



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/>



778

Per. 14198 e. 238
1839



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riess,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 3 9.

Z w ö l f t e r J a h r g a n g .

E r s t e r B a n d .

H a m b u r g ,

bei Friedrich Perthes.

1 8 3 9.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Rihsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. E. Umbreit;

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 erstes Heft.



H a m b u r g,
bei Friedrich Perthes.
1 8 3 9.

1900

1901

1902

1903

1904

1905

1906

1907

1908

1909

1910

1911

1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

1921

1922

1923

1924

1925

1926

1927

Inhalt des Jahrgangs 1839.

Erstes Heft.

	Seite
Abhandlungen.	
1. Lange, über die Authentie der vier Evangelien, erwiesen aus dem Charakter der vier Evangelisten	7
2. Rettberg, Occam und Luther oder Vergleich ihrer Lehre vom heiligen Abendmahl	69
3. Kradt, Beitrag zur Entscheidung des Streites über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien	136
Gedanken und Bemerkungen.	
1. Umbreit, Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Genesis	189
2. Zarnad, über die göttliche Autorität der neutestamentlichen Schriften	209
Recensionen.	
1. Sad, christliche Polemik; recensirt von Dr. Lücke	243
2. Reuschlin, das Christenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche; rec. von Dörner	285

Zweites Heft.

Abhandlungen.	
1. Tholuck, die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen	305
2. Hasselbach, noch ein Wort über die Stelle in Justinus des Märtyrers Apologie 1, p. 56	329
3. Hofmann, unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen?	393
Gedanken und Bemerkungen.	
1. Kling, biblisch-theologische Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe	431
2. Hübner, über die Stelle Prediger 3, 11	513
3. Zyro, kirchenhistorisches Actenstück aus dem Conventualarchive zu Bern. N. XV.	518
Recensionen.	
Ueber Natur und Werth des effectiven Heilsseins sowohl in psychologischer, religionsphilosophischer und ergetischer, als auch dogmatischer Hinsicht; rec. von Dr. G. Meyer	523
Uebersichten.	
Uebersicht der Literatur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836; von Dr. F. Sad	569

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

Inhalt des Jahrgangs 1839.

Erstes Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Lange, über die Authentie der vier Evangelien, erwiesen aus dem Charakter der vier Evangelisten 7
2. Mettberg, Occam und Luther oder Vergleich ihrer Lehre vom heiligen Abendmahl 69
3. Kendt, Beitrag zur Entscheidung des Streites über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien 136

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit, Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Genesis 189
2. Zarnack, über die göttliche Autorität der neutestamentlichen Schriften 209

Recensionen.

1. Sad, Christliche Polemik; recensirt von Dr. Eide 243
2. Kerschlin, das Christenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche; rec. von Dörner 285

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Tholud, die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen 305
2. Hasselbach, noch ein Wort über die Stelle in Justinus des Märtyrers Apologie 1, p. 56 329
3. Hofmann, unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? 393

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kling, biblisch-theologische Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe 431
2. Hügig, über die Stelle Prediger 3, 11 513
3. Zyro, Kirchenhistorisches Actenstück aus dem Conventsarchive zu Bern. N. XV. 518

Recensionen.

- Ueber Natur und Werth des ethatischen Sellschens sowohl in psychologischer, religionsphilosophischer und ergetischer, als auch dogmatischer Hinsicht; rec. von Dr. G. Meyer 523

Uebersichten.

- Uebersicht der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836; von Dr. K. F. Sad 569

Drittes Heft.

Abhandlungen.		Seite
1. Sechler, über den Begriff der Apologetik. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft . . .		595
2. Schmidt, Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters . . .		663
Gedanken und Bemerkungen.		
1. Grimm, Abstammung des Wortes Sünde . . .		747
2. Schulz, nachträgliche Bemerkungen über das <i>γνώσις καὶ λαλῆναι</i> . . .		752
3. Herzog, Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl . . .		778
Recensionen.		
Die Briefe Pauli an die Korinther, bearb. v. E. F. Rüdert, rec. von Kling . . .		813
Uebersichten.		
Uebersicht der Literatur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836; von Dr. R. F. Sach . . .		851

Viertes Heft.

Abhandlungen.		
1. Adermann, Beitrag zur theol. Würdigung und Abwägung der Begriffe <i>πνεῦμα</i> , <i>νοῦς</i> und Geist . . .		873
2. Schweizer, Erklärung d. Erzählung Matth. XXI, 28-32. . .		944
Gedanken und Bemerkungen.		
1. Seberholm, über eine Kezerei in Luther's Katechismus, Ein Sendschreiben an Hrn. Prof. Nitsch in Bonn . . .		967
2. Antwort des Dr. Nitsch . . .		980
3. Rind, Bemerkung üb. die ersten Leser des Hebräerbriefes . . .		1002
Recensionen.		
1. Bencke, über die wissenschaftlich-religiöse Weltansicht etc.; rec. von Meyer . . .		1007
2. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums; rec. von Wieseler . . .		1067

Abhandlungen.

Uvol. Smid. Jahrg. 1839.

1

Drittes Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. **Sehler**, über den Begriff der Apologetik. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft. 595
2. **Schmidt**, Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters 663

Gedanken und Bemerkungen.

1. **Grimm**, Abstammung des Wortes Sünde 747
2. **Schulz**, nachträgliche Bemerkungen über das γλασσαν λαλεῖν 752
3. **Herzog**, Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl 778

Recensionen.

- Die Briefe Pauli an die Korinther, bearb. v. E. J. Rüdert, rec. von Kling 813

Uebersichten.

- Uebersicht der Literatur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836; von Dr. R. F. Sach 851

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. **Adermann**, Beitrag zur theol. Würdigung und Abwägung der Begriffe πνεῦμα, νοῦς und Geist 873
2. **Schweizer**, Erklärung d. Erzählung Matth. XXI, 28-32. 944

Gedanken und Bemerkungen.

1. **Seberholm**, über eine Keßerei in Luther's Katechismus, Ein Sendschreiben an Hrn. Prof. Nitsch in Bonn 967
2. Antwort des Dr. Nitsch 980
3. **Rind**, Bemerkung üb. die ersten Leser des Hebräerbriefes 1002

Recensionen.

1. **Benede**, über die wissenschaftlich-religiöse Weltansicht etc.; rec. von Meyer 1007
2. **Gfrörer**, Geschichte des Urchristenthums; rec. von Wieseler 1067

Abhandlungen.

1.

Die

Authentie der vier Evangelien,

ermiesen

aus dem anerkannten Charakter der vier Evangelisten,

von

D. P. Lange,

evangel. Pfarrer in Duisburg.

Die kritischen Untersuchungen über den Ursprung und die Authentie der vier Evangelien beschränken sich meist darauf, diese Bücher zu betrachten nach ihrer eignen inneren Beschaffenheit, nach dem Verhältnisse, worin sie unter einander stehen, und nach ihrem Verhältnisse zu der kirchlichen Tradition oder nach den Zeugnissen, welche über dieselben vorhanden sind. Das Verhältniß aber, worin die vier Evangelien zu dem Charakter der vier Evangelisten stehen, wird bei diesen Untersuchungen so gut wie gar nicht beachtet; höchstens nimmt man einige Rücksicht auf die Persönlichkeit des Lukas und des Johannes, wenn von der Eigenthümlichkeit der beiden Evangelien die Rede ist, welche diesen Männern zugeschrieben werden. Und doch liegt die Frage: wie die Evangelien zu dem geschichtlich darstellbaren Charakter der Evangelisten, denen

1.

Die

Authentie der vier Evangelien,

erwiesen

aus dem anerkannten Charakter der vier Evangelisten,

von

D. N. Lange,

evangel. Pfarrer in Duisburg.

Die kritischen Untersuchungen über den Ursprung und die Authentie der vier Evangelien beschränken sich meist darauf, diese Bücher zu betrachten nach ihrer eignen inneren Beschaffenheit, nach dem Verhältnisse, worin sie unter einander stehen, und nach ihrem Verhältnisse zu der kirchlichen Tradition oder nach den Zeugnissen, welche über dieselben vorhanden sind. Das Verhältniß aber, worin die vier Evangelien zu dem Charakter der vier Evangelisten stehen, wird bei diesen Untersuchungen so gut wie gar nicht beachtet; höchstens nimmt man einige Rücksicht auf die Persönlichkeit des Lukas und des Johannes, wenn von der Eigenthümlichkeit der beiden Evangelien die Rede ist, welche diesen Männern zugeschrieben werden. Und doch liegt die Frage: wie die Evangelien zu dem geschichtlich darstellbaren Charakter der Evangelisten, denen

sie zugeschrieben werden, stimmen, sehr nahe. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß diese Frage nicht vergeblich ist, sondern zu bedeutenden Resultaten führt. Sind uns auch nicht viele einzelne Züge von der evangelischen Geschichte aufbewahrt worden, vermitteltst deren man die Charakterzeichnung der Evangelisten vollziehen könnte, so sind dagegen die wenigen Züge, welche wir von jedem einzelnen haben, sehr bedeutend und folglich charakteristisch. Und gerade diese prägnanten Schattenrisse, welche uns von den vier Evangelisten gegeben sind, finden wir den vier Evangelien unauslöschlich eingeprägt. Die Individualität der ersteren stimmt mit der Individualität der letzteren durchaus und scharf überein; folglich läßt sich die Authentie der vier Evangelien aus dem Charakter der vier Evangelisten erweisen. In den nachfolgenden Skizzen soll es versucht werden, diese Behauptung zu begründen.

I. M a t t h ä u s.

Matthäus, der Apostel Christi, welcher mehrmals, auch noch in der Apostelgeschichte (1, 13), unter den Zwölfen mitgenannt wird, war früher Zolleinnehmer am See Genesareth. Jesus berief ihn vom Zollamte zum Apostelamte nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien (Matth. 9, 9 ff.; Mark. 2, 13 ff.; Luk. 5, 27 ff.). Wenn auch bei Markus und Lukas der vom Zolle berufene Jünger Levi genannt wird, so ist doch nicht im mindesten daran zu zweifeln, daß sie denselben meinen, der im ersten Evangelium Matthäus genannt wird; denn offenbar erzählen sie alle drei dieselbe Berufungsgeschichte, und auch bei Markus finden wir nicht den Namen Levi, wohl aber den Namen Matthäus im Verzeichnisse der Apostel mitangeführt. Diese letztere Bemerkung genügt auch schon für sich, die äußerst subtile Argumentation Steffert's (in der Schrift: über den Ursprung des ersten kanon. Ev.) zu entkräften, wodurch derselbe darthun will,

Matthäus und Lukas hätten bei ihrer Erzählung von der Berufung des Levi unmöglich den Apostel Matthäus genannt. Wäre der Levi ein Anderer gewesen, als der Apostel Matthäus, so müßte er sich unter den Aposteln wiederfinden. Die Voraussetzung Sieffert's, daß eine solche specielle Berufung wie diese, welche an den Levi erging, nicht die Bedeutung gehabt habe, ihn in den Kreis der Apostel zu ziehen, ist höchst unwahrscheinlich; zumal da diese Berufung in der Form ganz mit jener zusammenstimmt, welche Petrus und Andreas und die Söhne des Zebedäus empfingen. Wir brauchen uns jedoch um so weniger bei diesem angeführten Zweifel an der Identität des Matthäus und Levi aufzuhalten, da auch Sieffert dabei bleibt: „gewiß war auch der Apostel Matthäus ein Zöllner gewesen.“

Zerst wollen wir nun diesen Zug betrachten, daß Matthäus vor seiner Berufung ein Zolleinnehmer war. Ueber seinen sittlichen Charakter, sowie über seine Begabung und Individualität gibt uns dieser Umstand an und für sich keinen Aufschluß, wohl aber führt er uns darauf, dem Matthäus eine gewisse Bildung, namentlich aber eine gewisse Geübtheit im Schreiben und in der schriftlichen Darstellung beizulegen. Die Fähigkeit, schriftliche Conzepte zu machen, war ein Erforderniß seines Berufes. Sein Beruf aber nöthigte ihn nicht nur überhaupt, zu schreiben, sondern er nöthigte ihn auch, in einer bestimmten Art zu schreiben, nämlich nach den Erfordernissen des Verwaltungsebens, nach den Regeln der Büreaus, wenn auch das Bureauwesen zur Zeit des Matthäus noch bei Weitem nicht so ausgebildet und geordnet seyn mochte, als in der gegenwärtigen. Matthäus der Zöllner arbeitete also nach Rubriken und Fächern; er schrieb Tabellen und schematisirte. So wurde seine Anschauungsweise durch tägliche und anhaltende Gewöhnung zu einer schematisirenden gebildet. Es mußte ihm zum Bedürfnisse werden, die

sie zugeschrieben werden, stimmen, sehr nahe. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß diese Frage nicht vergeblich ist, sondern zu bedeutenden Resultaten führt. Sind uns auch nicht viele einzelne Züge von der evangelischen Geschichte aufbewahrt worden, vermittelt deren man die Charakterzeichnung der Evangelisten vollziehen könnte, so sind dagegen die wenigen Züge, welche wir von jedem einzelnen haben, sehr bedeutend und folglich charakteristisch. Und gerade diese prägnanten Schattenrisse, welche uns von den vier Evangelisten gegeben sind, finden wir den vier Evangelien unauslöschlich eingeprägt. Die Individualität der ersteren stimmt mit der Individualität der letzteren durchaus und scharf überein; folglich läßt sich die Authentie der vier Evangelien aus dem Charakter der vier Evangelisten erweisen. In den nachfolgenden Skizzen soll es versucht werden, diese Behauptung zu begründen.

I. M a t t h ä u s.

Matthäus, der Apostel Christi, welcher mehrmals, auch noch in der Apostelgeschichte (1, 13), unter den Zwölfen mitgenannt wird, war früher Zolleinnehmer am See Genesareth. Jesus berief ihn vom Zollamte zum Apostelamte nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien (Matth. 9, 9 ff.; Mark. 2, 13 ff.; Luk. 5, 27 ff.). Wenn auch bei Markus und Lukas der vom Zolle berufene Jünger Levi genannt wird, so ist doch nicht im mindesten daran zu zweifeln, daß sie denselben meinen, der im ersten Evangelium Matthäus genannt wird; denn offenbar erzählen sie alle drei dieselbe Berufungsgeschichte, und auch bei Markus finden wir nicht den Namen Levi, wohl aber den Namen Matthäus im Verzeichnisse der Apostel mitangeführt. Diese letztere Bemerkung genügt auch schon für sich, die äußerst subtile Argumentation Steffert's (in der Schrift: über den Ursprung des ersten kanon. Ev.) zu entkräften, wodurch derselbe darthun will,

Markus und Lukas hätten bei ihrer Erzählung von der Berufung des Levi unmöglich den Apostel Matthäus genannt. Wäre der Levi ein Anderer gewesen, als der Apostel Matthäus, so müßte er sich unter den Aposteln wiederfinden. Die Voraussetzung Sieffert's, daß eine solche specielle Berufung wie diese, welche an den Levi erging, nicht die Bedeutung gehabt habe, ihn in den Kreis der Apostel zu ziehen, ist höchst unwahrscheinlich; zumal da diese Berufung in der Form ganz mit jener zusammenstimmt, welche Petrus und Andreas und die Söhne des Zebedäus empfingen. Wir brauchen uns jedoch um so weniger bei diesem angeführten Zweifel an der Identität des Matthäus und Levi aufzuhalten, da auch Sieffert darüber schreibt: „gewiß war auch der Apostel Matthäus ein Zöllner gewesen.“

Jetzt wollen wir nun diesen Zug betrachten, daß Matthäus vor seiner Berufung ein Zolleinnehmer war. Ueber seinen sittlichen Charakter, sowie über seine Begabung und Individualität gibt uns dieser Umstand an und für sich keinen Aufschluß, wohl aber führt er uns darauf, dem Matthäus eine gewisse Bildung, namentlich aber eine gewisse Geübtheit im Schreiben und in der schriftlichen Darstellung beizulegen. Die Fähigkeit, schriftliche Conzepte zu machen, war ein Erforderniß seines Berufes. Sein Beruf aber nöthigte ihn nicht nur überhaupt, zu schreiben, sondern er nöthigte ihn auch, in einer bestimmten Art zu schreiben, nämlich nach den Erfordernissen des Verwaltungsebens, nach den Regeln der Büreaus, wenn auch das Bureauwesen zur Zeit des Matthäus noch bei Weitem nicht so ausgebildet und geordnet seyn mochte, als in der gegenwärtigen. Matthäus der Zöllner arbeitete also nach Rubriken und Fächern; er schrieb Tabellen und schematisirte. So wurde seine Anschauungsweise durch tägliche und anhaltende Gewöhnung zu einer schematisirenden gebildet. Es mußte ihm zum Bedürfnisse werden, die

Vorkommnisse des Lebens, welche er zu concipiren hatte, nach dem Schema des Gleichartigen und Zusammengehörigen zu vertheilen und zu ordnen. Dabei war er durch sein amtliches Leben gewöhnt, einerseits, was den concreten Bestand in den Vorkommnissen, die er zu verzeichnen hatte, anlangt, genau zu verfahren, andererseits aber die anschaulichen, malerischen Züge und Nebenumstände der Thatsachen oder Begebenheiten fallen zu lassen.

Der zweite Zug, der unsern Matthäus näher charakterisirt, ist dieser: er war ein solcher Zöllner, der in einen Apostel Jesu Christi verwandelt werden konnte. Dieser Umstand stellt ihn nicht nur über den gemeinen Haufen der Zöllner, die in wüster oder raffinirter Weltlichkeit lebten, sondern auch über die bessere Classe, über die Bußfertigen und Heilsbegierigen seiner Standesgenossen: Er muß im Kleinen treu gewesen seyn, sonst hätte ihn der Herr nicht gesetzt über Großes. Er muß bedeutend gewesen seyn in seiner Persönlichkeit, wohl begabt, sonst wäre er kaum unter die siebenzig Jünger, geschweige denn unter die Zwölfe gestellt worden. Er muß aber auch innig und ernst gelebt haben in seinem israelitischen Volksglauben, sonst wäre er als ein Israelit, der tief in Galiläa, in der Mitte des provinziellen Volkslebens seine geistige Stellung hatte, auf alttestamentlichen Geisteswegen nicht zu der Erkenntniß Christi und seiner neustamentlichen Herrlichkeit gekommen. Wir lernen demnach in Matthäus einen israelitischen Zollbeamten kennen, der sich durch strenge Rechtlichkeit, durch ein bedeutendes Talent und durch echt alttestamentliche Frömmigkeit, die bei einem solchen nicht ohne ein tüchtiges Maß alttestamentlicher Schriftenkenntniß zu denken ist, auszeichnete.

Dieser Zöllner ward zum Apostelamte berufen durch die Gnade Jesu Christi. Das ist der dritte Zug, der uns mit seinem Charakter vertraut macht. Er empfing den herrlichsten und heiligsten Menschenberuf, einen Beruf,

der in jeder Beziehung mit seinem früheren in erhabener Schroffheit contrastirte. Er war der Zöllner-Apostel. Das lebendige Gefühl dieses Contrastes aber muß ihn selber am meisten innig und bleibend erfüllt haben. War er auch in sittlicher und religiöser Beziehung als Zöllner über seine Standesgenossen erhaben gewesen, war er auch besser gewesen, als sein Stand, so hatte ihn doch einmal sein Herz und seine Lebensführung einst in jenen zweideutigen Stand hineingeführt, und im Lichte der christlichen Erkenntniß mußte er sich auch aller inneren Sündigkeit, alles dessen, was er mit den Zöllnern gemein hatte, wohl bewußt werden. In wie mannichfacher Weise aber drängte sich ihm der große Contrast immer wieder auf! Er hatte auch die Schmach des Zöllnernamens mitgetragen; jetzt war er mitberufen zu der Ehre, zu sitzen auf einem der zwölf Stühle, welche fürstlich erhöht waren über die zwölf Stämme Israels. War auch der Apostelname vor der Welt ebensowohl wie der Zöllnername geschmäht, so fühlte doch Matthäus das wesentlich Ehrenreiche dieses Namens und wußte, was derselbe im Reiche Gottes galt. Er hatte auch als Zöllner einer ausländischen Macht gedient in bedenklicher Stellung zu seinem Volke, und nun war seine Stellung so günstig gewendet, daß er dem großen David's erben, dem wahrsten Könige seines Volkes in dem reinsten, segensreichsten und bedeutendsten Berufe dienen konnte. Als Zöllner war er zu kleinlichen, peinlichen und äußerlichen Geschäften fortwährend verpflichtet gewesen, als Apostel war er nun zu der innerlichsten, menschenfreundlichsten und großartigsten Arbeit berufen. Als Zöllner stand er im täglichen Verkehre mit Zöllnern und Sündern, mit Schwägern und Schwärzern; als Apostel war er in die licht- und liebevolle, hohe Gemeinschaft mit Christo und seinen Vertranten versetzt worden. Während er in seiner früheren Stellung von einem Geiste umgeben war, der ihn auch noch von seinem beschränkten, vollstümlichen,

altisraelitischen Standpunkte niederzugelien drohte in die Finsternisse der bürgerlichen Schlechtigkeit und Verworfenheit, stand er nun unter dem Walten eines andern Geistes, der ihn durch Gnade und Wahrheit von diesem Standpunkt alttestamentlicher Frömmigkeit hoch emporzog und in das herrliche Wesen, in die newtestamentliche Freiheit der Kinder Gottes versetzte. Alle diese großen Contraste lagen in dem einen Contraste, der Matthäus durchmachte, indem er aus einem Zöllner ein Apostel des Herrn wurde; und ohne Zweifel mußten sie seinem erleuchteten Bewußtseyn das hellste Licht treten; sie mußten ihm in seiner Dankbarkeit für die große Gnade des Herrn immer mehr klar werden. So aber wurde durch seine besondere Erfahrung sein Blick geübt für die großen Gegensätze, welche überhaupt im Leben, besonders aber in der evangelischen Geschichte vorkommen, und für das Erhabene, das sich in solchen Gegensätzen ausdrückt.

Das sind die hervortretendsten Züge in dem Charakter des Evangelisten Matthäus. Dieser Schattenriß seiner Persönlichkeit muß sich seinem Evangelium eingeprägt haben. Und wenn sich das nicht etwa nur in leisen Spuren, sondern in den bestimmtesten Merkmalen kundgibt, so wissen wir gewiß, daß das Evangelium in der vorliegenden Gestalt von ihm ist.

Nicht alle Apostel und Evangelisten haben Evangelien geschrieben. Diejenigen aber, welche die vier Evangelien geschrieben haben, zeigen sich dazu besonders disponirt durch die Eigenthümlichkeit ihres Wesens oder ihrer Bildung. Sie hatten Beruf dazu vor allen andern Aposteln und Evangelisten. Johannes erscheint uns überall in überwiegender Hinnegung zu dem beschaulichen, betrachtenden, darstellenden Leben. Er konnte nicht mit Petrus wettsiefern im apostolischen Missionswesen und Kirchenregimente, denn die Thatkraft trat bei ihm sehr zurück. Petrus konnte

nicht mit ihm wetteifern in der apostolischen Theologie, denn die tiefe Erleuchtung des Johannes war der helle Gipfel apostolischer Erkenntniß. So mußte er zum Schriftsteller des neuen Testaments werden. Lukas ward als hellenisch gebildeter Arzt, als reisender Wahrheitsfreund und als Evangelist für litterarisch Gebildete zum Sammeln und Verbinden evangelischer Berichte angetrieben. Der Evangelist Markus mit seinem feurigen, rasch zufahrenden Unternehmungsgeiste mußte sich auch auf diesen Zweig newtestamentlicher Wirksamkeit legen. Und so müssen wir auch für das erste Evangelium einen Mann suchen, der in seiner Gemüthsart oder in seiner Lebensbildung eine besondere Disposition zum Schreiben hatte; dieß ist Matthäus, der ehemalige Zolleinnehmer, der durch seinen Beruf in dieser Thätigkeit wohl geübt war.

Es läßt sich aber erwarten, daß die Auffassungsweise, welche ihm in seinem Büreauleben zur Gewohnheit geworden ist, der schematisirende Ordnungsinn, auch in seinem Werke sich kundgeben wird. Und so finden wir's in der That. In dem Evangelium des Matthäus hat ein gewaltiger Trieb, zu rubriziren, das Gleichartige zusammenzustellen, überall die chronologische Folge der Begebenheiten durchbrochen. Dieß ist der unauslöschliche Charakterzug des Matthäus! Wenn daher Sieffert und Schneckenburger die Behauptung aufstellen, es lasse sich nicht denken, daß ein Evangelist oder Apostel wie Matthäus selber bei seiner kunstlosen Darstellung der Geschichte Jesu unwillkürlich in diese künstliche Manier gerathen seyn sollte, den chronologischen Faden zu verlassen und solche Compositionen des Gleichartigen vorzunehmen, so haben sie an eine solche fixirte Anschauungsweise des Matthäus nicht gedacht; sonst hätte sich ihnen sofort die Ueberzeugung aufgedrungen, daß es für den Matthäus gerade das Leichteste, das Unwillkürliche, das Kunstlose seyn mußte, sich die Momente der evangelischen Geschichte nach

gewissen Fächern zurecht zu legen. So ist also diese Eigenthümlichkeit des Evangelisten ganz und gar zu einer Eigenthümlichkeit des Evangeliums geworden. Wahrscheinlich hat auch Papias dieses ordnende Verfahren des Matthäus im Sinne, wenn er von der Schrift des Markus sagt: οὐ τάξεν. Auf diese Weise entstanden also die großen Compositionen im ersten Evangelium. Die Bergpredigt, das Wunderverzeichnis von Kap. 8—10, in welches Matthäus auch seine Berufung (vielleicht um sie als ein Wunder der Gnade darzustellen) miteinschiebt, und die Instructionen für die Apostel (Kap. 10) geben sich zuerst als solche Compositionen zu erkennen. Weniger deutlich erscheint als eine solche die Darstellung des allseitigen Verhältnisses Christi zu den Menschen, und zwar erstlich zu Johannes dem Täufer, dann zu dem Geschlechte seiner Zeit, insbesondere zu den galiläischen Städten, ferner zu den Pharisäern, endlich auch zu seiner Familie (K. 11 und 12). Sehr bestimmt tritt wieder die Sammlung der Gleichnisse hervor (Kap. 13). Weiterhin macht sich das Recht der Geschichte und des chronologischen Verlaufes geltend; doch möchten auch hier noch die Spuren des ordnenden Sinnes deutlich genug hervortreten. Die feindseligen Gewalten im jüdischen Lande treten nacheinander auf; erst Herodes, der Mörder des Johannes, dann die Schriftgelehrten und Phariseer als Vertreter der Sagen, dann die Phariseer mit den Sadduzäern als Versucher. So bewölkt sich in höchst bedentsamer Steigerung der Horizont des Lebens Jesu. Erst erscheint Galiläa als ein unheimliches Gebiet für den Herrn, dann auch Judäa; erst signalisirt sich die Partei der Phariseer als eine christfeindliche, dann auch mit ihr die Partei der Sadduzäer; die sonst Verfeindeten erscheinen als Verbündete im Hasse wider ihn. Nachdem uns der Evangelist also die Noth, welche dem Herrn von seinen Feinden bereitet wird, gezeigt hat, enthüllt er uns auch die mannichfache Noth,

welche ihm seine Jünger bereiten (Kap. 16, 17 u. 18). Weiterhin entfaltet Christus in mannichfaltigen Beziehungen das geistliche Wesen seines Himmelreichs bis zum Schlusse des 20. Kapitels. Dadurch ist nun der letzte große Kampf mit den Pharisäern und Schriftgelehrten motivirt, dessen Darstellung bis zum Schlusse des 23. Kapitels geht. Im 24. Kapitel vernehmen wir die Weissagungen Christi von dem Weltende, im 25. die Verkündigung des Weltgerichts. Dann tritt die überwiegende Macht der chronologischen Folge in den großen Schlußbegebenheiten des irdischen Wandels Jesu wieder hervor.

Haben wir im ersten Evangelium zuerst das Gepräge eines Geistes gefunden, der zu schematisiren gewohnt war, und darin die Auffassungsweise des ehemaligen Zolleinnehmers Matthäus erkannt, so müssen wir nun zusehen, ob sich auch der Charakter der alttestamentlichen, volksthümlichen Frömmigkeit, wie sie sich in dem Leben eines wahrhaft religiösen, jüdischen Provinzialbeamten darstellen mußte, in demselben Evangelium zu erkennen gibt. Diese auf das A. T. sich gründende, echt israelitische Religiosität bezeugt das Evangelium des Matthäus in hohem Grade. Der Evangelist begründet die Messianität Christi zuvörderst mit seiner davidischen Abstammung. Die Genealogie Christi stellt er an die Spitze des Evangeliums, wie es einem an trockene Bündigkeit gewöhnten Verfasser so wohl ansteht. Daß er hierbei sogleich schon disponirt und ordnet und dreimal vierzehn Glieder aufzählt, verräth nicht nur den zählenden Beamten, sondern auch den theologisirenden Israeliten. Und nun geht er bei jeder Begebenheit in der Kindheitsgeschichte Jesu auf eine Weissagung im alten Testamente zurück, und bezeugt dadurch gleichmäßig seine fromme Belesenheit, seinen tiefen Einblick in den Geist der Schrift und seine hebraisirende Demonstration der Messianität Christi. Es lag so ganz in dem Beruf eines solchen Apostels, dessen Glaubensleben

so tief in dem galiläisch-israelitischen Volksleben wurzelte, sein Evangelium zunächst und zumeist für Judenchristen zu schreiben. Demgemäß ist es auch die besondere Tendenz des Matthäus, Jesum darzustellen „als den Christ, den König auf dem Stuhle David's, als den König Himmels und der Erde, als den großen Propheten, als Gesetzgeber und Richter,“ wie es F. Sander in seinem gediegenen Schriftchen ^{a)} über die vier Evangelien nachgewiesen hat. Dieser hebraisirnde Charakter des ersten Evangeliums ist anerkannt; er deutet auf einen Verfasser zurück, der ein echter Ebräer in seinem früheren Leben war, ohne ein Pharisäer zu seyn; in Verbindung aber mit dem schematisirenden Charakter des Evangelisten deutet er hin auf einen ehemaligen frommen Zollbeamten. Der vielverkannte Tiefsinn des ersten Evangeliums, wie er sich z. B. in den sehr lebendigen Compositionen oder in der höchst sinnreichen Anwendung alttestamentlicher Typen zu erkennen gibt, läßt einen Evangelisten erkennen, der aus einem Zöllner in einen Apostel verwandelt werden konnte.

Die trockene Schreibart, woran Matthäus gewöhnt war, hat sich dem ersten Evangelium in dem Umstand eingeprägt, daß ihm die malerische Anschaulichkeit, das frische Detail der Darstellung mannichfach abgeht. Dagegen hat das Evangelium auch die Züge des in der Darstellung der realen Momente äußerst gewissenhaften Referenten. Wahrscheinlich haben wir dieser amtlichen Genauigkeit die secundären Nebenfiguren im ersten Evangelium zu verdanken, den zweiten Beseffenen, den zweiten Blinden, das mitlaufende Mutterthier bei dem Füllen; während die andern Evangelisten, an eine solche Genauigkeit we-

a) Etwas über den eigenthümlichen Plan, dem die vier Evangelisten bei der Abfassung ihrer Evangelien gefolgt sind. Eine theol. Abhandlung von F. Sander, evang. Pfarrer zu Bicklinghausen. Essen bei Wabedter 1827.

niger gewöhnt, sich auf die Anführung der Hauptfiguren beschränkten.

Jener bedeutende Contrast aber, der sich fortwährend in dem gläubigen und dankbaren Bewußtseyn eines Mannes spiegelte, der durch die Gnade des Herrn aus einem Zöllner ein Apostel geworden war, ist wahrscheinlich zu einem Grundtrieb in dem Herzen des Apostels geworden, die evangelische Geschichte in ihren großen Gegensätzen aufzufassen und darzustellen. Diesen Zug, die Zusammenstellung des Entgegengesetzten, finden wir in dem ersten Evangelium wohl ebenso stark hervortreten, wie die Zusammenstellung des Gleichartigen. Bedenken wir auch, daß eine Geschichte, wie die evangelische, überall an bedeutenden Contrasten reich seyn mußte, und daß sich deren auch bei den übrigen Evangelisten viele auffinden lassen, so ist doch das erste Evangelium in dieser Beziehung so eigenthümlich reich, daß man nicht umhin kann, eine bestimmte Anlage und einen eigenthümlichen Sinn des Verfassers für große Gegensätze darin zu erblicken. Auch aus diesem Sinne, den das erste Evangelium für das Große, für das Erhabene der gewaltigen Contraste offenbart, läßt sich der Umstand erklären, daß bei ihm die Rücksicht auf das malerische Detail mangelt. Die Darstellung des erhabenen Großen muß das malerische Einzelne vernachlässigen; es wäre nicht nur überflüssig, sondern auch störend. Da, wo die Alpen zu schroffer Erhabenheit aufsteigen, lassen sie die malerische Decoration der Wälder, der Triften und Alpenblumen fallen; sie werden monoton, um ihren Totalindruck um so gewaltiger zu geben. Daß das Evangelium des Matthäus reich an sinnvollen Contrasten sey, hat auch Schnedenburger erkannt ^{a)}. Er sagt nämlich (S. 75): „neben diesem Parallelismus ist sodann der Con-

^{a)} Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Stuttgart 1834.

traft, in welchen der Verf. die Person, das Leben, Wirken und Lehren Jesu mit seiner Umgebung stellt, zwar nicht als rein historische Durchführung, wohl aber als wahre Wesensschilderung sehr gelungen. Von vorn herein der "Jubäa grausam beherrschende Tyrann und der von himmlischen Zeichen und prophetischen Aussprüchen kenntlich gemachte neue König, durch besondere Veranstaltung der eifersüchtigen Wuth von jenem entzogen. Sodann in der Bergpredigt der Gegensatz der reinen Lehre des Reichs Gottes gegen die verfälschte alte. Endlich, nachdem während des galiläischen Aufenthalts hie und da auf feindselige Umtriebe der herrschenden Priesterschaft und Frömmerschaft hingewiesen war, der ausführlich geschilderte directe Gegenkampf, der mit der Unterdrückung des Gerechten endigt, nachdem dieser jedoch vorher in den prophetischen Stücken die siegreiche Vernichtung seiner Feinde, den Untergang des Alten vor dem Neuen bestimmt genug ausgesprochen." Wir wollen die Fülle der großen Gegensätze, welche uns bei Matthäus entgegentreten, bloß andeuten. Das Grabgewölbe der Väter oder die Genealogie der Todten; dann die Geburt des Lebensfürsten. Joseph's Zweifel und Gram; dann Maria's Unschuld und Schweigen. Die Heiden, welche von ferne kommen, den Messias anzubeten; gegenüber die Schriftgelehrten, welche ihn nicht beachten; die h. Stadt, welche über ihn erschrickt; Herodes, welcher ihm nach dem Leben trachtet. Johannes in der Wüste; Johannes von Volkschaaren umgeben. Jesus in der Taufe dreifach verherrlicht; in der Wüste dreifach versucht. Die Lehre Christi; die Lehre der Pharisäer. Der heidnische Hauptmann; die Kinder des Reichs. Der begeisterte Schriftgelehrte, von der Nachfolge Jesu abgemahnt; der sorglich Bedächtige, dazu ermuntert. Wind und Wellen gehorchen dem Herrn auf dem Galiläersee; die Menschen im Gadarenerlande weisen ihn fort. Jesus ist mit den Zöllnern und Sündern; die Pharisäer stehen,

ihn verfeßend, im Hintergrunde. Er treibt die Teufel aus; sie lästern, es geschehe durch Beelzebub. Die Sendung der Jünger; sie gehen wie Schaafe unter die Wölfe. Jesus und Johannes im Urtheile der Widersacher; den einen schelten sie einen Fresser und Weinsäufer, den andern einen bämischen Finsterling. Das Zorneschelten Jesu wider die Städte; dann die Lobpreisung, daß es den Unmündigen offenbaret ist. Jesus der Heilende, der Helfer; seine Feinde als Aufstauer, als Verschworne. Die kleine Familie der Mutter und Brüder; die große Familie der Seinen. Die Herrlichkeit Jesu in seiner Weisheit; die beschränkten Urtheile seiner Landsleute über ihn. Herodes hält Prunkgelage und tödtet den Propheten; Jesus speist die galiläischen Armen in der Wüste. Am Tage lebt er unter Tausenden; Nachts in tiefer Einsamkeit auf den Bergen. Die Abfertigung der Heuchler von Jerusalem; das Hinausgehen in die Heidengrenzen zur Erholung. Petrus der Seliggepriesene; Petrus der Satan Gescholtene. Die Verkündung auf dem Berge; die Jammerscene am Fuße des Berges. Die Zinszahlung des Unterthanen; die königliche Darreichung eines Staters aus dem Fischmaul im Meere. Die Jünger, welche groß werden wollen; das Kind als Exempel. Wie der Bruder zu bestrafen ist; wie man dem Bruder vergeben muß. Die Fragen über den Fluch der Ehe, Ehebruch und Scheidung; Unterbrechung durch den Segen der Ehe, durch die Kindlein — trübe Untersuchung; fröhliche Unterhaltung. Der reiche Jüngling geht traurig fort; die Jünger bleiben bei ihm und haben Großes zu erwarten. Die Verkündung der Leiden; Salome erbittet ihren Söhnen den Fürstenstand. Das festliche Hosianna des Volkes; die schmerzliche Tempelreinigung mit der Geißel. Die letzten Warnungsreden an die Pharisäer; dann das große Wehe. Christus als Herr der Herrlichkeit im Lichte der Weissagung, Jerusalem verflucht; Christus der Gekreuzigte, Jerusalem die Mör-

traß, in welchen der Verf. die Person, das Leben, Wirken und Lehren Jesu mit seiner Umgebung stellt, zwar nicht als rein historische Durchführung, wohl aber als wahre Wesensschilderung sehr gelungen. Von vorn herein der "Judäa grausam beherrschende Tyrann und der von himmlischen Zeichen und prophetischen Aussprüchen kenntlich gemachte neue König, durch besondere Veranstaltung der eifersüchtigen Wuth von jenem entzogen. Sodann in der Bergpredigt der Gegensatz der reinen Lehre des Reichs Gottes gegen die verfälschte alte. Endlich, nachdem während des galiläischen Aufenthalts hie und da auf feindselige Umtriebe der herrschenden Priesterschaft und Frömmerschaft hingewiesen war, der ausführlich geschilderte directe Gegenkampf, der mit der Unterdrückung des Gerechten endigt, nachdem dieser jedoch vorher in den prophetischen Stücken die siegreiche Vernichtung seiner Feinde, den Untergang des Alten vor dem Neuen bestimmt genug ausgesprochen." Wir wollen die Fülle der großen Gegensätze, welche uns bei Matthäus entgegentreten, bloß andeuten. Das Grabgewölbe der Väter oder die Genealogie der Todten; dann die Geburt des Lebensfürsten. Joseph's Zweifel und Gram; dann Maria's Unschuld und Schweigen. Die Heiden, welche von ferne kommen, den Messias anzubeten; gegenüber die Schriftgelehrten, welche ihn nicht beachten; die h. Stadt, welche über ihn erschrickt; Herodes, welcher ihm nach dem Leben trachtet. Johannes in der Wüste; Johannes von Volkschaaren umgeben. Jesus in der Taufe dreifach verherrlicht; in der Wüste dreifach versucht. Die Lehre Christi; die Lehre der Pharisäer. Der heidnische Hauptmann; die Kinder des Reichs. Der begeisterte Schriftgelehrte, von der Nachfolge Jesu abgemahnt; der sorglich Bedächtige, dazu ermuntert. Wind und Wellen gehorchen dem Herrn auf dem Galiläersee; die Menschen im Gadarenerlande weisen ihn fort. Jesus ist mit den Zöllnern und Sündern; die Pharisäer stehen,

ihn verlesernd, im Hintergrunde. Er treibt die Teufel aus; sie lästern, es geschehe durch Beelzebub. Die Sendung der Jünger; sie gehen wie Schaafe unter die Wölfe. Jesus und Johannes im Urtheile der Widersacher; den einen schelten sie einen Freßer und Weinsäufer, den andern einen bämischen Finksterling. Das Zorneschelten Jesu wider die Städte; dann die Lobpreisung, daß es den Unmündigen geoffenbaret ist. Jesus der Heilende, der Helfer; seine Feinde als Anflurer, als Verschworne. Die kleine Familie der Mutter und Brüder; die große Familie der Samen. Die Herrlichkeit Jesu in seiner Weisheit; die beschränkten Urtheile seiner Landsleute über ihn. Herodes hält Prunkgelage und tödtet den Propheten; Jesus speißt die galiläischen Armen in der Wüste. Am Tage lebt er unter Tausenden; Nachts in tiefer Einsamkeit auf den Bergen. Die Abfertigung der Henschler von Jerusalem; das Hinauseilen in die Heidengrenzen zur Erholung. Petrus der Seliggepriesene; Petrus der Satan Gescholtene. Die Verkündung auf dem Berge; die Jammerscene am Fuße des Berges. Die Zinszahlung des Unterthanen; die königliche Darreichung eines Staters aus dem Fischmanne im Meere. Die Jünger, welche groß werden wollen; das Kind als Exempel. Wie der Bruder zu bestrafen ist; wie man dem Bruder vergeben muß. Die Fragen über den Fluch der Ehe, Ehebruch und Scheidung; Unterbrechung durch den Segen der Ehe, durch die Kindlein — trübe Untersuchung; fröhliche Unterhaltung. Der reiche Jüngling geht traurig fort; die Jünger bleiben bei ihm und haben Großes zu erwarten. Die Verkündung der Leiden; Salome erbittet ihren Söhnen den Fürstenstand. Das festliche Hosianna des Volkes; die schmerzliche Tempelreinigung mit der Geißel. Die letzten Warnungsbreden an die Pharisäer; dann das große Wehe. Christus als Herr der Herrlichkeit im Lichte der Weissagung, Jerusalem verflucht; Christus der Gekreuzigte, Jerusalem die Mör-

trast, in welchen Wer-
 ken und Lehren Jesu
 nicht als rein historisch
 wahre Wesensschilder
 der "Judäa grausam"
 himmlischen Zeichen
 lich gemachte neue K
 der eifersüchtigen W
 der Bergpredigt der
 Gottes gegen die ver
 rend des galiläischen
 selige Umtriebe der he
 lerschaft hingewiesen
 directe Gegenkampf,
 rechten endigt, nach
 phetischen Stücken di
 den Untergang des
 ausgesprochen." I
 sätze, welche uns l
 deuten. Das Gra
 der Todten; dann
 Zweifel und Gra
 gen. Die Heide
 anzubeten; geg
 nicht beachten:
 Herodes, wel
 in der Wüst
 Jesus in. de
 dreifacher
 risäer. I
 Der bege
 gen

Es ist daher kein den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern
 festzusetzen, und geschweigen denn Umstände, durch welche sie nach
 Nazareth geführt waren, nicht gewußt habe. Etwas
 mehr ist zu bemerken, als daß er keinen Bericht davon gegeben
 habe. Es ist auch aus dem Texte nun einmal nicht. Sollen
 wir daher die Evangelien durchaus pragmatische Historiker seyn,
 die sich nur um eine geistige Gewaltthätigkeit gegen dieselben;
 und auf diese Weise kann man nicht nur dem ersten, son-
 dern auch den übrigen Evangelien die Zuverlässigkeit des
 Inhalts, der Ursprungs und Inhaltes absprechen. Dieses
 ist jedoch aus den Auslassungen hat besonders Schnecken-
 denker, der leidigsten Willkür subjectiver Zumuthungen
 in allen Umständen der evangelischen Geschichte,
 das erste Evangelium nicht erzählt, macht er Vor-
 wurf. Die stärkste Fassung dieses Argu-
 ments ist etwa folgende seyn. Nach Johannes 21, 24.
 Ich habe geschrieben, was ich gesehen habe, und was ich
 gehört habe, und was ich gethan habe, und was ich
 gesehen habe, wenn Alles, was Jesus gethan hat,
 von Andern aufgeschrieben würde. Daran fehlt
 es, daß wir so viele Bücher von der evangelischen
 Geschichte hätten. Wir haben nur die vier kleinen Evan-
 gelien. Ihre Verfasser haben uns also nur das Wenigste
 geschrieben, folglich das Meiste ausgelassen, folglich das
 nicht gewußt. Damit sie also nach der bezeichne-
 ten Argumentationsweise ein unendlicher Verdacht auf die
 Authentie der vier Evangelien. Der zweite Vorwurf Sie-
 schen lautet so: der Verf. des ersten Evangeliums
 hat zwar seine Erzählung chronologisch an-
 gefangen, aber einzelne bedeutende Vorfälle so un-
 geordnet ein, daß er selbst gar nicht in dem Ver-
 laufe dieser Begebenheiten gelebt haben kann.
 Die chronologische Folge des ersten Evangeliums
 ist durch große Compositionen durchbrochen ist, lehrt
 es ist aber klar, daß schon bei einem
 Werke dieser Art manche historische Notizen

derin. Christus am Kreuze; Christus auf dem Berge der Auferstandene, welchem gegeben ist alle Macht in Himmel und auf Erden.

