöster eingezogen. Die Gesamtsumme beläuft sich bis zum Jahre 1786 auf 738, wobei jedoch die 139 Häuser der Jesuiten, die bereits durch den P. Clemens XIV. geschlossen worden waren, mitinbegriffen sind; bestehen blieben 1425. Die Aufhebung betraf somit ungefähr ein Drittel. In Innerösterreich allein wurden im Ganzen 65 Häuser mit einem Reinvermögen von beiläufig zehn Millionen Gulden säcularisirt.

Nachdem der Verf. diese Vorgänge im Einzelnen zur Darstellung gebracht, stellte er am Schluß seiner Schrift noch eine kurze Betrachtung über die volkswirtschaftliche und sociale Bedeutung der josephinischen Klosteraufhebung an. Die große Ausdehnung des Besitzes der todtten Hand in Innerösterreich — das Aktivvermögen der dortigen Klöster betrug über zwölf Millionen — ist nach ihm eine der Ursachen der mit dem sechszehnten Jahrhundert beginnenden und stets zunehmenden Verarmung des Landes. Diesem Uebelstande wurde durch die josephinische Maßregel nicht unmittelbar abgeholfen; das eingezogene Vermögen war auch im Religionsfond gebunden und die staatliche Wirthschaft war wenig besser als die klösterliche. Aber immerhin erfolgte eine Besserung. Ein Theil der liegenden Klostergüter wurde verkauft, der freien Arbeit überlassen und damit eine neue Quelle des Wohlstandes eröffnet. Noch bedeutsamer waren die Folgen für Religion und Unterricht. Die Errichtung von neuen Pfarreien und Schulen, zu der das Klostervermögen verwendet wurde, konnte nicht verfehlen, sich als segensreich zu erweisen. In Anbetracht dieser Umstände, wird man davon absehen müssen, für das Vorgehen Joseph's II. gegen einen Theil der Klöster seiner Länder nur Worte des Tadel's zu haben. Dasselbe erscheint allerdings

rechtlich angesehen als ein Unrecht. Aber es gibt besonders auf dem Gebiete der materiellen Güterwelt Krisen, die eine Lösung zu fordern scheinen oder thatsächlich zu einer Lösung führen, zu deren Beurtheilung eine einfache juristische Regel nicht immer zureichend ist. Läßt man endlich seinen Blick auf die nächste Folgezeit vorwärts schweifen, so dürfte die Frage nicht unberechtigt sein, ob nicht durch das Verfahren Joseph's II. die Kirche in Oesterreich vor Vorfällen bewahrt blieb, wie wir sie im außerösterreichischen Deutschland im Gefolge der französischen Revolution sich vollziehen sehen, wo allenthalben mit den Klöstern gänzlich aufgeräumt wurde.

F u n k.

---

5.

**Freiburger Diöcesan - Archiv.** Organ des kirchlich-historischen Vereins der Erzdiöcese Freiburg für Geschichte, Alterthumskunde und christliche Kunst, mit Berücksichtigung der angrenzenden Bisthümer. Freiburg i. B. Herder.

Eine sehr erfreuliche Erscheinung, die wir hier zur Anzeige bringen. Vor zehn Jahren trat ein Verein ins Leben, der sich die Erforschung der Geschichte der Erzdiöcese Freiburg, bezw. der alten Diöcese Constanz zum Ziel setzte. Im Jahre 1865 konnte bereits die Publikation des zu diesem Behufe gegründeten Diöcesanarchives beginnen und sind seitdem sechs Bände von durchschnittlich 25 Bogen erschienen. Unter den Mitarbeitern erscheinen außer dem H. Dekan Haib von Lautenbach, der den ersten Anstoß zu dem Unternehmen gegeben, Männer, deren Namen in der wissenschaftlichen Welt bereits vortheilhaft bekannt sind, die H. Professoren an der Universität Freiburg Azog, Voß (seitdem gestorben)

und König, die H. H. Archivare Freiherr Roth v. Schrecken-  
stein, M. Kaufmann, Zell, Bader, Schnell u. A. Das  
Unternehmen hat sich damit als lebenskräftig erwiesen und  
es darf in Anbetracht der soliden und interessanten Lei-  
stungen, die es aufzuzeigen hat, mit vollstem Recht der  
Wunsch ausgesprochen werden, es möchte auch in weiteren  
Kreisen der wohlverdienten Aufnahme sich erfreuen. Wir  
fügen hier noch kurz die Bedingungen der Theilnahme an  
den Verein bei. Das Mitglied hat 2 fl. Eintrittsgeld (ein-  
mal) und jährlich 1 fl. 45 kr. zu bezahlen: dafür wird ihm  
der jährlich erscheinende Band des Diöcesanarchives sowie  
das Recht zu Theil, literarische Arbeiten in das letztere zu  
liefern, das in der Regel und vorzugsweise nur den Publi-  
kationen der Vereinsgenossen dient.

Es ist uns hier nicht möglich, auf den reichen Inhalt  
der bisher erschienenen sechs Bände näher einzugehen. Wir  
verweisen auf diese selbst und auf die literarische Anzeige  
und Einladung, welche die Redactionscommission im De-  
zember v. J. erlassen hat. Doch wollen wir auf einzelne  
Publikationen besonders aufmerksam machen.

Das Wichtigste ist der *liber decimationis cleri Con-  
stanciensis pro Papa de anno 1275* (Bd. I. S. 1—245)  
und der *liber Quartarum et Bannalium in dioecesi Con-  
stanciensi de anno 1324*, zum erstenmal aus dem erzbischöf-  
lichen Archiv edirt durch Dekan Haid. Der *liber decimationis*  
bietet uns die älteste Statistik der Diöcese Constanz. Dieselbe  
zerfiel im dreizehnten Jahrhundert in 10 Archidiaconate  
und in 64 Dekanate; die Zahl der Pfarreien und Bene-  
ficien belief sich auf etwa 1964; der Personalbestand des  
Regular- und Säkularklerus wird von dem Herausgeber in  
runder Summe auf 4000 geschätzt. Die Constanzener Diö-



cese war, wie bekannt, eine der größten Deutschlands und umfaßte nicht bloß den größten Theil von Schwaben, sondern auch die deutsche Schweiz. Einen Ueberblick über ihren Umfang gewährt die Karte, welche dem 6. Bande des Archivs beigegeben ward. An diese Publikationen schließt sich eine weitere enge an, der liber *taxationis ecclesiarum et beneficiorum in dioecesi Constantiensi de anno 1353*, eine Statistik des Bisthums aus dem 14. Jahrhundert (Bd. V. S. 1—115). Diese Dokumente gewähren nicht bloß über den äußeren Besitzstand der Diöcese Constanz Aufschluß, sondern sie gestatten uns auch einigen Einblick in die inneren Verhältnisse der Kirche in der damaligen Zeit. So zeigt uns der liber *decimationis* an vielen Stellen, daß der *cumulus beneficiorum* bereits im 13. Jahrhundert tief eingerissen war.

Außer diesen Publikationen möchten wir noch besonders hervorheben, das *Itinerarium* oder Reisbüchlein des P. Conrad Burger, Conventual des Cisterzienser-Klosters Ehenenbach und Beichtiger im Frauenkloster Wonnenthal vom Jahre 1641 bis 1678, herausgegeben von Alzog (Bd. V. u. VI.) und den liber *fundationis seu Annaloes ecclesiae Marchtallensis ab anno 992—1299*, editirt von Schöttle; ferner die Abhandlungen über den kirchlichen Charakter der Spitäler, besonders der Erzdiöcese Freiburg (Haid), über die Reichenauer Bibliothek und über Walafried Strabo (König), über die bildlichen Darstellungen der Himmelfahrt Christi vom sechsten bis zum zwölften Jahrhundert (Bock).

Den Annalen von Marchthal möchten wir noch eine weitere Aufmerksamkeit erweisen. Dieselben gehörten früher zur Bibliothek des Klosters, gelangten aber später in die Registratur einer der vormalig Marchthaler Pfarreien und

blieben dort bis zu ihrer jetzigen Veröffentlichung verborgen. Sie umfassen die Zeit 992—1299 und zerfallen in vier Theile. Die zwei ersten erstrecken sich bis zum J. 1229; der dritte enthält einige Einzelheiten aus der Folgezeit, der vierte endlich behandelt die Jahre 1229—1299 und er ist es näherhin, dem die nachstehenden Bemerkungen gelten. Sein Verfasser war angeblich ein gewisser Chorherr H., der im Jahr 1299 schrieb, aber sonst nach seinen äußeren Verhältnissen unbekannt ist. Der Herausgeber nahm die Schrift als ächt an, uns stiegen aber beim Lesen derselben verschiedene Bedenken auf. Die hauptsächlichsten sind der frivole über das Heilige spöttelnde Ton des Autors, der im Ganzen dem 13. Jahrhundert fremd ist; sein Wohlgefallen an Spielereien, die er so weit trieb, daß er die Hymnen des Breviers von der Prim bis zur Complet der Reihe nach in seine Darstellung verflocht und ganze Seiten reimte; der Charakter der Arbeit, die weniger einige Geschichte als eine Satire auf die Klostersvorstände zu sein scheint. Diese Bedenken wären allerdings zu unterdrücken, wenn für die Schrift eine hinreichende äußere Beglaubigung vorhanden wäre. Eine solche Gewähr liegt aber unter den obwaltenden Umständen zunächst nicht vor und der Herausgeber unterließ es, die Frage nach der Richtigkeit näher zu erörtern. Eine sichere Lösung dieser Frage dürfte indessen nicht unmöglich sein und sie könnte wohl am Besten auf dem paläographischen Wege gegeben werden, da dem Herausgeber nicht etwa nur eine Kopie, sondern das Original vorlag. Fiele aber diese Untersuchung gegen die Richtigkeit aus, so möchten wir der Vermuthung des H. Prof. v. A. beistimmen, dieser vierte Theil der Annalen sei eine Fälschung des Se-

bastian Sailer, der bei Abfassung seines „jubilirenden March-tall“ (1771) Anlaß hatte, sich mit der Geschichte seines Klosters näher zu befassen und dessen Geist und sententiöse Schreibweise ganz zu dem Bruchstücke passen würde.

Funk.

---

6.

**Schreibung der Kirchengeschichte** für Studierende. Von **F. A. Kraus**, Doktor der Theologie und der Philosophie. Erster Theil. *Christliche Kirchengeschichte*. Trier, Link, 1872. 197 S. 20 Sgr.

Je mehr die Entchristlichung der menschlichen Gesellschaft überhand nimmt, je mehr Indifferentismus und Unglaube sich breit machen und mit ihrem Gifte alle Lebensverhältnisse inficiren, um so allgemeiner wird das Bedürfniß die Vergangenheit der Kirche kennen zu lernen, sei es um durch Vorführung ihrer Kämpfe und Siege den Muth und die Begeisterung ihrer Anhänger zu beleben und zu erfrischen, sei es um aus den unleugbaren Thatsachen der Geschichte zur Heilung der zahlreichen Schäden der Gegenwart wirksame und erprobte Mittel ausfindig zu machen und zur Ausführung zu bringen. Es ist darum mehr als reiner Zufall, es ist ein Zeichen der Zeit, daß nicht bloß für Theologen, sondern für Gebildete aller Stände und Klassen, selbst für einfache Volksschulen Handbücher der Kirchengeschichte erscheinen, die insgesammt in der einen oder anderen Form theils die zahllosen Angriffe der Gegner abzuwehren, theils das Interesse und Verständniß für die Kirche anzuregen bezwecken. Soll die Absicht, in welcher Erzeugnisse dieser Art zu Tage gefördert werden, wirklich