Nicht alle diese Gegensätze sind durch die schriftstellerische Composition des Evangelisten gebildet; viele liegen in der Geschichte, manche finden wir auch bei den andern Evangelisten. Aber Matthäus hat die überall vorhandene besonders hell ins Licht gestellt und die vermittelnde Uebergänge und Zwischenlagen möglichst beseitigt, auch die Darstellung möglichst vereinfacht, um sie in ihrer Kraft hervortreten zu lassen. Und außerdem sind manche unter seiner Darstellung erst entstanden, z. B. die große Verkündigung von dem Untergange Jerusalems und von der Herrlichkeit Christi im Weltgerichte, so ganz dicht und contrastirend hingerückt an die Passionsgeschichte. Hat aber das erste Evangelium unverkennbar diese Eigenthümlichkeit und läßt sich diese Vorliebe für erhabene Gegensätze so ganz aus dem Gemüthsleben des Matthäus erklären, so deutlich weist es dann auch mit diesem Zug auf den Apostel hin, der vor seiner Berufung ein Zöllner war!

*

*

*

Bei dieser Erklärung der Eigenthümlichkeit des ersten Evangeliums aus dem Charakter des Matthäus fallen sofort die meisten Bedenklichkeiten dahin, welche von Sieffert und Schneckenburger gegen die Authentie desselben erhoben worden sind. Der erste Vorwurf, welcher von Sieffert gegen das erste Evangelium erhoben wird lautet: der Verfasser ist öfters mit solchen Dingen ganz unbekannt, die ein Apostel hätte wissen müssen. Diese Kategorie ist sehr subjectiv. Man macht unter derselben dem Evangelisten allerlei Zuthuthungen in Betreff dessen, was er hätte sagen sollen und allerlei Consequenzen aus dem, was er gesagt oder nicht gesagt hat. So soll namentlich aus der Art, wie Matthäus die Geburtsgeschichte Jesu erzählt, hervor

gehen, daß er den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu und die besondern Umstände, durch welche sie nach Bethlehem geführt waren, nicht gewußt habe. Etwas Weiteres aber, als daß er keinen Bericht davon gegeben habe, ergibt sich aus dem Texte nun einmal nicht. Sollen die Evangelisten durchaus pragmatische Historiker seyn, so begeht man eine geistige Gewaltthätigkeit gegen dieselben; und auf diese Weise kann man nicht nur dem ersten, sondern auch allen übrigen Evangelien die Zuverlässigkeit des apostelischen Ursprungs und Inhaltes absprechen. Dieses Argument aus den Auslassungen hat besonders Schnedeburger bis zur leidigsten Willkür subjectiver Zumuthungen ultrirt. Aus allen Umständen der evangelischen Geschichte, welche das erste Evangelium nicht erzählt, macht er Momente des Verdachtes. Die stärkste Fassung dieses Arguments würde etwa folgende seyn. Nach Johannes 21, 24. würde die Welt selbst die Bücher nicht fassen, welche zu schreiben wären, wenn Alles, was Jesus gethan hat, Eins nach dem Andern aufgeschrieben würde. Daran fehlt aber viel, daß wir so viele Bücher von der evangelischen Geschichte hätten. Wir haben nur die vier kleinen Evangelien. Ihre Verfasser haben uns also nur das Wenigste berichtet, folglich das Meiste ausgelassen, folglich das Meiste nicht gewußt. Damit siele also nach der bezeichneten Argumentationsweise ein unendlicher Verdacht auf die Authentie der vier Evangelien. Der zweite Vorwurf Giesfert's lautet so: der Verf. des ersten Evangeliums ordnet zwar seine Erzählung chronologisch an, reiht aber einzelne bedeutende Vorfälle so unrichtig ein, daß er selbst gar nicht in dem Verlaufe dieser Begebenheiten gelebt haben kann. Daß die chronologische Folge des ersten Evangeliums mehrfach durch große Compositionen durchbrochen ist, lehrt der Augenschein. Es ist aber klar, daß schon bei einem einzigen Durchbruche dieser Art manche historische Notizen

ihre richtige chronologische Stellung unvermeidlich verlieren mußten, geschweige denn, wenn diese Durchbrüche sich häuften. Daß Matthäus dadurch an streng historischer Genauigkeit eingebüßt hat, kann nicht geleugnet werden. Nach unserer Auffassung aber liegen die Ungenauigkeiten in den Uebergängen, nach der entgegengesetzten liegen sie in der Substanz der Berichte selbst. Der dritte Vorwurf lautet so: wir stoßen auf solche Erzählungen, welche die Gestalt, in der sie hier erscheinen, offenbar der traditionellen Vermischung oder Assimilation verschiedener Vorfälle verdanken, bei denen Matthäus zugegen seyn mußte. Dieß wird z. B. von der Geschichte der Berufung des Matthäus behauptet. Sie soll von der Berufung des Levi verschieden seyn. Wir haben schon bemerkt, daß in diesem Falle der Levi sich unter den Aposteln wiederfinden mußte. Sagt man einmal, sein Name habe sich später in einen andern Namen der Apostel verloren, so liegt es ja am nächsten, festzuhalten, daß er sich eben in den Namen Matthäus verloren habe. Was die zweite Speisungsgeschichte anlangt, so würde es allerdings sehr entschieden gegen die Authentie des ersten Evangeliums sprechen, wenn es sich erweisen ließe, daß der Bericht von derselben mißverständlich aus dem Berichte der ersten entstanden sey. Hier aber weiß man nichts Erhebliches anzugeben, als die Gleichheit des Vorgangs; aus der Ungleichheit in den Zahlangaben sucht man die Entstehung der zweiten Speisungsgeschichte zu erklären, obschon diese Ungleichheit an sich ein historisches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Speisungen bildet. Was überhaupt die Doppelfiguren anlangt, so erklären sich diese sehr leicht, wie wir gezeigt haben, aus der fixirten Anschauungsweise des Matthäus. Das vierte Bedenken Sieffert's beklagt, daß in der Darstellung solcher Vorfälle, bei denen die Apostel gegenwärtig gewesen waren, Unrich-

igkeiten entdeckt würden, welche offenbar aus unvollständiger Mittheilung des wirklich Vorgefallenen und dadurch veranlaßter eigener Combination des Erzählers von Seiten des Zuhörers hervorgegangen seyn müßten. Hierher gehört das Mutterthier mit dem Füllen, wovon bereits die Rede gewesen. Was außerdem hier Erhebliches vorkommt, ist die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes in Betreff des Osterlammes. Diese Differenz wird durch das historische Vorhandenseyn des h. Abendmahls als einer Stiftung, welche aus der Feier des Osterlammes hervorgegangen, unerheblich gemacht. Man muß nämlich dabei bleiben, daß der Herr dem besprochenen Mahl am Vorabende des Osterfestes den Charakter eines Paschamahls gegeben habe, und daß sich dieß in dem unwillkürlichen Ausdrücke der Jünger in das Ostermahl nach der Gewohnheit habe umgestalten können. Fünftens, sagt Sieffert, mußten wir aus der Gestalt, in welcher hier mehrere von den größeren Lehrvorträgen des Herrn erscheinen, schließen, daß diesen in der Erinnerung des Evangelisten der historische Hintergrund gefehlt habe, aus welchem sie in der Wirklichkeit hervorgetreten waren. Hierher gehört die Bergpredigt und die Instruction der Apostel. Sieffert bemerkt mit Recht, Matthäus verlege die ganze Predigt (Kap. 5 ff.) auf den Berg und in einen Vortrag, da er den Herrn am Anfange dieses Abschnittes auf den Berg steigen und nach dem Schlusse desselben von dem Berge wieder kommen lasse. Nichts desto weniger möchte auch Matthäus Recht behalten, wenn er die ganze Predigt auf den Berg verlegt, trotz dem, daß die Bestandtheile derselben bei Lukas mehr auseinander fallen. Denn ohne Zweifel hat Jesus in Galiläa viel mehr, als eine Bergpredigt auf den freien Höhen gehalten. Diese Bergflüsse

seiner Reden läßt nun Matthäus in einen großen Strom zusammenkommen. Allerdings bekommt dadurch der Berg des Evangelisten etwas Ideales, er repräsentirt vielleicht viele Berge. Und doch liegt er in historischer und geographischer Bestimmtheit da, sofern auf einem Berg einmal die große Hauptrede gehalten, das Evangelium der Seligpreisungen verkündigt wurde. Matthäus behält auch in dieser Composition den Charakter des Sinnvollen, den er so bedeutsam in seinen Combinationen, sowie in seiner Beziehung alttestamentlicher Stellen auf neutestamentliche Begebenheiten kundgibt, mag auch die historische und namentlich die chronologische Genauigkeit darunter leiden.

Was man übrigens von dem Werke des Herrn Prof. Sieffert rühmen kann, daß es nämlich mit großem Scharfsinn und gleichmäßig mit großer Pietät sein Thema ausführt, dieß läßt sich nicht von der Schrift des Herrn Dr. Schneckenburger wiederholen. Wie weit getrieben ist z. B. seine Argumentation aus den Auslassungen des Matthäus! Wie augenscheinlich sind es bisweilen dogmatische Voraussetzungen, welche er zur Begründung seiner Deductionen anwendet! Der Anstoß z. B., den der Verfasser an der Frage des Petrus: *τι ἀρα ἔσται ἡμῖν*; und an der Antwort nimmt, welche der Herr nach Matthäus darauf gegeben, läßt sich nur auf dogmatische Befangenheit zurückführen. Gibt es eine gnadenreiche Vergeltung für die treuen Nachfolger Jesu in der neuen Welt des Himmelsreichs hienieden und droben, so kann es auch ein recht sinniges Fragen nach dieser Vergeltung geben, ohne daß man mit Olshausen darin die demüthige Bekümmerniß der Fragenden über das eigene Schicksal zu finden hätte. Schneckenburger meint aber, der Herr müsse diese Frage als eine Frage der Lohnsucht abgefertigt haben. Daraus aber, daß Jesus im ersten Evangelium auf diese Frage des Petrus freundlich eingeht, argumentirt er gegen die

Zuverlässigkeit des Berichts. Es ist beinahe ergötzlich, zu lesen, wie er an der Darstellung der Salbung Jesu zu Bethanien, wie sie Matthäus gegeben, Anstoß nimmt. Daß hier Maria von vorne herein beabsichtigt, dem Herrn das Haupt zu salben, erscheint ihm als feierliche Steifheit einer Weihesalbung. Dagegen glaubt er aus der Darstellung des Markus schließen zu dürfen, Maria habe dem Herrn eigentlich nur die Füße waschen wollen, dabei habe sie aber aus Versehen das Glas zerbrochen, und nun, aus der Noth eine Tugend machend, habe sie auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen. Ja, er versteht sich so sehr in die wohl bekannte Auffassung dieser Scene von Seiten der Jünger, daß er hinzusetzt: „das war nun ein Unrath, der sich hätte ersparen lassen.“ So ist schon Rancher an diesem herrlichen Acte gläubiger Seelenfeier durch die Kritik zum Philister ^{a)} geworden. Der Verf. weiß das Zerbrechen des Glases so wenig zu billigen, so wenig in seiner poetischen Schönheit zu fassen, daß er supponirt: es muß durch einen unglücklichen Zufall erfolgt seyn. Diese Meinung bringt er dem Markus auf, und von dieser unglücklichen Voraussetzung aus argumentirt er nun gegen den Matthäus. Mag man das nun Kritik am neuen Testamente nennen, neutestamentliche Kritik ist es gewiß nicht.

2. M a r k u s.

In der Christengemeine zu Jerusalem lebte in den Tagen der Apostel eine gläubige Frau, Maria, von welcher man vermuthen muß, daß sie in der Gemeine ein gewisses Ansehen hatte. Wenigstens fanden in ihrem Hause christliche Versammlungen statt, woran Viele Theil nahmen.

a) Dieses Wort steht hier nicht im burlesken, sondern im religions-philosophischen Sinne. Es kann durch kein anderes ersetzt werden.

so tief in dem galiläisch-israelitischen Volksleben wurzelte, sein Evangelium zunächst und zumeist für Judenchristen zu schreiben. Demgemäß ist es auch die besondere Tendenz des Matthäus, Jesus darzustellen „als den Christ, den König auf dem Stuhle David's, als den König Himmels und der Erde, als den großen Propheten, als Gesetzgeber und Richter,“ wie es F. Sander in seinem gediegenen Schriftchen ^{a)} über die vier Evangelien nachgewiesen hat. Dieser hebraïssirende Charakter des ersten Evangeliums ist anerkannt; er deutet auf einen Verfasser zurück, der ein echter Ebräer in seinem früheren Leben war, ohne ein Pharisäer zu sein; in Verbindung aber mit dem schematisirenden Charakter des Evangelisten deutet er hin auf einen ehemaligen frommen Zollbeamten. Der vielverkannte Reiz des ersten Evangeliums, wie er sich z. B. in den sehr lebendigen Compositionen oder in der höchst sinnreichen Anwendung alttestamentlicher Typen zu erkennen gibt, läßt einen Evangelisten erkennen, der aus einem Zöllner in einen Apostel verwandelt werden konnte.

Die trockene Schreibart, woran Matthäus gewöhnt war, hat sich dem ersten Evangelium in dem Umstand eingeprägt, daß ihm die malerische Anschaulichkeit, das frische Detail der Darstellung mannichfach abgeht. Dagegen hat das Evangelium auch die Züge des in der Darstellung der realen Momente äußerst gewissenhaften Referenten. Wahrscheinlich haben wir dieser amtlichen Genauigkeit die secundären Nebenfiguren im ersten Evangelium zu verdanken, den zweiten Beseffenen, den zweiten Blinden, das mitlaufende Mütterthier bei dem Füllen; während die andern Evangelisten, an eine solche Genauigkeit we-

a) Etwas über den eigenthümlichen Plan, dem die vier Evangelisten bei der Abfassung ihrer Evangelien gefolgt sind. Eine theol. Abhandlung von F. Sander, evang. Pfarrer zu Wickinghausen. Offen bei Wäbecker 1827.

sich gewöhnt, sich auf die Anführung der Hauptfiguren beschränken.

Jener bedeutende Contrast aber, der sich fortwährend in dem glänzigen und dankbaren Bewußtseyn eines Mannes spiegelte, der durch die Gnade des Herrn aus einem Zöllner ein Apostel geworden war, ist wahrscheinlich zu einem Grundtrieb in dem Herzen des Apostels geworden, die evangelische Geschichte in ihren großen Gegensätzen aufzufassen und darzustellen. Diesen Zug, die Zusammenstellung des Entgegengesetzten, finden wir in dem ersten Evangelium wohl ebenso stark hervortreten, wie die Zusammenstellung des Gleichartigen. Bedenken wir auch, daß eine Geschichte, wie die evangelische, überall an bedeutenden Contrasten reich seyn mußte, und daß sich deren auch bei den übrigen Evangelisten viele auffinden lassen, so ist doch das erste Evangelium in dieser Beziehung so eigenthümlich reich, daß man nicht umhinkann, eine bestimmte Anlage und einen eigenthümlichen Sinn des Verfassers für große Gegensätze darin zu erblicken. Auch aus diesem Sinne, den das erste Evangelium für das Große, für das Erhabene der gewaltigen Contraste offenbart, läßt sich der Umstand erklären, daß bei ihm die Rücksicht auf das malerische Detail mangelt. Die Darstellung des erhabenen Großen muß das malerische Einzelne vernachlässigen; es wäre nicht nur überflüssig, sondern auch störend. Da, wo die Alpen zu schroffer Erhabenheit aufsteigen, lassen sie die malerische Decoration der Wälder, der Triften und Alpenblumen fallen; sie werden monoton, um ihren Totalindruck um so gewaltiger zu geben. Daß das Evangelium des Matthäus reich an sinnvollen Contrasten sey, hat auch Schneckenburger erkannt *). Er sagt nämlich (S. 75): „neben diesem Parallelismus ist sodann der Con-

*) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Stuttgart 1834.

traft, in welchen der Verf. die Person, das Leben, Werke und Lehren Jesu mit seiner Umgebung stellt, zwar nicht als rein historische Durchführung, wohl aber eine wahre Wesensschilderung sehr gelungen. Von vorn her der "Jubäa grausam beherrschende Tyrann und der von himmlischen Zeichen und prophetischen Aussprüchen kennlich gemachte neue König, durch besondere Veranstaltung der eifersüchtigen Wuth von jenem entzogen. Sodann der Bergpredigt der Gegensatz der reinen Lehre des Reiches Gottes gegen die verfälschte alte. Endlich, nachdem während des galiläischen Aufenthalts hie und da auf feine selige Umtriebe der herrschenden Priesterschaft und Frömmersschaft hingewiesen war, der ausführlich geschilder directe Gegenkampf, der mit der Unterdrückung des Gerechten endigt, nachdem dieser jedoch vorher in den prophetischen Stücken die siegreiche Vernichtung seiner Feinde und den Untergang des Alten vor dem Neuen bestimmt genau ausgesprochen." Wir wollen die Fülle der großen Gegensätze, welche uns bei Matthäus entgegentreten, bloß andeuten. Das Grabgewölbe der Väter oder die Genealogie der Todten; dann die Geburt des Lebensfürsten. Joseph Zweifel und Gram; dann Maria's Unschuld und Schwegen. Die Heiden, welche von ferne kommen, den Messias anzubeten; gegenüber die Schriftgelehrten, welche ihn nicht beachten; die h. Stadt, welche über ihn erschrickt Herodes, welcher ihm nach dem Leben trachtet. Johanne in der Wüste; Johannes von Volkschaaren umgeben Jesus in der Taufe dreifach verherrlicht; in der Wüste dreifach versucht. Die Lehre Christi; die Lehre der Phariseer. Der heidnische Hauptmann; die Kinder des Reiches. Der begeisterte Schriftgelehrte, von der Nachfolge Jesu abgemahnt; der sorglich Bedächtige, dazu ermuntert. Wind und Wellen gehorchen dem Herrn auf dem Galiläersee; die Menschen im Gadarenerlande weisen ihn fort. Jesus ist mit den Zöllnern und Sündern; die Phariseer stehen,

den verfeßernd, im Hintergrunde. Er treibt die Teufel aus; sie lästern, es geschehe durch Beelzebub. Die Sendung der Jünger; sie gehen wie Schaafe unter die Wölfe. Jesus und Johannes im Urtheile der Widersacher; den einen schelten sie einen Freßer und Weinsäufer, den andern einen bösen Menschen. Das Jorneschelten Jesu wider die Städte; dann die Lobpreisung, daß es den Unmündigen offenbaret ist. Jesus der Heilende, der Helfer; seine Feinde als Aufflurer, als Verschworne. Die kleine Familie der Mutter und Brüder; die große Familie der Sinen. Die Herrlichkeit Jesu in seiner Weisheit; die beschränkten Urtheile seiner Landsleute über ihn. Herodes hält Prunkgelage und tödtet den Propheten; Jesus speißt die galiläischen Armen in der Wüste. Am Tage lebt er unter Tausenden; Nachts in tiefer Einsamkeit auf den Bergen. Die Abfertigung der Heuchler von Jerusalem; das Hinausgehen in die Heidengrenzen zur Erholung. Petrus der Seliggepriesene; Petrus der Satan Gescholtene. Die Verkündung auf dem Berge; die Jammerscene am Fuße des Berges. Die Zinszahlung des Unterthanen; die königliche Darreichung eines Staters aus dem Fischmanne im Meere. Die Jünger, welche groß werden wollen; das Kind als Exempel. Wie der Bruder zu bestrafen ist; wie man dem Bruder vergeben muß. Die Fragen über den Fluch der Ehe, Ehebruch und Scheidung; Unterbrechung durch den Segen der Ehe, durch die Kindlein — trübe Untersuchung; fröhliche Unterhaltung. Der reiche Jüngling geht traurig fort; die Jünger bleiben bei ihm und haben Großes zu erwarten. Die Verkündung der Leiden; Salome erbittet ihren Söhnen den Fürstenstand. Das festliche Hosanna des Volkes; die schmerzliche Tempelreinigung mit der Geißel. Die letzten Warnungsreden an die Pharisäer; dann das große Wehe. Christus als Herr der Herrlichkeit im Lichte der Weissagung, Jerusalem verflucht; Christus der Gekreuzigte, Jerusalem die Mör-

derin. Christus am Kreuze; Christus auf dem Berge der Auferstandene, welchem gegeben ist alle Macht in Himmel und auf Erden.

Nicht alle diese Gegensätze sind durch die schriftstellerische Composition des Evangelisten gebildet; viele liegen in der Geschichte, manche finden wir auch bei den andern Evangelisten. Aber Matthäus hat die überall vorhandenen besonders hell ins Licht gestellt und die vermittelnden Uebergänge und Zwischenlagen möglichst beseitigt, auch die Darstellung möglichst vereinfacht, um sie in ihrer Kraft hervortreten zu lassen. Und außerdem sind manche unter seiner Darstellung erst entstanden, z. B. die große Verkündigung von dem Untergange Jerusalems und von der Herrlichkeit Christi im Weltgerichte, so ganz dicht und contrastirend hingerückt an die Passionsgeschichte. Hat aber das erste Evangelium unverkennbar diese Eigenthümlichkeit und läßt sich diese Vorliebe für erhabene Gegensätze so ganz aus dem Gemüthsleben des Matthäus erklären, wird deutlich weist es dann auch mit diesem Zug auf den Apostel hin, der vor seiner Berufung ein Zöllner war!

*

*

*

Bei dieser Erklärung der Eigenthümlichkeit des ersten Evangeliums aus dem Charakter des Matthäus fallen sofort die meisten Bedenkllichkeiten dahin, welche von Sieffert und Schneckenburger gegen die Authentie desselben erhoben worden sind. Der erste Vorwurf, welchen von Sieffert gegen das erste Evangelium erhoben wird lautet: der Verfasser ist öfters mit solchen Dingen ganz unbekannt, die ein Apostel hätte wissen müssen. Diese Kategorie ist sehr subjectiv. Man macht unter derselben dem Evangelisten allerlei Zuthuthungen in Betreff dessen, was er hätte sagen sollen und allerlei Consequenzen aus dem, was er gesagt oder nicht gesagt hat. So soll namentlich aus der Art, wie Matthäus die Geburtsgeschichte Jesu erzählt, hervor-

gehen, daß er den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu und die besondern Umstände, durch welche sie nach Bethlehem geführt waren, nicht gewußt habe. Etwas Weiteres aber, als daß er keinen Bericht davon gegeben habe, ergibt sich aus dem Texte nun einmal nicht. Sollen die Evangelisten durchaus pragmatische Historiker seyn, so begeht man eine geistige Gewaltthätigkeit gegen dieselben; und auf diese Weise kann man nicht nur dem ersten, sondern auch allen übrigen Evangelien die Zuverlässigkeit des apostolischen Ursprungs und Inhaltes absprechen. Dieses Argument aus den Auslassungen hat besonders Schneckenburger bis zur leidigsten Willkür subjectiver Zumuthungen ultrirt. Aus allen Umständen der evangelischen Geschichte, welche das erste Evangelium nicht erzählt, macht er Momente des Verdachtes. Die stärkste Fassung dieses Arguments würde etwa folgende seyn. Nach Johannes 21, 24. würde die Welt selbst die Bücher nicht fassen, welche zu schreiben wären, wenn Alles, was Jesus gethan hat, Eins nach dem Andern aufgeschrieben würde. Daran fehlt aber viel, daß wir so viele Bücher von der evangelischen Geschichte hätten. Wir haben nur die vier kleinen Evangelien. Ihre Verfasser haben uns also nur das Wenigste berichtet, folglich das Meiste ausgelassen, folglich das Meiste nicht gewußt. Damit fiele also nach der bezeichneten Argumentationsweise ein unendlicher Verdacht auf die Authentie der vier Evangelien. Der zweite Vorwurf Giesfert's lautet so: der Verf. des ersten Evangeliums ordnet zwar seine Erzählung chronologisch an, reiht aber einzelne bedeutende Vorfälle so unrichtig ein, daß er selbst gar nicht in dem Verlaufe dieser Begebenheiten gelebt haben kann. Daß die chronologische Folge des ersten Evangeliums mehrfach durch große Compositionen durchbrochen ist, lehrt der Augenschein. Es ist aber klar, daß schon bei einem einzigen Durchbruche dieser Art manche historische Notizen

ihre richtige chronologische Stellung unvermeidlich verlieren mußten, geschweige denn, wenn diese Durchbrüche sich häuften. Daß Matthäus dadurch an streng historischer Genauigkeit eingebüßt hat, kann nicht geleugnet werden. Nach unserer Auffassung aber liegen die Ungenauigkeiten in den Uebergängen, nach der entgegengesetzten liegen sie in der Substanz der Berichte selbst. Der dritte Vorwurf lautet so: wir stoßen auf solche Erzählungen, welche die Gestalt, in der sie hier erscheinen, offenbar der traditionellen Vermischung oder Assimilation verschiedener Vorfälle verdanken, bei denen Matthäus zugegen seyn mußte. Dieß wird z. B. von der Geschichte der Berufung des Matthäus behauptet. Sie soll von der Berufung des Levi verschieden seyn. Wir haben schon bemerkt, daß in diesem Falle der Levi sich unter den Aposteln wiederfinden müßte. Sagt man einmal, sein Name habe sich später in einen andern Namen der Apostel verloren, so liegt es ja am nächsten, festzuhalten, daß er sich eben in den Namen Matthäus verloren habe. Was die zweite Speisungsgeschichte anlangt, so würde es allerdings sehr entschieden gegen die Authentie des ersten Evangeliums sprechen, wenn es sich erweisen ließe, daß der Bericht von derselben mißverständlich aus dem Berichte der ersten entstanden sey. Hier aber weiß man nichts Erhebliches anzugeben, als die Gleichheit des Vorgangs; aus der Ungleichheit in den Zahlangaben sucht man die Entstehung der zweiten Speisungsgeschichte zu erklären, obschon diese Ungleichheit an sich ein historisches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Speisungen bildet. Was überhaupt die Doppelfiguren anlangt, so erklären sich diese sehr leicht, wie wir gezeigt haben, aus der fixirten Anschauungsweise des Matthäus. Das vierte Bedenken Sieffert's beklagt, daß in der Darstellung solcher Vorfälle, bei denen die Apostel gegenwärtig gewesen waren, Unrich-

rigkeiten entbedt würden, welche offenbar aus unvollständiger Mittheilung des wirklich Vorgefallenen und dadurch veranlaßter eigener Combination des Erzählers von Seiten des Zuhörers hervorgegangen seyn müßten. Hürher gehört das Mutterthier mit dem Füllen, wozu bereits die Rede gewesen. Was außerdem hier Erhebliches vorkommt, ist die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes in Betreff des Osterlammes. Diese Differenz wird durch das historische Vorhandenseyn des h. Abendmahls als einer Stiftung, welche aus der Feier des Osterlammes hervorgegangen, unerheblich gemacht. Man muß nämlich dabei bleiben, daß der Herr dem besprochenen Mahl am Vorabende des Osterfestes den Charakter eines Paschahmahls gegeben habe, und daß sich dieß in dem unwillkürlichen Ausdrücke der Jünger in das Ostermahl nach der Gewohnheit habe umgestalten können. Fünftens, sagt Sieffert, mußten wir aus der Gestalt, in welcher hier mehrere von den größeren Lehrvorträgen des Herrn erscheinen, schließen, daß diesen in der Erinnerung des Evangelisten der historische Hintergrund gefehlt habe, aus welchem sie in der Wirklichkeit hervorgetreten waren. Hierher gehört die Bergpredigt und die Instruction der Apostel. Sieffert bemerkt mit Recht, Matthäus verlege die ganze Predigt (Kap. 5 ff.) auf den Berg und in einen Vortrag, da er den Herrn am Anfange dieses Abschnittes auf den Berg steigen und nach dem Schlusse desselben von dem Berge wieder kommen lasse. Nichts desto weniger möchte auch Matthäus Recht behalten, wenn er die ganze Predigt auf den Berg verlegt, trotz dem, daß die Bestandtheile derselben bei Lucas mehr auseinander fallen. Denn ohne Zweifel hat Jesus in Galiläa viel mehr, als eine Bergpredigt auf den freien Höhen gehalten. Diese Bergflüsse

seiner Reden läßt nun Matthäus in einen großen Strom zusammenkommen. Allerdings bekommt dadurch der Berg des Evangelisten etwas Ideales, er repräsentirt vielleicht viele Berge. Und doch liegt er in historischer und geographischer Bestimmtheit da, sofern auf einem Berg einmal die große Hauptrede gehalten, das Evangelium der Seligpreisungen verkündigt wurde. Matthäus behält auch in dieser Composition den Charakter des Sinnvollen, den er so bedeutsam in seinen Combinationen, sowie in seiner Beziehung alttestamentlicher Stellen auf neutestamentliche Begebenheiten kundgibt, mag auch die historische und namentlich die chronologische Genauigkeit darunter leiden.

Was man übrigens von dem Werke des Herrn Prof. Sieffert rühmen kann, daß es nämlich mit großem Scharfsinn und gleichmäßig mit großer Pietät sein Thema ausführt, dieß läßt sich nicht von der Schrift des Herrn Dr. Schnedenburger wiederholen. Wie weit getrieben ist z. B. seine Argumentation aus den Auslassungen des Matthäus! Wie augenscheinlich sind es bisweilen dogmatische Voraussetzungen, welche er zur Begründung seiner Deductionen anwendet! Der Anstoß z. B., den der Verfasser an der Frage des Petrus: *τι ἄρα ἔσται ἡμῖν*; und an der Antwort nimmt, welche der Herr nach Matthäus darauf gegeben, läßt sich nur auf dogmatische Befangenheit zurückführen. Gibt es eine gnadenreiche Vergeltung für die treuen Nachfolger Jesu in der neuen Welt des Himmelsreichs hienieden und droben, so kann es auch ein recht sinniges Fragen nach dieser Vergeltung geben, ohne daß man mit Olshausen darin die demüthige Bekümmerniß der Fragenden über das eigene Schicksal zu finden hätte. Schnedenburger meint aber, der Herr müsse diese Frage als eine Frage der Lohnsucht abgefertigt haben. Daraus aber, daß Jesus im ersten Evangelium auf diese Frage des Petrus freundlich eingeht, argumentirt er gegen die

Zuverlässigkeit des Berichts. Es ist beinahe ergötzlich, zu lesen, wie er an der Darstellung der Salbung Jesu zu Bethanien, wie sie Matthäus gegeben, Anstoß nimmt. Daß hier Maria von vorne herein beabsichtigt, dem Herrn das Haupt zu salben, erscheint ihm als feierliche Steifheit einer Weihesalbung. Dagegen glaubt er aus der Darstellung des Markus schließen zu dürfen, Maria habe dem Herrn eigentlich nur die Füße waschen wollen, dabei habe sie aber aus Versehen das Glas zerbrochen, und nun, aus der Noth eine Tugend machend, habe sie auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen. Ja, er vertieft sich so sehr in die wohl bekannte Auffassung dieser Scene von Seiten der Jünger, daß er hinzusetzt: „das war nun ein Unrath, der sich hätte ersparen lassen.“ So ist schon Mancher an diesem herrlichen Actegläubiger Seelenfeier durch die Kritik zum Philister ^{a)} geworden. Der Verf. weiß das Zerbrechen des Glases so wenig zu billigen, so wenig in seiner poetischen Schönheit zu fassen, daß er supponirt: es muß durch einen unglücklichen Zufall erfolgt sein. Diese Meinung bringt er dem Markus auf, und von dieser unglücklichen Voraussetzung aus argumentirt er nun gegen den Matthäus. Mag man das nun Kritik am neuen Testamente nennen, neutestamentliche Kritik ist es gewiß nicht.

2. M a r k u s.

In der Christengemeine zu Jerusalem lebte in den Tagen der Apostel eine gläubige Frau, Maria, von welcher man vermuthen muß, daß sie in der Gemeine ein gewisses Ansehen hatte. Wenigstens fanden in ihrem Hause christliche Versammlungen statt, woran Viele Theil nahmen.

a) Dieses Wort steht hier nicht im burschikosen, sondern im religions-philosophischen Sinne. Es kann durch kein anderes ersetzt werden.

Als der Apostel Petrus durch den Engel des Herrn wunderbar aus seinem Gefängnisse erlöst wurde, fand er sich in den nächtlich dunklen Straßen der Stadt zuerst wieder vor dem Hause dieser Maria zurecht. Als er sich besann heißt es Apg. 12. V. 12, kam er vor das Haus Maria's der Mutter Johannis, der mit dem Zunamen Markus hieß, da Viele bei einander waren und beteten. Dieser Sohn der Maria, Johannes Markus, muß damals, als Lukas die Apostelgeschichte schrieb, schon in den Christengemeinen bekannt gewesen seyn und in Ansehen gestanden haben, sonst hätte Lukas nicht die Mutter durch Nennung des Sohnes näher kenntlich gemacht. Er war Christ und wandte sich früh dem apostolischen Missionsleben zu, weshalb Barnabas und Paulus ihn von Jerusalem mit nach Antiochien nahmen (Apg. 12. V. 25). Von hier nahmen sie ihn auf ihre Missionsreise mit als Gehülfsen und Diener (Apg. 13. V. 5). Er reiste mit ihnen nach Seleucia und Cypern, und von da nach Kleinasien. Als sie aber gen Pergen im Lande Pamphylien kamen, schied er von ihnen und lehrte zurück gen Jerusalem (Apg. 13. V. 13), während die beiden ihre Reise weiterhinaus nach Pisidien fortsetzten. Als sie später von Antiochien aus dieselbe Reise zur Stärkung der gestifteten Gemeinen wiederholen wollten, war Johannes Markus wieder zur Hand. Barnabas machte auch den Vorschlag, ihn wieder mitzunehmen. „Paulus aber hielt es für billig, daß sie einen Solchen, der von ihnen abgewichen war aus Pamphylien und nicht mit ihnen gezogen war zum Werke, nicht mitnehmen sollten.“ Es entstand nun ein Zwist, so daß sie sich von einander trennten, und Barnabas, den Markus mitnehmend, schiffte nach Cypern. Paulus aber nahm den Silas zum Gefährten und durchzog Syrien und Cilizien (Apg. 15. V. 37 ff.). Dieser Johannes Markus ist nun ohne Zweifel derselbe, den wir später wieder bei dem Apostel Paulus finden während seiner Gefangenschaft in Rom; was daraus

hervorgeht, daß er als ein Wohlbekannter in der damaligen Christenheit, und daß er als Vetter des Barnabas angesehen wird. Paulus schrieb über ihn im Briefe an die Kolosser (Kap. 4. V. 10): „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas, wegen dessen ihr Aufträge erhalten habt (wenn er zu euch kommt, so nehmet ihn wohl auf!).“ Im zweiten Briefe an den Timotheus (Kap. 4. V. 11) heißt es: „nimm den Markus und bringe ihn mit dir, denn er ist mir nützlich zur Hülfsleistung.“ Im Briefe an den Philemon führt ihn Paulus unter seinen Mitarbeitern auf und bestellt Grüße von ihm (V. 24). Derselbe Markus läßt aber zu einer andern Zeit Grüße durch Petrum an die heimischen Christengemeinen von Babylon aus bestellen: „Es grüßet euch, heißt es 1 Petri 5, 13, die Mitaußergewählte in Babylon und mein Sohn Markus.“ Ein Markus, der so schlechtthin als Freund und Bekannter der kleinasiatischen oder palästinenfischen Christen genannt werden konnte und der zudem in einem so bedeutenden und vertraulichen Verhältnisse zu Petrus stand, daß dieser ihn Sohn nannte, kann wiederum kein anderer gewesen seyn, als derselbe mehrfach vorgekommene Johannes Markus. Und nun können wir ihn hinlänglich, wenn wir auch die Tradition nicht mitherbeiziehen wollen, nach welcher er als Bischof zu Alexandrien in Aegypten den Märtyrertod erduldete.