erreicht werden, dann ist vor allem nothwendig, daß die Priester, „das Licht und Salz der Erde,“ in der betreffenden Disciplin nicht zurückstehen; sie müssen vielmehr im Stande sein, die Ergebnisse der historischen Forschung festzustellen, Zweifel zu lösen, Widersprüche auszugleichen und die Erfahrungen der verfloßnen Jahrhunderte für die Gestaltung der Gegenwart zu verwerthen und auszubenten. Da aber die Kirchengeschichte auf dem umfangreichen Gebiete der Theologie nur einen Zweig bildet, so muß das Studium derselben so viel als möglich erleichtert werden, jedoch unbeschadet ihrer streng wissenschaftlichen Behandlung. In dieser Hinsicht hat der V. vorliegender Schrift, dessen Name in der theologischen Literatur bereits einen guten Klang hat, einen wesentlichen Beitrag geliefert. Laut dem Vorwort denkt R. erst in der Vorrede zu dem letzten Bande sich umgehender über Plan und Anlage des Buches, sowie über die bei der Abfassung desselben maßgebenden Grundsätze auszusprechen; dem Recensenten liegt daher die Aufgabe ob, den Erklärungen des V. vorgreifend, schon aus dem vorliegenden ersten Bande die dem Werke zu Grunde liegenden leitenden Ansichten nach dem Eindrucke einer aufmerksamen Lektüre zu beurtheilen.

Zunächst ist das Werk nicht etwa ein Handbuch, in dem der kirchengeschichtliche Stoff in hinreichender Ausföhrung für sich verständlich erschiene; auch nicht ein einfacher Grundriß, in dem nur ein gedrängter Ueberblick der charakteristischen Momente des kirchenhistorischen Entwicklungsganges gegeben würde, wobei dem Lehrer die weitere Ausföhrung der wichtigsten Partien überlassen bliebe: es hält vielmehr zwischen beiden die Mitte, indem es den Gegenstand nicht nur nach allgemeinen Umrissen v o r führt, sondern

auch in denselben ein führt. Der Verf. öffnet dem Studierenden so zu sagen die Werkstätte des Lehrers, zeigt ihm bei jedem Schritt und Tritt die Quellen, woraus er schöpfte; die Bearbeitungen, die er zu Rathe zog; die Gründe, die sein Urtheil leiteten, sowie die tieferen Ursachen der historischen Erscheinungen. Auf diese Weise bleibt der Schüler nicht bloß receptiv, sondern wird auch bei Fixirung und Klarstellung der geschichtlichen Ergebnisse in einem gewissen Sinne mitthätig, ein Umstand, der ohne Zweifel das Interesse für das Studium in hohem Grade erregt und dazu beiträgt, das einmal Gelernte dem Gedächtnisse um so tiefer einzuprägen.

Natürlich ist bei diesem Verfahren die Stelle, wo, und die Art, wie die Quellen und Quellenauszüge angebracht werden, nicht gleichgültig. Flicht man die Details in den Haupttext ein, so kann dies nur auf Kosten einer fließenden Darstellung und einer leichteren Erfassung des Stoffes geschehen. Verlegt man sie in der Form von Notizen an den Rand, so werden sie leicht übersehen, um so mehr, da sie meistens aus trockenen Citaten bestehen, die überhaupt selten das Interesse des Schülers erregen, wenn sie nicht durch Eingliederung in den Text Gestalt und Leben gewinnen. Lilemont's Methode, die Details in zusammenhängender Form an das Ende des Buches zu versetzen, mag sich für die auf Folianten berechnete Geschichtsschreibung sehr gut eignen, nicht aber für ein kurz gefasstes Lehrbuch. Der Verf. hat nun nach Art des Kurz'schen Lehrbuches die Leit- und Kernpunkte durch fettere Schrift im Druck hervorgehoben, darauf in Petitschrift die Details in der Weise folgen lassen, daß sie in der Regel eine Erläuterung und weitere Ausföhrung des Haupttextes bilden. Deshalb können sie

um so weniger unbeachtet bleiben, als sie meistens Quellenbelege für dasjenige enthalten, was der Verf. unmittelbar vorher als das Resultat der historischen Forschung ausgesprochen hat. In diesen Ausführungen einzelner Punkte bekundet der Verf. eine ungemaine Belesenheit, eine ungewöhnliche Vertrautheit mit den Quellen und Hilfsmitteln. Um bei dem sparsam zugemessenen Raume von nur 197 Großoctavseiten die Special-Literatur mit solcher Ausführlichkeit beitragen zu können, mußte K. rücksichtlich des Stoffes etwas wählerisch zu Wege gehen. Bei der sorgfältigen Ausschcheidung alles dessen, was nicht streng in den Rahmen gehört, vermißt man doch auch nichts, was zur Vervollständigung des Gemäldes nöthig wäre. In den 61 Paragraphen wird einschließlich der altchristlichen Kirchengeschichte alles vorgeführt, was irgendwie der Behandlung bedarf. Dabei finden die christliche Kunst und Poesie, die theologische Wissenschaft eine verhältnißmäßig so eingehende Besprechung, wie es bis dahin nicht einmal in größeren Handbüchern zu geschehen pflegte.

Zu unserem Referate über die Anlage des Werkes gehört schließlich noch die vom Verf. angenommene Eintheilung der Kirchengeschichte. Der geschichtliche Stoff wird zuerst chronologisch in Zeiträume (3) und Perioden (je 3, 4, 3) zerlegt, diese wiederum mit Rücksicht auf die nebeneinander fortlaufenden Grundrichtungen, welche die Bestandtheile der äußeren und inneren Kirchengeschichte bilden, nach den Materien getheilt, so daß Real- und Zeitabtheilung mit einander verbunden sind. Ganz treffend ist die zu Gunsten dieser Eintheilung in § 2 gegebene Begründung.