Jener Zug, den uns Markus selber aus der Leidensgeschichte erzählt, von einem dem gefangenen Jesu nachfolgenden und dann den Häschern entfliehenden Jünglinge wird in der Regel als eine Notiz betrachtet, die der Evangelist von sich selber berichtet. Man hat freilich auch dagegen gesagt, dieß sey nur eine grundlose Vermuthung. Aber abgesehen davon, daß Johannes in seinem Evangelium sich ebenfalls in dieser Art namenlos einführt, wie hier Markus den Jüngling, so finden wir in der kleinen Beßens-episode durchaus den Johannes Markus der Apostel-

geschichte und der apostolischen Briefe wieder. Beim Einzuge der Schaar mit dem gefangenen Jesu in die Stadt schon alle Jünger von ihm geflohen waren, „folgt ihm ein gewisser Jüngling, der ein Leintuch auf der bloße Haut anhatte“ (Mark. 14, 50). Dieß ist ohne Zweifel ein Jüngling, den Markus Ursache hatte nicht namhaft zu machen; ein Jüngling, den die nächtliche Bewegung bei dem Kundwerden der Gefangennehmung Jesu erschütterte vom Lager getrieben hat; ein Jüngling, der schon in eine befreundeten Beziehung zu Jesu steht; ein Jüngling endlich, der schnell fertig ist, der sich rasch in ein Kleid werfen und hinausheilen — der sich übereilen kann. Derselbe Jüngling aber, der so schnell ist zum Wagen, ist ebenfalls schnell zur Flucht, und dabei wieder übereilt, angstvoll und schnell: „und es griffen ihn die Leute. Er aber ließ das Leintuch fahren und entfloh ihnen nachend.“ Wir haben hier gleichsam ein psychologisches Vorspiel der ersten Missionsreise des jungen Johannes Markus. Er ist schnell zur Hand, zur Reise gerüstet; sein schöner und begeisterter Missionstrieb bringt ihn früh in die Gesellschaft des Paulus. Es geht auch Alles wohl, so lange sie über das blaue mittelländische Meer fahren, so lange sie in dem gebildeten und sicheren Cypern verweilen und weiterhin in dem Küstenstriche von Kleinasien sich aufhalten. Endlich aber, da es hinangeht in die Bergländer Kleasiens, durch das schluchtenreiche, gefährvolle Taurusgebirge nach Syrien, da weicht er zurück und geht wieder heim, nicht nach Antiochien, sondern, der innern Beschämung folgend, nach Jerusalem. Später ist er dennoch wieder in Antiochien; sein feuriges Gemüth treibt ihn wieder in die verlassene Bahn zurück. Barnabas will ihn auch wieder auf die neue Missionsreise mitnehmen, denn er kennt des lieben Verwandten schöne Anlage, wie Olshausen richtig bemerkt, und nimmt ihn in Schutz; Paulus weist ihn zurück wegen seiner noch unreifen Gesinnung und der noch unzuverlässig

wachsenden Begeisterung. Und so zieht er denn mit Bar-
 nabas wieder den alten bequemeren Missionsweg dahin.
 Aber der Geist Gottes geleitet ihn auch, und von den We-
 gen der schönen Begeisterung wird er immer entschiedener
 hinübergeführt in die Wege der christlichen Selbstverleug-
 rung, auf denen er auch der Sache des Herrn endlich sein
 Leben zum Opfer bringt. Es ist ein köstliches Zeugniß für
 seine festschreitende Bewährung in der Demuth und im
 Glaubensernste, sowie auch für die apostolische Milde
 Pauli, daß er später wieder mit diesem so innig verbun-
 den war und ihm in seiner Gefangenschaft zu Rom zur
 Seite stand. Aber wenn er auch in seiner Individualität
 immer mehr geläutert und geheiligt wurde, so mußte er
 sich doch in dem reinen Grundwesen dieser Individualität
 gleich bleiben, und so finden wir denn auch den alten,
 mehr lodenden, als tief glühenden Feuergeist immer wieder.
 Bald ist er tief im Abendlande bei Paulus zu Rom, bald
 tief im Morgenlande bei Petrus in der Gegend von Ba-
 bylon. Nehmen wir den Bericht der Geschichte dazu, so
 ist er zuletzt in Alexandrien und hat also hin und her sein
 Wesen gehabt und als Evangelist in den großen Haupt-
 städten dreier Welttheile gewirkt. Wir lernen in ihm einen
 apostolischen Mann kennen, der treuen Glaubensernst in
 einem leicht erregten Gemüthe bewährte, der ohne Zweifel
 mit vorherrschender Phantasie und großer Begeisterungs-
 fähigkeit begabt war, den aber ein gewisser Mangel an
 Größtthiefe und ruhiger, durchhaltiger Charakterstärke zu
 einer starken Aeufferlichkeit und theilweisen Oberflächlich-
 keit disponirte, wobei ihm vielleicht noch einmal die strenge
 Befrenzung des Paulus zu gewaltig wurde, so daß er
 sich zu dem verwandteren Petrus hinwandte. Wenigstens
 sind die angegebenen Züge in seinem Hin- und Herweben
 zwischen den großen Missionsstationen und zwischen den
 beiden großen Aposteln deutlich zu erkennen.

Es wäre zu verwundern gewesen, wenn ein evangelischer Charakter, wie der gezeichnete, der überall mit Stelle war, nicht auch ein Evangelium geschrieben hätte. Aber beinahe ebenso sehr wäre auch das zu verwundern gewesen, wenn sein Evangelium nicht das kürzeste unter den übrigen geblieben wäre. Schon in seiner Kürze ist es das Anzeichen der Herkunft von einem lebhaften, unruhigen Geist erhalten, der zu einer ausführlichen Schriftstellerei keine Geduld hatte. Aber dieses Gepräge eines Geistes, wie wir ihn in dem Evangelisten Markus kennen gelernt haben, hat das zweite Evangelium durch und durch. Welch eine Lebhaftigkeit des Geistes spricht sich hier überall in der Auffassung der evangelischen Geschichte aus! Das Lieblingswort des Markus ist das frische *εὐδαιμονία*; es kehrt in seinen Erzählungen immer wieder, sowie es die vielen Momente seines eignen bewegten Lebens bezeichnen könnte. Seine Lösung war: *εὐδαιμονία*, wie Blücher's Lösung: Vorwärts. Mit einer solchen Lebhaftigkeit des Geistes ist aber in der Regel eine frische und starke Phantasie verbunden. Eine solche Phantasie, wie sie bald fortreißend, bald abschreckend in dem Leben des Evangelisten sich offenbart, beurkundet sich auch in seinem schriftlichen Werke. Markus hat ihn wegen seiner colorirten Darstellung den ausmalenden Evangelisten genannt. Die ausmalenden Züge aber womit er seine Erzählungen erweitert und schmückt, haben wir nicht überall als Zusätze seiner Phantasie zu betrachten. Solche Menschen, die eine Individualität haben, wie Markus, wissen sich nicht nur für sich selber eine erzählte Sache weiter auszumalen, sondern sie haben auch ein besonders glückliches Gedächtniß für das frische Detail der Begebenheiten, für anekdotenartige Spitzen und Momente in dem Vorgefallenen, für die malerischen Züge, die das Geschichtliche an sich selber hat. Sie behalten das Concrete und Individuelle leicht, wenn es ihnen einmal erzählt worden ist, bis zu großen Einzelheiten — denn gerade

diese lebendfrische Aeufferlichkeit entspricht ihrer Individualität. Und so haben wir denn viele Ausschmückungen im zweiten Evangelium der malerischen Phantasie des Markus zuschreiben; z. B. Jesus war in der Wüste bei den Thieren; die Kleider Jesu wurden weiß wie der Schnee, daß sie kein Färber auf Erden so weiß machen kann; der Feigenbaum, welchen Jesus verflucht hatte, war verdorret bis auf die Wurzel. Diese weitere Ausbildung des Vernommenen geht nicht über die Wahrheit der Geschichte hinaus. Vernimmt Einer nämlich, daß ein Feigenbaum wahrhaft verdorrt ist, so kann er auch hinzusetzen, daß er verdorrt sey bis auf die Wurzel. In anderen Zügen der Ausführlichkeit des zweiten Evangeliums finden wir aber nicht die dichtende Phantasie wieder, sondern vielmehr jenes glückliche Gedächtniß, welches lebhaften Naturen für das frische Detail der Ereignisse gegeben ist. Hierher gehören viele Notizen, z. B. wie es Jesus bisweilen gemacht habe, wenn er die Kranken heilte; wie Jesus im Sturme auf dem See auf einem Kissen im Hintertheile des Schiffes geschlafen habe; wie der blinde Bettler bei Jericho Bartimäus, Sohn des Timäus, geheißen habe, wie Jesus in den Grenzen von Tyrus und Sidon in ein Haus gegangen sey und gesucht habe, verborgen zu bleiben. Dieser eigenthümlichen Gedächtnißfrische des Markus haben wir auch die schöne Blindenheilungsgeschichte zu verdanken, die er uns Kap. 8. B. 22. erzählt, und die gerade er allein hat. Außerdem finden wir wieder andere Züge von gemischter Natur, nämlich solche, welche wir theilweise der Gedächtnißfrische, theilweise der ausmalenden Phantasie des Evangelisten verdanken; z. B. Jesus konnte in seinem Vaterlande keine einzige That thun, ausgenommen, daß er einigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte. Und er verwunderte sich über ihren Unglauben. Hieher gehört auch wohl das schöne Gleichniß in Kap. 4.

B. 26 ff.: „Mit dem Reiche Gottes verhält es sich also wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schlief und stehet auf Nacht und Tag, und der Same gehet aus und wächst, daß er es nicht weiß. Denn die Erde bringt von selber hervor zuerst das Gras, darnach die Aehren und dann den vollen Weizen in den Aehren. Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schickt er alsbald (εὐθὺς) die Sichel hin, denn die Aerndte ist da.“

So hat aber das zweite Evangelium nicht bloß den Charakter der malerischen Darstellung, sondern auch der frischen Begeisterung. Es ist geschrieben unter dem fort dauernden Erstaunen einer leicht entzündeten, lebhaften Seele, wie die des Markus nach den geschichtlichen Zügen seines Lebens war. Es ist das Evangelium des begeisterten Evangelisten. So wie er erzählt, so spiegelte sich die Erscheinung Christi und sein Wunderwalten und Wohlthun im Volksleben und in dem Gemüthe lebhafter Naturen. Und in dieser Beziehung namentlich füllt das Evangelium des Markus seine Stelle aus; durch diese Eigenthümlichkeit ist es Eines von den vieren, und um desswillen besonders wäre sein Verlust ganz unersetzlich. Markus zeichnet uns die großen Tagewerke des Herrn mit dem Motto: ich muß wirken, so lange es Tag ist, ehe denn die Nacht kommt, da Niemand wirken kann. Der Herr ist hin und wieder von einem großen Volksgebränge umgeben, so daß manchmal der Raum zum Stehen und die Zeit zum Essen fehlt. Er wirkt aber mit solcher Hingebung, mit solchem Feuerscheine der arbeitenden Liebe unter den herbeiwogenden Haufen der Hilfsbedürftigen, daß die Seinen ihn einmal zurückreißen wollen aus dem Gedränge mit den Worten der Besorgniß: er ist außer sich, er kommt von Sinnen (Kap. 3. B. 21). Ein anderes Mal aber mahnt auch der Herr die Seinen von der Ueberarbeitung ab und befiehlt ihnen, in die Einöde zu gehen und ein wenig auszuruhen. Sowie aber die Arbeit Jesu

groß ist, so ist es der Erfolg ebenfalls. „Er heilt ihrer Ziele, also daß ihn alle Geplagten überfallen, um ihn anzurühren und geheilt zu werden.“ „Wo man von seiner Ankunft hört, da trägt man die Kranken aus der ganzen Umgegend herbei und stellt sie mit den Tragbahren aus auf den Märkten, mit der Bitte, daß sie nur den Saum seines Kleides anrühren möchten, und alle, die ihn anrühren, werden gesund.“ Darum aber macht die Erscheinung und Wirksamkeit Jesu auch den tiefsten Eindruck auf das Volk; sie verwundern sich, sie erstaunen über die Thaten, sie entsetzen sich, wo er auftritt und seine Kraft und Liebe offenbart. Es ist eine schlechte Würdigung der evangelischen Geschichte, wenn man meint, diese Darstellung sey rein subjectiv, es gebe sich in diesen großen Bewegungen nur die Reigung des Markus zu erkennen, seine Erzählungen durch sogenannte Drucke (nach Strauss'schem Ausdrucke) zu verstärken. Markus war nur das geeignete Organ, den Lebensschwung und Arbeitsdrang in der Geschichte Jesu, das frische Gewittern seiner Heilkräfte und den großen Freudenschreden, den sein Wesen und Thun überall im Volke hervorrief, durch die lebendige apostolische Tradition aufzufassen und darzustellen. Und wohl mögen viele petrinische Erinnerungen ihn dabei unterstützt haben; denn die Individualität des Petrus hatte Aehnlichkeit mit der seinigen, aber sie hatte dennoch eine viel bedeutendere Gemüthstiefe und Charakterstärke.

Aber auch diese Eigenthümlichkeit des Markus hat sich seinem Evangelium eingeprägt. Das stille Gründen und Ergründen war ihm nicht sonderlich eigen. Darum theilt er von den Reden Jesu nur sehr wenige mit, und diejenigen, welche er mittheilt, sind meistens lebhafteste Streitsreden, Strafreden und Worte Jesu vom Weltgericht, — also Reden von solcher Art, wie sie ihn am meisten anprechen mußten. Auch in der Verknüpfung der wenigen

Reden, welche er liefert, zeigt sich dieser vorherrschend auf das Aeußerliche gerichtete Sinn. So zeigen manche Zusammenstellungen von Aussprüchen Jesu sehr wenig Zusammenhang; z. B. Kap. 4. V. 20, 21, 24 u. 25. Einigemal steigert sich diese Aeußerlichkeit des Evangelisten selbst bis zur Flüchtigkeit, z. B. wenn den Jüngern verboten wird, zwei Röcke anzuziehen (Kap. 6. V. 9), oder wenn nach ihm der Feigenbaum nur Blätter hat und keine Früchte, weil die Zeit der Feigen noch nicht da ist, oder wenn er den römischen Hauptmann aus dem Geschrei, womit Jesus verscheidet, schließen läßt, dieser sey Gottes Sohn gewesen (Kap. 15. V. 39). Aus dieser Eigenthümlichkeit des Markus erklärt sich auch der Umstand, daß sich bei ihm der traditionelle Bestand der evangelischen Geschichte, ungeachtet aller Malerei ins Detail, so wenig individualisirt hat. Die apostolische Tradition hat sich in seiner Seele schön gespiegelt, aber sie hat in seiner Darstellung nicht das Gepräge einer tiefgeistigen und innigen Verarbeitung bekommen. Freilich stehen in dieser Beziehung Johannes und Matthäus zu sehr gegen Markus im Vortheil, als Jünger und unmittelbare Zeugen des Lebens Jesu. Betrachten wir aber den Markus als Gefährten des Apostels Petrus und den Lukas als Gefährten des Paulus, so steht Markus unstreitig im Vortheile gegen Lukas, und dennoch hat selbst das Werk des Lukas mehr innerliche Individualität, als das des Markus. Wenn man demnach Markus als den Maler bezeichnet, so darf dabei an höhere künstlerische Originalität wohl nicht gedacht werden. Wollte man endlich auch den Mangel an starker Ausdauer und Charakterkraft in seinem Evangelium wiederfinden, so wäre auch wohl dieser individuelle Zug in demselben zu entdecken. Die Annahme, daß Markus die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas benutzt habe, ist vielleicht durch den gegenwärtigen Standpunkt der neu-

testamentlichen Kritik erschwert a), sonst möchte wohl das Hin- und Herneigen des Schriftstellers zwischen Matthäus und Lukas an das Hin- und Herweben des Missionärs zwischen Paulus und Petrus erinnern. Jedenfalls war es ihm Bedürfnis, sich ebenso in seinem Evangelium an die vorhandene Tradition, wie in seinem Leben an die großen apostolischen Männer stark anzuschmiegen. Dieses Bedürfnis der Aneignung lag nicht etwa lediglich in seinem bloß mittelbaren Verhältnisse zu der Lebensgeschichte Jesu; denn in dieser Beziehung hatte ja selbst Paulus nichts vor ihm voraus. Auch in der Arbeit selbst scheint der ungeduldig fortreibende Trieb, dem die Ausdauer abgeht, allmählich hervortreten; es scheint nämlich, als ob die Darstellung gegen den Schluß des Evangeliums hinaus eiliger, kürzer und farbloser würde; als ob der Ausmalungen, der Erweiterungen in der ersten Hälfte des Evangeliums mehr wären. In jedem Fall aber ist der Bericht der letzten Verheißung, welche Jesus seinen Jüngern gegeben (L. 16. B. 11. 15) ganz und gar nach der frischen und farbreichen Darstellung des Markus. Die ganze Apostelgeschichte gibt er in den beiden Schlußversen: „Der Herr nun, nachdem er mit ihnen geredet, ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. Jene aber zogen aus und predigten an allen Orten unter der Mitwirkung des Herrn, der das Wort durch begleitende Zeichen bekräftigte.“ Der Trieb zur apostolischen Bewegung und Wirksamkeit war bei ihm zu mächtig, als daß er ihre Zeit und Ausdauer hätte gönnen sollen, nach der Weise des Lukas auch noch zu dem Evangelium eine Apostelgeschichte zu schreiben b).

a) Bei de Wette findet sie sich übrigens wieder, s. Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus S. 3.

b) Dieselbe Lebhaftigkeit des Wesens, welche den Evang. Markus überall charakterisirt; spricht sich ebenfalls in seiner Vorrede für das Präsens in der Erzählung, sowie für die Diminutivform, z. B. *καρδιον*, *εὐχρηδία* u. s. w., aus.

3. L u k a s.

Die ersten Notizen über Lukas gibt uns seine zweite neutestamentliche Schrift, die Apostelgeschichte. Hier schließt er sich zu Troas dem Missionszuge des Apostels Paulus mit schöner Anspruchslosigkeit an (Apg. 16. B. 10 u. 11) „Wir fahren aus von Troas“: mit diesen Worten verräth er uns seinen Eintritt in die apostolische Gesellschaft. Dann aber verlieren wir ihn wieder aus der Gesellschaft des Paulus und Silas zu Philippi (Apg. 16. B. 17 ff.), woselbst diese beiden wegen der von Paulus vollbrachten Heilung einer Wahrsagerin ins Gefängniß geworfen wurden. Als sie wieder entlassen wurden und fortzogen, blieb Lukas, wie es scheint, zu Philippi. Später kam Paulus nach Philippi zurück, und nun schloß sich ihm Lukas wieder an, indem sie von Philippi gen Troas schifften, um weiterhin nach Jerusalem zu ziehen (Apg. 20. B. 6). Auch in Jerusalem finden wir sie noch beisammen; Lukas wird in die Gesellschaft der Apostel miteingeführt (Apg. 21. B. 18). Durch die Gefangennehmung des Paulus aber, welche die jüdischen Zeloten hier bewirkten, wurde Lukas abermals von ihm getrennt (Apg. 21. B. 27). Später, als Paulus nach Cäsarea abgeführt worden war und sich hier in gelinder, aber langwieriger Haft befand, scheint auch Lukas wieder mit ihm in Verbindung getreten zu seyn. Es heißt nämlich: „der Statthalter Felix befahl dem Hauptmann, Paulum in Verwahrung zu halten, Rücksicht zu haben und Niemand von den Seinigen zu hindern, ihm Dienste zu leisten oder zu ihm zu kommen“ (Apg. 24. B. 23). Wenigstens ist der Beschluß, demzufolge Paulus nach Italien reiste, auch ein Beschluß über ihn und für ihn. „Es war bestimmt, daß wir abfahren sollten nach Italien,“ sagt er Apg. 27. B. 1. Also machte er die Seefahrt Pauli mit und kommt mit ihm zu Rom an (Kap. 28. B. 14). In Rom war Lukas wenigstens noch längere Zeit der Gehülfe

des Apostels. Von hier aus schrieb Paulus an den Timotheus (im 2. Briefe): Lukas ist allein bei mir; und im Brief an den Philemon ist Lukas mit unter den Grüßenden. Ebenso im Briefe Pauli an die Kolosser. Hier erfahren wir, daß Lukas ein Arzt war und daß er dem Apostel vor Andern theuer war. „Es grüßt euch Lukas, der Arzt, der Geliebte, und Demas“ (Koloss. 4. V. 14). Zugleich wird es hier zur Gewißheit, daß Lukas zu den Heidenchristen gehörte, denn Kap. 4. V. 10 u. 11. heißt es: „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus u. s. w. und Jesus, genannt Justus, die von den Beschnittenen sind. Darauf folgen noch andere Grüßende, die also nicht von den Beschnittenen sind, und unter ihnen Lukas.

Wir lernen also in Lukas einen Mann kennen, dem wir die hellenische Bildung seiner Zeit in einem gewissen Maße zuschreiben müssen. Er war ein Arzt, der in einer Seestadt lebte; in dieser Stellung mußte er die Anforderungen seiner Zeit in Betreff der höheren Bildung erfüllen, mußte die Einwirkungen ihrer geistigen Bewegung erfahren. War er, wie Eusebius berichtet, zu Antiochien in Syrien gebürtig, so mußte er auch schon in seiner Vaterstadt unter der Anregung und Einwirkung der damaligen Weltbildung gestanden haben. Seine Bildung wird aber auch beurkundet durch seinen Styl, wie er sich in der Apostelgeschichte kundgibt, namentlich in denjenigen Theilen, wo er seiner eignen Ausdrucksweise ganz überlassen ist, wo der hebraische Charakter der neutestamentlichen Tradition ihn am wenigsten bindet. Die dem hellenischen Geiste eigne reine Bestimmtheit des Ausdruckes, die Klarheit der Vorstellung, die schöne Moderation in der Darstellung kann man ihm nicht absprechen. Als ein gebildeter Arzt mußte Lukas zur Reflexion geneigt, über die Leichtgläubigkeit des Volksglaubens emporgehoben und mehr oder weniger zur Forschung gestimmt seyn, wenn auch der Beruf und Stand

der damaligen Aerzte nicht nach den Verhältnissen der neueren Zeit betrachtet werden kann. Bei Lukas aber kan zu dem Ansehen, was er als Arzt in Anspruch nehmen konnte, das Gewicht einer schönen und bedeutenden Persönlichkeit. Den Umstand, daß er zu einem vornehmer Manne, dem Theophilus, in einem freundschaftlichen Verhältnisse stand, wollen wir in dieser Beziehung nur berühren, aber das zeugt entschiedener für die bedeutende Natur des Lukas, daß er in ein so inniges und bleibendes Verhältniß zu dem Apostel Paulus treten konnte. Vielleicht lag es in seiner ansehnlichen Erscheinung begründet, daß der politisch rücksichtsvolle Magistrat zu Philippi ihn unangetastet ließ, als Paulus und Silas ins Gefängniß geworfen wurden. Hätte es nämlich Lukas in diesem Prüfungsturme an der nöthigen Treue im Bekenntnisse des Evangeliums fehlen lassen, so hätte Paulus ihn schwerlich später wieder zu seinem Gefährten angenommen. In Jerusalem ging er zum zweiten Male frei aus, und dennoch dauerte auch hier die Verbindung mit dem Apostel fort. Diese freie Hingebung, womit Lukas bleibend in der engen Verbindung mit dem gewaltigen Paulus beharren konnte, beweist wohl, daß er nicht nur ein ausgezeichnet begabter, sondern auch ein charakterfester, bescheidener, einerseits schmiegsamer, andererseits treuer Mann seyn mußte. Seine Bescheidenheit ist, wie wir eben sahen, aus der geräuschlosen Art zu erkennen, womit er in die Geschichte des Apostels Paulus hineintritt. Sein Talent zur Forschung und Darstellung bezeugt die Apostelgeschichte. Wie zusammenhängend ist der Bericht von der ersten Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche! Er läßt nichts Unmotivirtes, fragmentarisch Dunkles in diesen Bericht einfließen, obschon er dem Schauplatze dieser großen Lebensbewegung persönlich fern gewesen ist. Wie anschaulich und genau aber ist die Darstellung derjenigen Ereignisse, welche er miterlebt hat, namentlich der Seefahrt

nach Italien! Daß er aber nicht bloß das Talent der klaren Auffassung und Darstellung hatte, sondern auch zur kritischen Erforschung der Zeitverhältnisse begabt und dafür gebildet war, hat Dr. Tholuck in seiner Schrift gegen Strauß mit einer reichen Fülle von Beweisen auf eine siegreiche Weise dargethan. Mit diesen Talenten und Tugenden aber wurde Lukas durch die entschiedenste Beschrenkung zu Christo ein Werkzeug seines göttlichen Geistes, ein Gehülfe am Werke der Apostel, ein Evangelist. Von einem solchen, hellenisch gebildeten Heiden, von einem schön begabten Arzte, der in einer Seestadt lebte und nun auf einmal alle seine alte Weltherrlichkeit um Christi willen dahingab, und der nun mit solcher Hingebung und Ausdauer für die Ausbreitung des Evangeliums lebte, müssen wir vermuthen, daß er früher schon in der besseren Richtung des hellenischen Geistes gestanden, daß er zu den fragenden, suchenden, das Heil ersehnen den Griechen gehört habe. Jedenfalls kam er zum Glauben an Christum nicht auf den vorbereitenden Wegen, welche die treuen Israelitenseelen durch das A. T. geführt wurden, sondern auf freieren oder allgemeineren Wegen der göttlichen Leitung des menschlichen Geistes zum Heile. Nicht sowohl die Erfüllung der alttestamentlichen Typen und Weissagungen, als vielmehr die Erfüllung seiner Ahnungen von dem schönsten der Menschenkinder, seiner Sehnsucht nach der Offenbarung der Gottheit und der göttlichen Wahrheit und Gnade im Fleisch, und endlich seiner Vorstellungen von einem unaussprechlich huldreichen Menschenfreunde, Arzt und Helfer mußte ihn in der Gestalt Christi den Herrn der Herrlichkeit und den Heiland der Völker erkennen lassen. Die ethische Natur des Christenthums, seine geistige Evidenz, seine gottmenschliche Herrlichkeit und seine universelle Macht und Richtung mußte sich der Seele eines solchen hellenisch gebildeten Gläubigen aus den Heiden tief einprägen. Was aber insbesondere die Universa-

lität des Lukas anlangt, so können wir schon aus dem einen Umstande, daß er der geliebte, vieljährige Gefährte des Paulus war, mit Gewißheit schließen, daß ihm der universelle Charakter des Christenthums mit besonderer Klarheit aufgeschlossen seyn mußte. Gerade er mußte die Einwirkungen des pharisäischen Fanatismus auf eine nicht geringen Theil der Judenthümer in den apostolischen Gemeinden besonders fern oder streng gegenüber stehen. So lernen wir in Lukas einen höchst einnehmenden Charakter aus der apostolischen Kirche kennen, einen Auserwählten der in seiner lebenswürdigen, talentvollen, kräftigen Individualität vorab gereift war zu einer jener seltenen Goldfrüchte der hellenischen Cultur, zu einem praktischen Weisheitsfreunde, und der nun durch die Gnade und Wahrheit Christi wiedergeboren und geheiligt wurde zu einem Sohne und Zeugen der lebendigen Weisheit, zu einem reich gesegneten Evangelisten von der in Christo erschienenen Freundlichkeit und Keuschheit unseres Gottes und Heilandes, und dessen Talent und Bildung dazu geweiht wurde, der Kirche Christi ein kostbares Evangelium und eine unentbehrliche Urkunde ihrer Stiftung und ersten Ausbreitung zu schreiben.

*

*

*

Dieser Lukas ist der Verfasser des dritten Evangeliums. Ueberall hat dasselbe das Gepräge seiner Persönlichkeit. Die bekannten Einleitungsworte (Kap. 1. V. 1—4) zeugen von seiner griechischen Bildung. Sie zeugen zugleich davon, daß der Verfasser eine Idee von kritischer Prüfung der vorhandenen evangelischen Ueberlieferungen hatte und daß er dieser Idee gemäß eine streng historische Darstellung der evangelischen Geschichte geben wollte. Und in dem Contraste, welchen der griechische Styl der Einleitung mit dem hebraisirenden Style der gleich nachfolgenden Erzählungen bildet, sowie des ganzen Evangeliums überhaupt, liegt eine Bürgschaft für die Gewissenhaftigkeit, womit er als

Sammler zuverlässiger Memorabilien verfahren ist. Er
 erfert sofort den Trieb zur originellen und freien Darstel-
 lung seiner Ehrfurcht für die von ihm als echt und rein
 anerkannten urkundlichen Ueberlieferungen. Das Evan-
 gelium des Lukas verräth den gebildeten Forscher, denn
 es enthält eine Menge eigenthümlicher Nachrichten, welche
 in den übrigen Evangelien fehlen. Dieß ist um so merk-
 würdiger, da Lukas von allen vier Evangelisten der le-
 bendigen Quelle der Evangelien am fernsten stand. Nicht
 nur die beiden Apostel Matthäus und Johannes, sondern
 auch der Evangelist Markus (letzterer als ein Christ, den
 die erste Gemeinde zu Jerusalem gezeugt hatte, und als
 Schüler des Petrus) hatten vor ihm einen bedeutenden
 Vorrang. Demnach zeigt sich in der höchst bedeutenden
 Stellung des dritten Evangeliums, namentlich in seinem
 Uebergewicht über das zweite, ein schöner Segen der ge-
 bildeten Forschung, die der Sache Christi geweiht ist. Die
 entsetztere Stellung aber, in welcher Lukas sich zu der
 evangelischen Tradition befand, prägt sich so lieblich in
 der treuen Sorgfalt und Behutsamkeit ab, womit Lukas
 die vielen schriftlichen Memorabilien, auf denen sein Evan-
 gelium beruht, zusammengesetzt hat. Dieser Umstand näm-
 lich, daß Lukas von Anfang bis zu Ende nur Sammler
 und Ordner schon vorhandener evangelischer Schriften
 gewesen, scheint uns durch Schleiermacher's Werk über
 die Schriften des Lukas völlig erwiesen zu seyn, wenn
 auch die hinzugefügte Behauptung, daß er „solche Schrif-
 ten unverändert durch seine Hand gehen lasse“, unerweis-
 lich und zweifelhaft bleiben, und manche Analyse der ein-
 zelnen Memorabilienverfettung mehr den großen Scharf-
 sinn Schleiermacher's, als eine wirkliche Fuge zwischen
 verschiedenen Memorabilien beweisen möchte. Schleierma-
 cher beweist bekanntlich sowohl durch viele unverkennbare
 Schlussformeln, als durch Wiederholungen, welche sich durch
 das ganze Evangelium hindurchziehen, daß dasselbe aus

vielen Berichten componirt sey, und daß Lukas diese Berichte sehr zart behandelt habe, indem er namentlich die Schlußformeln habe sehen und also die einzelnen Fugen hervortreten lassen. Solche Schlußformeln findet Schleiermacher z. B. Kap. 1. B. 80; Kap. 2. B. 18. 40. 52; Kap. 4. B. 15. 44 u. s. f. Es ist zu bedauern, daß auch in dieser Schleiermacher'schen Schrift Spitzfindigkeiten vorkommen, vermittelt deren der Scharfsinn in sein Gegentheil umschlägt, z. B. wenn er sich das Uebernachten Jesu auf einem Berge nicht anders zu deuten weiß, als daraus, daß ihm das Gedränge der Karavanen in der Herberge lästig geworden sey. Schleiermacher bezeichnet aber den Lukas in seiner genannten Schrift nicht nur als einen guten Sammler und Ordner, sondern rühmt es auch insbesondere, daß er fast lauter vorzüglich echte und gute Stücke aufgenommen habe (S. 302). „Dieß“, sagt er, „ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zweckmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl.“ Der gebildete Forschungsgeist des Lukas hat aber nicht bloß einen schönen Ertrag von besonderen, ihm eigenthümlichen evangelischen Geschichten zusammengebracht, sondern außerdem höchst schätzenswerthe Bemerkungen, durch welche die Erzählungen der anderen Evangelisten ergänzt, erläutert oder gar berichtigt werden. So motivirt er allein die Geburt Jesu zu Bethlehem, die Geschichte Johannis des Täufers, die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung (Kap. 9. B. 31), die Unterweisung der Jünger im Gebete des Herrn, den Umstand, daß Petrus in Gethsemane mit einem Schwerdte bewaffnet war (Kap. 22. B. 38), und viele andere Punkte oder Begebenheiten in der evangelischen Geschichte. Seine Darstellung ist in manchen Stellen genauer, als die des Matthäus und Markus. Er unterscheidet z. B. in der Weissagung Christi von den letzten Dingen bestimmt zwischen der Zerstörung Jerusalems

am Ende der Welt. Nach ihm lautet der Ausbruch Christi von den himmlischen Zeichen also: es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen; nach den Andern werden die Sterne vom Himmel fallen. Er hat uns den großen Unterschied zwischen dem unbussfertigen und bussfertigen Schächer und das selige Ende des Letztern aufgehoben, während Matthäus flüchtig zusammenfassend nur von den lästernden Mitgekreuzigten berichtet. Er berichtet uns von den Jüngern mit psychologischem Verständniß ihrer Stimmung: sie glaubten nicht vor Freuden (Kap. 21. V. 41), während Markus diesen Unglauben als Herzenshärte vom Herrn läßt gescholten werden, was allerdings ebenfalls richtig ist, insofern die Jünger noch nicht ganz geheiligt waren (Mark. 16, 14). Ueberhaupt verräth das Evangelium des Lukas die Bildung seines Verfassers auch durch die eingestreuten Reflexionen. Dahin rechnen wir z. B. die Bemerkung über die Wunderthätigkeit Christi: Die Kraft des Herrn ging von ihm, es ging eine Kraft von ihm aus und heilte sie alle (Kap. 5. V. 17; Kap. 6. V. 19); jedem den Bericht über die Veranlassung der Berklärung Jesu: Und da er betete, ward die Gestalt seines Angesichts anders. Mehrere Referate des Evangeliums scheinen in ihrer Aufnahme oder in ihrer Stellung die Reigung des Verfassers zu der psychologischen Reflexion zu erkennen. Hat uns etwa der Verf. sogar in der heiligen Stimmung der Mutter Jesu ihre Disposition zu der Geburt des heiligen Menschensohnes andeuten wollen? Lassen wir diese Frage dahingestellt; aber das ist gewiß, daß er die Geschichte von dem zwölfjährigen Jesus mit einer Reflexion über seine wunderbare Gemüthsentfaltung aufgenommen hat; „Jesus“, heißt es, „nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen.“ Auch scheint es nicht zufällig zu seyn, daß in der Stelle Kap. 9. V. 54–62. die religiös-moralische Erscheinung der vier

Temperamente in historischen Vorfällen zusammengestellt ist und gezeigt wird, wie Christus sie alle miteinander behandelt und heilt, den cholerischen Eifer der Donnerer söhne, die sanguinische Begeisterung eines gläubigen Schriftgelehrten, das melancholische Heimweh eines Trauernden und das phlegmatische Zögern eines lässigen Jüngers. Diese Zusammenstellung ist wenigstens dem Lukas eigen. Auch die bedeutende Bemerkung über die Stimmung der Jünger, nachdem ihnen Jesus seine Leiden zuvor verkündigt, hat Lukas allein und zwar mit einer so außerordentlichen Emphase, daß man genöthigt ist, an die gedankenvollste Reflexion dabei zu denken, wenn man ihm nicht die gedankenloseste Tautologie aufbürden will. Es heißt nämlich Kap. 18. V. 34: Und sie verstanden von diesen Dingen nichts; und dieses Wort war ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht. Vielleicht ließe sich dieß in der Kürze so wiedergeben: sie wollten und konnten es nicht verstehen; nämlich erstlich nahmen sie nichts davon zu Herzen, darum blieb ihnen zweitens die ganze Sache ein Räthsel, und darum war ihnen drittens auch das Einzelne nicht verständlich. Ohne Zweifel legt hier der motivirende Lukas deswegen ein so starkes Fundament, weil er darauf später die seltsame Erscheinung zu bauen hat, daß die Jünger die Auferstehung Jesu, die ihnen doch zuvor verkündigt war, nicht glauben mochten. Auch in der Bemerkung, welche Lukas macht, nachdem er erzählt hat, wie Pilatus den gefangenen Jesus zum Herodes ins Gericht geschickt habe, an jenem Tage seyen Pilatus und Herodes Freunde geworden, glauben wir eine psychologische Reflexion und zwar das ironische Wort eines feinen christlichen Menschenkenners zu vernehmen. Von demselben psychologischen Scharfblicke für die Wunder des Lichts zeugt die Aufbewahrung der herrlichen Erzählung, wie Jesus den Petrus angeblickt habe, nachdem ihn dieser dreimal

verlangnet. Indem wir nun schon so manche Spuren des Psychologen im Evangelium gefunden haben, sind wir ja bereits dem Arzte nahe gekommen. Um auch den Arzt selber im Evangelium zu entdecken, wollen wir nicht so weit gehen, die etwaigen medicinischen Kunstausdrücke in demselben aufzusuchen. Nur eine Geschichte wollen wir in dieser Beziehung genauer ins Auge fassen. Alle vier Evangelisten nämlich erzählen uns die Uebereilung, in welcher Petrus dem Malchus, einem Knechte des Hohenpriesters, das Ohr abgehauen. Matthäus, Markus und Johannes aber scheinen im Gedränge des verhängnißvollen Moments dieses kleine Ungemach zu vergessen. Christus der Heiland aber konnte die Wunde des Leidenden selbst in der schrecklichsten Lage nicht unbeachtet lassen, und weil eine Notiz von seiner Hülfe vorhanden war, so konnte sie Lukas der Arzt nicht fallen lassen, wie die übrigen. Hier mußte sich der Arzt in einer charakteristischen Relation bewähren und er that es mit dem Worte: Jesus rührte sein Ohr an und heilte ihn. Auch von dem Schweiß, der in Gethsemane gleichwie Blutstropfen von Jesu niederfloß, erzählt Lukas allein.

Daß der Verfasser des dritten Evangeliums einen heidenchristlichen, universellen Standpunkt hatte, wie wir ihn dem Lukas zuschreiben müssen, zeigt sich überall. Nur würden wir zu weit gehen, wenn wir dem Evangelisten dabei eine gewisse Absichtlichkeit, ein systematisches Verfahren oder gar ein bewußtes polemisirendes Verfahren gegen die pharisäische Partei in der ersten Kirche aufdringen wollten. Darum haben wir auch keine Rechenschaft von der auffallenden Erscheinung zu geben, daß nicht gerade Lukas die Geschichte von den morgenländischen Weisen berichtet. Sein freierer Standpunkt gibt sich vielleicht schon darin zu erkennen, daß er nicht das Geschlechtsregister des Joseph aufgenommen hat, sondern ein solches, wovon wir vermuthen müssen, daß es der Maria ange-

hört, und gewiß zeigt er sich darin, daß er diese Genese logie, alle abrahamitische Particularität durchbrechend bis auf Adam zurückführt. Auch darin scheint sich der Evangelist aus den Heidenchristen zu entdecken, daß hier jene Rede Jesu aufbewahrt worden ist, worin Jesus die Leute von Ninive und die Königin aus dem Süden als Verkünder gegen das Geschlecht seiner Zeit auftreten läßt. Dieser universale Standpunkt gab dem Evangelisten auch einen besondern Sinn für jene Argumentationen Christi die nicht aus dem alten Testamente, sondern mit rationaler Kraft aus dem Volksleben gegriffen waren; z. B. Luk. 13, 15 ff.: „Löst nicht Jeder von euch am Sabbath seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt ihn zur Tränke, und diese Tochter Abraham's, die der Satan gebunden hatte schon achtzehn Jahre, sollte nicht gelöst werden von diesem Band am Sabbath?“ In dieser Beziehung ist noch zu bemerken, daß Lukas allein die Geschichte vom barmherzigen Samariter hat, er allein die Geschichte von den zehn geheilten Aussätzigen, unter denen nur ein Dankbarer war und dieser abermals ein Samariter, zudem das Gleichniß von dem Zöllner und Pharisäer; lauter Stücke, in denen sich das Durchbrechen des Geistes Christi durch den jüdischen Particularismus offenbart. Wir haben oben gesehen, daß ein hellenisch gebildeter Geist, wenn er zum Christenthume bekehrt wurde, besonders von dem religiös-ethischen Wesen Christi, von der Erscheinung der Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes in ihm, dem Heilande, ergriffen seyn mußte. Und diese Ergriffenheit von der Huld des Herrn zeigt sich durchweg im Evangelium des Lukas recht vorherrschend. Darüber schreibt Sander in dem oben erwähnten Werkchen (S. 11): „Lukas stellt uns den Herrn vorzüglich als den barmherzigen Hohenpriester dar, der Mitleid mit uns haben kann; stellt ihn dar als den, der gesalbt ist, zu heilen die zerstoßenen Herzen, den Armen das Evangelium zu verkündigen; da

wird uns in so vielen Geschichten und Gleichnissen die Gestalt eines bußfertigen Herzens beschrieben und die Sünderliebe des Sünderheilands, der den verlorenen Söhnen, dem Zachäus, der Sünderin, dem Petrus entgegeneilt."

E. 35: „Hier wird auch der Barmherzige in seiner Freundschaft und Holdseligkeit uns vor die Augen gemalt, wie er sich herunterläßt zu den Tiefgefallenen, wie er in allen Stücken uns gleich geworden, ausgenommen die Sünde, wie er weinet mit den Weinenden, und wie unser Schmerz sein Schmerz geworden; er wird uns vorgemalt als der, der das Niedrige und Geringe erwählt, was da nichts ist, auf daß er zu Schanden mache, was etwas ist." Diese Charakterzüge findet nun Sander wieder in der Geschichte von der Maria, von den Hirten, vom Jünglinge zu Nain, von der bußfertigen Sünderin, vom barmherzigen Samariter, in den drei Gleichnissen vom verlorenen Schafe, vom verlorenen Groschen und vom verlorenen Sohne, von den weinenden Weibern, welche Jesu nachfolgten, von dem begnadigten Schächer und von den Jüngern, die nach Emmaus gingen.