Die voranstehenden allgemeinen Bemerkungen über die äußere Einrichtung des Buches entheben Ref. der Mühe,

noch im Besondern auf die Verdienste desselben weiter einzugehen. Sein Urtheil ist, wie man leicht aus dem Gesagten ersehen kann, ein sehr günstiges. Dieses Urtheil glaubt Ref. eher zu bekräftigen als zu schwächen, wenn er sich erlaubt, auf einige Punkte aufmerksam zu machen, die nach seiner Ansicht einer Verbesserung bedürfen. Was zunächst die Form angeht, so ist zwar nicht zu übersehen, daß der Verf. laut dem Titel für „Studierende“, d. h. für solche, die mit Eifer, Lust und Liebe dem Studium obliegen, sein Lehrbuch geschrieben hat. Indes werden bei dem beharrlichen Streben nach Kürze die Zumuthungen an angehende Theologen mitunter zu stark. Der Verf. wird, wenn er seinen eigentlichen Leserkreis nicht aus dem Auge verliert, ohne Mühe einige Stellen herausfinden, wo nicht so sehr größere Klarheit, als vielmehr eine sachlichere Darstellung anzustreben wäre. Bei etlichen Paragraphen ist m. E. die Ausführung des Hauptthemas zu knapp und steht zur reichhaltigen Special-Literatur in keinem rechten Verhältniß. Findet man z. B. am Kopfe des Berichts über das Leben Jesu die Schriften von Renan, Strauß und Schenkel verzeichnet, so ist man zur Beurtheilung der negativen Kritik auf einige kernhafte Gedanken in dem betreffenden Artikel gefaßt; ist dies aber wegen der Kürze, der man sich befleißigen will, nicht möglich, dann scheint es gerathen, die Schriften von so destruktiver Tendenz ausnahmsweise in einer Note am Rand namhaft zu machen. Ebenso ist der dem hl. Petrus gewidmete Paragraph (S. 41) zu kurz ausgefallen. Mögen die dem Apostelfürsten zu Theil gewordenen Verheißungen und Auszeichnungen noch so bekannt sein, sie dürfen in einem Lehrbuch der Kirchengeschichte nicht vollständig unerwähnt bleiben. Auch später wird die Lücke nicht ausgefüllt, weder in § 16, wo von

der Verfassung, noch in § 29, wo von der Einheit der Kirche die Rede ist. Hier stellt der Verf. die ganz richtige Behauptung auf, „daß der Primat“ nicht einseitig als bloßer „Reflex der Einheit der Kirche“ (Möhlcr), sondern auch als der Ausgangspunkt derselben erfaßt werden will“ (S. 83). Allein während Möhlcr in seinen späteren Schriften den Standpunkt seiner Erstlingschrift aufgab (vergl. Patrolog. S. 859), scheint der Verf. davon nicht ganz unberührt geblieben zu sein. Erwägt man Möhlcr's Worte: „Nach Cyprian ist nicht die räumliche Vielheit der Kirchen allgemach in eine sichtbare Einheit zusammengeronnen; sondern aus der sichtbaren Einheit ist ihm die räumliche Vielheit der sichtbaren katholischen Kirche herausgewachsen, und der Fels Petri war nicht der letzte, der Schlußstein in dem Einen Gottesbaue oben, sondern der Grundstein in der Tiefe unten“ (a. a. O.), dann dürfte § 29 eine kleine Mobilisation erleiden müssen.

Einige Male geschah es, daß der Verf. zur Klarstellung des Thatbestandes das Beweismaterial theils nicht gehörig verwerthet, theils nicht ausreichend mitgetheilt hat. Auf S. 116 ist nicht klar genug hervorgehoben, daß Liberius mit dem nicänischen Wort nicht auch den nicänischen Glauben hat fallen lassen. Nach S. 129 wäre Honorius ebenso wie die übrigen Häupter der Häresie von der 6. allgemeinen Synode anathematisirt worden. Indeß sprach die Synode in mehrern Sitzungen über Honorius und unterschied ihn fast immer von den eigentlichen Urhebern der Häresie. Desgleichen unterscheidet Leo II. ihn ganz klar von den *inventores novi erroris*; und daß der Papst hierin nicht im Widerspruch mit der Synode stand, vielmehr dem Spruche derselben den richtigen Ausdruck gab, das beweist der Brief



des Kaisers, demgemäß Honorius bloß als „ein Befestiger der Härese, der sich selbst widersprochen hat“ verurtheilt wurde. — Anstatt zu sagen, Heraclius habe, „durch die Briefe des Honorius ermuthigt,“ 638 die Ekthesis als Reichsgesetz veröffentlicht, würde es besser heißen, der Kaiser sei dadurch von Sergius ermuthigt worden. Der Grund aber, warum Sergius, der schlaue Byzantiner, die Ekthesis erst veröffentlichen ließ, nachdem die Nachricht vom Tode des Honorius in Konstantinopel angekommen war, ist leicht zu errathen, und spricht gewiß mehr zu Gunsten, als zu Ungunsten der so arg mißbrauchten vielbesprochenen Briefe. — Wenn man den Hauptpassus, den der hl. Augustin uns von dem Bekenntnisse des Celestius hinterlassen hat, mittheilt, so darf man, um über Papst Zosimus richtig urtheilen zu können (S. 137), aus demselben Bekenntnisse den Satz: *Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepserit, vestra sententia corrigatur* nicht weglassen (Aug. lib. de pecc. orig. c. 6). Außerdem bemerkt Augustinus, Papst Zosimus habe durch Fragen und Antworten den Celestius zu gewinnen gesucht und auf Grund dieser Besprechungen, nicht Grund sämtlicher Worte des eingereichten Bekenntnisses mochte letzterer unschuldig befunden werden. — Das Urtheil über Konstantin (S. 104) ist zu hart und durch den Brief an Alexander und Arius vom Jahr 324 gar nicht begründet. Nach S. 112 war ja Konstantin selbst über die Arianer so erbittert, „daß er sogar ihren Namen vertilgen und sie Porphyrianer genannt wissen wollte“. Eusebius von Nikomedien, von dem er später die Taufe empfangen, war exilirt worden und durfte erst zurückkehren, nachdem er gehörig satisfacirt hatte.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die gemachten

Ausstellungen den Werth des Buches nicht vermindern wollen. Ref. wünscht ihm die möglich größte Verbreitung und hofft, daß in einer neuen Auflage, die voraussichtlich bald nöthig werden wird, einige Mängel und Versehen in Bezug auf Inhalt und Form verschwinden werden.

Luxemburg.

Peters.

## 7.

**Aurelius Prudentius Clemens** in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhang: die Uebersetzung des Gedichtes Apotheosis. Von **Clemens Brochhaus**, Dr. der Philosophie, a. Professor der Theologie und Pfarrer zu St. Johannis in Leipzig. Leipzig, F. A. Brochhaus. 1872. X. 334. S. 8°.

Vorstehende Schrift ist eine vollständige Monographie über den ersten lateinischen Dichter des christlichen Alterthums. Sie enthält eine Untersuchung über sein Leben, eine Analyse seiner Schriften, eine Uebersetzung seiner Apotheosis, eine Darstellung seiner Theologie mit Bezugnahme auf seine Abhängigkeit von früheren kirchlichen Schriftstellern, eine Abhandlung über seine archäologische Bedeutung und über Zusammenhang und Tendenz der altchristlichen Poesie und Kunst. In dem letzten Kapitel ruht der Schwerpunkt der Arbeit. Der Verf. statuirt einen engeren Zusammenhang zwischen Poesie und Kunst im christlichen Alterthum, als es sonst gewöhnlich geschieht, und er setzt sich in dieser Schrift die Aufgabe, denselben an einem einzelnen Beispiele nachzuweisen und zu zeigen, wie die dichterischen Arbeiten des Prudentius von der christlichen Kunst seiner Zeit einerseits

abhängig sind und wie sie anderseits wiederum die Tendenz zeigen, ihr und mit ihr dem christlichen Leben und Streben dienstbar zu sein. Sein Beweisverfahren ist im Wesentlichen folgendes. Der christliche Bilderkreis, der uns in den Schriften unseres Dichters entgegentritt, fällt im Ganzen mit demjenigen zusammen, den auch die Ueberreste der altchristlichen Kunst, Darstellungen auf Gemälden, Sarkophagen, Grabsteinen, Gefäßen, Amuletten und Ringen enthalten. Dieses bloß äußerliche Zusammentreffen führt für sich noch nicht zu dem erwähnten Ergebnis, da der Dichter seiner Bilder möglicherweise nicht der Kunst seiner Zeit, sondern ihrer tieferen Quelle, der hl. Schrift selbst entnommen hat. Seine Gedichte weisen indessen noch andere Eigenthümlichkeiten auf, aus denen das fragliche Verhältniß resultiren dürfte. Einige Bilder sind mit solcher Lebendigkeit und Anschaulichkeit gezeichnet, sie bieten außerdem so charakteristische Seiten dar, daß ihre Quelle nicht mehr die hl. Schrift, die zudem in manchen Fällen der letzteren entbehrt, sondern eine bildliche Darstellung gewesen zu sein scheint. Von noch größerer Beweiskraft für die bezügliche Abhängigkeit sind mehrere Tetrastichen im Dittochäon (Diptychon). Sie weisen ebenso durch ihre Ueberschrift als durch ein demonstratives Hic auf Bildwerke hin, denen sie zur Erklärung dienen dürften. Der Verf. will noch weiter gehen. Nach einer kurzen Auseinandersetzung über das Verhältniß des christlichen Bilderkreises in der Zeit der Verfolgung zu dem im vierten Jahrhundert faßt er auch noch den mit dem fünften Jahrhundert beginnenden ins Auge. Der letztere unterscheidet sich von den früheren durch eine reichlichere Verwerthung der biblischen Erzählungen und durch die ausgesprochene Tendenz, dem ungebildeteren Volke zur Belehrung zu dienen.

Von solchen Motiven ließ sich Paulinus von Nola bei der Ausschmückung von Kirchen und wohl auch der Papst Damasus bei seinen Arbeiten in den Katakomben leiten. Der Verf. glaubt nun, daß Prudentius zur Zeit dieser Arbeiten die Katakomben besuchte und von ihnen Inhalt und Directive für seine Dichtungen empfing. „Der Zug, der jenen Papst zur poetischen, bildnerischen und architektonischen Ausschmückung dieser Stätten treibt, durchdringt auch seine Poesien und die tausendfache Sprache der Bilder, die jene Gräber belebten, hält in seinen Gedichten wieder und macht diese absichtlich und unabsichtlich zu Interpreteten jener und zu einer berebten Anweisung, ihren Inhalt zu verstehen und ihre Mahnung zu benutzen. Gemeinsam ist ihnen mit jenen Bildern der Grundgedanke, den zu verherrlichen, der, wie die apostolischen Constitutionen aussprechen, den Lazarus auferweckte, der seit vier Tagen todt war, der Tochter des Jairus und dem Sohne der Wittwe das Leben zurückgab, die drei Jünglinge aus dem Feuerofen, den Jonas nach drei Tagen aus dem Bauche des Walfisches, den Daniel aus der Löwengrube errettete und damit auch uns auferwecken wird. Gemeinsam ist ihnen der Grundzug, zu sittlicher Mahnung die Gestalten und Scenen der Schrift zu verwerthen, die Paulinus so schön bei Gelegenheit seiner alttestamentlichen Bilder ausspricht: die Genesiß lehre ihn bitten, daß er kein irdischer Adam bleibe, sondern neugeboren und neugebildet, der alten Art in der Taufe sich entkleide, daß er leicht sich bekehren lasse wie Lot, um dem Feuer von Sodom zu entgehen, und nicht rückwärts sich wende, daß er wie Isaac ein lebendiges Opfer für Gott sei und sein Holz tragend unter dem Kreuze den Vater finde, daß er gleich Jakob ein Flüchtling der Welt für das müde Haupt in Christo zur Ruhe gelange, daß er vor der Welt Neigung sich bewahre gleich Joseph, daß, wie Israel aus Aegypten, er den Leidenschaften des Herzens sich entwinde,

und endlich, wie Israel nach seinem Durchzug durchs rothe Meer, in dem Pharao unterging, den Sieg des Herrn an sich preisen könne.“ (S. 304.)