So ziemte es besonders dem hellenischen Geiste des Lukas in seiner Befehrung, daß er Christum als den Schönsten unter den Menschenkindern erkannte, aus dessen Munde holdselige Worte gingen (Luk. 4, 22); daß er die herablassende Gnade Gottes in Christo in ihrer Schönheit erkannte, als Keutseligkeit, als die freie, heiter waltende, herzengewinnende, leicht und schnell sich erbarmende, Alles lindrende, Alles heilende Huld des Herrn. So ist das Evangelium des Lukas ein Büchlein von dem huldreichen Herrn der Herrlichkeit. Welch ein heiteres Freudenlicht der Weltversöhnung liegt hier auf den ersten Blättern von der Geburt Jesu! Wenn Lukas in seiner Bergpredigt (Kap. 6) die Armen, die Hungernden und die Weinenden schlechthin von dem Herrn selig gepriesen werden läßt, so möchten wir darin keineswegs eine un-

genauere, sondern eine ursprünglichere Redaction finden oder wenigstens eine solche, welche durch den christlich-
 phyllanthropischen Sinn des Lukas nach wirklichen Aussprü-
 chen des Herrn diese Gestalt bekommen. Darum hat er eben
 auch das Gleichniß, worin der arme Lazarus selig wird,
 und die Geschichte, worin die weinende Mutter des todtten
 Jünglings von Jesu mit den Worten getröstet wird: weine
 nicht! Lukas hat das königlichste Gleichniß von der Liebe
 Gottes, nämlich das Gleichniß vom verlorenen Sohn,
 und ebenso hat er das königlichste Gleichniß von der Men-
 schenliebe, nämlich die Erzählung von dem barmherzigen
 Samariter. Und nun spielen noch so viele einzelne Züge
 durch sein Evangelium, welche nicht nur die gläubige Er-
 kenntniß des huldreichen Herrn, sondern auch den liebe-
 vollen, innig menschenfreundlichen Sinn des Evangelisten
 beurfunden; z. B. das Weinen Jesu über die Stadt Jeru-
 salem; die Fürbitte Jesu: Vater, vergib ihnen, denn sie
 wissen nicht, was sie thun; das wehmüthige Zurückblicken
 auf die Töchter Jerusalems, die ihm weinend nachziehen,
 und der erweckende Blick, mit welchem er den gefallenen
 Petrus ansah. So erscheint uns also das dritte Evan-
 gelium, sowohl was seine innerliche Originalität, als auch
 was seine eigenthümliche Fülle anlangt, insbesondere auch
 mit der unerseßlichen Schlußgeschichte von der Himmels-
 fahrt des Herrn als ein Werk, welches auf einen höchst
 bedeutenden, griechisch gebildeten, heidenchristlichen Cha-
 rakter schließen läßt, auf einen Charakter, wie wir ihn
 in Lukas dem Arzte, dem „geliebten“ Freunde des
 Apostels Paulus kennen lernten.

4. J o h a n n e s.

Wenn die Individualität des vierten Evangeliums aus
 der Individualität des Johannes erklärt werden soll, so
 müssen wir auf die Züge Verzicht leisten, welche uns zu
 seiner Charakteristik im vierten Evangelium selber gegeben

sch; höchstens dürfen wir dieselben zur Erläuterung oder Bestätigung des sonst Gefundenen anführen. Wir müssen also suchen, den Evangelisten aus den drei anderen Evangelien, aus der Apostelgeschichte und aus seinen sonstigen Schriften kennen zu lernen; und insofern die Authentie der Apokalypse in Frage gestellt ist, dürfen wir uns auch auf diese nicht mit dem Gewicht unserer Sache stützen. Von einem vollständigen Gemälde des Evangelisten kann also bei diesem vierten am wenigsten die Rede seyn. Und wenn wir auch von der erwähnten Verzichtleistung absehen wollten, so möchten wir es dennoch nicht wagen, ein Bild dieses schönen, tiefsinnigen und adligen Geistes zu versprechen, dem die kirchliche Malerei zum Attribut einen Adler gegeben hat, um die Schärfe und prophetische Kraft seines geistigen Blicks, die herrliche Schwungkraft seines Gemüthes, das großartig Edle und Starke seines Sinnes zu bezeichnen.

Bei der Aufzeichnung der Züge, welche uns mit dem Evangelisten Johannes bekannt machen, erlaube man mir, die Darstellung meines verehrten Lehrers, des Herrn Dr. Lücke (in seinem Commentare zum Ev. Joh., Theil I.), zu benutzen. „Johannes wat“, so heißt es in dem genannten Werke (S. 6 ff.), „nach Matth. 4, 21; Mark. 1, 19; Matth. 10, 2; Mark. 10, 35; Matth. 27, 56; vergl. Mark. 15, 40; 16, 1. der Sohn des Zebedäus und der Salome, der wahrscheinlich jüngere Bruder des Apostels Jakobus des Älteren, dessen früher Märtyrertod unter Herodes Agrippa Apg. 12, 2. erzählt wird. Der Vater war ein galiläischer Fischer am See Genesareth; ob in Bethsaiba wohnhaft, weiß man nicht.“

„Wahrscheinlich bald im Anfange seines öffentlichen Lehramtes in Galiläa ruft Jesus ihn und seinen Bruder zugleich mit Petrus und Andreas, ihren Genossen, mitten aus ihrer Gewerthätigkeit zu beständiger Nachfolge und apostolischer Jüngerschaft (Matth. 4, 18 ff.; Mark. 1, 16 ff.;

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

4

Luk. 5, 1—11). Der Berufung geht nach Lukas unmittelbar vorher eine wunderbare That des Erlösers. Darin lag gewiß etwas unmittelbar Anregendes auch für Johannes.“ —

„Außer den mit allen übrigen Aposteln gemeinsamen Erregungs- und Bildungsmomenten im Umgange Jesu wurde er mit seinem Bruder und Petrus von Jesu eines besonderen Vertrauens und eines näheren Umgangs gewürdigt, und so Zeuge von besonders merkwürdigen Begebenheiten und Zuständen im Leben des Erlösers. Nur er ist mit Petrus und seinem Bruder in dem Augenblicke gegenwärtig, als Jesus die Tochter des Jairus erweckt (Mark. 5, 37). Auch bei der geheimnißvoll wunderbaren Verkündung Christi auf dem Berge waren nur er, Jakobus und Petrus Zeugen (Matth. 17, 1). Und ebenso sind nur diese drei mit Christo, als er in Gethsemane sich von den Uebrigen entfernt und im Gebet innerlich kämpft (Matth. 26, 37; Mark. 14, 33). Solcher besonderen Momente im Leben seines Meisters mag er mit den beiden Anderen noch öfter bevorzugter Zeuge gewesen seyn.“

„Er gehörte zu den Charakteren, in denen der Geist der Liebe, je feuriger und inniger er ist, desto mehr mit natürlicher Hefigkeit zu kämpfen hat. Die Sanftmuth und Zartheit, die man an ihm zu rühmen gewohnt ist, ohne doch besondere Züge davon nachweisen zu können, lag mehr in dem allgemeinen Principe der christlichen Liebe, das er mit besonderer Tiefe und Wahrheit ergriffen hatte, als in seinem individuellen Temperamente. Dieß war vielmehr von Natur heftig und zornig. Als einst die Einwohner eines samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnehmen wollten, brach er zornig mit Jakobus, seinem Bruder, in die Worte aus: Herr, willst du, daß wir Feuer vom Himmel heißen herabfallen und jene verzehren, wie auch Elias gethan? — so daß Christus ihnen scheltend erwiderte: Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seyd?

Und das geschah nicht im Anfange seiner Jüngerschaft, sondern auf der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem zum Tode (Euk. 9, 51 ff.). Christus erkannte diesen Charakterzug der beiden Brüder sehr bald und scheint ihnen eben deswegen den Beinamen der Donnerköhne, Βοαγγελίς (Mark. 3, 17), gegeben zu haben; ob bei jenem besondern Vorfall, oder einem ähnlichen, ist unbekannt."

Herr Dr. Rucke macht hierbei folgende Note: „— — Vergleiche die sehr gründliche Abhandlung über die Bedeutung des den Söhnen Zebedäi (Mark. 3, 17) ertheilten Beinamens Βοαγγελίς, von J. F. R. Gurlitt, in den Studien und Kritiken v. J. 1829, Heft 4, S. 715 ff. Der Verf. hat gewiß Recht, wenn er meint, der Vergleichungsgrund sey die sinnlose, zerstörende Macht des Donners. Aber darin können wir ihm nicht beistimmen, wenn er, um die ältere Auslegung von der tiefsinnigen Rede, besonders in dem Joh. Ev. (Theophylakt sagt zu Mark. 3, 17. υἱὸς βροντῆς ὀνομάζει τοὺς τοῦ Ζεβεδαίου ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ διολογιστάτους), mit der neuern zu verbinden, sagt, es werde im Allgemeinen darauf hingewiesen, daß die Söhne des Zebedäus Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls gewesen seyen. Jene erstere, unter den griechischen Vätern übliche Erklärung ist augenscheinlich falsch und beruht auf einem bekannten rhetorischen Sprachgebrauche. Anders, und so gewendet, wie der Verf. thut, ermangelt die Bezeichnung eines klaren Vergleichungs-punktes."

Hierauf heißt es weiter in dem angeführten Texte: „Nach der Erzählung Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45. wagen beide Brüder mit ihrer Mutter die Bitte, Jesus möge sie in seinem Reiche seinem Throne zunächst stellen; sie wollen die höchsten Würdenträger des neuen Reiches werden. Mag zunächst nur die Mutter die unverständige Bitte ausgesprochen haben, — sie waren mitwissende Theilnehmer. Jedenfalls also verrathen sie hier — wir wissen

Luk. 5, 1—11). Der Berufung geht nach Lukas unmittelbar vorher eine wunderbare That des Erlösers. Darin lag gewiß etwas unmittelbar Anregendes auch für Johannes.“ —

„Außer den mit allen übrigen Aposteln gemeinsamen Erregungs- und Bildungsmomenten im Umgange Jesu wurde er mit seinem Bruder und Petrus von Jesu eines besonderen Vertrauens und eines näheren Umgangs gewürdigt, und so Zeuge von besonders merkwürdigen Begebenheiten und Zuständen im Leben des Erlösers. Nur er ist mit Petrus und seinem Bruder in dem Augenblicke gegenwärtig, als Jesus die Tochter des Jairus erweckt (Mark. 5, 37). Auch bei der geheimnißvoll wunderbaren Verkündung Christi auf dem Berge waren nur er, Jakobus und Petrus Zeugen (Matth. 17, 1). Und ebenso sind nur diese drei mit Christo, als er in Gethsemane sich von den Uebrigen entfernt und im Gebet innerlich kämpft (Matth. 26, 37; Mark. 14, 33). Solcher besonderen Momente im Leben seines Meisters mag er mit den beiden Anderen noch öfter bevorzugter Zeuge gewesen seyn.“

„Er gehörte zu den Charakteren, in denen der Geist der Liebe, je feuriger und inniger er ist, desto mehr mit natürlicher Hefigkeit zu kämpfen hat. Die Sanftmuth und Zartheit, die man an ihm zu rühmen gewohnt ist, ohne doch besondere Züge davon nachweisen zu können, lag mehr in dem allgemeinen Principe der christlichen Liebe, das er mit besonderer Tiefe und Wahrheit ergriffen hatte, als in seinem individuellen Temperamente. Dieß war vielmehr von Natur heftig und zornig. Als einst die Einwohner eines samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnehmen wollten, brach er zornig mit Jakobus, seinem Bruder, in die Worte aus: Herr, willst du, daß wir Feuer vom Himmel heißen herabfallen und jene verzehren, wie auch Elias gethan? — so daß Christus ihnen scheltend erwiderte: Wisset ihr nicht, was Geistes Kinder ihr seyd?

und daß geschah nicht im Anfange seiner Jüngerschaft, sondern auf der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem zum Tode (Luk. 9, 51 ff.). Christus erkannte diesen Charakterzug der beiden Brüder sehr bald und scheint ihnen eben deswegen den Beinamen der Donnerköhne, Βοαγγελίς (Mark. 3, 17), gegeben zu haben; ob bei jenem besondern Vorfall, oder einem ähnlichen, ist unbekannt."

Herr Dr. Lücke macht hierbei folgende Note: „— Vergleich die sehr gründliche Abhandlung über die Bedeutung des den Söhnen Zebedäi (Mark. 3, 17) ertheilten Beinamens Βοαγγελίς, von J. F. R. Gurlitt, in den Studien und Kritiken v. J. 1829, Heft 4, S. 715 ff. Der Verf. hat gewiß Recht, wenn er meint, der Vergleichungsgrund sey die sinnlose, zerstörende Macht des Donners. Aber darin können wir ihm nicht beistimmen, wenn er, um die ältere Auslegung von der tiefsinnigen Rede, besonders in dem Joh. Ev. (Theophylakt sagt zu Mark. 3, 17. *νίους βροντῆς ὀνομάζει τοὺς τοῦ Ζεβεδαίου ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ διολογιστάτους*), mit der neuern zu verbinden, sagt, es werde im Allgemeinen darauf hingewiesen, daß die Söhne des Zebedäus Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls gewesen seyen. Jene erstere, unter den griechischen Vätern übliche Erklärung ist augenscheinlich falsch und beruht auf einem bekannten rhetorischen Sprachgebrauche. Anders, und so gewendet, wie der Verf. thut, amangelt die Bezeichnung eines klaren Vergleichungsgrundes."

Hierauf heißt es weiter in dem angeführten Texte: „Nach der Erzählung Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45. wagen beide Brüder mit ihrer Mutter die Bitte, Jesus möge sie in seinem Reiche seinem Throne zunächst stellen; sie wollen die höchsten Würdenträger des neuen Reiches werden. Mag zunächst nur die Mutter die unverständige Bitte ausgesprochen haben, — sie waren mitwissende Theilnehmer. Jedenfalls also verrathen sie hier — wir wissen

nicht, wie früh oder spät in ihrer Jüngerschaft — eine Zug von Ehrgeiz, der wohl ebenso sehr mit der heftigen Lebhaftigkeit ihres Temperaments, als mit ihrem damaligen Unverstande zusammenhing. Gewiß sänftigte und veredelte sich in Johannes je länger je mehr jene jugendlich Heftigkeit durch die Macht des christlichen Liebesgeistes. Aber auch späterhin zeigt sich im Charakter des Johannes weit weniger die sanftmüthige und milde, als jene stark und feurige Liebe, welche, verbunden mit einem lebhaften Gefühle von der ausschließlichen Wahrheit des Evangeliums den Gedanken der christlichen *xplog* in der Welt mit aller Schärfe durchführt und ausübt."

„Nach der Rückkehr Christi in den Himmel verliert sich Johannes zunächst unter den übrigen Aposteln. Er erscheint nebst Petrus in Jerusalem (Apg. 3, 1 ff.) im Tempel lehrend; dann finden wir ihn (Apg. 8) in Begleitung des Petrus in Samarien, von Jerusalem ausgesandt, um hier die neuen Christen durch Mittheilung des heiligen Geistes zu befestigen. Aber hier, wie dort, tritt er hinter Petrus zurück. Gewiß war er nicht unthätig, aber die größere Lebhaftigkeit des Petrus verbunkelt ihn, wenigstens in der Tradition der Apostelgeschichte."

„Galat. 2, 1—9. trifft Paulus ihn mit Petrus und Jakobus dem Jüngeren in Jerusalem anwesend; diese drei galten damals als Säulen der Kirche."

Zuerst also finden wir den Johannes unter den Zwölfen ohne eine andere Auszeichnung, als diejenige, daß er zu den frühesten, frischesten Bekennern und Schülern Jesu gehört. Diese Auszeichnung hatte aber auch Andreas mit ihm gemein, von welchem doch sonst nichts die anderen Apostel Ueberragendes bekannt ist. Dann aber tritt Johannes mit seinem Bruder Jakobus und mit Petrus in eine besonders vertrauliche Stellung zu dem Herrn; diese drei werden die Auserwähltesten unter den Auserwählten. Und nun können wir schon nicht umhin, ihn als eine aus-

gezeichnete Persönlichkeit zu betrachten, denn unmöglich konnte der Herr in ein so inniges Verhältniß zu solchen Charakteren treten, welche nicht mit intellectuellen und ethischen Anlagen auf das Glückliche begabt waren. Nun steht er wieder mit seinem Bruder Jakobus eine Zeit lang auf gleicher Linie und ist sogar mit diesem zusammengesetzt unter dem Namen der Donnersöhne, auf welchen wir am füglichsten zuletzt zurückkommen. Dann aber wird er auch dem Jakobus vorangestellt, zuerst in dem Auftrage, den er mit Petrus erhält, dem Herrn das Osterlamm zu bereiten (Euk. 22, 8). Auf diesen Umstand an sich dürfen wir zwar kein großes Gewicht legen, aber wir finden später diese ausgezeichnete Stellung des Johannes permanent geworden in der Apostelgeschichte. Hier tritt er überall allein mit Petrus an der Spitze der Apostelschaar auf; er also und Petrus sind nach entschiedener Anerkennung, welche schon der Herr begründet hat, die begabtesten, die gesegnetsten und bedeutendsten Säulen der Kirche. Petrus aber überwiegt ihn bei Weitem an hervortretender heroischer Thatkraft; Johannes geht in mysteriöser Schweigsamkeit neben dem leitenden, gewaltig predigenden, wunderwirkenden und bahnbrechenden Apostelfürsten her. Demzufolge müßte man ihn, was die Macht seines persönlichen Wesens anlangt, für viel unbedeutender, als den Petrus halten, wenn nicht schon das vollkommen gleiche Ansehen auf ein Gleichgewicht dieser Persönlichkeiten schließen ließe. Wir müssen demnach die auszeichnenden Gnadengaben des Johannes in einer von der hervortretenden Thatkraft weit abliegenden, weniger bemerkbaren Innerlichkeit suchen; und wenn das Gleichgewicht der beiden Persönlichkeiten nur einigermaßen festgehalten werden soll, so müssen wir erwarten, daß Johannes ebenso dem Petrus an Kräften des innerlichen schauenden Geistes überlegen ist, wie seinerseits Petrus ihn durch die Kräfte des handelnden Geistes überragt. Diese Erwartung bestätigt sich aber voll-

kommen, wenn wir nun die Briefe des Johannes näher ansehen, um aus der Eigenthümlichkeit derselben seine Individualität näher kennen zu lernen, und weiterhin diese Briefe mit denen des Petrus vergleichen. Halten wir auch streng an der Wahrheit fest, daß die Briefe der Apostel alle denselben Geist der Wahrheit, des Glaubens und der heiligenden Kraft bezeugen, daß sie eine göttliche Seite haben, auf welcher sie vollkommen miteinander übereinstimmen, so ist es doch ebenfalls eine ausgemachte Wahrheit, daß in dem Lichte dieses göttlichen Geistes sich zugleich die menschlichen Persönlichkeiten der Apostel aufs reinste ausgeprägt darstellen, und daß diese uns in sehr bedeutenden Unterschieden entgegentreten. Wie so ganz anders zeigt sich z. B. die Individualität des Jakobus, als die des Paulus! Und ebenso stellt sich das eigenthümliche Wesen des Johannes aus seinen Briefen in schöner Klarheit heraus und kann demzufolge mit der Persönlichkeit verglichen werden, welche sich in den Briefen des Petrus spiegelt, und welche wir bereits genauer als eine feurige, lebhafte, thatkräftige kennen. Sehen wir den ersten Brief des Apostels Petrus an, so tritt uns hier der strebende Geist entgegen, der sich die christliche Hoffnung, das unvergängliche Erbe mit Vorliebe ins Auge gefaßt hat, und der sich des einstigen Wiedersehens des Herrn freuen will mit unaussprechlicher und herrlicher Freude; der predigende Geist, der mannichfaltig ermuntert, ermahnt und tröstet und auch von dem Herrn verkündigt, daß er selbst den Geistern im Gefängnisse gepredigt habe; der kühn-gläubige Geist, der sich mit seinen Mitchristen als ein auserwähltes Geschlecht, als ein königliches Priesterthum, welches die Tugenden Christi verkündigen soll, betrachtet; der handelnde und verwaltende Geist, der bald den Christen überhaupt, bald den Knechten, bald den Weibern, bald den Männern, bald den Ältesten, bald den jungen Christen specielle Ermahnungen gibt; der lebhafteste, in

concreten Anschauungen sich bewegende Geist, der gern in Bildern, Gleichnissen und Beispielen redet, z. B. von dem Golde, das durchs Feuer geläutert ist, von der vernünftigen, lautern Licht der Wahrheit, von dem kostbaren Edelsteine, von dem vorbildlichen Gehorsame der Sarah; der streitbare und streitbewusste Geist, der den Widersacher, den Teufel, umhergehen siehet wie einen brüllenden Löwen; endlich der schmerzenreich geläuterte Geist, der den Widersachern nicht durch Uebelthun, sondern durch Wohlthun den Mund gestopft wissen will — mit einem Worte, es ist überall der wiedergeborene Petrus, der hier zu uns redet.

Wenden wir uns nun zu den Briefen des Johannes, so treten die petrinischen Züge sehr zurück, dagegen treten andere sehr hervor, in denen die herrlichen Gnadengaben des Johannes sich offenbaren. Der gemeinsame Grundzug derselben ist mächtige Innerlichkeit, eine Innerlichkeit, die sich im Tiefsinn, in starker Innigkeit, strenger Lauterkeit, elastischer, hervorblickender Willenskraft, frischer Idealität, erhabener Einsalt und behaglicher Gemüthlichkeit entfaltet und ausbreitet. Die Innerlichkeit des Apostels äußert sich negativ darin, daß historische Momente und specielle Vorschriften in seinen Briefen äußerst selten vorkommen, positiv darin, daß er immer von der gedankenvollsten Betrachtung ausgeht und auf dieselbe zurückkommt. Wie tiefsinnig ist gleich der Beginn seines ersten Briefes; Christus ist das erscheinene Leben; dasselbe Leben, das von Anfang war, haben die Apostel mit ihren Augen gesehen, mit ihren Händen betastet. Und nun geht der Zug des erleuchteten Tiefsinns durch Alles hindurch. „Gott ist ein Licht, und in ihm ist keine Finsterniß.“ „Die von uns ausgegangen sind, waren nicht von uns; wären sie von uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben.“ „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wißt Alles.“ „Wer in ihm weilet, der sündigt nicht.“ „Kindelein, ihr seyd von

Gott und habt jene überwunden; denn der in euch ist ist größer, als der in der Welt ist." „Christus ist erschienen, auf daß er unsere Sünden wegnehme." — Johannes aber philosophirt nicht in abstracter Dialektik, sondern er bewegt sich in dem Lichte, das ihm leuchtet, darum bewegt sich mit dem tief sinnigen Geist in ihm ein tief sinniges Herz. Eine solche Innigkeit tritt z. B. in den Worten hervor: „Kinder, es ist die letzte Stunde." — „Und nun, Kindlein, bleibet bei ihm" u. s. w. — „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeigt, daß wir Gottes Kinder sollen heißen." — „Ihr Lieben, laßet uns einander lieb haben." — „Laßet uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Die strenge Lauterkeit des johanneischen Gemüths bekrundet sich sofort in seinem Briefe. „So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit." Und weiterhin zeigt sie sich überall, z. B.: „Wer da sündigt, der hat ihn nicht gesehen, noch erkannt." — „Wer Sünde thut, der ist vom Teufel." Von seiner hervorblühenden Willenskraft möge das eine Wort im zweiten Briefe zeugen: „So Jemand zu euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht auf ins Haus und grüßet ihn auch nicht." Elastisch nannten wir diese Willenskraft aber, weil sie bei den beschaulichen Geistern in der Regel von dieser Art ist, und hier möchten wir ein Merkmal dieser Elasticität in dem dritten Briefe finden, wenn es vom Diotrephes heißt: „Darum will ich, wenn ich komme, ihm vorhalten seine Werke, die er thut, indem er mit bösen Worten wider uns plaudert." Paulus sprach in ähnlichen Fällen wohl bestimmter, durchgreifender. Sehr bedeutend tritt der ideale Trieb des Apostels in seinem ersten Briefe hervor. Wenn es z. B. heißt: „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger", so lesen wir in der Seele eines christlichen Mannes, dem die Gedankenwelt mit der Erscheinungswelt fast identisch geworden ist. Ihm löst sich die Person des

Widerchristen ideell in viele Widerchristen auf (R. 2. B. 18) aber in den Geist des Widerchristes (R. 4. B. 3). In diesem idealen Zuge führt er die positiveren christlichen Begriffe gern auf eine tiefe religions-philosophische Basis zurück, wenn er z. B. sagt: „Die Sünde ist das Unrecht (die Gesetzmäßigkeit).“ „Wer lieb hat, der ist von Gott geboren und kennet Gott.“ „Wer nun bekennet, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott und er in Gott.“ „Darin ist die Liebe vollendet unter uns, daß wir Freude haben am Tage des Gerichts, weil so wie er ist, auch wir sind in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus. Furcht hat Pein, wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollendet in der Liebe.“ In dieser idealen Richtung ist denn Johannes auch vorherrschend der Theologe unter den Aposteln geworden; sowie die kritische Seite der christlichen Erkenntnis durch den Apostel Thomas vertreten ist, so ist die höhers-wissenschaftliche Seite derselben durch ihn vertreten. Verschmolzen aber ist in ihm diese Kraft des Tiefsinns und der höheren Erkenntnis mit einer erhabenen Einfalt, die ihn z. B. sagen läßt: Kindlein, bleibet bei ihm — laffet uns einander lieb haben, und Aehnliches, so daß ein Geistlicher gerade seinen beschränktesten Confirmanden auserlesene Denksprüche aus den Schriften des Johannes geben kann. Der Charakterzug behaglicher Gemüthlichkeit, welchen ihm auch die Legende in der Erzählung von seinem Spielen mit seinem Lieblingsvogel beilegt, erscheint in seinen Briefen an mehreren Stellen, z. B. in den Wiederholungen: ich habe euch Vätern geschrieben, ich habe euch Jünglingen geschrieben u. s. w.; in dem zweiten Briefe in den Aeußerungen seiner Freude über die Kinder der auserwählten Frau und besonders in der Schlußäußerung: ich hätte euch viel zu schreiben, aber ich wollte es nicht durch Papier und Tinte, denn ich hoffe, zu euch zu kommen und mündlich mit euch zu reden, auf daß unsere Freude vollkommen sey. Aehnlich äußert er sich im dritten Briefe B. 13.

Daß ein solcher Geist, wie dieser johanneische, sehr deutlich auf die Apokalypse hinweist, oder daß ebenso die Apokalypse auf ihn zurückweist, wollen wir hier nur andeuten.

Und nun ist uns die Individualität des Johannes in ihren Hauptzügen klar und bestimmt genug entgegengetreten, so daß wir jetzt auch die erläuternden Züge aus seinem Evangelium zur Bestätigung und Ergänzung herübernehmen können. Dieser lautere, tiefsinnige, innige und innerlich starke Johannes lag an dem Herzen Jesu; Keiner konnte sich ihm so unbedingt hingeben, Keiner ihn so tief und reich erfassen, als er. Unter den Freunden Jesu trat er dem Petrus voran, unter den Knechten Jesu aber trat Petrus ihm voran. Und so stehen sie mehrmals nebeneinander in schöner Harmonie, Einer den Andern überwiegend durch die eigenthümliche Kraft. Dem Johannes befohl Jesus scheidend seine Mutter zur Pflege an; dem Petrus trug er auf: stärke deine Brüder. Als die beiden von der Auferstehung des Herrn die erste, verworrene Kunde durch die frommen Frauen vernahmen, da liefen sie hinaus zum Grabe. Johannes lief schneller; der Zug seiner Seele war inniger, er war geflügelter, engelartiger in seiner Begeisterung. Am Grabe aber, da hielt ihn die Ehrfurcht oder tiefe Besonnenheit und bange Ahnung plötzlich fest. Petrus aber in seiner frischen Entschlossenheit trat hi wieder vor und ging zuerst in das Grab hinein. Nach der Auferstehung finden wir in der großen Mitte der vierzig Tage die Jünger wieder an ihrem heimathlichen Ort in Galiläa; dort haben sie einmal die Nacht hindurch am dem Wasser zugebracht, mit der Fischerei beschäftigt. In der Morgendämmerung sehen sie einen geheimnißvollen Mann am Ufer stehen. Johannes erkennt ihn zuerst; der Adlerblick seines Innern scheint auch in seinem leiblichen Auge zu liegen, und er spricht: es ist der Herr! Auf das Wort des schauenden Jüngers stürzt sich der handelnde

saß ins Wasser, Petrus ereilt den Herrn durch Schwimmen. So war Johannes; darum bewahrte ihn auch seine hohe, schweigsame Individualität in dem hohempriesterlichen Palaste, den er mit Petrus betrat, vor der Zudringlichkeit roher Verflägers, während Petrus ihnen bemerkbar und zur Verleugnung geängstigt wurde. Darum wandelte er auch, so zu sagen, in himmlischer Verborgenheit durch die Drangsale der ersten Kirche hindurch, während die andern großen Apostel mit der Bluttaufe getauft wurden, einer nach dem andern. Darum endlich bewegten die übrigen großen Apostel die großen Hauptstädte der damaligen Welt mit der Predigt des Evangeliums, während Johannes als Bischof zu Ephesus in den christlichen Stiftungen des Apostels Paulus ruhig starb. Und darum endlich war Petrus der Felsen, auf welchen die Kirche Christi in ihrem Beginne gebaut wurde, seine Wirksamkeit durchdrang die apostolische Gemeinde und gab ihr die thatkräftige Richtung nach außen, hinaus in alle Welt in der Kraft des Geistes von oben, der ihm gegeben war, und die johanneische Richtung mußte sehr zurücktreten. Wenn aber einst die Verklärung dieser Kirche, ihre Vollenbung in der Innerlichkeit und Selbsteigenschaft erfolgen soll, wenn es bevorsteht, daß das Zeichen des Menschensohnes gleich einem hellen Blitz vom Aufgange bis zum Niedergange leuchten soll, dann mag wohl die Wirksamkeit des Johannes auf das Stärkste in ihr hervortreten, und vielleicht ist dann der johanneische Geist der hehre Donnersohn, der verklärende Blitz, das weltreinigende Gewitter, der himmlisch schnell wirkende Donner, unter dessen Licht- und Feuerkraft die Kirche als eine reine Braut für den kommenden Herrn geschmückt wird. Nach einer mündlichen Nachricht soll der größte lebende Philosoph das Wort Christi: wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme u. s. w. — auf eine johanneische Kirche deuten, mit deren Entfaltung, nachdem erst die petrinische und dann die paulinische da gewesen ist, der

Weltlauf schließen werde. Diese symbolisch-prophetische Auslegung der besagten Stelle stimmt ganz mit der Gewißheit zusammen, daß das johanneische Schriftwort noch am wenigsten zu seiner völligen Entfaltung in der kirchlichen Lehre und im Leben der Kirche gekommen ist. Auch in der Schrift von Sukow über die Zeitalter der Kirche und am Schlusse des Germanos von Posgaru (Sukow) ist diese Ansicht ausgesprochen.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich schon zum Theil, daß ich der Vermuthung des verehrten Lücke nicht beitreten kann, nach welcher der Herr den Zebedäiden den Namen Donnerstöhne lediglich wegen des an ihnen hervorgetretenen Charakterzuges der Heftigkeit und des Zornes möchte gegeben haben, sowie also auch nicht der Behauptung, daß der Vergleichungsgrund in der sinnlosen, zerstörenden Macht des Donners liege. Folgende Gegengründe scheinen erheblich. 1) Das Sündige ist in dem Herzen und Leben derer, die im Reiche Gottes sind, als verschwindendes Moment zu betrachten; deswegen konnte der Herr das Sündige in dem Leben seiner Auserwähltesten nicht in einem Scheltnamen fixiren wollen. Er gibt den Seinen neue Namen als charakteristische Bezeichnungen ihrer erneuerten Bestimmung. 2) Petrus bekam einen neuen Namen, von dem scharffen, todtten Felsen hergenommen, und doch war es ein verheißender, belobender Name, der den festen Felsensinn bezeichnen sollte. Wie sollten denn die beiden anderen vertrautesten Jünger einen beschämenden Namen bekommen haben, da sie doch auch in ihrer Individualität zum Reiche Gottes berufen waren, und da der sinnlose, zerstörende Donner doch auch eine hehre, segensvolle Erscheinung ist? 3) Die Ansicht vom Donner verklärt sich schon im Oedipus des Sophokles, so daß er als eine bedeutsame, feierliche und väterliche Gottesstimme betrachtet wird. Vielmehr noch treibt die völlige Liebe die Furcht aus der christlichen Betrachtung des

Donners aus; und für das Herz des Herrn war er gewiß ein erhebendes Urphänomen der nahen, gnadenreichen Herrlichkeit des Vaters. Nach seiner muthmaßlichen Ansicht des Donners wäre demnächst aber auch seine Ansicht von den Donnersöhnen zu erklären. 4) Mochte auch die erhabene Gemüthsart der beiden Zebedäiden, namentlich des Johannes, sich einmal in einem Zorneswetter entladen, so hing doch dieses sündige Tobern ihres Herzens mit einem reinen Bestand individueller Anlagen zusammen, welche in dem Fall auch mit verurtheilt worden wären, wenn sie den Namen Donnersöhne als Scheltnamen hätten tragen sollen.

Die zweite unter diesen Bemerkungen ist schon in der erwähnten Abhandlung von Gurlitt vorgekommen, welche diese Frage sehr tüchtig und ausführlich behandelt. Gurlitt's Hypothese über die Entstehung des Namens ist gewiß höchst ingeniös. Sowie nämlich der Herr einst zu Petrus sagte: Μακάριος εἰ, Ἐλμων, παρ' Ἰωάν, καὶ ὁ δὲ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἰ Πτερος, so, meint Gurlitt, könne er hier, veranlaßt durch den Zorneseifer der Jünger, gesagt haben: οἱ οὗτοι Ἐκτομῆς, ὅτι οὗτοι εἰσιν οἱ οὗτοι Πτερος. Doch schon Gurlitt selber begnügt sich mit der Beziehung des Namens Donnersöhne auf die bekannte Scene ihres Zürnens nicht, sondern er beweist, daß auch die Auffassung der alten griechischen Ausleger, nach welcher mit jenem Namen besonders das tief sinnige Reden des Johannes bezeichnet seyn soll, viel für sich habe. Dieß führt ihn zu dem Schlussergebnisse: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls, sofern sie vermöge dieser Eigenthümlichkeit ihres Charakters dem Donner gleichen, entweder in seinem Ehrfurcht gebietenden, geheimnißvollen Wesen, oder in seiner sinnlosen, zerstörenden Kraft; doch ist die letztere Beziehung die wahrscheinlichere.

Weltlauf schließen werde. Diese symbolisch-prophetische Auslegung der besagten Stelle stimmt ganz mit der Gewißheit zusammen, daß das johanneische Schriftwort noch am wenigsten zu seiner völligen Entfaltung in der kirchlichen Lehre und im Leben der Kirche gekommen ist. Auch in der Schrift von Sukow über die Zeitalter der Kirche und am Schlusse des Germanos von Posgaru (Sukow) ist diese Ansicht ausgesprochen.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich schon zum Theil, daß ich der Vermuthung des verehrten Lücke nicht beitreten kann, nach welcher der Herr den Zebedäiden den Namen Donnerstöhne lediglich wegen des an ihnen hervorgetretenen Charakterzuges der Hestigkeit und des Zornes möchte gegeben haben, sowie also auch nicht der Behauptung, daß der Vergleichungsgrund in der sinnlosen, zerstörenden Macht des Donners liege. Folgende Gegengründe scheinen erheblich. 1) Das Sündige ist in dem Herzen und Leben derer, die im Reiche Gottes sind, als verschwindendes Moment zu betrachten; desswegen konnte der Herr das Sündige in dem Leben seiner Auserwähltesten nicht in einem Scheltnamen fixiren wollen. Er gibt den Seinen neue Namen als charakteristische Bezeichnungen ihrer erneuerten Bestimmung. 2) Petrus bekam einen neuen Namen, von dem schroffen, todtten Felsen hergenommen, und doch war es ein verheißender, belobender Name, der den festen Felsenstein bezeichnen sollte. Wie sollten denn die beiden anderen vertrautesten Jünger einen beschämenden Namen bekommen haben, da sie doch auch in ihrer Individualität zum Reiche Gottes berufen waren, und da der sinnlose, zerstörende Donner doch auch eine hehre, segensvolle Erscheinung ist? 3) Die Ansicht vom Donner verklärt sich schon im Oedipus des Sophokles, so daß er als eine bedeutsame, feierliche und väterliche Gottesstimme betrachtet wird. Vielmehr noch treibt die völlige Liebe die Furcht aus der christlichen Betrachtung des

Donners aus; und für das Herz des Herrn war er gewiß ein erhebendes Urphänomen der nahen, gnadenreichen Herrlichkeit des Vaters. Nach seiner muthmaßlichen Ansicht des Donners wäre demnächst aber auch seine Ansicht von den Donnersöhnen zu erklären. 4) Mochte auch die erhabene Gemüthsart der beiden Zebedäiden, namentlich des Johannes, sich einmal in einem Zorneswetter entladen, so hing doch dieses sündige Toben ihres Herzens mit einem reinen Bestand individueller Anlagen zusammen, welche in dem Fall auch mit verurtheilt worden wären, wenn sie den Namen Donnersöhne als Scheltnamen hätten tragen sollen.

Die zweite unter diesen Bemerkungen ist schon in der erwähnten Abhandlung von Gurlitt vorgekommen, welche diese Frage sehr tüchtig und ausführlich behandelt. Gurlitt's Hypothese über die Entstehung des Namens ist gewiß höchst ingenios. Sowie nämlich der Herr einst zu Petrus sagte: Μακάριος εἰ, Ἐλῳν, βαρ' Ἰωῆ, καὶ οὐ δὲ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἰ Πέτρος, so, meint Gurlitt, könne er hier, veranlaßt durch den Zorneseifer der Jünger, gesagt haben: οἱ οὐκ ἔλῳν, ὅτι οὐκ εἰ Πέτρος. Doch schon Gurlitt selber begnügt sich mit der Beziehung des Namens Donnersöhne auf die bekannte Scene ihres Zürnens nicht, sondern er beweist, daß auch die Auffassung der alten griechischen Ausleger, nach welcher mit jenem Namen besonders das tiefsinnige Reden des Johannes bezeichnet seyn soll, viel für sich habe. Dieß führt ihn zu dem Schlussergebnisse: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls, sofern sie vermöge dieser Eigenthümlichkeit ihres Charakters dem Donner gleichen, entweder in seinem Ehrfurcht gebietenden, geheimnißvollen Wesen, oder in seiner sinnlosen, zerstörenden Kraft; doch ist die letztere Beziehung die wahrscheinlichere.

Der Vorwurf des Herrn Dr. Lücke, daß bei dieser zusammenfassenden Deutung die Bezeichnung eines klaren Vergleichungspunktes ermangele, scheint nicht gegründet zu seyn, wenn man bedenkt, daß doch jedenfalls die vorausgesetzte Neigung zum Zürnen in einer überwiegenden Fülle des Gefühls ihren Grund haben mußte. Nur möchten wir uns gerade bei diesem Ausdruck: *überwiegende Fülle des Gefühls*, nicht beruhigen. Johannes hatte offenbar eine reiche Fülle der intelligiblen Kraft. Da Jakobus der Ältere als der erste Märtyrer aus den Aposteln in Jerusalem früh getödtet wurde, so könnten wir wohl aus diesem Umstande schließen, daß er die Gemeinde gewissermaßen nach außen bischöflich repräsentirt habe, und in dem Falle hätten wir auch ihm das Verwaltungstalent zuzuschreiben, welches den jüngeren Jakobus an die Spitze der Gemeindeangelegenheiten brachte. Allein diese Vermuthung ist zu ungewiß, und insofern bleiben wir auf die Individualität des Johannes angewiesen, wenn der Name erklärt werden soll, der vielleicht deswegen so wenig Geltung bekam, weil Johannes ihn mit Jakobus gemeinschaftlich überkommen hatte. Und mit Rücksicht auf ihn möchten wir sagen: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer erhabenen Gemüthsart, aus welcher wie aus der lange schweigenden Gewitterwolke von Zeit zu Zeit helle Blitze tiefer Erkenntniß und hehre Donner herzbewegender, welterfrischender Empfindungen hervorbrachen; und sie heißen also mit leiser transitorischer Beziehung auf jenen geschichtlichen Moment, in welchem einmal ihre segenbringende, elektrische Natur in sündiger Verkehrtheit zürnend und zerstörend mit dem Feuer vom Himmel auf eine samaritanische Stadt niederfahren wollte.

*

*

*

Daß sich diese Persönlichkeit des Johannes, welche wir oben zu skizziren versucht haben, mit der größten Klarheit in dem Charakter des vierten Evangeliums zu erkennen

gibt, läßt sich bald und zur Genüge beweisen. Es bedarf eigentlich keines Beweises für diejenigen, welche dieses Evangelium einigermaßen zu würdigen wissen.