Man wird dem Verfasser beistimmen müssen, daß die christliche Kunst wirklich einen Einfluß auf die Poesie des Prudentius ausübte. Der Beweis wurde von ihm erbracht. Eine andere Frage ist, wie weit sich dieser Einfluß erstreckte und in welchen Dichtungen er nachweisbar hervortritt. In dieser Beziehung scheint uns der Verf. zu weit zu gehen, indem er den Dichter ganz allgemein in Abhängigkeit von der bildenden Kunst und in den Dienst der Kunst treten läßt. Streng nachweisbar ist das Abhängigkeitsverhältniß nur für das Dittochäon und für einzelne Theile des Peristephanons, nicht auch für die anderen Gedichte, da die Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Individualität der Bilder bei einem Dichter noch kaum ein Recht geben dürfte, sofort an eine unmittelbare Vorlage zu denken, wenn auch wohl eingeräumt werden mag, daß die Betrachtung der Kunsterzeugnisse geeignet war, seinen dichterischen Sinn zu entwickeln; denn die hierin liegende Abhängigkeit ist eine andere, als sie der Verf. in seinen Ausführungen vor Augen hatte. Daß die christliche Poesie mit der christlichen Kunst auch darin zusammentrifft, daß sie sich eine sittliche Veredlung und Besserung zur Aufgabe setzt, ist nach unserem Erachten wiederum nicht zu sehr zu betonen, da sich dieses Ziel von selbst versteht, sobald man, wie für das christliche Alterthum nothwendig zu geschehen hat, annimmt, daß Poesie und Kunst ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem Höheren haben.

Wie hier so scheint uns der Verf. auch bezüglich der Abhängigkeit zu weit gegangen zu sein, in die er Prudentius von Tertullian setzt. Es liegt in einigen Stellen allerdings am Tage, daß der Rhetor dem Dichter vorgelegen sein muß: auch ist unbestreitbar, daß die Theologie des Prudentius über-

haupt keinen Anspruch auf Originalität erheben kann; aber es scheint uns verfehlt zu sein, sie im Ganzen oder in den wichtigeren Stücken gerade auf Tertullian als Quelle zurückzuführen, und wir glauben, daß die vom Verf. zu diesem Behufe vorgebrachten Beweise nicht Stand halten. Die theologischen Vorstellungen und Ansichten, die von ihm als tertullianisch bezeichnet werden, waren im christlichen Alterthum meist Gemeingut der theologischen Welt und Prudentius mußte sie keineswegs einem besonderen Schriftsteller entnommen haben, zumal sie diesem nicht einmal in erster Linie eigen waren. Der Verf. läßt Prudentius, um einige Beispiele anzuführen, die Vorstellung der Väter, nach der der Logos das Substrat der alttestamentlichen Theophanien war, aus Tertullian schöpfen und er schreibt diesem das Verdienst zu, sie angebahnt zu haben (S. 208). Diese Anschauung wurde aber bereits von Justin dem Martyrer ausgesprochen (Dial. cum Tryph. n. 127) und sie findet sich bei fast sämtlichen Vätern bis zur Zeit Augustins (s. Kuhn, Kath. Dogmatik. II, 12 ff.). Ebenso zweifelhaft scheint uns der tertullianische Ursprung der Vorstellung, daß der Logos wohl von Ewigkeit im Schoße des Vaters geruht, aber erst zum Zwecke der Welterschöpfung ein persönliches Fürsichsein gewonnen habe, wenn diese überhaupt bei Prudentius anzunehmen ist, da bei der Prüfung seiner Arbeiten doch auch wohl ihr dichterischer Charakter in Betracht zu ziehen und nicht einfach der strenge Maßstab der Dogmatik anzulegen sein dürfte.

Wir haben im Bisherigen die Punkte angeführt, in denen wir mit dem Verf. nicht ganz übereinstimmen können. Zum Schluß erübrigt es uns noch zu bemerken, daß seine Schrift im Ganzen eine sehr fleißige und gründliche Arbeit ist.

Funkt.

## 8.

Handbuch der Universal-Kirchengeschichte von Dr. Johannes Mzog, Geistlichem Rathe und Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. B. Zweiter Band. Neunte vermehrte und umgearbeitete Auflage. Mit zwei chronologischen Tabellen und zwei kirchlich-geographischen Karten. Mainz, H. Kupferberg 1872. XII. 676. 8°.

Der vorliegende zweite Band der 9. Auflage der Mzogschen Kirchengeschichte erschien zwar etwas später, als in dem ersten Bande in Aussicht gestellt wurde. Wir sehen jedoch dem gelehrten H. Verfasser die kleine Verzögerung gerne nach, da sie dem Buche wohl zu Statten kam. Wie eine Vergleichung dieser neuesten Auflage mit der ihr vorausgehenden zeigt, ist der vorstehende Band um 56 Seiten gewachsen. Diese Erweiterung ergab sich hauptsächlich durch die Fortführung der Geschichte der katholischen Kirche bis auf die jüngste Zeit und durch die Umarbeitung der Geschichte der letzten allgemeinen Concilien. Der Darstellung des Vatikanischen Concils und seiner Folgen sind allein 21 Seiten gewidmet; auf das Concil von Ferrara-Florenz kommen jetzt 9 Seiten, während es noch in der achten Auflage auf zwei Seiten abgethan war. Aehnlich verhält es sich mit den andern allgemeinen Synoden und die hier vorliegende Umarbeitung ist es zunächst, für die wir einige Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Während der Verf. den Synoden von Constanz und Ferrara-Florenz die Defumenticität bisher bestritt, erkennt er sie ihnen jetzt zu. Wie er S. 32 erklärt, gründete sein früherer negativer Standpunkt bezüglich des Constanzer Concils darauf, daß einem Theil seiner Decrete die päpstliche Approbation nicht zu Theil wurde; seine jetzige Anschauung aber beruht auf der Erwägung, daß „solche Defecte auch für das zweite ökumenische Concil zu Constantinopel (381) wie für das vierte

zu Chalcedon (451) bestehen und daß anderseits auch die Gelehrten in neuester Zeit sich immer bestimmter für die Dekumenicität des Constanzner Concils wegen der bedeutenderen Erfolge aussprachen.“ Wie unschwer einleuchtet, fällt von diesen zwei Momenten hauptsächlich das letzte ins Gewicht. Es verdiente überhaupt mehr gewürdigt zu werden; denn wenn bei der Frage nach der Dekumenicität und Nicht-Dekumenicität eines Concils Aufgabe und Leistung gänzlich außer Acht gelassen wird, droht der Lehre von den allgemeinen Concilien mit Nothwendigkeit die Gefahr, zu einer bloßen Juristerei herabzusinken, bei der es sich nur um eine äußere Form, nicht aber auch um Sache und Inhalt handelt. Wird nun bei der Synode von Constanz letztere Seite ins Auge gefaßt, so kann über ihre Dekumenicität wohl kaum ein Zweifel bestehen. Wenigstens hatte keine andere abendländische Synode im Mittelalter auch nur entfernt eine gleich große Aufgabe zu lösen und hat keine andere eine gleich große Leistung aufzuweisen wie sie, die einem verheerenden Schisma von beinahe vier Decennien ein Ende machte und die Kirche aus einem Zustande befreite, der zu den betrübendsten in ihrer ganzen Geschichte gehört.

Weniger klar liegt die Sache bei der Synode von Ferrara-Florenz. Der Verf. erklärt sich hierüber S. 60 in folgenden Worten: in Ferrara „hatten sich auf den Ruf Eugen's IV. theils von Basel theils von anderwärts 160 abendländische Bischöfe versammelt, welche seit 8. Januar 1438 das aufgelöste Basler Concil fortsetzen sollten. Am 15. Februar war auch der Papst eingetroffen und hatte die noch in Basel tagenden Väter abermals aufgefordert, ihre Versammlung innerhalb 40 Tagen aufzulösen, was bekanntlich nicht geschah. Als so auch die Aufgabe des Basler Concils: „Die Reformatio“ verlassen ward, und für die Verhandlungen zu Ferrara-Florenz die Union der lateinischen und griechischen



Kirche alleiniger Zweck ward, ist dieses Concil als selbstständig zu betrachten, und weil es alle Requisite der früheren allgemeinen Concilien besitzt, für ö k u m e n i s c h zu halten.“ Eine Entscheidung dürfte hier nicht so leicht sein. Mag man auch über die damals bestehende Spaltung des Abendlandes hinwegsehen, so ist es immerhin noch sehr bedeutsam, daß der „alleinige Zweck“ der Synode, die Union der lateinischen und griechischen Kirche, nicht erreicht wurde und nach der ganzen Sachlage nicht erreicht werden konnte. Die Griechen wurden seit dem dreizehnten Jahrhundert zu einer Annäherung an die abendländische Kirche nie durch das Glaubensinteresse, sondern stets nur durch die äußere Bedrängniß getrieben, wie der Verf. in der 8. Auflage mit Recht hervorhob. Die Noth des Reiches war es auch, die sie i. J. 1439 zur Union von Florenz bewog, und aus freien Stücken hätten sie den Glauben des Abendlandes niemals auch nur für wenige Augenblicke angenommen. Aus diesem Grunde darf bei Würdigung des Concils von Ferrara-Florenz der Umstand nicht betont werden, daß hier wieder eine Vertretung der Kirche des Orientes neben der des Occidentales stattfand. Die Betheiligung der ersteren war nur eine durch die Lage, näherhin durch den Kaiser Johannes VI. Paläologus erzwungene und die Synode kann in Wahrheit nur als eine Repräsentation der abendländischen Kirche in Betracht kommen, die zudem noch in der damaligen Zeit in sich selbst gespalten war. Will man der Synode unter diesen Umständen dennoch die Dekumenticität zuerkennen, so kann es nur auf Grund ihrer Berufung und Approbation durch den päpstlichen Stuhl geschehen. Der Standpunkt in dessen, von dem hiebei ausgegangen wird, treibt weiter, als der Verfasser in seiner Darstellung annahm. Wird die Dekumenticität allein von den fraglichen Momenten abhängig gemacht, so fordert es die Consequenz, auch das Concil von Basel in seinem ersten Theil und so weit es in Einheit mit

dem päpstlichen Stuhl beharrte, als allgemeines anzuerkennen, und dieses um so mehr, da sich das Concil von Ferrara-Florenz selbst nur als seine Fortsetzung ankündigte und wohl kaum in dem Sinne als „selbständig“ zu betrachten ist, als ob es ein völlig neues Concil wäre (s. Harduin, Acta Conc. IX, 698 ff.). Der Verf. dürfte daher in der nächsten Auflage dem 17. allgemeinen Concil eine größere Ausdehnung geben und die 25 ersten Sitzungen der Basler Synode zu demselben rechnen — oder aber dem Florentiner Concil die Deumonicität wieder absprechen müssen. *Tertium non datur.*