Zuerst haben wir dieses Merkmal anzugeben, daß das vierte Evangelium nur den vertrautesten Augenzegen des Lebens Jesu zum Verfasser haben kann. Hierüber sagt Dr. Lücke (a. a. O. S. 67): „Die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, die Genauigkeit selbst in den Nebenumständen, das Eindringen in die inneren Momente des Lebens Jesu, gleichsam in das Herz des Erlösers, insbesondere auch die charakteristische Entwicklung des Kampfes Christi mit seinen Gegnern von Kap. 5. an — das Alles verräth einen Verfasser, der nicht nur unmittelbarer Zeuge der Begebenheiten war, sondern auch dem Herrn sehr nahe stand. Jede Zeile sagt dem unbefangenen Leser: der Mann, der dieß Evangelium geschrieben hat, gehörte zu dem engsten, vertrautesten Kreise des Herrn, und wenn nun unter den drei vertrautesten Jüngern Jesu eben Johannes als der Verfasser des Evangeliums allgemein genannt wird, was hat man für einen verulnftigen Grund, dieß zu leugnen?“ Die erwähnte Genauigkeit in den Nebenumständen der Erzählungen zeigt sich überall im Evangelium; beispielsweise nennen wir die Erzählungen Kap. 1. V. 35–51. und die Passionsgeschichte.

Die Innerlichkeit des Apostels Johannes zeigt sich auch in seinem Evangelium vorab wieder darin, daß er ebenfalls hier mehr zu der Darstellung von Betrachtungen, als von geschichtlichen Ereignissen geneigt ist. In seinem Evangelium werden uns wenige Werke Jesu erzählt, aber viele Reden Jesu mitgetheilt. Allerdings mochte Johannes auch bewegen in der Erzählung der Werke Jesu sich beschränken, weil er die bedeutendsten derselben meist schon in den andern Evangelien aufgezeichnet vorfand, welches wenigstens sehr wohl gedacht werden kann; aber eine solche Annahme erklärt doch das große Zurücktreteten der Thatfachen

in dem vierten Evangelium nicht zur Genüge. Auch hat Johannes Manches mit den übrigen Evangelisten gemein z. B. die wunderbare Speisung. Es ist also hier schon jener beschauliche, ideale Charakterzug deutlich zu erkennen den wir in der Persönlichkeit des Johannes so mächtig vorwalten sahen. Besonders aber auch darin gibt er sich kund daß die Auswahl, welche der Evangelist aus der Fülle der evangelischen Geschichten gemacht hat, wiederum einer Gesichtspunkte der Betrachtung untergeordnet ist, wie er es selber zu erkennen gibt (Kap. 20. V. 31): „Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“ Sowie aber die Auswahl der johanneischen Erzählungen unter dem bestimmten Zwecke steht, die göttliche Herrlichkeit Christi zu zeigen, einerseits das Wohnen der Gottheit, des Logos, in seiner schönen, reinen Menschennatur, andererseits das beständige Seyn Jesu, des Menschensohnes, im Vater und im Himmel („der im Himmel ist“, „der in des Vaters Schoos ist“) zu verherrlichen, so sind auch wieder die Erzählungen selber von der Betrachtung gleichsam durchleuchtet, vom Idealen verklärt; es sind von den Worten des Lebens durchwebte, von dem Geiste des Lebens durchwebte Geschichten. Wie mächtig ist z. B. die Gedankenpflege in der Geschichte der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, der Gedankenstreit in der Geschichte des Blindgeborenen, die Gedankenfülle in der Geschichte der Ehebrecherin!

Wenden wir uns nun aber den positiveren Merkmalen des johanneischen Tiefsinns zu, wie wir ihn im Briefe des Apostels kennen lernten, so gibt uns das Evangelium die reichste Ausbeute. Wir wollen nur das erste Kapitel des Evangeliums ausdrücklich nennen. Hier sind viele Grundzüge der christlichen Gnosis, der christlichen Lehre von der Gottheit Christi, von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater, von dem Verhältnisse des Göttlichen in Christo zu

den Menschlichen und von dem Verhältnisse Christi zur Schöpfung und zur Sündenvvelt in großer Klarheit und erhabener Unausdenkbarkeit gegeben. Und um so mehr beurkundet sich hier der eigenthümliche johanneische Tiefstun, wie er durchleuchtet ist vom Geiste Christi, da er nicht die Worte Jesu berichtet, sondern in seiner Weise seine Erkenntniß Christi darstellt. Das einzige Wort *Logos*, welches er auf heiligen Geisteswegen zur Bezeichnung der göttlichen Natur Christi gefunden hat, zeigt uns hier zur Genüge seinen Trieb, die positiven Begriffe seines Glaubens bis auf die tiefste Basis unerschütterlicher Ideen begründend zurückzuführen; es zeigt uns also auch seinen Sinn für die höhere Wissenschaftlichkeit, so daß wir ihn insbesondere als den ersten christlichen Theologen zu betrachten haben. Man hat freilich von den Reden Jesu, wie sie Johannes uns aufbewahrt hat, geurtheilt, sie seyen redselig, zweideutig, voller Wiederholungen, erkünstelte, kalte, dunkle, mystische Reden. Aber wenn ein Friedrich der Große von den Tragödien Shakespeare's urtheilen konnte, daß es barbarische Dramen seyen, nur werth, vor den Wilden aufgeführt zu werden, so darf man sich nicht wundern, wenn viel geringere Capacitäten, als Friedrich der Große, viel tiefsinnigere Producte, als die shakespeare'schen Dramen, die johanneischen Reden Jesu, also beurtheilen konnten. Dunkel und mystisch nannte man sie, weil man sie nicht verstand; redselig, mit Wiederholungen belastet, weil in ihnen das heilige Gedankenleben in großer Innigkeit gleichsam pulst und oft in Psalmenschwung übergeht; erkünstelt, weil sie aus der hohen Region des anderen Adam, des neuen Lebens sind, das sich identisch erweist mit der Kunst, und endlich kalt, vielleicht weil sie nicht im Declamationsfeuer der großen sächsischen Kanzelredner brillirten. Was nun die Innigkeit anlangt, welche wir dem Apostel Johannes eben sowohl, als den Tiefstun in reichem Maße

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 5

zuschreiben mußten, so wollen wir nur an das hohe priesterliche Gebet (Kap. 17) erinnern. Dazu ist aber kein Wort zu bemerken. Aber das hohepriesterliche Gebet ist ja nicht das Wort des Johannes, sondern das Wort Jesu. Allerdings das Wort Jesu, aber wiedergegeben in seiner helligen Frische und Fülle aus dem Gemüthe des Johannes welches dasselbe treu bewahrt hatte. Nur die verwandte Innigkeit des Referenten konnte so innige Worte aus den Herzen Jesu treu bewahren. Wir lernten ferner den Apostel als einen Mann von elastischer, mitunter hervorblickender Willenskraft kennen. Diese Eigenthümlichkeit hat ihn zum tauglichen Referenten für jenen ersten geistigen Kampf Christi mit dem widerstrebenden Geiste der Juden gemacht, welcher sich vom 5. Kapitel an durch mehrere Kapitel hindurchzieht und in dessen Fortbewegung auch aus der treu anhaltenden, starken Gelassenheit Christi mitunter strafende Blitze fahren, z. B. das Wort: „Ihr seht von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Gelüste wollet ihr thun.“ — Und dennoch ist dieser Kampf nur ein Ringen der vielgestaltigen Liebe mit dem Hass und mit dem haßverwandten Unglauben. Diesen Wandel der Liebe Christi erzählt uns Johannes im Evangelium, wie er uns in seinen Briefen die Gesetze derselben Liebe verkündet. Sie erscheint uns hier auf der mannichfaltigsten Wegen, in den verschiedensten Gestalten. Sie ist geboren aus Gott. Als das Licht der Welt, als das Leben der Menschen kommt sie ins Fleisch herab und findet keine Aufnahme. Die Frommen sehen es ihrer bemühten und sanften Erscheinung gleich an, daß sie bereit ist, Alles aufzuopfern: siehe, das ist Gottes Lamm! ruft Johannes der Täufer. Dann sehen wir, wie sie ihre Auserwählten, ihre Werkzeuge anwirbt, die Jünger der Liebe. Das erste Zeichen, das sie thut, verrichtet sie auf einer Hochzeit, wo sie den Bund der Liebe mit ihrer Gegen-

war segnet und fröhlich ist mit den Fröhlichen a). Sie verhält sich in den strafenden Eifer, der mit einer Geißel den entheiligten Tempel reinigt. Sie leitet als die göttliche Meisterin den gelehrigen Meister in Israel durch geheimnißreiche Reden demüthigend und herzugewinnend auf den Weg der Wiedergeburt. Sie weiß der stumpfsinnigen Einfalt einer alten Sünderin am Brunnen nahe zu kommen und ihre gleichsam unter dem Irdischen verschüttete Seele wieder herauszugraben. Wie ringt diese Liebe mit den Verkehrtheiten Israels, mit all ihrem Unglauben und mit all ihrem Aberglauben! Durch alle Stimmungen geht sie hindurch und alle ihre sinnreichen Mittel wendet sie an, um die Geister zu wecken, um die Herzen zu gewinnen. Sie wird absichtlich anstößig für das Volk mit dem dunklen Worte: ihr müßt mein Fleisch essen und mein Blut trinken, um die stumpfsinnigen Seelen aus dem Geisteschlafe aufzuwachen und in ihrer Gereiztheit etwa durch vermittelnde

a) Wenn das Wesen des Humors an sich selber nichts Sündliches ist, so muß auch diese menschliche Eigenthümlichkeit nach ihrem reinen und schönsten Gehalt in dem allseitig vollendeten Menschenleben Jesu gesucht werden. Und in dem Falle muß auch ein Hauch desselben auf einzelnen Äußerungen des Herrn gelegen haben. Wir glauben, daß das Wort *γῶμαι, εἰ ἐμοὶ καὶ οὐ;* nur durch diese Annahme alles Dunkle verliert, daß der Herr in den humoristisch heiteren Spielen einer göttlich-heiligen, menschlich-fröhlichen Stimmung mit scherzender Freundlichkeit ein ernst beschwichtigendes, beruhigendes Wort zur Mutter reden wollte. Will man diese Erklärung bedenklich finden, so hat man das schlechthin Sündige des Humors zu erweisen. Dann aber hat man eine schwere psychologische Aufgabe; weiterhin wird man Schwierigkeit mit dem Worte der schöpferischen Weisheit haben (Sprüche Salom. 8. V. 30. 31): „ich spielte vor ihm (dem Herrn) allezeit, spielte auf seiner Erde Kreis“ — und Schwierigkeit zuletzt mit manchen launig aussehenden Gebilden und Erscheinungen in der Schöpfung selbst, in denen sich das heiter freundliche Walten Gottes kundgibt.

68 Lange, über die Authentie der vier Evangelien.

Worte zu fangen: der Geist ist's, der lebendig macht das Fleisch ist kein nütze. Diesen wechselvollen Kampf der Liebe Christi mit dem fleischlichen Israel beschreibt uns Johannes in einer Reihe von Kapiteln, von dem fünften an. Bisweilen tritt sie so strenge, so zürnend und mächtig scheltend auf, daß man bei ihrer Betrachtung der gläubigen Erinnerung bedarf: es ist gerade in diesem Zorneschein recht eigentlich jene Liebe, die stärker ist, als der Tod, die also auch wohl tödten könnte, um zu retten, die aber viel mehr selber den Tod erduldet. Dann aber legt die Liebe Christi gleichsam den Streithelm und Panzer ab, die dunkle Kriegsrüstung, in welcher sie so majestätisch und strafend auftrat. Der Herr tröstet, beruhigt und stärkt seine Jünger und übergibt sie in der großen Fürbitte dem Vater. So tröstet und segnet die Liebe. So breitet eine Henne die Flügel über ihre Küchlein aus. Endlich erfolgt die Passion, der Kreuzestod, die Auferstehung Christi; Alles erzählt uns Johannes in dem reinsten und reichsten Lichte jenes Wortes: also hat Gott die Welt geliebt; so daß wir durchweg im Charakter des vierten Evangeliums denselben Jünger wiederfinden, der in seinen Briefen vorherrschend von der Liebe geschrieben hat und von dem wir wissen, daß er zu den Auserwähltesten des Herrn gehörte, in welchem die Liebe Gottes auf Erden persönlich erschienen ist.

2.

Decam und Luther

oder

Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl.

Von

Friedrich Wilhelm Nettberg,

Prof. d. Theol. in Marburg.

Luther's Stellung im Sacramentsstreit ist für seine ganze Persönlichkeit so bezeichnend und für seine Anhänger so entscheidend gewesen, daß die Beleuchtung derselben gewiß nicht allseitig und erschöpfend genug versucht werden kann. Alle Grundzüge, aus welchen sein Charakter zusammengesetzt ist, und die er auf keinem Punkte seines Reformationswerks verleugnete, treten hier in ein Licht, das so recht den Totaleindruck seiner sittlichen und theologischen Persönlichkeit gewährt. Das strenge Halten an der einmal als christlich wahr aufgefaßten Ueberzeugung, die Begründung derselben allein auf dem Boden der Schrift, ohne jede Rücksicht darauf, was andere Partieen menschlicher Erkenntniß darüber urtheilen, die Durchführung seiner Sätze mit glücklichem Scharfſinn und natürlichem Witz, das gemüthlich Einredende, wie das gewaltig Zermalmende seiner Argumentation, — dann aber auch die schreffe, völlig rücksichtslose Tenacität am Eigenen, die den Gründen des Gegners auch das geringste Eingehen auf sie, die gewöhnlichste Billigkeit versagt, die Abneigung gegen Durchführen der Begriffe bis in ihre letzte Spitze und gegen speculatives Anknüpfen derselben an die allgemeine Wahrheit und Erkenntniß, die einseitigste Kampfeslust, die dem Gegner nicht etwa entschuldbaren Irrthum,

sondern sofort Bosheit des Herzens bemerkt, augenblicklich in ihm ein Werkzeug des Teufels erblickt, dazu die schonungsloseste Darstellung in aller Kraft, aber auch in aller Ungestüm eines Parteikampfes, — diese sämmtlichen Züge prägen sich in jenem Streit auf eine Art aus, die es nicht länger zweifelhaft läßt, wie Luther hier mehr, als irgendwo sonst, in seiner ganzen geistigen Individualität aufgefaßt werden kann. Wenn deshalb gegenwärtiger Aufsatz versuchen will, Luther's Stellung in jenem Streite von Seiten der vorausgegangenen scholastischen Bildung der frühern Jahrhunderte zu beleuchten, so bedarf es dafür keiner andern Rechtfertigung, als einer Nachweisung, ob überhaupt für Erfassen seiner Ansicht auch nur einige Gewinn auf einem Gebiete erwartet werden darf, von dem er selbst sich bestimmt genug losgesagt hat. Hört man ihn sonst sich über die Scholastik ereifern, die Sophisten Thomas und Scotus mit ihrem Aristoteles verurtheilen, beachtet man das ganz verschiedene Princip, von welchem er, und von welchem die Scholastik ausgeht, so darf kaum erwartet werden, daß bedeutende Reminiscenzen seiner scholastischen Studien aus dem Augustinerkloster in Erfurt sich in seine Reformationsthätigkeit hinübergezogen haben. Indes bei dem Abendmahl ist es doch eine ganz andere Sache, als etwa bei der Rechtfertigungslehre; bei dieser war auch der geringste Anklang von Scholasticismus unmöglich, da dessen offener oder versteckter Semipelagianismus zu Luther's rechtfertigendem Glauben in gar keinem Verhältnisse stehen konnte. Die göttliche Gnade als freies Geschenk, vermittelt durch das Erlösungswerk Christi und angeeignet durch den Glauben, widerstand nur einmal geradezu den scholastischen Künsteleien, die den Zwischenraum zwischen Gnade und Verdienst möglichst auszufüllen, das Widersprechende daran zu verkleben, und bei allem Gerede über die gratia und ihre Stufen doch dem meritum einen fast pelagianischen Spielraum einzu-

rinnen versuchten. Anders bei der Lehre vom Abend-
mahl: hier war sein Wertschritt von der katholischen Theorie
kein totaler, sondern ein solcher fand sich gerade in dem
Begriff vor, Carlstadt, Zwingli, Decolampad, die er
bekämpfte. Luther gab an der katholischen Theorie nur
den einen Punkt, die Transsubstantiation, auf, behielt
aber den andern bei, die völlig reale Gegenwart; er
wollte durchaus das Resultat, das substantielle Vorhanden-
sein des Leibes Christi im Sacramente, festhalten, und nur
das Mittel dazu, den Weg zu dessen Hervorbringung durch
ein jedesmaliges Einzelwunder, aufgeben, erklärte er sich
doch in seinem Haffe gegen die zwinglische Spiritualisirung
und subjective Verflüchtigung des Sacraments so entschie-
den für die katholische Objectivität, daß er lieber mit dem
Papste eitel Blut, als mit Zwingli eitel Wein wollte. Bei
dieser nur theilweisen Abweichung vom katholischen Dogma
wäre es nun schon an und für sich auffallend, wenn die
Ansicht, worauf er jetzt verfiel, nicht schon ebenfalls etw-
mal in dem überreichen Schatze scholastischer Erudition
aufgedeckt gewesen wäre. Während der vier Jahrhunderte
von Anselm bis auf Gabriel Biel darf man die verschie-
denen Möglichkeiten und Nuancen der dogmatischen Auf-
fassung für so erschöpft erklären, daß schwerlich auf dem
Boden derselben Bildung, der auch Luther angehörte,
noch eine Ansicht aufgefunden werden konnte, die nicht
früher schon eine Ausführung oder doch Andeutung erfah-
ren hätte. Ein Durchmustern der scholastischen Systeme,
um eine Aehnlichkeit mit Luther's Theorie zu finden, wird
deshalb gerade hier schwerlich ohne Erfolg bleiben können,
da der große Reformator bei allem Lob sagen von ihnen
und allem Unwillen gegen sie sich doch unmöglich von
sämtlichen Eindrücken aus seiner früheren Bildungs-
periode losmachen konnte.

Bei seiner Stellung im Abendmahlsstreite treten dafür

noch andere Gründe hinzu. Er zog sich zwar zunächst an den Boden der Schrift zurück, vertheidigte seine Meinung nur deshalb, weil sie ihm schriftgemäß erschien, und nur dadurch, daß er sie als schriftgemäß nachwies; außer der exegetischen Operationen ist deshalb auch alles Uebrige an seinen Argumenten unbedeutend. Allein auf die Dauer konnte er doch dem Andrängen der Gegner sich nicht entziehen, die eine Ausgleichung seiner Schriftlehre mit den übrigen menschlichen Erkenntniß forderten und daran drangen, daß, was er als Wortsinne herausbrachte, auch sonst zu einiger Evidenz erhoben werden müsse. Eine gewisse Durcharbeitung des Begriffs, eine speculative Vertretung desselben war hier um so unerlässlicher, weil er sich für das Schwierige dabei nicht wie bei der Rechtfertigungslehre auf das allgemein menschliche und besondere christliche Bewußtseyn berufen, sondern im Gegentheile gerade an der allgemeinen Fassungskraft, an dem sogenannten gesunden Verstande, nur Anstoß erregen konnte. Fast gegen seinen Willen mußte er deshalb noch für das von ihm aufgefaßte Wort der Schrift Rede stehen und dabei auf einen Boden herabsteigen, wo er sich sonst sehr wenig heimisch fühlte. Hier darf es in der That nicht auffallen, im Gegentheile, es wäre durchaus unbegreiflich, wenn in dieser Verlegenheit nicht Reminiscenzen aus seinen scholastischen Studien bei ihm erwacht und Behandlungsweisen ihm gegenwärtig gewesen wären, in welchen dasselbe Problem schon einmal zu irgend einer Lösung gebracht war. Die Scholastik hatte ja die weit schwierigere Aufgabe, auch die volle Transsubstantiation mit zu vertreten; sollte sie nicht für die anscheinend soviel geringere Forderung Luther's der bloß realen Gegenwart noch weit eher Rath gewußt haben? Welchen Einfluß das Studium der Scholastik gerade auf seine Abendmahlstheorie gehabt hat, räumt er rückfichtlich des Peter d'Ailly in seiner Schrift von der ba-

kyonischen Gefangenschaft selbst ein a): Dedit mihi quendam, quem Theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis libro sententiarum quarto acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem accidentia esse astrueretur, nisi ecclesia determinasset contrarium, cet. Doch in jener Schrift, wo sich diese Reminiscenz ihm aufdrängt, hatte er nur erst gegen den Papst die Richtigkeit der Transsubstantiation zu erhärten. Wenn er nun später seine im weitem Verlaufe des Streits mit den Schweizern ausgebildete Theorie zu vertreten hatte, sollten ihn dann wohl jene scholastischen Erinnerungen verlassen haben, vorausgesetzt, es gab ein solches System, das seiner weiter getriebenen Ansicht so ganz entsprach? Unter allen scholastischen Theorien über das Abendmahl ist nun schon vielfach die Ansicht des scharfsinnigen Wilhelm Occam genannt, mit welcher die Luther'sche Auffassung die größte Ähnlichkeit habe; eine Beschäftigung Luther's mit dessen Schriften und eine bedeutende Vorliebe für seinen Scharfsinn wird durch Melanchthon's Bericht außer Zweifel gestellt, der über Luther's Studien im Augustinerkloster zu Erfurt so lautet b): Nec tamen prorsus reliquit Sententiarum: Gabrielis et Cameracensem pens ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam; huius acumen anteferebat Thomae et Scoto, cet. Ein Versuch, die Abendmahlstheorie Luther's durch die Subtilitäten Occam's aufzuhellen, verspricht also gewiß einigen Erfolg; um indeß das Urtheil darüber als völlig unbefangenen vorzubereiten, wird es einer Nachweisung der beiderseitigen

a) De captivitate Babylonica ecclesiae. Oper. Viteberg. 1551. Tom. II. Fol. 67.

b) Melanchthon, Historia de vita et actis Lutheri. Viteberg. 1549. Fol. 5.

gen Theorien nach der authentischen Darstellung der beide Männer bedürfen, und namentlich durch die geringe Verbreitung der occam'schen Werke eine ausführlichere Behandlung seiner Ansichten entschuldigt werden müssen. Wir beginnen mit diesem Doctor invincibilis, über dessen Lebensumstände das Nöthige als bekannt vorausgesetzt werden darf.

L

Occam steht am Anfange der dritten Periode der Scholastik, ja er ruft dieselbe durch den neu erweckten Nominalismus selbst erst recht eigentlich hervor. Bedenkt man, daß der volle Nominalismus nur ganz zu Anfang der scholastischen Entwicklung sich gezeigt, mit Roscellin's Unterdrückung aber sich auf Jahrhunderte lang zurückgezogen und die üble Nachrede des Zweifels und der Ungläubigkeit verwirkt hatte, so läßt das erneute Hervortreten desselben unter Occam erwarten, daß bei ihm ein erheblicher Gegensatz gegen die bisherige Ausbildung der Wissenschaft anzutreffen sey; und dieß bestätigt sich denn auch in jeder Hinsicht, bestätigt sich schon in dem Verhältnisse der beiden Grundelemente scholastischer Bildung überhaupt, in der Stellung des Glaubens zum Wissen oder der Kirchenlehre zur dialektischen Verarbeitung. Beim Beginne der Scholastik verhielten sich beide so zu einander, daß der Kirchenglaube zwar als unumstößlich vorausgesetzt wurde, aber doch nur als Ziel, bei welchem die Untersuchung in ihren Resultaten nothwendig ankommen mußte; sie selbst war formell frei und entbehrte jeder Voraussetzung. Das Zwingende dabei wird durchaus nicht im Beginne der Untersuchungsreihe anerkannt; Anselm will Alles so durchaus aprioristisch beweisen, quasi nihil sciatur de Christo; der Kirchenglaube ist gleichsam nur eine Fiction, bis dafür der genügende Beweis gefunden ist; er liegt als endliches Ziel vor der ganzen Untersuchung. Gerade umgekehrt tritt die dritte Periode der Scholastik auf: der Kirchenglaube

dient nicht mehr zum Problem der Forschung, nicht mehr als Ziel, bei welchem angelangt werden soll, sondern als Fundament, von welchem ausgegangen wird. Man hat sich in den voraufgegangenen 200 Jahren mit Beweisen für das kirchliche System so ermüdet, daß es jetzt endlich als keines Beweises mehr bedürftig angenommen und auch der frühere Schein von Freiheit der Forschung aufgegeben wird. Den Grund zu dieser Umgestaltung hat schon Duns Scotus gelegt, indem er die alte Voraussetzung der Scholastik von der vollen Rationalität des Kirchenglaubens aufhob. Er brachte Wissen und Glauben nicht zur Versöhnung, wie Anselm gewollt hatte, sondern zum offenen Zwiste, indem er für den Glauben keinen andern Grund, als die Autorität der Kirche anerkannte. Für Dogmen von der Erlösung, den Sacramenten, um deren Erhärtung die Früheren gar nicht verlegen gewesen waren, verzichtet er völlig auf den Beweis, will daran nicht mehr die innere Nothwendigkeit, sondern nur die willkürliche göttliche Einsetzung und Anordnung geltend machen; jene Sätze haben als *ein contingens simpliciter* nun einmal Geltung kraft des göttlichen Willens, während ebenso gut auch jedes Andere hätte zu derselben Geltung gelangen können, wenn Gott es so gewollt hätte. Wenn nun bei so offener Irrationalität des Kirchenglaubens dennoch demselben Gehorsam geleistet wird, so geschieht es nur aus Ergebenheit an die kirchliche Gewalt, und der Trost der früheren Scholastik ist aufgegeben, daß jener Gehorsam Folge der eigenen Argumentation sey. Von jetzt an vermag die Wissenschaft höchstens sich in Folgerungen zu ergehen, die aus dem kirchlichen System abgeleitet werden, Curiositäten zu erkennen, worauf es sich anwenden läßt. Von jetzt an liegt das kirchliche System nicht mehr als Problem vor dem Forscher, sondern als fertige Basis hinter dem scholastischen Apparate; es ist durch die Wachsamkeit der klerikalischen Behörden so unumstößlich festgestellt, daß Operationen

mit den Dogmen selbst gar nicht mehr gestattet sind. Occam ergötzt sich daran, aus anerkannten kirchlichen Sätzen paradoxe Folgerungen zu ziehen, die mit aller übrigen menschlichen Erkenntniß, mit Physik und Metaphysik streiten, z. B. da jede Hostie den Leib Christi enthält und die eine von dem Priester zu derselben Zeit gehoben, die andere gesenkt werden kann, so folgt daraus, daß ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben kann, wenn auch Aristoteles, der die Sache bloß naturaliter ansieht, dem widerspricht a). Da ferner der Körper Christi der Ubiquität zufolge den gesammten Raum ausfüllt, so wird ein durch die Luft geworfener Stein sich da befinden, wo schon der Leib Christi ist, also können recht wohl zwei Körper in demselben Raume zugleich seyn b); ein Körper kann an zwei Stellen zugleich, und zwar hier weiß, dort schwarz seyn u. dgl.

Diese Voraussetzungen der Kirchenlehre, auf welchen so fest weiter gebaut wird, betreffen nun nicht bloß die vollständigen Dogmen, die einmal über alle Begründung erhaben erscheinen, sondern sogar die Beweisführung der früheren Scholastik dafür. Selbst die bloßen Gründe, die Argumentation aus früherer Zeit ist mit dem Nimbus der Autorität umgeben und gleichsam in den Versteinerungsproceß der Scholastik mit aufgenommen. Wenn Frühere den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohne dadurch gegen die Griechen bewiesen, daß sie denselben für das Band der caritas ausgaben, wodurch Vater und Sohn verknüpft sind, so war diese Behauptung bloß die rationale Begründung des Dogmas; der Beweis hat seine Geltung nur durch die innere Evidenz, die er umschloß. Occam dagegen setzt, was früher bloß Apparat zum Beweise war, jetzt gleichfalls als schon ausgemacht voraus, macht auch

a) Centiloquii concl. 27.

b) Ibid. conclus. 23.

die Art, wie früher der Satz bloß bewiesen wurde, schon im Bestandtheile des Kirchenglaubens selbst; auch die Auffassung des heiligen Geistes als jene *caritas* ist ihm schon ausgemacht, und darauf werden neue Fragen und Untersuchungen gegründet.

Ueberall steht deshalb sein Autoritätsglauben und die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrbefugniß voran; doch leitet dieß zu ganz eigenthümlichen Beobachtungen. Seine Unterwerfung unter die Autorität der römischen Kirche wird so wiederholt, so ausdrücklich, aber auch so absichtlich ausgesprochen, daß man darin nothwendig etwas Berechnetes erblicken muß. Auch frühere Scholastiker geben sich wohl an die Autorität der Kirche zurück und lassen das *haec est mea fides, quoniam est catholica fides* oft genug bemerken, allein das stete, oft gezwungene Hervortreten dieses Satzes ist doch nirgends so absichtlich zu beobachten: *ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra, vel determinatione ecclesiae, propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari a)*; *quod tantum dico propter auctoritates Sanctorum, non propter aliquam rationem b)*. Wie weiß er sich durch Unterwerfung unter Rom's Autorität zu bedeen c): *praemitto nam: videlicet quicquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcumque dictum in sacra scriptura, vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae vel Sanctorum, vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum: non dicam asserendo sed praecise recitando in persona illorum, qui etiam opinionem tractandam tenent, sive illa opinio sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica sive erronea; unde,*

a) In *Sententiarum* Lib. I. distinct. 2. quaest. 1. F.

b) *Ibid.* Lib. III. quaest. 8. R.

c) *Tractatus venerabilis Inceptoris Guillelmi Occam de sacramento altaris.* Par. 1518. 12^o. ab init.

So treibt er mit dogmatischen Fragen ein wirkliches Spiel nachdem er ernsthaft genug untersucht hat, ob Gott auch wohl einen Augenblick lang nicht gewesen seyn könne, oder er wohl einen Anfang genommen habe, fügt er hinzu: „*hic est finaliter notandum, quod octo praedictae conclusiones immediate praecedentes potius sunt incredibiles, quae asserendae, et ideo tantummodo causa exercitii dicebantur*“ quapropter, si alicui placeat aliter respondere, facilliter poterit negare tales consequentias: also nur zum Spiele, der Denkfähigkeit wegen, behandelt er die wichtigsten dogmatischen Probleme! Daher denn auch die seltsamen Curiositäten: ob Gott, der die Natur des Menschen annahm auch irgend eine andere annehmen konnte, die des Steins Holzes, Esels b), ob er nach seiner Allmacht auch fromme Menschen, die Maria, die Engel verdammen, den Sokrates zum Esel machen könne; ob der Vater sich selbst zeugen, ob der Sohn, der am Kreuze starb, auch nicht gestorben seyn könne c); ob Gott, da er Mensch ward, auch ein Menschenfuß, Kopf seyn kann. Dafür, daß er dem kirchlichen Dogma sich in Devotion unterwarf, nimmt er sich die Erlaubniß, dasselbe auf die entseßlichste Art zu mißhandeln. Gewissenhaftigkeit, dogmatische Treue ist deshalb schwerlich seine Sache gewesen; wird es sich bei seiner Abendmahlstheorie vielleicht so herausstellen, daß dem Zusammenhange seines Systems und der vollen Abschließung seiner Theorie nichts Anderes, als sein eigenes Bekenntniß des kirchlichen credo entgegensteht, so werden wir gewiß befugt seyn, mehr in seinen dialektischen Operationen, als in den kirchlichen Formeln, auch wenn er sich ausdrücklich dazu bekennt, seine eigentliche Ueberzeugung zu suchen.

a) Centiloquii conclus. 54. B.

b) Ibid. concl. 6.

c) Ibid. concl. 11.

Die indeß Occam's Abendmahlölehre entwickelt werden kann, ist wenigstens den Grundzügen nach sein Nominalismus zu verzeichnen, der sich namentlich mit Behandlung des Begriffs der Quantität durch den ganzen Begriff der leiblichen Gegenwart Christi hindurchzieht. In dem Tractate vom Sacramente des Altars beschäftigt ihn der Quantitätsbegriff so wiederholt und unablässig, daß man versucht wird, zu glauben, er habe nicht sowohl diesen Begriff nominalistisch durchgebildet, um dadurch das Problem jener Lehre zu lösen, sondern er habe vielmehr sich dieses bedeutungsvolle Dogma aufersehen, um daran den Triumph des Nominalismus zu feiern. Der Zusammenhang des Nominalismus mit der Abendmahlölehre kommt, kurz gesagt, darauf hinaus, daß der Quantitätsbegriff als ein selbständiger, von den Objecten verschieden, aber an ihnen vorhanden, weitergearbeitet, mit ihnen selbst vielmehr zusammengeworfen wird, so daß nachher, wenn die Gegenwart des Leibes im Brote etwa auf ein ziemlich dynamisches Eign hinauskommt, aus dem Begriffe der Quantität dagegen kein Einwurf entlehnt werden kann.

Zur Durchführung des Nominalismus kann er im Commentare zum Lombarden kaum früh genug gelangen; er beginnt sie an einer Stelle, wo man sie noch gar nicht erwartet, bei der Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur Creatur: er untersucht, ob sich für beide ein gemeinschaftliches Prädicat aufstellen lasse, und ist damit bei dem beabsichtigten Thema, der Natur des Allgemeinen, angekommen¹⁾. Sein Verfahren ist nun sofort mehr negativ, als positiv; er will nur den bis dahin gepflegten Realismus kürzen und hält damit den Sieg seiner nominalistischen Ansicht sofort für entschieden; sie ist ja dann frei von den Schwierigkeiten des entgegengesetzten Systems, und durch sich selbst erwiesen. Vom Realismus, den er bekämpft,

¹⁾ In Sententiarum Lib. I. dist. 11. quaest. 4 sqq.

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

macht Decam zwar mehrfache Klüancen namhaft, doch hat er seinen Hauptangriff gegen die am meisten verbreitete Ansicht der universalia in re gerichtet, wonach das universale eine Existenz hat einmal außerhalb der Seele, die es denkt, und dann wesentlich verschieden von den concreten Einzeldingen, aber innerhalb derselben ^{a)}. Hiernach würde ein Einzelding so viel Universalien in sich enthalten, als es Eigenschaften zählt, deren jede ihm ja durch ein universale eingeprägt ist; durch Vermehrung der Einzeldinge werden dagegen die Universalien nicht vermehrt, da eine derselben hinreicht, dieselbe Eigenschaft in ihnen allen hervorzurufen.

Gegen diese Ansicht kämpft er nun zunächst durch den Begriff der numerischen Einheit; von dem singulare wird dieselbe allgemein zugestanden, da das concrete Ding in sich eins seyn wird. Aber dem universale wird die numerische Einheit noch viel nothwendiger beigelegt werden müssen, da es ja noch viel einfacher ist, als jenes, da in einem singulare sogar eine Menge Universalien enthalten seyn sollen, ebenso viele, als es Eigenschaften an sich trägt. Ist nun aber schon das universale numerisch eins, von dem doch noch eine Vielheit in dem singulare enthalten seyn soll, so müßte dann das numerisch Eine des singulare doch wieder eine Vielheit in sich schließen, was sich selbst widerspricht. Die ganze Theorie von dem Vorhandenseyn der vielen Universalien in dem einen singulare erscheint hiernach also als unhaltbar.

Einen zweiten Angriff auf den Realismus begründet Decam auf den Begriff der Schöpfung und Vernichtung (annihilatio), die doch beide der Allmacht Gottes als möglich beigelegt werden müssen. Bei der Schöpfung eines

a) Ibidem dist. 2. quaest. 4. A. Utrum illud, quod immediate et proprie denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua revera res extra animam, intrinseca et essentialia illis, quibus est communis, et univoca distincta ab illis.

Individuum müßte doch das sämmtliche universale, das es mit seinem genus gemein hat, schon als vorher vorhanden gesetzt werden, ein beträchtliches Stück von ihm würde also nicht erst erschaffen und die reine Schöpfung des Individuums damit unmöglich. Ebenso die Vernichtung desselben ist doch nur dann eine völlige, wenn die darin enthaltenen Universalien mit vertilgt würden; dann aber beschränkte sich dieser Act göttlicher Allmacht nicht bloß auf das Individuum, sondern träfe sofort das ganze genus mit.

Mit Uebergang der übrigen Gründe gegen den Realismus wiederholen wir nur das Obige: Occam begründet seine Ansicht nur negativ, indem er die Schwierigkeiten aufdeckt, woran das entgegengesetzte System leidet, überläßt es aber dabei dem Leser, wie er sich das Allgemeine denken will, entweder als ein verabredetes Uebereinkommen zur Bezeichnung des Einzelnen, wie ja die Sprache willkürlich Worte als Zeichen der Dinge aufstellt, oder als eine Fiction, als ein Gebilde, das der Verstand von dem angeschauten Gegenstande abstrahirt a), oder endlich als eine Qualität der Seele b), wie ja gewisse natürliche Töne bei Thieren und Menschen übereinstimmend gewisse Dinge bezeichnen. Sein letztes Resultat ist immer das schon angegebene: das universale hat weder Existenz außerhalb der Seele, noch essentiell an der Substanz selbst c).

a) Ibidem quaest. 8. E. Er nennt eine solche bloß in unserer Abstraction vorhandene Existenz der Universalien ein *esse obiectivum*; wir würden umgekehrt ein bloß in unserer Verstandesthätigkeit vorhandenes *Esse* ein *esse subiectivum* nennen. Occam geht von dem Gegenstande selbst aus und nennt, was an demselben ist, *subjectiv*, dagegen das von ihm Verschiedene, also bloß in unserer Abstraction Vorhandene, *objectiv*.

b) Ibidem Q; und Quodlibet V. quaest. 18.

c) Ibidem quaest. 8. Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem; sed quae illarum sit verior, relinquo iudicio aliorum; hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens

Für unsern Zweck ist allein wichtig, zu fragen, wie es gemäß dieser nominalistischen Voraussetzung über Begriffsurtheilt, die wie der Quantitätsbegriff realistisch eine von den Dingen verschiedene Geltung hatten und bei Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen sollen, wie etwa Verwandlung, Coexistenz, wesentlich in Frage kommen. Er setzt diese Begriffe sämmtlich mit den Dingen, woran sie vorkommen, identisch und wird nun durch sie nicht länger verhindert, über Veränderungen an den Dingen zu reden, wie er will. Schon Roscellin, der Vater des scholastischen Nominalismus, hat ja, wie wenigstens seine Gegner berichten a), zwischen Subject und dessen Prädicat nicht unterschieden, zwischen Pferd und dessen Farben keine Differenz zugelassen. Ebenso ist bei Occam das Verhältniß, *relatio*, von den in einem Verhältnisse stehenden Dingen selbst nicht verschieden b): durch jenen Begriff tritt zu den Dingen selbst nichts wesentlich Neues hinzu, er ist nichts Drittes zu den damit bezeichneten Objecten. Diese Ansicht führt er nun an einigen der gangbarsten Begriffe durch c): *similitudo* und *dissimilitudo*, *aequalitas* und *inae-*

quocunque modo extra animam, sed omne illud, quod est universale praedicabile de pluribus ex sua natura, est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantiae. Kurz zusammengefaßt finden sich seine Gründe in der *Summa totius Logicae*. Oxon. 1675. 8. Part. I. c. 15. p. 80 sq.: Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens, evidenter probari potest. Primo sic: nullum universale est substantia singularis et una numero; si enim diceretur, quod sic, sequitur, quod Socrates erit aliquod universale, quia non est maior ratio, quod unum universale sit una substantia singularis, quam alia; nulla ergo substantia singularis est aliquod universale; omnia vero substantia est una numero et singularis, quia omnis res est una res, et non plures cet.

a) Anselm. *Compar. de fide trinitatis* c. 2. p. 43.

b) Occam in *Sententiar.* Lib. I. dist. 80. quaest. 1. Z.

c) *Quodlibet* VI. quaest. 8 sq.

qualitas, duplicitas und dimedietas, diversitas, distinctio, identitas, das Verhältniß der Causalität, das Verhältniß des calefactivi zum calefactibile, der scientia zum scibile; sie alle sind nichts von den concreten Dingen Verschiedenes, an welchen sie vorkommen. Die Bewegung ist nichts anderes, als das bewegte Ding selbst a), die Dauer eines Engels ist mit ihm selbstgleich, das Schaffen ist nicht von dem Schöpfer, das Geschaffenwerden nicht von der Creatür verschieden b). Ebendieselbe Operation wird nun mit dem Begriffe der Quantität vorgenommen, an deren Wegschaffung ihm Alles gelegen seyn mußte, sobald er für die Existenz des Leibes Christi in der Hostie eine von dem gewöhnlichen, materiellen Seyn verschiedene Existenz durchzuführen wollte. Es muß hier derselbe nominalistische Kunstgriff helfen, wonach jeder Eigenschaftsbegriff als selbstständig gezeugnet und mit dem Gegenstande, woran er vorkommt, zusammengeworfen wird. Ist die Quantität mit dem Dinge, woran sie vorkommt, selbst wesentlich identisch, also nichts Selbstständiges daran, so braucht auf sie weiter nicht Rücksicht genommen zu werden, wenn mit der Sache selbst Veränderungen vorgenommen werden sollen. So beweiset er c) mit allen Gründen, die der damaligen Wissenschaft einigermaßen erheblich scheinen, aus dem Aristoteles, aus der Schrift, aus den Autoritäten der Väter, daß sowohl der Substanz als dem Accidens der Begriff der Quantität schon völlig innewohne und nicht erst als ein realistisch selbstständiger von außen hinzukommen müsse. Quantität steckt sowohl in der Substanz, als in der Qualität, und bleibt also zurück, wenn auch die Substanz des Brotes in der Verwandlung untergeht, oder ein

a) In Sententiar. Lib. II. quaest. 9 sq.

b) Ibid. quaest. 1 und 2.

c) Quodlibet IV. quaest. 28 sqq. esse quantum non convenit substantiae per aliquod accidens, nec accidenti per substantiam.

anderer Körper mit der Hostie denselben Ort einnimmt a) Ideo dico propter illas rationes et multas alias tam physicas quam theologicas, quod quantitas non est res distincta realiter a substantia et qualitate; sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia, et aliqua quantitas est realiter eadem cum qualitate: unde quantitas non est nisi re habens partem extra partem, et habens partem distantem situ ab alia, sive res circumscriptive existens in loco. Die Quantität kommt also beinahe auf den äußern Umfang, die Lage der einzelnen Theile gegen einander hinaus, wird statt eines wirklichen und vollen Inhalts auf die rein äußerliche Linie der Ausdehnung eingeschränkt. Dieß läßt sich an dem Prozesse der Verdichtung und Verdünnung einer Sache zeigen; der Verlust an Quantität besteht allein in der veränderten, zusammengebrängteren oder erweiterten Lage der Theile gegen einander b).