Eine ähnliche Aenderung seiner Anschauung wie bei den beiden genannten Concilien ergab sich für den Verf. bei dem Concil von Trient selbstverständlich nicht. Doch wurde auch ihm eine eingehende Umarbeitung zu Theil. Im Besonderen ward dem der sess. XXIII. vorangehenden Streit über das Verhältniß des Episkopates zum Papstthum, der Frage, ob der Episkopat göttlicher Einsetzung sei oder ob die Bischöfe Sendung und Gewalt erst vom Papste erhalten, eine eingehendere Behandlung gewidmet. Die Frage führte zu lebhaften, ja stürmischen Debatten. Pius IV. legte indessen den Streit durch die Erklärung bei; „es genüge ihm, daß weder über seine noch über der Bischöfe Autorität entschieden würde; jedenfalls dürften nur solche Definitionen stattfinden, in welchen alle Väter vollständig (*unanimes consensu*) übereinstimmen“ (S. 283). Es lag für den Verf. nahe, sich auf diese Erklärung bei der Darstellung des Vatikanischen Concils zu berufen, und wir glauben, seine bezüglichlichen Worte hier noch anführen zu sollen. „Inzwischen“, sagt er S. 538 f., „hatten sich der Primas Simon von Ungarn, der 83jährige Bischof Rivet von Dijon, und der Bischof Ketteler von Mainz im Namen ihrer Gefinnungsgegnossen eine Audienz bei dem heil. Vater erbeten, um ihn noch in letzter Stunde zu bestimmen, Angesichts der drohenden Gefahren die Promulgation

des Majoritätsbeschlusses zu unterlassen oder doch nach sorgfältiger Erwägung zu verschieben, bis die vollständige Lehrbestimmung über die Kirche vorliege und entschieden werden könne. Die Audienz wurde für den 15. Juli bewilligt. Es war ein großer Augenblick, als diese erleuchteten und tief erregten Prälaten dem Vater der Christenheit, dem in der Stellvertretung des göttlichen Erlösers die erhabene Aufgabe gestellt ist, Alle an sich zu ziehen, nicht aber sich zu entfremden, ihre Besorgnisse in eindringender, rührender Weise vortrugen, Bischof Rotteler sich ihm drei Mal zu Füßen warf. Doch der Papst blieb unerschütterlich, ebenso als noch der Cardinal Kauscher am 17. Juli in der Abschiedsaudienz ihm die großen und vielfachen Gefahren, welche für die Kirche aus jener Definition entstehen würden, vorstellte. Pius IX. konnte sich nicht zur Verzichtleistung Pius' IV. entschließen. Seine Antwort lautete: Die Sache sei schon zu weit vorgerückt! Darauf haben 55 Bischöfe aus Frankreich, Oesterreich-Ungarn, Deutschland und Amerika noch am 17. Juli dem Papste untenstehendes Schreiben übersandt, welches ihm am 18. Juli Morgens übergeben worden ist. In dem denkwürdigen Altceustücke erklären diese Väter, warum sie von der bevorstehenden öffentlichen Sitzung fern blieben und erneuern ihre Abstimmung vom 13. Juli, obschon sie wußten, daß nur die Vota der wirklich Anwesenden gelten.“

Wir beendigen damit unser Referat über die Umarbeitung, welche die Geschichte der allgemeinen Concilien in dieser neuen Auflage erfuhr. In Betreff des Uebrigen erlauben wir uns noch den Wunsch auszusprechen, der Verf. möchte bei der Reformationsgeschichte von Genf mit Berücksichtigung der Kampfschulte'schen Monographie über Calvin eine eingehendere und genauere Darlegung der Ursachen und des Verlaufes des religiösen Umsturzes in dieser Stadt geben. Eine besondere Empfehlung seiner Kirchengeschichte dürfte überflüssig sein, da sie sich durch ihre wiederholten Auflagen zur Genüge bewährt hat.

F u n k.

# Inhaltsverzeichnis

des

vierundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

## I. Abhandlungen.

	Seite
Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Lin- senmann. . . . .	3
Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegen- wart. Allgayer. . . . .	50
Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Knittel. . . . .	97
Ueber die Zahl 666 in der Apokalypse. Aberle. . . . .	139
Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Lin- senmann. . . . .	193
Ueber den Brief Jacobi. Werner. . . . .	246
Die Würzburger Itala-Fragmente. Reusch. . . . .	345
Die Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten drei Jahr- hundertern. Probst. . . . .	383
Ueber die Grundsätze, welche die Kirche in den ersten Jahrhunder- ten bei Zulassung zur Buße für die schweren Sünden und bei Ertheilung der Lossprechung von denselben verfolgte. Fechtrup. . . . .	430
Ueber Richtungen und Ziele der heutigen Morawissenschaft. Lin- senmann. . . . .	529
Bel und der Drache. Wiederholt. . . . .	554
Traum und Weissagung nach biblischer und alterthümlicher An- schauung. Werner. . . . .	597

## II. Recensionen.

Acquoy, Gerardi Magni epistolae. Nolte. . . . .	320
Alließ, Entstehung und Fortbildung des Christenthums. Funk. . . . .	523
Alzog, Handbuch der Universal Kirchengeschichte. Funk. . . . .	316

	Seite
Brodhaus, Aurelius Prudentius Clemens. Funk. . . . .	685
Cantus ecclesiasticus sacrae historiae Passionis. Zeller.	301
Delitsch, De inspiratione scripturae sacrae. Schanz. . . . .	301
Diöcesanarchiv, Freiburger. Funk. . . . .	674
Gérin, Les deux pragmatiques sanctions. Funk. . . . .	516
Groß, Menahem Ben Saruf. Himpel. . . . .	637
H. G., Margarete Verflaffen. Ziesel. . . . .	298
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Peters. . . . .	678
Perch, Das Wesen der Menschenseele. Zukrigl. . . . .	506
Lipsius, Die Quellen der Römischen Petrusfrage. Peters. . . . .	328
Mey, Vollständige Katechesen für die untere Klasse. Linsenmann. . . . .	161
Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten. Linsenmann. . . . .	161
Rohling, Die Psalmen. Himpel. . . . .	148
Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Funk.	180
Spieß, Logos Spermaticós. Linsenmann. . . . .	661
Spieß, De religionum indagationis comparativae vi theologica. Linsenmann. . . . .	661
Stein, Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien. Linsenmann. . . . .	471
Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum. Himpel. . . . .	654
Vegni, L'ecclésiaste. Himpel. . . . .	304
Walker, Lehrbuch des Kirchenrechts. Rober. . . . .	280
Weiß, Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Schanz. . . . .	487
Wolff, Die Aufhebung der Klöster. Funk. . . . .	670
Zollmann, Bibel und Natur. Schanz. . . . .	283

### III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3 und 4 am Ende jedes Heftes.