Eine ausdrückliche und durchgeführte Uebertragung seines Quantitätsbegriffs auf das Sacrament führt er zwar nicht durch, allein er hat doch das Materielle an dem quantitativen Seyn entfernt, und wird dadurch nicht

a) Tractatus de sacramento altaris, Einleitung, Bogen D.

b) Ibidem cap. 37: Ideo consonum experientiae est, quod, quando aliqua substantia sine amissione alicuius partis substantiae fit minoris quantitatis per condensationem, sive per alium modum: nulla res absoluta deferens qualitates corrumpitur, nec secundum se totam, nec secundum partes eius, sicut consonum est experientiae, quod qualitates multa (nullae) tunc nec secundum se totas nec secundum partes suas corrumpuntur vel amittuntur. Et ideo substantia illa non fit minoris quantitatis per alicuius accidentis absoluti deperditionem, sed per hoc, quod partes illius substantiae minus distant situatiter nunc, quam prius, sine cuiusunque accidentis absoluti destructione vel amissione. ibid. c. 26: sequitur, quod pars substantiae potest distare a parte substantiae sine accidente informante eam, et per consequens poterit substantia esse quanta sine quantitate addita sibi. — Nullam igitur ut videtur contradictionem includit, quod aliqua substantia sit quanta, sine omni re accidente absoluto addita sibi.

länger verhindert, über Vorgänge an der Substanz des lebenden Christi zu reden, wie er will. War es ihm auch vielleicht mehr darum zu thun, an diesem Dogma seinen Nominalismus durchzuführen, so wird doch seine weitere Operation dadurch bedeutend erleichtert.

In diese nominalistische Theorie von der Quantität knüpft sich nämlich seine Erklärung über das Gegenwärtigseyn eines Körpers an einem Orte: er unterscheidet dabei ein *esse circumscriptive* und *diffinitive*; jenes ist die gewöhnliche, räumliche Gegenwart, wo jeder Theil des Körpers nur einem Theile des Raums entspricht, also die völlig materiale Congruenz des Körpers und des ihn umfassenden Orts. Die zweite Art kommt auf ein mehr dynamisches Seyn hinaus, wofür Occam das Kennzeichen an gibt, daß nicht bloß der ganze Körper den ganzen Raum erfülle, sondern daß auch in jedem Theile des Raums das Ganze enthalten sey. Leider kann er zur Belegung dieses Begriffs nur ein doppeltes Beispiel aufstreiben, worauf er stets zurückkommt, das Seyn der *anima intellectiva* im Körper, und dann das Seyn des Engels an einem Orte. Rücksichtlich der Seele erweist er, daß sie nicht allein ganz den Körper füllt, sondern auch ganz ist in jedem Theile desselben, sie wohnt nicht etwa so im Körper, daß ein Theil von ihr im Kopfe, ein anderer im Fuße, im Finger vorhanden wäre, sondern wo sie gegenwärtig ist, da ist sie ganz. Rücksichtlich des Engels war die Scholastik längst durch ihre physikalischen und metaphysischen Untersuchungen über dessen Bewegung durch den Raum zu dem Resultate gelangt, daß seine Gegenwart an einem Orte gerade eine solche sey, wie Occam das *esse diffinitive* beschreibt. Hiernach werden folgende Stellen verständlich seyn a):

a) Quodlib. I. q. 4. Der Zusammenhang dieser seiner Theorie des Gegenwärtigseyns mit dem Begriffe der Quantität findet sich in Sententiar. L. IV. q. 4. G. ausgesprochen: *quando substantia vel qualitas sic coexistit loco, quod totum coexistit toti, et pars*

dico quod esse in loco accipitur dupliciter, scilicet circumscriptive et diffinitive. Circumscriptive esse in loco est aliquid esse in loco, cuius pars est in parte loci et totum in toto loco; diffinitive autem esse in loco est, quando totum est in toto loco, et non extra, et totum est in qualibet parte illius loci, quomodo corpus Christi est in loco diffinitive, quia totum eius corpus coexistit toti loco speciei consecratae, et totum coexistit cuilibet parti loci. Die erste Form des Gegenwärtigseyns ist offenbar nur die gewöhnliche materielle; für die zweite stellt er aber die beiden schon genannten Beispiele auf, zunächst vom Engel ^{a)}: colligi potest, quod omne, quod est circumscriptive in loco, est quantum: omne enim, quod est circumscriptive in loco, est totum in toto loco, et pars in parte: — quod enim angelus non est totus in toto loco et pars angeli in parte loci, propter hoc angelus non est in loco circumscriptive. — Wegen der Seele stellt er eine eigene Untersuchung an ^{b)}: utrum anima intellectiva sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte; er muß den Sitz der Seele ebenso gut im Fuße, in der Hand, als im Kopfe zugeben; ein heftiger Schmerz im Fuße verhindert ja gleichfalls das Erkennen: wie aber, wenn ein Glied verloren geht? dico, quod anima intellectiva existens in brachio non redit ad corpus, nec corrumpitur corrupto brachio, sed desinit esse, ubi prius erat, sicut corpus Christi in eucharistia cessat esse sub hostia, corru-

parti, ita uni, quam non alteri: tunc dicitur substantia vel qualitas — quantitas; hoc est, tunc denominatur ab illo conceptu vel voce, quo vocatur quantitas. Quando autem sic coexistit loco, quod totum coexistit toti, et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta. Kann er also für den Körper Christi das esse diffinitive in der Hostie erweisen, so kommt eine Quantität dabei gar nicht weiter in Betracht; er hat das Materielle daran durchaus fortgeschafft.

a) Tractat. de sacram. altar. c. 16. cf. c. 26.

b) Quodlibet I. quaest. 12.

in specie, et angelus cessat esse in loco, quando pars sui loci adaequati corrumpitur.

Nur eine Schwierigkeit bleibt dabei noch zurück; seine Beispiele eines solchen dynamischen Seyns sind allein von geistigen Wesen entlehnt, der Seele, dem Engel, und daher vielleicht eine solche Gegenwart als möglich zu denken. Mit welchem Rechte überträgt er dieß auf ein materielles Object, den Körper Christi? Er hilft sich sehr leicht über diese Klippe hinaus, indem er den Unterschied gar nicht anerkennt und so die ganze Schwierigkeit ignorirt ^{a)}: *dicere quod non est inconveniens, nec repugnat aliquo modo, substantiam corporis Christi contineri sub specie panis. Probatur, quia sicut non repugnat alicui indivisibili, quod secundum se totum coexistat distinctis locis, sicut angelus secundum se est in toto loco et in qualibet eius parte; similiter anima intellectiva secundum se tota est in toto corpore et in qualibet eius parte: ita non repugnat divisibili, quod secundum se totum coexistat alicui toti et cuilibet eius parti.* Also es wird nur geradezu behauptet, was vom ungetheilten geistigen Seyn gilt, von der Seele, dem Engel, dasselbe gilt auch vom theilbaren, materiellen Seyn eines Leibes. Selbst die allein gestattete Auskunft, dem Körper Christi etwa als *corpus glorificatum* dynamische Eigenschaften beizulegen, weist er ab: *non est maior difficultas, quam quod duo corpora coexistent uni loco vel duo angeli eidem: et hoc sive sint corpora gloriosa sive non gloriosa: — gloria vel non gloria nihil facit ad hoc cet.* Occam will also gar kein speciellcs Wunder hier eintreten lassen, sondern Alles aus dem allgemeinen Satze über die zwiefache Möglichkeit des Seyns an einem Orte ableiten.

Nach diesen Voraussetzungen kann nun seine Abendmahlstheorie selbst verstanden werden. Folgt man zunächst seinem eigenen Bekenntnisse, so will er durchaus die Kirch-

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4. H; de sacram. altar. c. 26.

liche Lehre von der Transsubstantiation verfechten a): Doctores catholici a romana ecclesia approbati, quando de sacramento eucharistiae conscripserunt, hoc intendunt astruere, quod corpus Christi, quod sumptum est de virgine Maria, passum et sepultum, quodque resurrexit et in coelum ascendit, et sedet ad dexteram dei patris, et in quo filius dei venturus est, iudicare vivos et mortuos, sub specie panis veraciter et realiter continetur. Quamvis autem realiter lateat sub specie panis, nunc tamen non videtur a nobis oculo corporali: sed ipsum operiri specie panis a fidelibus mente creditur. Et tenetur etiam quod substantia panis non manet, sed remanent accidentia sola per se subsistentia sine subiecto. Zu der üblichen katholischen Rechtgläubigkeit fehlt also auch nicht das Geringste: der Leib Christi ist unter der species des Brots vorhanden, und zwar durch wirkliche Verwandlung, so daß die Substanz des Leibes in die des Brotes übergeht, und von diesem nur die Accidenzen bleiben. Ferner räumt er ein, daß die Verwandlung als Weg zum Vorhandenseyn des Leibes zwar nicht in der Schrift gelehrt werde, weiß aber, daß diese Lehre von der Transsubstantiation den kirchlichen Autoritäten ebenfalls durch Inspiration, wie durch folgerrechte Schlüsse aus der Schrift bekannt geworden sey b).

Ueber die Art der Verwandlung ist seine ausdrückliche Erklärung völlig mit dem kirchlichen Dogma übereinstimmend, daß nach geschehener Verwandlung die Substanz des Brotes aufhöre; er führt darüber nach dem Lombarden

a) Tractatus de sacram. altar. cap. 1.

b) Quamvis in scriptura canonica expresse tradatur, quod corpus Christi sub specie panis est fidelibus porrigendum, tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur, in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum, vel auctoritatibus bibliae diligenti et solerti inquisitione probatum. Tract. de sacram. altar. c. 8.

drei Meinungen auf a): 1) was früher Brot war, ist darauf Fleisch; 2) die Substanz des Brotes hört auf, nur die Accidenzen bleiben, und unter diesen beginnt der Leib Christi zu seyn; 3) es bleiben Substanz und Accidenzen des Brotes und Weins, aber an demselben Orte wie unter derselben species ist der Leib Christi da. Offenbar würde nur die dritte Meinung seiner ganzen Theorie zusagen; darauf allein passen die stets benutzten Beispiele von dem Seyn der intellectiven Seele und des Engels, die beide mit einem Körper an demselben Orte zugleich sind, ohne daß dessen Substanz vorher verschwände. Auf dieselbe Art würde er das Zusammenseyn des Leibes Christi mit dem Brote behaupten können, ohne dessen Substanz vorher zu entfernen. Aber nein! seine ausdrückliche Erklärung spricht für die zweite der obigen Meinungen b): dico tamen, quod substantia panis non maneat, sed desinit esse, et sub illis speciebus incipit esse corpus Christi. Von den beiden Nüancen, die für diese Behauptung möglich sind, ob bei jener Verwandlung doch wohl die Substanz des Brotes bleiben könne oder nicht, wendet er sich der ersteren, von Scotus aufgestellten, zu; wenn die Substanz bliebe, so würde es keinen Widerspruch enthalten, denn der göttlichen Allmacht muß auch dieß möglich seyn: quamvis substantia panis de facto non maneat cum corpore Christi, tamen contradictionem non includit, quin per potentiam divinam possit manere panis cum corpore: — illa opinio videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat omnipotentiam dei, nihil ab ea negando, nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem. Schon hieraus sieht man, daß das Verschwinden der Substanz des Brotes für ihn keine wesentliche Bedeutung hat, daß er durch die Consequenz vielmehr zu der entgegengesetzten Ansicht getrieben

a) Ibid. c. 5.

b) Ibid. c. 5. fin.

wurde, und nur sein Anbequemen an das kirchliche System ihn so sprechen läßt. Allein wie es mit seiner strengen Orthodorie bestellt ist, muß aus dem Obigen klar seyn, und seine ausdrücklichen orthodoxen Behauptungen dürfen uns nicht abhalten, den eigentlichen Gehalt seiner Theorie so zu bestimmen, wie es der Zusammenhang seines Systems fordert.

Seine ganze Beweisführung ist darauf berechnet, ein Zusammenseyn des Leibes Christi mit jedem andern Körper zu erhärten, ohne daß letzterer das Geringste von seiner vollen Realität zu verlieren brauchte, und so wird das Verschwinden der Substanz des Brotes bei ihm wenigstens ein völlig mißlicher Satz. Sein esse definitive ist ja nur darauf berechnet, zu zeigen, daß recht wohl ein Körper mit dem andern an demselben Orte seyn kann, nur dazu ist ja die dynamische Existenz der Seele und des Engels benutzt. Hat er durch jene Beispiele die Möglichkeit zur Coexistenz eines Wesens mit einem völlig realen Körper dargethan, ließe aber in der Anwendung auf das Sacrament an der Realität des Brotes etwas schwinden, so hätte er mehr bewiesen, als er für seinen Zweck brauchen kann. Jene Beispiele paßten höchstens zu dem Beweise, daß der Körper Christi in jeder einzelnen Hostie ganz enthalten ist, wie die Seele in jedem Gliede; aber die nothwendig vorausgehende schwierigere Forderung, zu zeigen, wie er überhaupt daselbst möglicherweise gegenwärtig seyn könne, wäre nicht gelöst. Schon hiernach darf man annehmen, daß Occam's eigentliche Ansicht ein Zusammenseyn des Leibes und Brotes an demselben Orte umfaßt, wobei das Verschwinden der Substanz des Brotes als Forderung der Orthodorie bei ihm etwas Leeres und Mißliches bleibt. Zur völligen Evidenz erwächst diese Behauptung, wenn man beachtet, wie er zwar nie von der Coexistenz des Fleisches und Brotes, aber doch immer von dem Zusammenseyn des Leibes Christi und der Hostie, oder der

species panis rebet a): *Christi corpus et species panis sunt in eodem loco*; man beachte die stets sich wiederholende Form der Argumentation, wie sehr es ihm auf die Coexistenz zweier Körper an demselben Orte ankomme, ohne daß von der Realität des einen das Geringste eingebüßt werde b): *Ita enim tenemus, quod anima intellectiva est tota in toto corpore, et in qualibet parte eius: — sic etiam tenemus, quod angelus est totus in aliquo loco diffinitive, et in qualibet parte: per idem non debet etiam aliquis negare, quin per divinam potentiam possint duo corpora, tam eiusdem speciei specialissimae quam diversae, simul eidem loco coexistere. Sic enim salvator Iesus Christus clausis ianuis intravit ad discipulos, et clauso utero virginis exivit in mundum, et nullo diviso corpore celesti in celum ascendit.* Bei diesem Beweisverfahren hat er allerdings auch das weitere Problem vor Augen, zu zeigen, wie in jeder Hostie der ganze Christus enthalten ist; darauf zielt immer die Beschreibung des *esse diffinitive*, wonach das Ganze im Ganzen und zugleich ganz in jedem Theile ist; aber nothwendig liegt dabei die erste Voraussetzung zum Grunde, das Zusammenseyn des Leibes Christi mit der Hostie an demselben Orte. Vermeidet er auch dem kirchlichen Dogma zu Gefallen den Ausdruck: Coexistenz von Fleisch und Brot, so ist doch Coexistenz von Fleisch und Hostie damit gleichbedeutend genug; und darauf erscheint seine ganze Beweisführung gerichtet. Man darf also als eigentliche Theorie Decam's annehmen, daß auf dieselbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sey, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Gliede, so auch der ganze Christus in jeder einzelnen Hostie.

Als einziger Grund dieser Behauptungen gilt ihm nun

a) In Sententiar. Lib. IV. q. 4. O.

b) Tractat. de sacrament. altar. c. 6.

die Allmacht Gottes, worauf nach Scotus Vorgange sich so trefflich fußen ließ; hatte dieser vom Standpunkte des Realismus aus schon an den meisten Dogmen das Irrationale nachgewiesen und ihre Geltung allein auf den ausdrücklichen Willen Gottes begründet, so mußte Occam von seinem zu Zweifel noch mehr geneigten nominalistischen Standpunkte aus diesen Weg noch weit eher einschlagen. Das Auseinandergehen theologischer und philosophischer Wahrheit, das Auflösende der Scholastik, die sich nur noch durch die zwingende Gewalt der Kirche zusammenhalten ließ, hat allein an der Allmacht Gottes einen Grund für ihre theologischen Behauptungen: Gott hat nach seiner Allmacht noch viel unglaublichere Dinge vollbracht, also wird er auch dieß wohl können! Das Aufhören der Substanz des Brots bei Zurückbleiben der Accidenzen wird so erwiesen, daß Gott recht wohl Dinge, die in nothwendiger Verbindung mit einander stehen, auseinander zu halten vermöge. Bei den Männern im feurigen Ofen hätte die Flamme als Ursache nothwendig die Verbrennung als Wirkung nach sich ziehen müssen, aber Gott hinderte die Wirkung, ungeachtet die Ursache blieb a). Eben so kann Gott also auch Substanz ohne Accidenzen, und diese ohne jene bestehen lassen, kann dem Leibe und der Hostie eine völlige Coexistenz gestatten b): *Non iuxta modum causarum naturalium potentiam divinam artare debemus, cum divina potestas virtutem omnium creatorum in infinitum excedat. Nec ad negandum aliquid posse fieri de virtute divina experimenta sufficiunt, cum totum ordinem causarum possit deus immutare; et contra cursum communem causarum naturalium constat eum multa fecisse. Seine Beispiele gestatten ihm überall eine Beweisführung ex concessis: es liegt ja das viel größere Wunder vor, daß Christi Leib durch die*

a) Tractat. de sacrament. altar. c. 12.

b) Ibid. c. 6.

verschlossene Thür und aus dem verschlossenen Schooße der Jungfrau hervorging: so wird dieselbe Allmacht auch das anderweitige Wunder vollbringen können, daß Christi Leib mit der Hostie an demselben Orte ist; das Irrationale davon ist durch die aufgefundenen Analogie der Existenz des Engels und der intellectiven Seele völlig zerstreut.

Einige besondere Angaben Occam's werden über seine Theorie noch mehr Licht verbreiten. Zunächst das Seyn des Leibes Christi in der Hostie ist durchaus nur ein begleitendes, zufälliges, von Gott so gewolltes. Leib und Hostie hängen deshalb gar nicht weiter zusammen a): *Corpus Christi cuicumque est praesens, est se ipso immediate praesens, et per consequens illa species panis nihil ad praesentiam corporis facit, hoc est hostia, quia Deus potest conservare corpus in illo loco, in quo modo est hostia, et destruere hostiam.* Wenn die Hostie bewegt wird, so theilt der Leib Christi zwar diese Bewegung, jedoch nur durch einen jedesmaligen ausdrücklichen Willensact Christi, der seinem Leibe gerade diese Bewegung dann auch geben will. Die Gegenwart der Seele und Willenskraft Christi in der Hostie ist zwar nicht Folge der Verwandlung b), sonst hätte ja während der 3 Tage des Todes Christi, als die Seele vom Leibe getrennt war, das Sacrament nicht gefeiert werden können, aber dennoch besteht eine Einwirkung der Seele auf den Leib, weil dieser ja nie ohne jene gedacht werden kann. Das Sacrament hat also gar nicht mehr die Idee einer Todesfeier; Occam denkt gar nicht an das in den Tod gegebene Fleisch und das vergossene Blut, sondern hat nur die Hypothese vor Augen, wie der nach der Auferstehung wieder lebende Körper mit der Hostie an demselben Orte gegenwärtig seyn könne. Auch hier gefällt er sich in Paradoxien, die auf das bloß diskursive

a) In Sententiar. Lib. IV. q. 4. N.

b) Tractat. de sacram. altaris c. 4.

Gegenwärtigseyn doch alle Eigenheiten des esse circumscriptive übertragen; das Auge Christi sieht aus dem einen Theile der Hostie seinen Leib auch in dem andern gegenwärtig, ebenso gut, als wenn es von einem ganz verschiedenen Orte aus geschähe^{a)}: Patet quod, quando movetur hostia, anima intellectiva Christi movet voluntate sua immediate corpus Christi sub hostia non organice, sed ut causa partialis concurrens cum voluntate divina causante contingenter, disponente illud corpus moveri ad motum hostiae. — Mirabiliter esset, si Christus existens sub hostia nesciret, ubi esset. Ideo teneo, quod omnem actionem et passionem, quam potest habere, quando existit circumscriptive in loco, potest habere in eucharistia, nisi aliud impediret, puta voluntas divina. — Dico, quod oculus Christi in una parte hostiae potest se videre in alia parte, ita bene ac si esset in diversis locis. Aus seiner Theorie: Christus kann mit andern Körpern an demselben Orte zugleich seyn, folgt dann eine wirkliche Ubiquität, die er wieder nach den obigen Angaben auf das Paradoxeste ausführt^{b)}: Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Orte, wo der Leib Christi ist, u. dgl. Ihm ist die Ubiquität nicht der Grund, woraus er die Gegenwart in der Hostie ableitet, sondern nachdem diese bewiesen ist, bleibt jene eine paradoxe Folgerung daraus. Höchstens leitet er daraus das Gegenwärtigseyn Christi auf so vielen Altären zugleich ab^{c)}: Teneo, quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive —: „sed corpus Christi coexistit principaliter toti hostiae et cuilibet parti; igitur eodem modo et multo magis potest esse praesens distinctis locis.

Noch benutzt Occam nach dem Vorgange des Johann von Damascus den Satz von der Naturenvereinigung,

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 5. F.

b) Vergl. oben S. 76. not. a. u. b.

c) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4.

war nicht so, um die Allgegenwart von der göttlichen Natur auf die menschliche zu übertragen, denn sein steter und einziger Grund bleibt die Allmacht Gottes; sondern er benutzt jenen Satz, um die kirchliche Annahme von der Trennung der Substanz und des Accidens am Brote zu erweisen: die menschliche Natur verhält sich zur göttlichen wie ein Accidens zur Substanz, und doch kommt auch jene getrennt von dieser vor; dieß beweiset zunächst nichts für den Satz von der Ubiquität des Leibes Christi, doch würde Decam auch diesen wohl haben herausbringen können, wenn ihm daran außer dem allgemeinen Argumente von der Allmacht etwas gelegen gewesen wäre. Aber der Ideengang war doch wenigstens in dieser Art eröffnet, und die spätere Anwendung des Satzes leicht a).

Endlich über die ganze Bedeutung des Sacraments spricht er zwar im Sinne der katholischen Kirche die Idee der Messe als eines Opfers an, redet aber dabei zugleich von der memoriellen Bestimmung, und endlich auch von dem gekosteten Genuße des wirklichen Leibes und Blutes, so daß die drei gangbaren Theorien, die katholische nebst der zwingli'schen und lutherischen, fast gleichmäßig darin enthalten sind b). *Ut tanti muneris (des Opfertors des Christi) in nobis iugis maneret memoria, ac pro nobis, qui quotidie labimur, Christus quotidie mystice immolaretur: corpus suum in cibum, et sanguinem suum in potum in eucharistiae sacramento sumendum fidelibus dereliquit.* Man sieht daran, daß es ihm weniger um eine Stellung der Sacramentslehre zum ganzen System, als um die dialektische Ausgleichung seines einen Satzes vom nominalistischen Standpunkte aus zu thun war, was zugleich als eine Bewährung des Nominalismus selbst gelten sollte.

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4. N.

b) Tractat. de sacrament. altar. prologus.

II.

Wenden wir uns jetzt zur Abendmahlislehre Luther's, so ist die obige Bemerkung wieder aufzunehmen, wie wenig sich Luther zur Durchführung einer Theorie bis in die letzte speculative Spitze geneigt fühlte. Er lebte ja so völlig innerhalb seines Glaubens, fand sich so durchaus in dessen Besitze glücklich, daß ihn das Verhältniß desselben zu allem übrigen menschlichen Wissen gar nicht kümmerte, und eine speculative Ausgleichung gar kein Bedürfniß war. Es ist der Vorzug der mit solcher Gemüthstiefe begabten Menschen, daß sie in ihrer christlichen Ueberzeugung selbst nicht durch die Incongruenz derselben mit jeder anderweitigen Erkenntniß wankend gemacht werden. Versteht sich aber Luther deshalb irgendwo dazu, auf ein Gebiet überzugehen, das auch nur einen Anflug von Speculation fordert, so darf man annehmen, daß er nur gegen seinen Willen hinauf gedrängt ist und schwerlich darin Selbständiges und Großes leisten wird.

Auch in der Abendmahlislehre, wie in seiner ganzen dogmatischen Ueberzeugung, ist es der Boden der Schrift allein, wo er sich wohl fühlt. Man kann deshalb beobachten, wie er an den Text sich anschließt, ja anklammert, nichts anerkennt, als was die einfache, ungezwungene Worterklärung ergibt. Wie offen bekennt er gleich zu Anfang des Sacramentsstreites den Strassburgern, daß er bei seinem ersten Auftreten gegen das Papstthum wohl die Vortheile beachtet hätte, die ihm aus dem Aufgeben der realen Gegenwart zur Bekämpfung der ganzen Hierarchie erwachsen mußten. Die sacerdotale Stellung des Klerikers im katholischen Systeme beruht ja allein auf der Idee des Mesopfers; durch die magische Kraft seiner Formel bringt er ja des Herrn Leib hervor, um ihn Gott zum Opfer darzubringen. Das *conficere* und *offerre corpus Domini* ist die Grundlage der ganzen sacerdotalen Würde, so daß mit dem Aufgeben der realen Gegenwart des Lei-

des Christi dem katholischen Systeme der empfindlichste Schlag zuzufügen war; aber selbst durch diesen Vortheil hatte er sich nicht zum Abweichen von dem einmal anerkannten Sinne des Textes bestimmen lassen a): „das bekenne ich, wo Dr. Carlstad oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte möcht berichten, daß im Sacrament nichts, denn Brot und Wein wären, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich hab wol so harte Anfechtung da erlitten, und mich gerungen und gewunden, da ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wol sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben. — Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen.“ Darum setzt er den Gegnern jedesmal das Wort des Textes entgegen; hat daran eine sichere Mauer, auf die er sich jedesmal zurückzieht b): „daß du sagest, Schrift sey wider einander, gilt nichts; wer fragt nach deinem Sagen? Aber da wollt ich sie loben und ehren, wenn sie solchs Sagen mit Schrift oder sonst beweiseten, das sollen sie wol lassen, auf daß der Text vest bleibe stehen, das ist mein Leib“; daher sein eigen Geständniß, daß er nur auf den Text poche c): „Wir haben vor uns den hellen dürren Text und Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w.; das sind die Worte, darauf wir pochen, die sind so einfältig und klar geredt, daß auch sie, die Widersacher, müssen bekennen, es koste Mühe, daß man sie anders wohin ziehe, und lassen doch solch helle Worte stehen.“ — An den Textesworten hat er sich jedesmal er-

a) Warnungsschreiben an alle Christen zu Straßburg, sich vor Carlstad's Schwärmerey wohl vorzusehen: Luther's sämtliche Schriften. Halle. Tom. XV. S. 2448. S. 10.

b) Schrift, daß diese Worte: das ist mein Leib, noch veste stehen, wider die Schwärmgeister. 1527. Tom. XX. S. 991. S. 76.

c) Sermon von dem Sacramente des Leibes u. Blutes Christi wider die Schwärmer. 1526. ibid. S. 916. S. 2.

frischt, und bei Zweifel und Anfechtung aufgerichtet a): *Sic interim sapiam pro honore sanctorum verborum Dei, quibus per humanas ratiunculas non patiar vim fieri, et ea in alias significationes torqueri b)*; „über diese vier gewaltigen Sprüche haben wir noch einen andern 1 Kor. 10, 16. — daß ist ja, meyne ich, ein Spruch, ja eine Donnerart auf Doct. Carlstad's Kopf, und aller seiner Rotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arzenei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sacrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten, denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen gnugsam stärken, und alle Widersacher mächtiglich gnugsam schlagen.“ Er erklärt es deshalb geradezu, daß er seinen Gegnern außer den Worten keinen andern Beweis entgegenzusetzen wisse; sie wollen ihm durch die Sachen die Worte, er umgekehrt ihnen durch die Worte die Sachen abgedrinnen c): „Es sind zwey Stücke in dieser Sache vorgestellt, nemlich verba et res, das ist Wort und Ding, oder die Sach, davon die Worte reden. — Danach bemühen wir uns, daß wir euch die Sache durch die Worte abdringen, wie ihr euch bemühet, daß ihr uns die Worte durch die Sache abdringet. Denn so man die Worte verstehen muß, wie sie lauten, haben wir auf unser Seiten ohn Zweifel gewonnen, und euch die Sachen abgedrungen. Dagegen so ihr die Sache durch unwidersprechliche Beweisen erhaltet, habt ihr gewiß uns die Worte abgedrungen, nemlich daß sie anders müssen verstanden werden, denn sie lauten.“ d) „Wenn wir das erhalten, daß seine Worte wahr sind, und Christus Leib und Blut drinnen ist, sollen sie uns das Abendmahl wol etwas mehr lassen blei-

a) De captivitate Babylonica, 1:1. fol. 68.

b) Wider die himmlischen Propheten. Th. 2. S. 88. Tom. XX. Halle. S. 813.

c) Antwort und Widerlegung etlicher irriger Argumenten. Tom. XX. S. 427. S. 2.

d) Schrift, daß diese Worte u. s. w., S. 1105. S. 304.

ken, denn eine Kirchweih." — Dieselbe Stellung hatte auch Decolampad gleich zu Anfang des Streits richtig durchschaut a): Itaque quod vel in civilibus causis daretur, sicut nos vobiscum τὸ ἑνὸν libenter recipimus, ita vos nobiscum τὴν διάνοιαν videte ne aversemini, ne fortasse gravius quiddam accidat. Die Last der Streitenden war demnach nothwendig diese: die Schweizer erwiesen, der Wortsinu gibt ein Resultat, das unhaltbar ist; deshalb muß die Erklärung danach abgeändert werden, die Worte sich nach den Sachen richten. Luther dagegen behauptet, nur die Sache ist die wahre und im christlichen Glauben anzuerkennen, die einfach aus den Worten fließt. Auf das Wie? will er sich dabei nicht einlassen; welches Resultat sich auch daraus ergeben möge, es muß angenommen werden, so lange die Autorität der Schrift bestehen soll.

Schon die Verfasser des schwäbischen Syngramma sahen deshalb ein, daß sie auf jede rationale Begründung des lutherischen Satzes verzichten und mit ihm in die Invectiven auf die Vernunft einstimmen müßten, wonach er jede Frage nach dem Wie? jede verlangte Ausgleichung des Dogmas mit der anderweitigen menschlichen Erkenntniß als Arroganz und Sophistik abgefertigt hatte b): Times forte ne duo corpora sint in uno eodemque loco. Timere desine, et ab imaginatione carnali cessa: da honorem verbo: si enim non absurdum fuerit corpus verbo gestari, quomodo absurdum esset, pane per verbum gestari? Aristotelem hic non audimus, nec praedicationes logicas: disputet Aristoteles de duobus corporibus in sua arena; in verbo Domini alium cognoscimus praeceptorem cet. Dieselbe Sprache, nur kräftiger nach seiner Art, führt Luther überall c): „Uns ist nicht befohlen zu forschen,

a) Decolampadii liber de s. coena, in Chr. Matth. Pfaffii acta et scripta publ. eccles. Wirtembergicae. Tubing. 1720. p. 59.

b) Syngramma Suevicum, bei Pfaffii Act. p. 179.

c) Biber die himmlischen Propheten. S. 368. §. 195.

wie es zugehe, daß unser Brot Christus Leib wird und sey. Gottes Wort ist da, das sagt's, da bleiben wir bey und glaubens. Da beiße dich mit, du armer Teufel und forsche danach so lange, bis du es erfahrest, wie es zugehe." — „Da stehet nun der Spruch, und lautet klar und helle, daß Christus seinen Leib gibt zu essen, da er das Brot bricht: darauf stehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib isset und zu sich nimmt. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brot sey, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir gläuben, und ihm nicht Weise noch Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß Leib da sey." a) — „Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen; wir sollens gläuben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltig bestätigen." b)

So lag es also durchaus in Luther's Stellung, ja in seiner ganzen theologischen Anschauung, sich nur an das exegetische Ergebniß zu halten und auf der leiblichen Gegenwart zu bestehen, weil der klare Wortssinn sie verlangt. Sobald er sich auf etwas Weiteres dabei einläßt, etwa den Hebel der Speculation ergreift, um dadurch jenen exegetischen Resultaten größere Klarheit zu verschaffen, so ist er nicht mehr in dem ihm eigenthümlichen Elemente. Ebenso ist auch die Wiedereinnahme dieser Stellung und das Aufgeben jeder dialektischen Operation sicheres Zeichen, daß Luther von fremdartigen Einflüssen sich frei gemacht hat. Als durch Bucer's Bemühungen die wittenberger Concordia sich vorbereitete, war eine Aussöhnung nur so möglich, daß Luther seine alte Stellung wieder einnahm und von dem Wie? bei seiner Behauptung nichts wissen

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. E. 968. §. 33; 989. §. 72.

b) Ibid. E. 1011. §. 118.

wollte a): „Wir bleiben vest bey dem Artikel des Glaubens, — und lassens göttlicher Allmacht befohlen seyn, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde; — wo wir hiezu einander nicht gänzlich verstünden, so sey das jetzt das Beste, daß wir gegen einander freumblich seyn, und immer das Beste zu einander versehen, bis das Glüm und trübe Wasser sich setze.“ So lange er aus dieser seiner natürlichen Stellung verdrängt war, zeigt er sich in sich selbst so unklar, daß an Ausgleichung nach außen noch weniger zu denken war.

Aber die von Luther eingenommene Stellung trug dennoch eine gewaltige Gefahr in sich, nämlich die der vollen Irrationalität, wenn es ihm nicht gelang, das eregetische Resultat irgendwie mit der übrigen menschlichen Uebersetzung auszugleichen. Namentlich so gewandten Gegnern gegenüber, wie Zwingli, Decolampad, war die ganze Beweisführung verloren, sobald der Wortsinu der Schrift, wenn auch nicht verständig klar, doch wenigstens auf irgend eine Art anschaulich gemacht oder auch nur in eine Analogie mit anderwärts zugestandenen Sätzen gebracht werden konnte. Namentlich Decolampad erkennt jene Resignation gar nicht an, daß man die Frage nach dem Wie? anzugeben und sich allein an den dürren Text zu halten habe. Das Ganze würde dann auf ein volles Wunder hinauskommen; allein weder die Schrift verlangt ein solches, noch hat Augustin, der alle Arten von Wundern anführt, im Geringsten ein solches geltend gemacht. b) Es

a) Schrift an die Städte Zürich, Bern u. s. w. 1. Decbr. 1537. Tom. XVII. C. 2597. §. 7.

b) Oecolampadii liber de coena sacra. l. I. p. 49: Neque est, quod contendatur, norunt quidem fideles sacramentum, sed ignorant modum, quo in sacramentis sint, quae illic esse creduntur. Verum clarissimo testimonio Augustini docebimus, non esse in hoc sacramento, quod vel miraculum sit, vel hominis captum excedat. — p. 66: Quin et si dicas: panis continet

widerstreite den nothwendigsten Begriffen, einen materiellen Körper an viele Orte zugleich, oder zwei Körper an denselben Ort zu setzen. Sogar die für Luther so empfindliche Waffe des Spottes nimmt er zu Hülfe, um das Ungeheimte an jener Behauptung darzuthun. Mochte Luther sich noch so streng hinter den Textesworten verschanzen, dieser, dem gewöhnlichen Verstande so zusagenden Argumentation ließ sich nicht entgehen: was an mehreren Orten zugleich ist, kann kein Körper seyn, und in dem Raume, wo schon ein Körper verweilt, ist für keinen zweiten Platz. Mochte er noch so viel über die Vernunft, als die alte Wettermacherin, als die Frau Hulda spotten, — jene Entgegnung war zu schlagend, und irgend eine Auskunft mußte getroffen werden. Sogar die katholische Ansicht ließ doch wenigstens den einen Körper seiner Substanz nach verschwinden, um dem andern Platz zu machen, hier aber sollte Brod und Leib Christi an demselben Orte seyn. Wie sehr Luther sich auch sträubte, sich auf das Wie? dabei einzulassen, seine Sache war ohne den Versuch dazu völlig verloren; er selbst räumt es ein, daß er nur um die Seinen zu stärken, sich auf die weitere Erörterung einlasse a): „Doch um der Unsern willen zu stärken, will ich weiter handeln, wie der Schwärmer Grund und Ursache nichts sind, und zum Ueberfluß beweisen, daß nicht wider die Schrift, noch Artikel des Glaubens sey, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sey; wiewohl ich den Schwärmern nicht schuldig bin zu thun,

corpus, vide quid sequitur: ergo panis locus erit, et unum corpus erit in multis locis, et multa corpora in uno loco, et corpus in corpore, et corpus in atomo et puncto. — p. 145: Nos sane urgemur fateri verum corpus Domini non esse super terram; nam hoc esset veritatem corporis auferre. Apud acutos autem homines illos nulla consequentia prohibet, idem corpus variis in locis corporaliter.

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 999. S. 93.

sondern sie zu beweisen schuldig sind, daß wider die Schrift sey, und können's nicht thun, wie gesagt. Wenn ich aber das beweiset habe, so soll man die Worte lassen gehen und stehen, wie sie lauten (das ist mein Leib). Denn daß ich sollt mit Augen und Finger sichtlich zeigen, daß Christi Leib zugleich im Himmel und über Tisch sey, wie die Schwärmer von uns begehren, kann ich wahrlich nicht thun."

Da Luther das jedesmalige Einzelwunder, wodurch in der katholischen Eucharistie die Gegenwart des Leibes hervorgerufen wird, zugleich mit der Transsubstantiation gleich anfangs verworfen hatte, so blieb ihm nichts übrig, als ein Universalwunder, wodurch die Gegenwart gleich für alle einzelnen Fälle erklärt wird; deshalb kommt seine ganze Beweisführung auf den Satz von der Ubiquität des Leibes Christi hinans. Christus ist nur deshalb im Brote und Weine gegenwärtig, weil er allgegenwärtig ist und seine Gegenwart eintreten lassen kann, wo er will; dieß ist im Sacrament der Fall, weil sein Wort dafür zeugt. In dieser Hypothese selbst läßt sich eine allmähliche Durchführung jenes Begriffs beobachten; in den früheren Schriften a) bediente er sich der Ubiquität noch nicht, um die Gegenwart des Leibes in den einzelnen Hostien, sondern nur um die Allgemeinheit des Sacraments zu erweisen, in demselben Sinne, wie auch die Predigt des Wortes und die Laute überall vorhanden ist; erst später bildet er denselben Grund auch für jenes weitere Problem aus. Seine Argumente gibt er selbst so an b): „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese: der erste ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungetheilt; der

a) Wider die himmlischen Propheten. S. 373. S. 205.

b) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. An. 1528. Tom. XX. S. 1185. S. 134.

andere, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist; der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder fügen; der vierte, daß Gott mancherley Weise hat und weiß, etwa an einem Ort zu seyn, und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophi localem nennen.“ Der dritte Grund ist kein eigener selbständiger, sondern nur der zu beweisende oder doch zu erläuternde Satz selbst; es handelt sich ja gerade darum, den von Luther mit den Worten verbundenen Sinn als wahr nachzuweisen. Allein auch die beiden ersten Gründe, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, und dann die Idee der rechten Hand Gottes, werden von Luther selbst dem vierten Grunde, daß es mehrere Arten des Seyns an einem Orte gebe, nicht völlig gleichgestellt, sondern letzterer eigentlich nur aus jenen beiden gefolgert; die beiden erstern sind also nur Hilfsgründe für den vierten, worin sich eigentlich die ganze Argumentation vereinigt.

Der Naturenvereinigung bedient er sich anfangs sehr unbestimmt zur Widerlegung der Transsubstantiation: wie beide Naturen zu der einen Person zusammentreten und nicht etwa die Substanz der menschlichen schwindet mit zurückbleibenden Accidenzen, um unter diesen die göttliche Natur aufzunehmen, ebenso ist auch jene Verwandlung im Sacrament überflüssig. a): Sicut ergo in Christo res se habet: ita et in sacramento; non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est, transsubstantiari humanam naturam; ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integra utraque natura vere dicitur: hic homo est deus, hic deus est homo. Ebenso benutzt er diesen Grund in seinem eregetischen und grammatischen Kampfe gegen Carlstadt: wie in Christo Gott für Mensch, und umgekehrt Mensch für Gott gesetzt werden könne, so auch

a) De captivitate Babylonica. Fol. 68.

gegenseitig Brot und Fleisch, so daß beides wahrhaftig vorhanden ist a): „Gleichwie wir auch von dem Menschen Christo sagen, der ist Gott, und wiederum, Gott ist Mensch, und doch Niemand so toll ist, der nicht wisse, daß Gottheit und Menschheit zwei unterschiedliche Naturen sind, welcher keine in die andere verwandelt wird, sondern die einfältige Rede will soviel sagen und deuten, daß da in Christo sey Gottheit und Menschheit ineinander wie ein Ding, daß wo der Mensch ist, daselbst auch Gott ist leiblich: Siehe, so hätte sie die einfältige Art der Sprachen leichtlich können entrichten, die durch ihre spitzige und ersuchte Schärfe der Vernunft ihnen selbst und andern soviel unnützer Mühe und Arbeit machen.“

Sobald darauf wird die Ubiquität der Menschheit schon behauptet, aber doch noch nicht als Folge der Naturenvereinigung und des Austausch der Eigenschaften, sondern aus andern davon unabhängigen Gründen, weil er auch als Mensch zum Herrn über Alles gesetzt ist b): „Item wir glauben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sey gesetzt über alle Creaturen (Ephes. 1, 20 f.), und alle Dinge erfülle, wie Paulus sagt zum Ephes. am 4. 7f. Ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding, hat Alles in der Hand, und ist überall gegenwärtig.“ Endlich erst in der auf Lösung der ganzen Frage berechneten und am künstlichsten durchgeführten Schrift, Bekenntniß vom Nachtmahl, legt sich die ganze Argumentation dar: aus der Vereinigung der zwei Naturen zu einer Person wird mit aller der Unbestimmtheit, die hierüber seit Nestor und Eutyches waltet, der Schluß entlehnt, daß vermöge der Allgegenwart der göttlichen Natur auch der Leib Christi überall, und so auch im Brote des Sacraments gegenwärtig sey c): „Nie

a) Wider die himmlischen Propheten. Tom. XX. S. 340. S. 142.

b) Sermon von dem Sacrament. S. 925. S. 22.

c) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. S. 1190. S. 143 ff.

mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person, und ist auch natürlich und göttlich daselbst: — ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist: so muß er daselbst auch Mensch seyn; denn es sind nicht zwei zertrennte Personen, sondern eine einzige Person. Wo sie ist, da ist sie die einzige, unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre, und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wöllt folgen, daß Raum und Stätte die zwei Naturen von einander sonderten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen, noch von einander reißen. Und es soll mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Orte zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloß abgesonderter Gott und göttliche Person seyn ohne Menschheit.” Dasselbe Argument nimmt er dicht vor seinem Tode wieder auf, als er mit Nichtachtung der wittenberger Concordia die Fehde wieder begann a): „O lieber Mensch, wer nicht will glauben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr glauben den Artikel von der Menschheit und Gottheit Christi in einer Person? Und sichtet dich an, daß du den Leib Christi mündlich empfähest, wenn du das Brot vom Altar issest; item das Blut Christi empfähest mündlich, wenn du den Wein trinkest im Abendmahl: so muß dich gewißlich viel mehr anfechten (sonderlich wenn das Stündlein kömmt), wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, so allent-

a) Kurzes Bekenntniß vom heiligen Sacrament wider die Schwärmer. An. 1544. Tom. XX. S. 2214. §. 47.

haben wesentlich ist und seyn muß, leiblich beschloffen und begriffen werde in der Menschheit und in der Jungfrauen Kribe."

Bei dieser ganzen Argumentation von der Vereinigung der Naturen bleibt Luther indeß immer seines Vorsatzes eingedenk: er will nicht behaupten, daß Christus in der Hostie so gegenwärtig ist, wie ihm als Gott die Allgegenwart beigelegt werden muß, sondern nur erhärten, daß ihm vermöge der göttlichen Natur, außer der gewöhnlichen materiellen Gegenwart, auch noch andere Weisen des Seyns an einem Orte möglich seyn müssen; der Erörterung über die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns ist er damit noch nicht überhoben. *) „Weil unser Glaube hält, daß Christus Gott und Mensch ist, und die zwei Naturen eine Person ist, als daß dieselbige Person nicht mag getrennet werden, so kann er freylich nach der leiblichen begreiflichen Weise sich erzeigen, an welchem Orte er will; wie er nach der Auferstehung that und am jüngsten Tage thun wird. Aber über diese Weise kann er auch der andern unbegreiflichen Weise brauchen, wie wir aus dem Evangelio bewiesen haben, am Grabe und verschlossener Thür. Nun aber ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist: so muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sey und seyn möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sey auch nach der Menschheit." Wenn deshalb nachher in der lutherischen Kirche die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen so subtil nach allen Seiten hin ausgebildet ist, so liegt der Grund dazu in dieser Anwendung des Begriffs auf die Abendmahlislehre.

Zur Ausführung seines zweiten Grundes, des Begriffs der rechten Hand Gottes, war Luther durch die

*) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. An. 1528. S. 1190. §. 142.

schweizerischen Gegner gebrängt. Um die Gegenwart Christi im Sacramente leugnen zu können, hatten sie sich darauf berufen, daß ja Christo ein Verweilen zur rechten Hand Gottes beigelegt werde. Schon die Verfasser des schwäbischen Syngramma nehmen den Streitpunkt auf, deuten ihn aber nicht wie Luther auf die Ubiquität, sondern erweisen nur, daß Christus ungeachtet jenes Sitzens zur rechten Hand Gottes, durch das Wort ebenso sein Fleisch und Blut mülße senden können, wie er durch daselbe seinen Geist sendet. Sie stehen damit von der eigentlichen Ansicht Luther's noch ziemlich fern; denn ein Seyn im Worte kann doch immer noch so dynamisch gefaßt werden, daß etwa nur die geistige Gegenwart, wie sie später Calvin ausbildet, darunter verstanden zu werden braucht a). *Item si Spiritus Sanctus vehiculo verbi nobis advehitur, manens interim Christo in dextera Patris sedenti coniunctissimus, cur eodem verbi vehiculo non posset ad nos advehi corpus et sanguis Christi, quando, ut ita loquamur, Spiritus Sanctus Christo multo coniunctior sit corpore et sanguine eius?* Dagegen die deutsche Uebersetzung des Syngramma hat dieß schon viel deutlicher auf Luther's spätere Theorie hinübergearbeitet. b) „Nun kommt das plumpische Argument, da ihr sprecht: Christus sey gen Himmel gefahren, sitze zur rechten Hand Gottes, seines Vaters, kanns nicht gewarten, daß er in das Brot schlief (schlüpfte), ist ferne herab. — Ist der heilige Geist in allen Heiligen allhier auf Erden und im Himmel, kömmt er auf die Welt und hernieder, bleibt dennoch in einem Wesen mit Christo vereint, bey ihm zur rechten Hand Gottes des Vaters, durch das Wort: wie unmöglich und seltsam dünkt es euch denn, so wir sprechen, daß der vergöttete Leib Christi auch dermaßen durch das Wort in das Brot

a) Syngramma Suevicum l. l. p. 194.

b) Tom. XX. S. 717. §. 62.

kommt, und bleibt dieweil auch zur rechten Hand Gottes in seinem Reiche sitzen.“ Erst Luther selbst geht dann offen mit seinem Schlusse hervor: die rechte Hand Gottes kann doch unmöglich einen bestimmten Ort bedeuten, sondern nur das allgegenwärtige Walten Gottes selbst; das Verweilen Christi zur rechten Hand deutet also ein ebenso allgegenwärtiges Seyn an ^{a)}: „Nehmen wir vor den Artikel, daß Christus sitze zur rechten Hand Gottes, welchen die Schwärmer halten, er leide nicht, daß Christi Leib im Abendmahl auch seyn könnte. Wenn wir sie nun hier fragen, was sie Gottes rechte Hand heißen, da Christus sitzt: achte ich, sie werden uns daher schwärmen, wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gaukelhimmel, darinnen ein güldener Stuhl stehe, und Christus neben dem Vater sitze in einer Thorkappen und güldenener Krone, gleichwie es die Maler malen. — Aus welchen kindischen Gedanken muß denn weiter folgen, daß sie auch Gott selber an einem Ort im Himmel auf denselbigen güldenener Stuhl haben, weil außer Christo kein Gott ist, und wo Christus ist, da ist die Gottheit ganz und gar. — Die Schrift aber lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sey ein sonderlich Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, als auf einem güldenener Stuhl, sondern sey die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten seyn muß.“ „Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden: wie ihr müßet bekennen aus unserer vorigen Unterweisung. So ist sie gewißlich auch im Brod und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß Christi Leib und Blut seyn; denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu theilen in viel Stücke, sondern ein einziges einfältiges Wesen.“ ^{b)} Dennoch will er mit

^{a)} Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 1000. §. 94 ff.

^{b)} Ibidem. §. 116.

dieser ganzen Argumentation nichts Anderes erklämpfen, als das Geständniß, daß es mehrere Arten der Gegenwart gebe, als die materiell natürliche, und daß außer dem körperlich localen Seyn auch noch andere Formen auf Christi Leib angewendet werden können. a) „Daß ich beweisete, wie Christus Leib allenthalben sey, weil Gottes rechte Hand allenthalben ist, das that ich darum (wie ich gar öffentlich daselbst bedinget), daß ich doch eine einige Weise anzeigete, damit Gott vermöchte, daß Christus zugleich im Himmel, und sein Leib im Abendmahl sey, und vorbehielt seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise, dadurch er dasselbige vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende und Maß nicht wissen. Wenn sie nun hätten wollen oder können antworten, sollten sie uns haben verständiglich beweisete, wie Gott keine Weise wüßte, noch vermöchte, daß Christus im Himmel, und zugleich sein Leib im Abendmahl wäre.“

Beide Gründe also, von der Naturenvereinigung und von dem Sizen zur rechten Hand Gottes hergenommen, erledigen die Sache nicht, sondern Luther muß sich noch der Untersuchung selbst unterziehen über die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte. Er versucht diese Aufgabe auf doppelte Art zu lösen: einmal indem er den Gegnern den Beweis zuschiebt, daß es außer dem materiellen Seyn des Körpers an einem Orte keine andere Weise der Gegenwart gebe. Er setzt sich dadurch offenbar in nicht geringen Vortheil, wenn er nach der göttlichen Allmacht die Möglichkeit behauptet und den Gegnern den Beweis der Unmöglichkeit zuschiebt. Freilich ist diese Wendung doch nur im Zusammenhange seiner Argumentation zulässig, die zuerst die Worte des Textes feststellt, sich auf den Beweis der Möglichkeit nicht weiter einläßt, sondern nur den Gegenbeweis fordert. Deshalb hält die-

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1177. S. 116.

ja Beweis auch gegen die ganz anders gestellten Schweizer nicht aus, die umgekehrt erst die Möglichkeit der Sache erwiesen haben wollen, ehe sie die derselben entsprechende Auffassung der Worte einräumen. Auch hier entscheidet die von beiden eingenommene Stellung. Luther will durch die Worte zu den Sachen, die Schweizer durch die Sachen zu den Worten. Seine Forderung, ihm die Unmöglichkeit einer anderweitigen Existenz nachzuweisen, spricht er aus a): „Hat Gott nun die Weise funden, daß sein eigen göttlich Wesen kann ganz und gar in allen Creaturen und in einer jeglichen besondern seyn, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Creatur ihr selbst ist, und doch wiederum und in keiner mag und kann umfassen seyn, daß er wohl alle Dinge umfähet und darinnen ist, aber keines ihn umfähet und in ihm ist: sollte derselbe nicht auch etwa eine Weise wissen, wie sein Leib an vielen Orten zugleich ganz und gar wäre, und doch derselbigen keins wäre, da er ist?“ b) „Weil sie aber sich so fern heraus begeben, daß sie rühmen, ihre Meinung sey die gewisse Wahrheit: so sind sie wahrhaftig auch schuldig zu beweisen, daß Christus Leib im Himmel und Abendmahl nicht möge seyn, und daß solche Artikel wider einander sind.“ c) „Das ist Noth, daß sie gewiß machen und beweisen, wie die zwei Stücke wider einander sind: Christus Leib sitzt zur Rechten Gottes und ist zugleich im Abendmahl. Wie es zugehe, daß Gottes Gewalt schwach worden sey, daß sie solches nicht vermöge, und daß solches alles mit gutem Grunde und heller Schrift überwunden werde.“

Außer dieser negativen Beweisführung, wonach er den Gegnern den Beweis der Unmöglichkeit aufbürdet, wußt sich Luther nun aber doch auf die weitere Auseinander-

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1006. §. 107.

b) Ibid. S. 1017. §. 129.

c) Ibid. S. 1108. §. 310.

setzung einlassen, daß es wirklich außer der materiell körperlichen Gegenwart noch andere Weisen der Existenz an einem Orte gebe, also die Behandlung des obigen vierten Grundes. Im voraus nur die Bemerkung, daß sich hierauf besonders der nachherige Vergleich mit Occam stützen wird; wenn Luther selbst hier erklärt, daß die Sophisten hiebei Recht haben, so darf man darin wohl das eigene Geständniß erblicken, daß er sich hier auf scholastischem Gebiete bewege; und wenn man ferner beachtet, daß seine Ausführung nur in so weit einigermaßen treffend ist, als er mit Occam übereinstimmt, daß aber seine Argumentation schwankend und ungenügend wird, wenn er noch Eigenes beifügt, so wird es sich zur Evidenz erheben lassen, wie sehr er in der Abendmahlslehre von jenem abhängig war.

Die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte beschreibt er also a): „Die Sophisten reden hievon recht, da sie sagen: es sind dreierlei Weise an einem Orte zu seyn, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive, welches ich um leichters Verstandes willen will also verdeutschten: erstlich ist ein Ding an einem Orte circumscriptive oder localiter, begreiflich, das ist, wenn die Stätte und der Körper drinnen sich miteinander eben reimen, treffen und messen, gleichwie im Faß der Wein oder das Wasser ist, da der Wein nicht mehr Raumes nimmt, noch das Faß mehr Raumes gibt, denn so viel des Weines ist. Auf die Weise messen sich Stätt und Körper mit einander gleich ab von Stück zu Stück. — Zum andern ist ein Ding an einem Orte definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Ort ist und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen. Also sagen sie, sind die Engel und Geister an

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1186. S. 184 ff.

Stätten oder Orten, denn also kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hause oder Stadt seyn; wiederum kann er in einer Kammer, Laden oder Büchsen, ja in einer Nusschalen seyn. Der Ort ist wohl leiblich und begreiflich und hat seine Masse, nach der Länge, Breite und Dicke; aber das so drinnen ist, hat nicht gleiche Länge, Breite oder Dicke mit der Stätte, darin es ist; ja es hat gar keine Länge oder Breite. Das heiße ich unbegreiflich an einem Orte seyn; denn wir können nicht begreifen noch abmessen, wie wir die Körper abmessen, und es ist doch gleichwohl an dem Orte. — Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das ist, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, und alle Orte füllt, und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raume des Orts, da es ist: diese Weise wird allein Gott zugerignet, wie er sagt im Propheten Jeremia 23, 23. — Diese Weise ist über alle Maß, über unser Vernunft unbegreiflich, und muß allein mit dem Glauben im Worte behalten werden.“ Das Wesentliche davon wiederholt er noch 1534, als er für Melanchthon die Instruction zum cassel'schen Gespräche entwarf a): „*forma nostrae sententiae*: dagegen halten wir, daß Christi Leib nicht müsse allein localiter, räumlich, nach Breite und Länge an einem Orte seyn; sondern halten, daß der Leib Christi auch auf andere Weise zugleich an mehr Orten seyn möge. — Und ist das nicht wahr, daß der Leib Christi nicht könne anderswo seyn, denn localiter, räumlich, nach Breite und Länge.“ Und als er 1544 die frühere Härte gegen die Gegner zugleich mit der Ubiquitätshypothese wieder aufnahm, drängt sich sofort diese Ideenreihe wieder auf b): „Also lehren aber die Papisten, ja

a) Andere Schrift, die Sacramentirer betreffend, bei Gelegenheit der cassel'schen Zusammenkunft abgefaßt. Tom. XVII. S. 2491.

b) Kurzes Bekenntniß vom Abendmahl. Tom. XX. S. 2209. S. 35.

nicht die Papisten, sondern die heilige christliche Kirche, und wir mit ihnen (denn der Papst hat das Sacrament nicht eingesetzt), daß Christi Leib nicht sey localiter (wie Stroh im Sack), sondern defektiv, das ist, er ist gewißlich da, nicht wie Stroh im Sack, aber doch leiblich und wahrhaftig da, wie ich in meinem Büchlein stark beweiset habe."

Beispiele und Belege für diese anderweitige Art des Gegenwärtigseyns an einem Orte sind bei ihm von doppelter Art, passende und minder passende. Jene müssen als solche bezeichnet werden, weil sie wirklich dem Probleme, Zusammenseyn zweier Substanzen an einem Orte, einigermaßen entsprechen, nämlich:

1) Das Zusammenseyn der Seele mit dem Leibe, und zwar mit dem ganzen Leibe nach allen seinen Gliedern a): „Nimm vor dich die Seele, welche eine einzige Creatur ist, und ist doch im ganzen Leibe zugleich und auch in der kleinsten Zehe, daß wenn ich das kleinste Glied am Leibe mit einer Nadel steche, so treffe ich die ganze Seele, daß der ganze Mensch zappelt. Kann nun eine Seele zugleich in allen Gliedern seyn, welches ich nicht weiß, wie es zugehet: sollte denn Christus das nicht vermögen; daß er zugleich an allen Orten im Sacrament wäre?"

2) Der Aufenthalt der Engel oder Dämonen an einem Orte b): „Die andere Weise wird auch allen Heiligen im Himmel gemein werden, daß sie mit ihrem Leibe durch alle Creatur fahren, gleichwie sie schon jetzt den Engeln und Teufeln gemein ist; denn der Engel kam zu Petro in den Kerker (Apg. 12, 7): so kommen die Poltergeister täglich in verschlossene Kammern und Kenothen."

3) Das Hindurchfahren des Leibes Christi durch die verschlossene Thür und den Stein des Grabes, also das

a) Sermon. S. 920. §. 10.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1195. §. 152. Vgl. S. 114. Note a.

theilweise Zusammenseyn mit Holz und Stein an demselben Orte. a) „Ist doch eben so groß Wunder, daß viel Leiber an einem Orte sind, als daß ein Leib an vielen Orten sey. Wer eins kann, der kann das andere auch. Nun haben wir klare Schrift, daß Christus zu seinen Jüngern kam durch verschlossene Thür, und aus seinem Grabe auch durch besiegelten Stein. Er sey nun durchs Fenster oder Thür hinein kommen, so hat sein Leib, und das, dadurch sein Leib geschwunden ist, zugleich an einem Orte müssen seyn, beides unverfehrt und unverwandelt. Es spricht auch der Evangeliste nicht, daß sie ihn haben sehen hinein kommen, sondern er trat oder stund in ihrem Mittel. Das laut, als sey er da zuvor gewest verborgen, und habe sich offenbart.“ — b) „Siehe, das ist noch alles irdisch und leiblich Ding, wenn Christus Leib durch den Stein und Thür gehet; denn sein Leib ist ein Körper, den man greifen kann, sowohl als der Stein und die Thür; noch kanns keine Vernunft begreifen, wie sein Leib und der Stein an einem Orte sind, da er hindurch fähret, und wird hie der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Christus Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hie die Vernunft blenden und sie aus der leiblichen, begreiflichen Weise heben in die andere unbegreifliche Weise, die sie nicht verstehet und doch nicht leugnen kann. Muß nun die andere Weise durch den Glauben verstanden werden und die Vernunft mit ihrer ersten, begreiflichen Weise untergehen: wieviel mehr muß der Glaube allein hie stehen und die Vernunft untergehen in der himmlischen, übernatürlichen Weise, da Christus Leib in der Gottheit eine Person mit Gott ist?“

Verschieden hievon ist eine Sammlung anderer Beispiele,

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1012. S. 121.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1193. S. 149. Vergl. de captivitate Babylon. Fol. 67.

die der zu erhärtenden Sache bei Weitem nicht so gut entsprechen, da sie eine so gänzlich dynamische, ideale oder uneigentliche Gegenwart bezeichnen, daß die Veranschaulichung des ganzen Problems dadurch nicht erreicht wird a): „So sollen auch die Schwärmer bedenken, daß Gott mehr Weise hat, ein Ding im andern zu haben, denn diese grobe, die sie vorgeben, wie Wein im Fasse, Brot im Kasten, Geld in der Taschen ist. Levi war in den Lenden Abraham's, spricht der Apostel an die Ebräer (R. 7. B. 5), wie die Schrift alle Kinder in der Väter Lenden und aus den Lenden beschreibt. Item allerlei Farbe und Licht, und was man siehet, heißt in den Augen seyn, daß auch Himmel und Erden mögen im Auge seyn. Item es ist Alles im Spiegel, was davor stehet. Item, Bäume und alle Früchte sind in den Kernen und Samen. Item alle Dinge sind in unserm Herzen; auch Gott selber, welches auch wohl so groß Wunder ist, als kein anders. Wer will nun zweifeln, Gott hab noch viel mehr Weise, die er uns nicht sagt, da eins im andern, oder da zwet an einem Orte sind.“ Wenn die Beispiele der ersten Art wenigstens ein wirklich örtliches Seyn und Vorhandenseyn zu veranschaulichen suchen, so ist dieß doch bei dem Seyn des Baumes im Kerne, der Frucht im Samen gewiß nicht in gleichem Maße der Fall. Besser sind auch die übrigen Vergleichenungen nicht: die Stimme eines Redners, die in den Ohren aller Hörenden zugleich ist, der in Stücken zerbrochene Spiegel, wo auch der kleinste Scherben das ganze Bild wiedergibt, wie früher der unverletzte Spiegel b); diese Beispiele sind mehr

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 1012. S. 120.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1199. S. 162. Weiter, auf daß sie sehen, wie gar es keine Kunst sey, ohne Schrift etwas denken, nehme ich vor mich die Gleichniß Laurentii Vallensis. Es stehet da ein Prediger und predigt, seine Stimme ist eine einzige Stimme, die aus seinem Munde gehet, und in seinem Munde gemacht wird und ist. Noch kömmt dieselbige einzige Stimme,

darauf berechnet, das Problem von dem Vorhandenseyn des ganzen Christus in jeder Hostie zu lösen, sind aber ebenfalls bei Luther nicht originell, sondern aus älterer katholischer Erudition entlehnt.

Bei allen diesen Beispielen ist indeß seine Argumentation die oben angegebene: er beweiset nicht, daß der Leib Christi gerade auf diese Art im Brote gegenwärtig sey, sondern nur, daß es mancherlei und andere Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte gebe, als die materiell körperliche, und eine von denselben auch bei diesem Problem angenommen werden dürfe. a) „Nun siehe, vermag solches alles die schwache, leibliche Stimme, daß sie zum ersten den ganzen Christum in die Ohren bringet, darnach ins Herz aller, die zuhören und gläuben: sollte das so wunderbar seyn, daß er sich ins Brot und Wein bringet? Ist nicht das Herz viel subtiler, denn das Brot? Daß du nun solches ausmessen willst, wie es zugehe, wirst du wohl lassen. Ebenso wenig, als du sagen kannst, wie es zugehe, daß Christus in so viel Tausend Herzen ist und so drinnen wohnet, wie er gestorben ist und auferstanden, und doch kein Mensch weiß, wie er sich drein bringet, so

so an einem Orte ist, nämlich in seinem Munde, in vier, fünf tausend oder zehn tausend Ohren in einem Augenblick, und ist doch keine andere Stimme in denselbigen viel tausend Ohren, denn die in des Predigers Munde ist, und ist zugleich eine einzige Stimme im Munde des Predigers und allen Ohren des Volks, als wäre sein Mund und ihre Ohren ohne alles Mittel ein Ort, da die Stimme wäre. S. 165. Noch eins, also hat man auch unter dem Papstthume gelehret, wenn ein Spiegel in tausend Stücke gebrochen würde, dennoch bliebe in einem jeglichen Stück dasselbige ganze Bild, das zuvor im ganzen Spiegel allein erschien. — Wie wenn Christus auch also wäre im Brot und Wein, und allenthalben, denn kann Gott solches mit dem Antlig und Spiegel thun, daß sein Antlig augenblicklich in tausend Stücken oder Spiegeln ist; warum sollte er nicht auch Christus einigen Leib also machen? u. s. w.

a) Sermon von dem Sacrament. S. 923. S. 19.

ist es hie auch unbegreiflich, wie es zugehet. — Wie er nun ins Herz kömmt und nicht ein Loch hineinbricht, sondern allein durchs Wort und Hören gefasset: so kömmt er auch ins Brot, daß er kein Loch darf hinein machen.“ Wie oben das Argument von der Naturenvereinigung und dem Sitzen zur rechten Hand Gottes nur gebraucht wurde, um die Möglichkeit einer andern, als der materiell körperlichen Gegenwart zu erhärten, so haben auch diese Beweise nur dieselbe Bestimmung.

Der ganze Beweis, den Luther für seinen Satz übernommen hatte, bestand allein in Erweisung der Möglichkeit einer andern, als der gewöhnlichen materiellen Existenz. Sein Hauptargument bleibt deßhalb ein Verufen auf die göttliche Allmacht, der eine solche, in den Worten der Schrift verheißene Wirkung möglich seyn müsse. a) „Wohlan hie ist meine Schrift: Was Gott sagt, das kann er thun (Röm. 4, 21). Und ist kein Wort vor Gott unmöglich (Luk. 1, 37). Weil er denn hie sagt: das ist mein Leib, so kann ers wahrlich thun und thuts. Nun müßt ihr wiederum beweisen, daß er es nicht thue, noch thun könne: — Sie mögen hie sagen vielleicht: wir könnens wohl beweisen, wir stiegen einmal heimlich in den Himmel eben zur Mitternacht, da Gott am Tieffsten schlief; wir hatten eine Laterne und einen Dietrich mit uns, brachen ihm in das allerheimlichste Kämmerlein und schlossen alle Kasten und Laden auf, da seine Gewalt innen lag. Da nahmen wir eine Goldwaage, daß wirs ja gewiß träsen und genau abwägeten; wir funden aber keine Gewalt, die das vermöcht, daß ein Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl seyn könnt.“ — Zu demselben Grunde beruft er sich auf den ersten Artikel des Glaubens b): „Und ist gegründet in dem ersten Artikel, da wir sagen: Ich gläube

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 990. §. 74.

b) Ibidem S. 1017. §. 128.

an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Eben derselbige Artikel beschirmt und erhält unsern Verstand im Abendmahl. Nicht, daß ich hiemit Gottes Gewalt also wollte, wie die Schwärmer thun, mit Eken messen und umspannen, als hätte er nicht auch wohl mehr Weise, denn ich jetzt beweiset habe, einen Leib an viel Orten zu halten. Denn ich gläube seinen Worten, daß er mehr thun kann, denn alle Engel mögen begreifen."

— a) „Wenn der Teufel gleich meine angezeigete Weise könnte umstoßen (als er nicht thun kann), so hätte er damit noch nichts ausgerichtet, weil damit noch nichts bewiesen wäre, daß die zwei wider einander seyn: Christus im Himmel und sein Leib im Brot. Er muß beweisen, daß nicht allein dieselbige Weise unmöglich sey, sondern auch daß Gott selbst keine andere Weise mehr wisse noch vermöge. Weil er das nicht thut, so sprechen wir: Gott ist allmächtig, vermag mehr, denn wir sehen; darum glaube ich seinen Worten, wie sie lauten."

Ähnlich diesem Verufen auf die Allmacht Gottes ist der Beweis, wenn er sich für die Wirklichkeit dieses Wunders auf das Vorhandenseyn anderer beruft, also ein Wunder durch das andere erhärtet. Voransteht überall die Geburt Christi aus dem jungfräulichen Schoße b): „Wie kömmt die Mutter dazu? Sie weiß von keinem Manne, und ist ihr ganzer Leib beschlossen; noch empfähet sie ein recht natürlich Kind mit Fleisch und Blut im Leibe. Ist da nicht mehr Wunder, denn im Brot und Wein?" — c) „Ist er nun an einem Ort, als in der Jungfrauen Leib, wesentlich mit selbst eigener Person und zugleich beim Vater, wie unser Glaube zwingt: so ist er auch gewißlich an allen

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1179. §. 120. Vergl. S. 1189. §. 140.

b) Sermon von dem Sacrament. S. 924. §. 20.

c) Ibidem S. 1008. §. 112.

Enden also. Denn keine Ursache seyn mag, warum er sollte in der Jungfrauen Leib und nicht an allen Enden also seyn mögen." — Die Zweifel an der Thatsache im Sacramente stellt er als Anmaßung der Vernunft überhaupt dar: a) „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sey und lieber gläubte, daß schlecht Brot und Wein da wäre, denn daß Christus Fleisch und Blut da verborgen sey. — Aber wenn man also mit unserm Glauben will umgehen, daß wir unsern Dünkel zuvor in die Schrift tragen und darnach dieselbige nach unserm Sinne lenken, und allein darauf sehen, was dem Pöbel und gemeinen Dünkel eben ist: so wird kein Artikel des Glaubens bleiben. Denn es ist keiner, der nicht über Vernunft sey von Gott gestellt in der Schrift." —

Nur ein Einwurf gegen seine von der Ubiquität entlehnte Argumentation war noch zu erledigen. Ist Christi Leib deshalb im Sacramente gegenwärtig, weil er allgegenwärtig ist, so wird er ja auch in jedem Brote und jedem Weine vorhanden seyn, und mit der gewöhnlichen Speise ebenso gut, als mit der sacramentalischen genossen werden. Dagegen verwahrt er sich abermals durch Zurückziehen auf den Text: wenn er auch überall gegenwärtig ist, so will er doch nicht überall erfaßt und genossen werden. b) „Wiewohl er überall ist, in allen Creaturen, und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser, oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist: will er doch nicht, daß ich ihn da suche, ohne das Wort, und mich ins Feuer oder Wasser werfe, oder an Strick hänge. Ueberall ist er; er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht, sonst versuchst du Gott und richtest Abgötterei

a) Wider die himmlischen Propheten. Th. II. S. 280. §. 26.

b) Sermon von dem Sacrament. S. 928. §. 23.

an.“ — a) Der Aufenthalt des Leibes Christi im Brote wird also mit einer ausdrücklichen Willensäußerung der Seele auf den Leib in Verbindung gebracht. Das Zusammenseyn mit dem Brote ist zwar kein zufälliges, sondern vielmehr ein von Christo ausdrücklich gewolltes, aber doch von der Existenz des Brotes selbst unabhängig.

III.

Nach dieser Darstellung der beiden einzelnen Abendmahlstheorien wird ihre Vergleichung leicht durchgeführt werden können. Zuvörderst finden sich in dem Systeme Occam's einige Partien, die bei Luther auf keine Weise erwartet werden dürfen; es sind dieß die specifisch katholischen Züge vom Mesopfer, von der wirklichen Verwandlung, wie von dem Verschwinden der Substanz des Brotes bei Zurückbleiben der Accidenzen desselben: dieß sind ja sämtlich Seiten an der altkatholischen Sacramentslehre, von denen Luther sich früh genug losgesagt hatte. Allein die Verwandtschaft mit Occam wird dadurch nur sehr wenig geschwächt; denn nach dem Obigen wird sich leicht zeigen lassen, daß auch bei Occam diesen sämtlichen Sätzen nicht eben große Bedeutung beizulegen ist; wenigstens hängen sie mit dem eigentlichen Fragepunkt, den er zu erhärten sucht und worin sein System wirklich lebt, nur wenig zusammen. Einer Opferbedeutung des Sacraments erwähnt er in dem tractatus nur ein einziges mal, und zwar durchaus beiläufig, wo er sich seinem Grundsatz gemäß mit dem Kirchenglauben völlig einverstanden erklärt. Zwar bedient er sich auch des Ausdrucks transsubstantiare, erklärt es für seine entschiedene Ansicht, daß nur durch eine wirkliche Verwandlung jenes Resultat im Sacramente zu Stande komme. Allein mehr, als ein völlig

a) Dasselbe nur verber und kräftiger: Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1014. S. 124 ff.

müßiger Satz konnte hierin oben doch nicht gefunden werden. Hätte Occam auf den Act der Verwandlung wirklich etwas gegeben, um die Behauptungen über das Sacrament zu erklären, so mußte seine ganze Theorie dadurch zum wenigsten überflüssig erscheinen. Sobald nämlich die Gegenwart des Leibes Christi im Brote durch das Einzelwunder der Transsubstantiation zu Stande kommt, wozu dann noch der ganze Beweis, wozu noch die Zusammenstellung jener Existenz mit solchen Arten des Seyns, die doch in der That nicht für Wunder im gewöhnlichen Sinne gelten dürfen, wie Existenz der Seele im Körper und dessen einzelnen Theilen? Liegt nicht Occam's ganze Leistung darin, daß er das Problem vom Seyn des Leibes Christi in der Hostie lösete, ohne es auf ein solches Einzelwunder zurückzuführen? Er bringt ja den in Frage stehenden Fall von der sacramentalischen Gegenwart auf ein allgemeines genus von Existenz zurück, spürt dafür mehrfache Analogien auf und erklärt nun die Frage für gelöst, weil ihre Schwierigkeit nicht mehr vereinzelt und in ihrer Art einzig ist, sondern sich in ein ganzes Gefüge von Anschauungen einreihen läßt. Seine Beweisführung ist insofern eine indirecte Widerlegung der Transsubstantiationslehre selbst, da er es übernimmt, die Wirkung, die kirchlich von dieser abgeleitet wird, auf andere Weise, physisch oder metaphysisch, zu erklären; er macht ja gerade die Annahme eines Einzelwunders überflüssig, durchschneidet den Nerv, wodurch die kirchliche Ansicht ihre Bedeutung erhielt. Dasselbe gilt auch von dem Verschwinden der Substanz des Brotes bei zurückbleibenden Accidenzen desselben. So ausdrücklich er die kirchliche Lehre dabei für die seinige erklärte, an wiederholten Stellen seiner Untersuchung diesen Satz einflocht, so bleibt derselbe doch immer eine müßige Behauptung. Occam's ganzes Beweisverfahren ist ja darauf gerichtet, die so viel schwierigere Aufgabe zu lösen, wie bei völlig unversehrtem Brote dennoch die Coexistenz des

Leibes Christi damit erwiesen werden könne; ein vorausgesetztes Verschwinden der Brotsubstanz wäre eine miraculöse Annahme innerhalb eines sonst natürlichen Kreises, wäre eine Erleichterung der Demonstration, auf die Decam aber durchaus verzichtet. Beachtet man nur seine gesammte Stellung zum Kirchenglauben, wie sie namentlich durch seinen Nominalismus bedingt ist, so darf die Behauptung nicht befremden, daß ein noch so förmlich und ausführlich von ihm ausgesprochenes credo für sein wissenschaftliches System schwerlich etwas Anderes, als ein echt nominalistischer *status voels* ist; seine theologische Ansicht bildete sich durchaus unabhängig davon durch; jene streng katholischen Sätze stehen damit nicht weiter in Zusammenhang und einer Zusammenstellung mit Luther's Theorie nicht ferner entgegen.

Gemeinschaftlich ist beiden Theorien das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi im Brote, ohne das jedesmalige Einzelwunder der Verwandlung. Erklärt sich dieß bei Decam auch vielleicht daher, daß er seinen Ruhm darin setzte, ein Problem, das die Kirche nur durch Herbeiziehung eines jedesmaligen ausdrücklichen Wunders lösen konnte, ohne diese Annahme zu rechtfertigen, also die ganze Procedur dabei zu vereinfachen; mochte es vielleicht seiner scholastischen Eitelkeit schmeicheln, was allgemein für menschliche Auffassung zu hoch galt, nun doch mit einer Lösung zu versehen oder doch wenigstens in Analogie mit andern und zwar zugestandenen Erscheinungen gebracht zu haben, das Zurückgehen von der Transsubstantiation ist dennoch bei ihm ebenso entschieden, als bei Luther, der daran nur das Schriftwidrige und einseitig Katholische befehdete. In der Grundanschauung sind also beide Männer gleich; die Verwandtschaft steht fest, aber noch nicht die Abhängigkeit des spätern Luther von dem frühern Decam. Konnte Luther nicht auch unabhängig von ihm zu demselben Resultate gelangen? Wenn er, durch hermeneutische

Gewissenhaftigkeit gebrungen, die reale Gegenwart festhielt, aber aus demselben Grunde das Einzelwunder der katholischen Verwandlung aufgab, blieb ihm da wohl etwas Anderes übrig, als das Universalwunder? konnte er also nicht auch recht wohl durch seinen eigenthümlichen Bildungsengang zu einer Harmonie mit Occam gelangen, ohne dieselbe gerade von ihm entlehnt zu haben? Zur Beseitigung dieser Annahme braucht kaum der Umstand geltend gemacht zu werden, daß Luther sich ausdrücklich mit Occam's Schriften beschäftigt, eine Vorliebe für ihn gefaßt hatte, also mit dessen Resultaten nicht unbekannt seyn konnte; der viel schärfere Beweis liegt in den Einzelheiten jener Harmonie selbst: sie sind bis in die individuellsten Züge einander so entsprechend, daß die Ähnlichkeit ohne Abstammung schwerlich wird behauptet werden können.

Dahin gehört vor Allem die Lösung des Problems durch aufgefundenen Bestimmungen über den Begriff des Seyns und Gegenwärtigseyns an einem Orte. Hier konnte ja aus Luther's eigenem Geständnisse nachgewiesen werden ^{a)}, daß er sich auf scholastischem Boden bewegte, denn daß unter den Sophisten, denen er hier Recht gibt, nur scholastische Autoritäten verstanden werden können, muß jedem Leser lutherischer Schriften klar seyn. Wenn er nun darauf eine Erörterung vom *esse circumscriptive* und *definitive* folgen läßt, die bis ins Kleinste der occam'schen Theorie entspricht, so wird es schwerlich eines Beweises länger bedürfen, wer unter den Sophisten gemeint ist. Nur die dritte von Luther noch aufgeführte Weise, das *esse repletive*, kommt bei Occam noch nicht vor, wird aber auch bei Erledigung der Frage selbst dann nicht weiter benutzt. In den spätern Schriften zumal finden sich über das Ge-

a) Vergl. S. 114. Note a.

gegenwärtigseyn nur Angaben, die streng aus Occam nachweisbar sind a).

Noch schärfer als an dieser allgemeinen Theorie des Gegenwärtigseyns zeigt sich die Verwandtschaft und Abhängigkeit an dem weiteren Verlaufe des Beweises. Beide Männer lassen sich nicht darauf ein, zu zeigen, von welcher Beschaffenheit nun die Gegenwart im Brote wirklich sey, sondern sie begnügen sich, Analogien dafür aufzustellen, an einigen Beispielen zu zeigen, daß ihr Begriff gar nichts Unerhörtes, sondern im natürlichen Verlaufe der Dinge wohl begründet sey. Und hiebei ist schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Luther's Angaben nur insofern einigermaßen passend sind, als sie mit Occam genau stimmen, daß sie aber sofort aufhören, dem vorgesetzten Zwecke zu entsprechen, wenn er versucht, noch von Eigenem etwas beizufügen. Das Zusammenseyn der Seele mit dem Körper, der scholastisch ausgebildete Begriff des Seyns des Engels an einem Orte, ferner die Coexistenz des Leibes Christi mit der verschlossenen Thüre oder dem Steine des Grabes macht doch wirklich das eigentlich Gemeinte anschaulich, daß zwei Substanzen an demselben Orte gegenwärtig seyn können, ohne daß von der Realität derselben etwas eingebüßt werde, wozin auch die alte Vorstellung von der Geburt Christi ex utero clauso zu rechnen ist. Mag auch diesen, sämtlich aus Occam entlehnten Beispielen immer noch der Vorwurf anleben, daß sie die Aufgabe selbst nicht lösen, da die ersten höchstens das Zusammenseyn eines Geistigen mit einem Körperlichen enthalten, die übrigen aber doch noch manche andere Schwierigkeit brüht, so veranschaulichen sie doch wenigstens das eigentlich Gewollte und dürfen zur Alarmmachung des esse circumscriptive für passend erachtet werden. Wie wenig ist dieß aber bei den Beispielen der Fall, die

a) Vergl. S. 115. Note a und b.

Luther noch über Occam's Führung hinaus beifügt! Das Seyn der Frucht im Kerne ist doch gewiß ein so uneigentliches, daß es schwerlich in demselben Maße jenen Begriff klar macht. Das Seyn der Stimme in den Ohren aller Zuhörer, das Wiedererscheinen des Bildes in den einzelnen Stücken des zerbrochenen Spiegels, wie es Luther aus andern Beweisführungen der katholischen Vorzeit hieher übertragen hat, ist für Erweisen der substantziellen Gegenwart völlig unpassend, da das Gehörtwerden der Stimme nur unter den Begriff der Ursache und Wirkung fällt, das Seyn des Spiegelbildes aber gewiß noch viel uneigentlicher als reale Existenz erscheinen muß. Höchstens können jene Beispiele dazu dienen, um das Erscheinen der sacramentalischen Wirkung in jeder einzelnen Hostie zu veranschaulichen, worauf Luther ebenfalls viel gehen mußte.^{a)} Wenn aber die Abhängigkeit Luther's von Occam nicht schon daraus folgt, daß seine Beweise nur so weit passend erscheinen, als derselbe ihm Führer ist: so läßt sich dieß an dem Argumente vom Grabsteine noch ganz besonders zeigen. Der Behauptung nämlich, daß bei der Auferstehung der Leib Christi mit der Substanz des Steins habe eine wirkliche Coexistenz erleiden müssen, setzten schon die damaligen Gegner den höchst triftigen exegetischen Grund entgegen, daß ja Matth. 28, 2. der Stein ausdrücklich abgewälzt heißt, also ein Hindurchfahren durch denselben unnöthig, ja schriftwidrig sey. Schwerlich würde Luther, der mit der Schrift so vertraute, solchen Einwurf sich zugezogen haben, wenn er hier ganz auf eigenen Füßen gestanden hätte. Nur indem er dieses Argument schon fertig und namentlich mit dem Beispiele von der verschlossenen Thüre

a) Kurzes Bekenntniß. Tom. XX. C. 2201. §. 13. In der Messen vom heiligen Wahrleichen (wie man's hieß) steht unter viel andern klärlch: sumit unus, sumunt mille;
quantum iste, tantum ille,
nec sumptus absumitur.

zusammengestellt vorgefunden hat, ist es erklärlich, wie er, in dem Kreise der Argumentation befangen, jenen Umstand übersehen konnte.

Auch außer dieser völlig übereinstimmenden Behandlung des ganzen Problems lassen sich zur Erhärtung der Abhängigkeit Luther's von Occam noch manche Einzelheiten bemerken; das Berufen auf die Allmacht Gottes als Hauptargument, die Erhärtung des einen Wunders durch andere, und zwar immer dieselben, ist so völlig übereinstimmend, daß kaum eine Ansicht widerlegt zu werden braucht, die etwa beide Männer unabhängig von einander zu diesen Resultaten gelangen lassen wollte. Sogar die Benutzung der Naturenvereinigung ist bei beiden nachgewiesen^{a)}; nur die Beziehung auf das Sitten zur rechten Hand Gottes ist einseitig bei Luther vorhanden, weil er dazu erst durch die Einwürfe der Schweizer gebrängt war.

Auch die Ubiquität ist bei beiden in das System verflochten, und man weiß kaum, wo sie weiter ins Extrem getrieben ist, ob bei Occam in seinen paradoxen Curiositäten, daß der durch die Luft fahrende Stein auch zugleich den Leib Christi durchkreuze, oder bei Luther in der Behauptung, daß Christi Leib auch im Wasser, Feuer, ja im Stricke vorhanden sey. Nur ist bei beiden die Ubiquität nicht eigentlich die Basis des Beweises; als solche muß ja immer der doppelte Begriff des Gegenwärtigseyns gelten; sondern als Folgerung und Mittelglied ergibt sich aus dem völlig dynamischen Seyn des Leibes Christi auch dessen Allgegenwart. Zur Klarmachung des eigentlichen Arguments bleiben die Beispiele von dem esse definitivo der Seele im Leibe, des Engels an einem Orte immer die schlagendsten.

Endlich erstreckt sich die Verwandtschaft und Abhängigkeit sogar bis auf manche Einzelheiten und Nebenum-

a) Bergl. S. 97. not. a. u. S. 106. not. a.

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

stände. Occam nahm eine fortwährende Einwirkung der Seele Christi auf den im Sacramente gegenwärtigen Leib an, erklärte nur daraus die Möglichkeit seiner Bewegung zugleich mit der von der Hand des Priesters bewegten Hostie. So weit freilich brauchte Luther seine Theorie nicht durchzuführen, aber dieselbe Ansicht liegt doch auch bei ihm zu Grunde, wenn er die zwar überall vorhandene Gegenwart deshalb nur hier für eine erfassbare ausgibt, weil Christus seinem Worte gemäß nur hier erfaßt und gefunden seyn will, also ein strenger Zusammenhang zwischen der Seele und dem im Brote gegenwärtigen Leibe stattfindet. Luther so wenig, als Occam denkt also an den in den Tod gegebenen Leib oder an das vergossene Blut; der Gedanke an die Todesfeier im Sacramente tritt durchaus hinter die Hypothese zurück, wie der in der Auferstehung wieder belebte Leib als gegenwärtig nachgewiesen werden könne.

Die Verwandtschaft Luther's mit Occam und die Abhängigkeit von ihm kann hiernach vielleicht als eine doppelte, eine weitere und engere, aufgefaßt werden. Die weitere besteht in der Ablehnung der Transsubstantiation oder doch wenigstens in deren Nichtbenutzung, um als Resultat die substantielle Gegenwart des Leibes im Brote herauszubringen. Diese Ansicht ist bei Occam nicht neu, sondern läßt sich sogar aus älterer patristischer Erudition als ein neben der Verwandlungslehre herlaufender, selbständiger dogmatischer Faden erweisen; sogar der Lombard machte dieß ja als die dritte Hypothese geltend, und Occam referirt nach ihm ^{a)}: *tertia opinio tenet, quod remanent ibi substantia panis et vini, et in eodem loco, sub eadem specie est corpus Christi*; Occam selbst sagte sich zwar formell davon los, um das Verschwinden der Brote

a) Petri Lombardi sentent. Lib. IV. dist. XI. Occami tractat. de sacramento altaris cap. V.

substantz kirchlich rechtgläubig behaupten zu können, wiewohl wir zeigen konnten, daß er dennoch nur auf diese dritte Meinung in seiner ganzen Theorie zurückkommt. Auch in der Zeit von Occam bis auf Luther geht diese Ansicht wenigstens als Hypothese nicht unter: ein Beispiel dafür ist das schon oben erwähnte des Peter d'Ailly a), der ein wirklich volles Verweilen des Brots und Weins für annehmlicher erklärt, als das Aufgeben der Brotsubstanz bei bloß zurückbleibenden Accidenzen. Eine zweite Spur der Art ist bei dem Grafen Picus von Mirandola anzutreffen, der in seinen Thesen gleichfalls lieber die Coexistenz von Brot und Wein, als die hergebrachte Transsubstantiation vertreten will b): *Thes. VI. si teneatur communis via de possibilitate suppositionis in respectu ad quancunque creaturam, dico, quod aine conversione panis in corpus Christi, vel pancitatis annihilatione potest fieri, ut in altari sit corpus Christi secundum veritatem sacramenti Eucharistiae; quod sit dictum loquendo de possibil, non de sic esse.* Nur also als ein der Erhärtung fähiges Problem wird es hingestellt, daß die Gegenwart auch ohne Verwandlung gedacht werden könne, das Gegentheil davon aber auf Geheiß der Kirche angenommen. Auch Luther könnte diese seine Ansicht aus der ältern kirchlichen Lehrart aufgenommen haben, und seine Verwandtschaft mit Occam würde eine ziemlich weite seyn. Dagegen als enge Verwandtschaft und wirkliche Abhängigkeit muß alles das betrachtet werden, was zur weitem Durchführung, Klarmachung und Erhärtung dieser Theorie von Luther beigebracht wird; es läßt sich zuversichtlich behaupten, daß Luther im Streite mit den Sacramentirern schwerlich seine exegetischen Resultate gerade in der Art würde aufgefaßt und behauptet haben, wenn er nicht an

a) Vergl. C. 75. not. a.

b) Oper. Basil. 1601. Tom. I. p. 42.

Decam's Vorgange die Möglichkeit gehabt hätte, das Resultat der Transsubstantiation durchzuführen, ohne doch den Weg dazu durch das jedesmalige Einzelmunder einzuschlagen. Mochte die Ansicht selbst aus dem kirchlichen Alterthume stammen, die bestimmte Form, in der sie Luther vorträgt, hat er erst von dem Doctor invincibilis entlehnt: bei der weitem Ausführung und Durchbildung seiner Theorie steht er ganz unter dessen Einflusse.

IV.

Aus dem Vergleiche Luther's mit Decam und aus der Gewißheit, daß seine Abendmahlslehre ihrer Begründung nach in scholastischen Subtilitäten wurzelt, mögen noch einige Folgerungen hier angedeutet werden.

1. Luther befindet sich bei der ganzen Frage nicht eben in der günstigsten Situation: zur Benutzung der scholastischen Weisheit ist er nur dadurch gekommen, daß seine Exegese ihn nicht weiter stützte, sondern vielmehr einer anderweitigen Stütze bedurfte. Weil das Resultat seiner Schriftforschung als ungenügend erschien, da es zu einer vollen Irrationalität führte, mußte er sich auf ein Gebiet wagen, dem seine ganze übrige theologische Stellung fremd war. Bei allen übrigen Sätzen, deren christliche Geltung er hervorhob, bedurfte es nur der offenen Darlegung der Schriftlehre, um dafür alle Gemüther zu entflammen; und gerade das war Luther's Sache, das Anregen der christlichen Ueberzeugung, das Zurückgehen auf die Schrift. Dagegen hier mußte er die Sprache des Gemüths aufgeben und sich zu Subtilitäten des Verstandes verstehen! Man sieht es ihm an, wie selbst unbefriedigt er sich auf diesem Boden bewegt; er muß den so oft verwünschten Scholastikern hier Recht geben, muß mit den Papisten harmoniren und kann höchstens als Entschuldigung beifügen, der Papst habe ja das Sacrament nicht erfunden.

2. Hat Luther aber auf scholastischem Boden gefun-

den, was er dort suchte, Lösung des einmal aufgenommenen Problems? Gibt man auch das Vorurtheil auf, daß mit dem bloßen Worte, Scholastik, verbunden zu werden pflegt, so erweisen sich doch die dort aufgefundenen Gründe als äußerst dürftig. Es soll das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi im Brote des Sacraments erklärt werden, und zwar ohne das Einzelwunder einer jedesmaligen Verwandlung aufzubieten. Allein etwas Anderes, als das bloße Ersehen eines Universalwunders an dessen Stelle durch das stete Berufen auf die Allmacht Gottes ist weder bei Occam, noch bei Luther zu finden. Zur Erhärtung der substantiellen Gegenwart, wozu der Eine wie der Andere sich anheischig machte, haben sie kein anderes Argument beigebracht, als Gott müsse auch dazu die Kraft besitzen. Ihr Beweisversuch besteht darin, daß sie das Wie? an jenem Erfolge zu rationalisiren wissen. Das Irrationale an dem ganzen Vorgange wird dadurch entfernt, daß es an mehreren andern Fällen gleichfalls nachgewiesen wird; es soll dadurch in den Kreis anderer, schon allgemein zugestandener Erscheinungen aufgenommen werden.

3. Allein ist die Anführung ähnlicher Beispiele auch gelungen, und leistet die Analogie auch, was sie verheißt? Es brauchen hier nur noch die von Occam selbst aufgefundenen Beispiele erwogen zu werden, darüßsichtlich der anderweitig von Luther beigelegten schon das Ungenügende dargethan ist. Indes gleich gegen die beiden ersten, womit Occam argumentirt, ist sofort einzuwenden, daß sie höchstens auf rein spirituelle Dinge passen, da sie nur von solchen, von der Existenz der Seele im Körper, dem Seyn des Engels an einem Orte, entlehnt sind. Soll das Ergebniß auf eine körperliche Substanz, wie Leib Christi, übertragen werden, so erlischt damit die Analogie und deren Beweiskraft; es bleibt wiederum nichts übrig, als ein Berufen auf die Allmacht Gottes und ist damit kein Schritt vorwärts gethan. Luther selbst merkt die Schwierigkeit

nicht einmal, und Occam, der sie merkt, ist klug genug, sie zu ignoriren. Anders wäre über die weiteren von Occam aufgestellten Beweise zu urtheilen, den *uterus clausus*, den Grabstein, die verschlossene Thüre. Allein bei unbefangener Ansicht der Sache erscheint doch der erste als eine nicht schriftgemäße Fiction, die Luther wohl nur beibehielt, weil sie seinem Zwecke entsprach, der zweite Grund wird durch die einfache Betrachtung von Matth. 28, 2. widerlegt, und alle Beweiskraft würde sich auf den dritten, auf die verschlossene Thüre concentriren. Nur also sofern in Joh. 20, 19. streng das Wunder gefunden wird, worauf Occam und Luther sich berufen, dürfte eine Analogie für das ganze aufgestellte Problem gewonnen seyn. Wie gering aber jetzt die Haltbarkeit einer Hypothese erscheinen muß, deren sämtliche Gründe bis auf diesen einen, doch gleichfalls noch einer weitem hermeneutischen Sichtung fähigen, zusammengeschmolzen sind, ergibt sich von selbst.

4. Alles, was Luther außer dem Berufen auf das Ergebniß seiner Exegese und auf die Allmacht Gottes als genügenden Grund dafür beigebracht hat, kann demnach schwerlich als Erhärtung seiner Theorie gelten. Die Klarmachung dessen, was er in den Einsetzungsworten findet, ist ihm so wenig gelungen, daß, wenn er mit seinen Gegnern den Vertrag eingegangen wäre, nur dann seine Sache als erwiesen betrachten zu dürfen, wenn er wirklich das Wie? dabei genügend erklärt hätte, seine Theorie nothwendig aufgegeben werden müßte; das scholastische Bollwerk, womit er seine Behauptung umgeben hat, vermag dafür nicht länger genügenden Schutz zu gewähren. Es bleibt demnach der Hermeneutik ein völlig freies Feld, zu ermitteln, ob der von Luther mit jenen Worten verbundene Sinn wirklich als der allein richtige gelten darf, oder nicht.

5. Vielleicht wird eine Vereinigung hierüber und so zugleich eine Uebereinkunft der nach ihm und der nach sei-

den schweizerischen Gegnern ausgebildeten Partei auch noch dadurch erleichtert werden, wenn man beachtet, um was es sich hier eigentlich handelt und was Luthern eigentlich zu einem so leidenschaftlichen Kampfe bestimmt hat. Schwerlich war es der verfochtene Satz von der substantiellen Gegenwart selbst; denn der Hauptgewinn, den namentlich die katholische Kirche aus der wirklichen Anwesenheit des Leibes Christi zieht, daß sie denselben im Meßopfer Gott darbringen kann, dieser eigentliche Vorthell der ganzen Theorie war ja bestimmt genug von Luther gleich ansfangs zusammt dem Meßopfer selbst aufgegeben. Welchen Grund konnte er also noch haben, um einen altkatholischen Satz zu behaupten, auf dessen Anwendung und Benutzung im System er schon im Voraus verzichtet hatte? Der Grund kann allein in dem Bedürfniß einer Objectivität des Sacraments beruhen, die er durch die bloß significative oder spirituelle Gegenwart gefährdet glaubte. Die Laufe hatten die Anabaptisten schon zerrissen; jetzt wagte sich der mit ihnen verbündete Carlstad auch an das Sacrament des Altars. Gegen die willkürliche Verflachung desselben, gegen die Verflüchtigung des inhaltsreichen Sacraments zu bloß subjectiver Nührung und Andacht erblickte Luther nur darin eine Garantie, wenn dem Abendmahl ein Umstand bewahrt blieb, der es über alle Subjectivität hinaus hob; und diesen fand er in der substantiellen Gegenwart Christi selbst. Wird Christi Gegenwart im Brote und Weine mit derselben Zuversicht festgehalten ohne Transsubstantiation, wie im katholischen Systeme mit derselben, so sind auch dieselben Segnungen daraus gesichert, ohne den hierarchischen und abergläubischen Beisatz, der aus dem Meßopfer weiter gefolgert wurde. Daher die exegetische Hartnäckigkeit, womit er sich an die Worte des Textes anklammert.

6. Liefse sich nun aber vielleicht dogmatisch zeigen, daß die Objectivität des Sacraments jener Garantie gar nicht

bedarf, so würde derselbe Zweck erreicht werden, für den Luther so gewissenhaft kämpfte, und zwar ohne das Einseitige und Verletzende dabei, dessen Folge die betrübende Spaltung der evangelischen Kirche ward. Wenn das Abendmahl seine Bestimmung als Gnadenmittel erreicht, daß es das christliche Gemüth an die erlösende Persönlichkeit Christi knüpft und so an dem Einzelnen die Wiedergeburt fördert; so erscheint dabei die leibliche Gegenwart Christi nur als eine Form, unter welcher Luther jene Wirkung auffassen und den echt evangelischen Gehalt des Sacraments sicher stellen wollte.

Die Nachweisung des rein Scholastischen an der Ausbildung seiner Theorie dürfte deshalb als ein Beitrag dazu gelten, um in den damaligen Zerwürfnissen über das Sacrament mehr einen Kampf um die Hülle, als um den Kern zu erblicken, und einer Erneuerung desselben in der Gegenwart vorzubeugen.

3.

Beitrag zur Entscheidung des Streites
über die
Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien.

(Mit Beziehung auf die Arbeiten des Hrn. Dr. Karl Meier,
theol. Stud. 1836, S. 2. S. 340 ff., und des Hrn. Cand.
Neß, 1835, S. 4. S. 881 ff.)

Bom

Director und Professor Arndt zu Ratzburg.

Es sind manche Probleme der Kritik, die von einem Geschlechte zum andern fortgeschoben werden, ohne eine Allen genügende Lösung zu finden. Daß die Frage über

die Echtheit der Briefe des Ignatius zu diesen Problemen gehört, scheint nicht sowohl in der Beschaffenheit der Streitfrage an sich, als vielmehr in der Geschichte der kritischen Behandlung derselben zu liegen. Denn es ist unleugbar, daß die äußere Beglaubigung der sieben Briefe des Ignatius durch die Zeugnisse der Kirchenväter vom Polykarpus bis zu Origenes und Eusebius ^{a)} und bis auf Johannes Damascenus so stark ist, wie man sie nur für irgend ein Document des Alterthums verlangen kann. Nur die klaren inneren Anzeigen der Unechtheit durften in der Waagschale der Kritik gegen jene das Uebergewicht behalten. Allein es waren besonders zwei Umstände in der Geschichte der Kritik, welche das unbefangene Urtheil über die Briefe des Ignatius hinderten. Erstens wurden gerade die unechten und von den echten eine verfälschte Recension zuerst aufgefunden und bekannt gemacht, Nachwerke, deren Beschaffenheit selbst in der Kindheit der Kritik die gerechtesten Zweifel erregen mußte. Zweitens waren gerade die heftigsten Kämpfe der Episkopalen und Presbyterianer damals entbrannt, als im 17. Jahrhundert die echten Briefe in der lateinischen Uebersetzung von Usserius und im Original von Bossius aufgefunden wurden. Da nun die Partei der Episkopalen hier ein neues Argument für das uralte

a) In der Stelle Euseb. 5, 8, welche Hr. Neß (S. 895) anführt, sind die Worte: καὶ Ἰγνατίου μνήμην πεποιήται, μαρτυροῦσι αὐτοῖς — durch Versehen ausgelassen, wodurch das Citat unverständlich geworden ist. Uebrigens hätte Hr. Neß bei der Beziehung der Stelle aus dem allgemein als echt anerkannten Briefe des Polykarp auf die Briefe des Ignatius auch darauf aufmerksam machen sollen, daß die Worte Polykarp's: ἐξ ὧν μεγάλα ἐπαληθῆναι δινησέσθαι. περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομνήν καὶ πᾶσαν οὐκ οδομένην τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν, recht eigentlich den Inhalt der Briefe des Ignatius, wie wir sie vor uns haben, bezeichnen. Auch steht der ganze Inhalt des Briefes Polykarp's selbst in genauer Verwandtschaft mit dem Inhalte der Briefe des Ignatius.

Bestehen der Episkopalverfassung in der Kirche gefunden hatte und darauf die Nothwendigkeit der Beibehaltung derselben gründete, so war es dagegen im Interesse der Presbyterianer, die Unechtheit der Briefe des Ignatius darzuthun, wobei beide Parteien von dem allerdings falschen Grundsatz ausgingen, daß die Kirchenverfassung der apostolischen Zeit als Regel und Norm für alle Zeiten gelten müsse. Obgleich also damals das gründlichste Werk zur Erledigung des Streites von Pearson (*Vindiciae epistolarum Ignatii*, 1672) erschienen war, welches in der Hauptsache die Frage für immer hätte erledigen können, so wurde dennoch die Kraft der Wahrheit so wenig anerkannt, daß noch während des ganzen 18. Jahrhunderts die Sache streitig blieb. Erst im 19. Jahrhundert haben sich die Stimmen der gründlichsten und besonnensten Forscher des christlichen Alterthums dahin geneigt, wenigstens eine echte Grundlage in der von der mediceischen Handschrift bewahrten Form der Briefe des Ignatius anzuerkennen. Nur wird noch von zwei Seiten her eine Anzahl interpolirter Stellen in denselben in Anspruch genommen, nämlich erstens von denen, welchen die Trinitätslehre erst als ein Erzeugniß späterer Jahrhunderte erscheint, wie Hrn. Dr. Eobegott Lange, und welche die dogmatischen Stellen dieser Art bei Ignatius verwerfen ^{a)}, und zweitens von denen, welchen die Vorstellung von der hohen Bedeutung der Bischofswürde nicht dem Zeitalter des Ignatius angemessen scheint und welche daher Stellen dieser Art als unecht bezeichnen. Indes zeigt sich bei genauerer Prüfung, daß beiderlei Stellen durchaus überall so genau in den Zusammenhang eingeflochten sind, daß sie nicht als Einschüßel ausgeworfen werden können, und daß dem ganzen Gedankenkreise des Ignatius weder die Stellen der erstern, noch

a) *Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte* von Eobegott Lange. 2 Bändchen. Leipzig. 1831. S. 140 ff.

die der andern Art fremd erscheinen dürfen. Auch ist es von der Trinitätslehre unter den ernstern Theologen anerkannt, daß sie ihrem Wesen nach schon im apostolischen Zeitalter vorhanden war, und von der Ausbildung der bischöflichen Gewalt hat Hr. Prof. Rist (in Jüngen's Zeitschr. für die historische Theol. II, 2, S. 47 ff.) in einer gründlichen Abhandlung gezeigt, daß sie schon im Zeitalter des Ignatius als begründet gelten muß.

Die Kritik wäre demnach bis auf den Punkt gekommen, wo sie ihre Rechnung abschließen könnte, wenn nicht über die Richtigkeit des Textes, der gegen die noch geltende Vermuthung von eingeschobenen Stellen durchgängig zu sichern ist, verschiedene Ansichten vorlägen. Zuerst ist, um die Lesart der mediceischen Handschr., aus welcher Bossius den Text der sechs Briefe (ad Smyrn., Polyc., Eph., Magn. Philadelph., Trall.) hernahm und 1646 herausgab, kennen zu lernen, die zweite Vergleichung derselben, welche Joh. Ledgard auf Pearson's Veranlassung anstellte, zu benutzen (die Varianten sind in Pearson's und Thomas Smith's Notizen mitgetheilt zu der Ausgabe von Thomas Smith. Oxford 1709. 4., wieder abgedruckt in Frey, Epistolae S. S. Patrum Apostolicorum. T. II. Basil. 1742. 8.) und noch mehr die dritte, genaue und sorgfältige Vergleichung von Anton Maria Salvinus, welche in der seltenen Ausgabe von Karl Aldrich (Oxford 1708. 8.) abgedruckt ist. Für den siebenten Brief, an die Römer, ist die Quelle eine colbert'sche Handschrift, aus welcher Theodor Ruinart zuerst diesen Brief ohne Interpolation herausgab (Acta martyrum sincera. Paris. 1689. 4.), und welche seitdem nicht wieder verglichen ist.

Ohne diese Quellen des handschriftlichen Textes zu kennen, darf die Kritik nicht beginnen. Dieses haben Hr. Dr. R. Meier und Hr. Reß zu wenig beachtet. So ist Eph. 20. nach Cod. Med. zu schreiben: *οὐκ ἐπεσθῆς ἐν μὴ νιστρῶ καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, wodurch des Ersteren Beden-

ten bei dieser Stelle erledigt wird, und in dem Briefe an Pö-
lykarp sind folgende Stellen nach derselben Handschrift zu
lesen, welche Hr. Keß ohne Beachtung der genaueren Text-
vergleichung nach Cotelier hat abdrucken lassen: In der
Ueberschrift μάλλον ohne δέ, welches von Cotelier aus
der anglicanischen Version mit [] aufgenommen, von Smith
ohne diese Zeichen behalten ist. R. 1. ἐν χάριτι, wo Cot.
ἐν [θεοῦ] χάριτι aus den beiden lateinischen Versionen auf-
nahm. R. 2. μάλλον ohne δέ. R. 4. οὐδὲ statt οὐ δέ.
ἐπιθυμίας ohne τῆς. R. 6. κομισησθε. R. 7. Ἐπειδὴ —
ὅς δυνήσεται. R. 8. Ἐπεὶ πάσαις, ohne οὖν — σὺν ὅλῳ
ὄκῳ — καὶ τοῦ πᾶμποντος αὐτὸν Πολυχάρπου. Ἐρρω-
σθαι ὑμᾶς διὰ παντός. (Aus Versehen sind diese Worte
bei Boffius ausgefallen, was man daraus sieht, daß er sie
aus der anglicanischen Version anführt und dann hinzu-
setzt: Nisi forte Florentini codicis lectio sit melior, und
doch ist jenes eben die lectio Flor. cod. Diese ausgefallene
Stelle hat auch schon Th. Smith wieder recipirt.)

Es ist zu verwundern, wie sorglos um die richtige
Lesart überhaupt die Kritiker des Ignatius verfahren sind.
In der Ausgabe des Textes von 1821 zu Halle hat Thilo
aus Ittig (Bibl. Patrum) den Text nach Boffius abdrucken
lassen, und erst in der Vorrede fügt er die Varianten der
Ausgabe von Smith hinzu, von denen viele das Richtige ent-
halten. Es bedarf einer kritisch gesichteten Ausgabe, welche
den sichern Text der medic. Handschr. zu Grunde legte.
Aber freilich darf man bei der Autorität dieser einen Hand-
schrift nicht stehen bleiben. Wir haben außer ihr noch an-
dere kritische Hülfsmittel. Hierzu gehört die von Th. Smith
nach zwei Handschr. verbessert edirte anglicanische
Version, welche oft, wo die med. Handschr. verborben
ist, die richtige Lesart herzustellen dient, obwohl ihr Ent-
decker Ussertius ihr zu viel Autorität zuschrieb. Ferner ha-
ben die häufigen Citate von Stellen des Ignatius bei Joh.
Damascenus, in Antonius Melissa und Antio-

aus Homilien und andern ältern Schriftstellern ein Recht, verglichen zu werden, wenn diesen Excerpten, die oft nachlässig copiren a), auch nicht die letzte Entscheidung zugescriben werden darf (wohin Hr. Cand. Reß sich neigt, wenn er ganze Stellen anzweifelt, weil sie in einem Excerpt bei Joh. Damascenus ausgelassen sind). Endlich müssen auch die, leider nur zu ungenau verglichenen Handschr. der interpolirten Recension zur Ausmittlung der echten Lesart hinzugezogen werden, was freilich auf die Frage führt, welche Hr. Dr. Meier von Neuem aufgeragt hat, wiefern die interpolirte Recension Spuren des echten Textes erhalten haben könne. Hierbei wird denn zuerst so zu verfahren seyn, daß die unter sich oft abweichenden Handschr. der längeren Recension b) zur Vergleichung gezogen und dem Texte der med. Handschr. gegenüber gestellt werden, ehe man über Interpolationen urtheilen darf. Auch müssen die abweichenden und oft mit der med. Handschr. übereinstimmenden Lesarten der vulgären lateinischen Version (von welcher drei Handschr., Cod. Baliolensis, Magdalenensis und Petavianus, bekannt sind) berücksichtigt werden c).

a) Wie sorglos die Alten angeführte Stellen citiren, davon kann man sich durch Vergleichung der von Eusebius (H. E. 3, 36) aus Ignatius ad Rom. c. 5. excerptirten Stelle überzeugen, wo man durchaus nicht in Versuchung geräth, irgend eine der abweichenden Lesarten des Eusebius gegen die der colbertinischen Handschr. für richtiger zu erkennen.

b) Sie sind: 1) die augsburgische, welche in der ersten Ausgabe der interpolirten Recension von Valentin Vaccaus, Dillingen 1557. 8., zum Grunde liegt, 2) die nydrupische, wonach die Ausgabe in Θεολόγων διαφώρων συγγράμματα Jär. 1559, gemacht ist, 3) die thuanische, 4) die bodlejaniſche und 5) die florentinische, aus welchen dreien nur einzelne Lesarten, die meistens bei Whiston, primitive christianity, Vol. I., bekannt gemacht sind.

c) Eine nach diesen Grundsätzen und mit Benützung aller Hilfsmittel bearbeitete kritische Ausgabe ist bereits von mir in der Handschr. vollendet und sie wird, wenn sich ein Verleger findet,

Daß ohne die kritischen Vorarbeiten das Urtheil über die Echtheit der uns vom Alterthume überlieferten Briefe des Ignatius keine sichere Grundlage hat, davon wird man sich am besten aus der genaueren Beurtheilung der kritischen Versuche des Hrn. Dr. Meier und Hrn. Cand. Neß überzeugen.

Hr. Neß ist geneigt, eine von A und B (so bezeichnen wir mit ihm die kürzere und die längere Rec.) noch verschiedene dritte Recension anzunehmen. Allerdings können in A, wenn wir darunter den Text der med. Handschrift verstehen, Corruptionen sich finden, statt deren in B die richtige Lesart sich erhalten hat. Dieß versteht man aber nicht, wenn man von verschiedenen Recensionen eines Buchs in der Kritik redet. Zu viel schließt daraus Hr. Neß, wenn er A als eine Uebersetzung des ursprünglichen Textes ansieht, wo nur von Fehlern des Abschreibers die Rede seyn darf. Aber Hr. Neß will auch in mehreren Stellen in A Interpolationen nachweisen. Prüfen wir indeß diese Stellen genauer, so werden wir finden, daß sie alle an ihrem Orte sich vollkommen rechtfertigen. In der Ueberschrift des Briefes an Polycarp ist gegen die Worte *μᾶλλον ἐπισκοπημένου* (*ἐπισκ.* ist Fehler der med. Handschr.) *ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* weiter kein Verdacht, als daß sich vielleicht Jemand durch das Wort *ἐπισκοπος* zu einer Spielerei habe verleiten lassen. Schon Pearson und Costelier haben genug zur Rechtfertigung der Stelle beigebracht. Ersterer sagt: *pulchra epanorthosis et plane Apostolica.* Gal. 4, 9. *γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* Diese Art der Epanorthose ist bei Ignatius in mehreren Stellen, die nicht von einem Glossator herrühren können, Ad Rom. 8. *θελήσατε, ἵνα θεληθῆτε.* ad Smyrn.

nebst einer historisch-kritischen Einleitung und einem erklärenden Commentare erscheinen.

5. ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀγνοοῦνται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ἐκ' αὐτοῦ. Aus andern Schriftstellern hat Eotelier citirt. Der Gedanke ist ganz ähnlich wie in der Stelle ad Magn. 3. οὐκ αὐτῷ δὲ (ἐπισκόπῳ), ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. — R. 1. Daß die Worte πάντων τὰς νόσους βάσταζε bis zu Ende des Kap. auszumessen seyen, wird darauf gegründet, daß hier auf einmal vom Tragen der Schwachen die Rede sey, nachdem vorher vom Besuchen Aller geredet worden. Aber dieß ist nicht einmal richtig. Denn vorher steht schon πάντας βάσταζε und πάντων ἀνέχον ἐν ἀγάπῃ, wobei doch auf die Schwachen hauptsächlich gezielt wird. Und überhaupt läßt sich hier keine so streng logische Gedankenverbindung erkennen. Uebrigens setzt der Anfang des 2. Kap.: καλοὺς μαθητὰς κ. τ. λ., einen Gegensatz solcher, die zu tragen sind, voraus. Die Worte: ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος, sind trivialer Gemeinplatz, sondern erhalten ihre kräftige Bedeutung durch die Beziehung auf die bei dem Tragen der Schwachen größere Mühe. Pearson's Note: Vid. 1 Cor. 3, 8. Pulchra est haec γνώμη, quam exhortationibus interserit. Eben dieser weist auch darauf hin, daß κόπος aus dem Bilde eines ἀθλητῆς richtig gewählt ist: athletas proprie spectat. Wie nach Wegstreichung der Stelle ein besserer Zusammenhang durch die Beziehung des Wortes μαθηταὶ auf τοῖς κατ' ἄνδρα — λάλει entstehen soll, ist nicht einzusehen. Die vorher genannten πάντες sind doch wohl auch μαθηταί. Die Lesart der med. Handschr.: κατὰ βοήθειαν θεοῦ, zieht Hr. Neß der andern: κατὰ ὁμολογίαν θεοῦ, in B vor. Aber erkennend ist nicht zu erklären, wie diese Lesart aus jener, wohl aber, wie jene leichtere aus dieser entstand, besonders da μ und β oft verwechselt werden, und zweitens entscheidet für die Lesart in B auch die anglicanische Version: secundum consuetudinem Dei, wogegen die Vulg. hat: secundum adiutorium Dei, nach der corrupten Lesart. Entscheidend für den Gedanken aber ist die Parallelstelle ad Magn. c. 6. πάντες οὖν ὁμολογίαν θεοῦ λαβόντες.

K. 2. Οὐ πᾶν τραῦμα . . . περιστέρα. Die ersten Worte enthalten nicht, wie Hr. Neß meint, eine bloße Erläuterung des Vorhergehenden. Gegen die Bössartigeren (λοιμοτέρους) soll Polykarp Strenge mit Milde zu verbinden wissen. Daran schließt sich der bildlich ausgedrückte Gedanke: „Nicht jede Wunde wird mit gleichem Pflaster geheilt. Die Entzündungen (Erbitterung der Gemüther) heile mit sanften Umschlägen.“ Wer wird diesen so schönen Gedanken wegwünschen? Das Citat aus Matthäus paßt sehr gut an dieser Stelle. Ignatius geht, wie öfters, vom Besondern zum Allgemeineren über. So ist die Empfehlung der mit Einfalt verbundenen Klugheit das Allgemeinere in Bezug auf die verschiedene Behandlung der verschiedenen Gemüther. Für die schwierigste Stelle dieses Kap.: ἐνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύης, sagt Hr. Neß bloß, daß κολακεύειν schmeicheln, demulcere, dann aber auch verführen (?) bedeute, und daß deswegen, weil dem Rec. in B dieß nicht passend schien, geändert sey: ἐπανορθώσης. Wie nimmt Hr. Neß denn die Stelle? . Hr. Dr. Meier schien die Lesart in B als die deutlichere vorzuziehen. Aber κολακεύειν ist im spätern Sprachgebrauch überhaupt blande tractare, wie Const. Apost. I, 2. τὴν ἰδίαν γυναικα κολακεύειν ἐν τιμῳ. Pseudo-Clem. Homil. 12, 25. ὑπ' ἑλέου κολακευθεῖσα ἐπέπειστο εὐεργέτις γενέσθαι. Cf. ib. 12, 26. 32; 15, 6. Daher erscheint die Lesart in B: ἐπανορθώσης, als offenbare Deutung, obwohl zu eng. Σοῦ gehört zu πρόσωπον. Th. Smith erklärt richtig: Quae coram manifesta sunt inque tuos oculos incurrunt, blandientium more tractes et placide feras. Quod non intellexit Interpolator, qui substituit ἐπανορθώσης, corrigas. — Nach diesem Worte muß ein Punkt im Texte gesetzt werden, wenn man die Lesart des Cod. Med. αἰται behalten will. Dieß ist der Lesart αἰτῆς in B vorzuziehen.

K. 3. Wie hier Hr. Neß eine Stelle aus B recipiren will, ist nicht recht klar. Es scheint, als solle nach τοὺς και-

ποὺς καταμάνθανε folgen: ὡς ἐνταῦθα εἰ νίκησον. ὥδε γὰρ ἔστι τὸ στάδιον, ἐκεῖ δὲ οἱ στέφανοι. τὸν ὑπέρκαιρον προσδόκα, τὸν ἄχρονον κ. τ. λ. Der Anfang dieser Stelle muß, wenn er Sinn haben soll, so interpungirt werden: ὡς ἐνταῦθα εἰ· νίκησον. Durch den Gedanken des νικᾶν und des Gegensatzes von στάδιον und στέφανος, der offenbar durch das Wort καιρὸς veranlaßt ward, wird etwas der Stelle Fremdes eingeschoben, wodurch der Zusammenhang, welcher den Gegensatz von καιρὸς und ὑπέρκαιρος fordert, ungehörig zerrissen wird. — In der Lesart bei B ἀναμίνυ εἰς τὴν βασιλείαν sind die drei letzten Worte ein Glossen, welches keine Rücksicht verdient, wie Hr. Neß meint, wegen größerer Schwierigkeit. Der Sinn desselben scheint zu seyn: bis zur Erscheinung des Reichs der Herrlichkeit. Aber durch diese Lesart wird die schöne Paronomasie, welche das zweifache ὑπομένειν bildet und die ganz in der Art des Ignatius ist, zerstört. (Vgl. ad Trall. 5. πολλὰ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα.)

Z. 5. hält Hr. N. die Stelle: καὶ ἐὰν ἐφθάρται, für verdächtig, weil sie nicht in den Zusammenhang gehöre, wo von der Ehe die Rede sey. Aber es ist klar, daß diese Worte sich auf die vorhergehende Ermahnung an die im freiwilligen Eölibat Lebenden sich beziehen und ganz an ihrer Stelle sind. — Die Worte: ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν enthalten gewiß eine Anspielung auf Eph. 5, 25, sind aber darum nicht, wie Hr. N. meint, ein Glossen, sondern ganz in der Art, wie Ignatius oft auf biblische Stellen anspielt oder sie einflücht. Vgl. ad Eph. 1. 2. 5. 14. 16. 18. u. a. m.

Z. 6. Hier erneuert Hr. N. den schon von Pearson gründlich widerlegten Zweifel an der Echtheit des ganzen Kapitels, den zuerst Abraham Scultetus im Jahre 1603 (Medulla patrum, p. 403) und darauf Bedel in seiner Ausgabe von 1623 angeregt hatte, und zwar aus Gründen, die nur der Kindheit der Kritik verziehen werden konnten. Hr. N. stellt 6 Bedenklichkeiten auf: 1) weil im Anfange des

Kap. der Bischof so hoch gestellt werde. Allein es heißt bloß: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχεται, achtet den Bischof, was noch nicht einmal so viel gesagt ist, als in vielen andern Stellen der Briefe des Ignatius. Auch an dem Worte ὑποτάσσεσθαι, welches oft in dieser Beziehung vorkommt, braucht man sich nicht zu stoßen. 2) Weil der Gebrauch so vieler fremden, aus dem römischen Kriegswesen entlehnten Wörter im Munde des christlichen Bischofs auffallend sey. (So schon Abr. Scultet a. a. D.; vgl. Rivet Crit. sac. p. 191.) Aber sollte denn auch im Munde des Apostels Paulus (Eph. 6) πανοπλία, θώραξ, θυρεός, περικεφαλαία, μάχιμα u. s. w. auffallend seyn? Es ist einleuchtend, daß bei der sehr passenden Metapher, die von der militia Romana entlehnt ist und häufig bei den Kirchenvätern vorkommt, der Gebrauch der eigentlichen Ausdrücke, selbst der lateinischen Formen δεσέρτωρ, δεπόσιτα und ἄκκεπτα, die Anschaulichkeit des Bildes vermehrt. Schon Bossius sagt: Omnia haec verba desumpta sunt a militia, neque Graecis minus nota, quam Romanis, imo vernaculis notiora. In Actis Polyc. habes κομψέκτωρ et sexcenta alibi id genus, etiam in libris N. T. 3) Weil Ignatius den Apostel Paulus, wenn er ihn benutzte, genannt und nicht so ohne Weiteres seine Bilder benutzt haben würde, als wären es seine eigenen. Was Etelier (vom Hrn. N. selbst angeführt) dagegen sagt, ist genügende Widerlegung. Die Vergleichung des Christenlebens mit einem Kampfe und einem Kriegsdienste ist eine so nahe liegende, daß auch ohne Eph. 6. die Kirchenschriftsteller leicht darauf kommen konnten. Und was schadete es, wenn die Leser an die paulinische Stelle erinnert wurden? Dieses war gewiß nicht wider die Absicht des Ignatius, wie man aus der gleichen Art der Anspielung auf andere Stellen sieht. 4) Weil der Uebergang zur Anrede an die Mitglieder der Gemeinde auffallend sey. Dieser schon den ältern Kritikern auffallende Uebergang hätte nicht so befremden können, wenn man bedacht hätte, daß schon

Α. 5. μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου. (statt σου) der Uebergang vorbereitet war, so wie durch die R. 5. herrschende Rücksicht auf die einzelnen Stände der Gemeinde, und ferner, daß Ignatius voraussetzen konnte, der Brief werde in der Gemeinde vorgelesen werden. Gerade dadurch, daß Ignatius gleichsam vor dem Angesichte der ganzen Gemeinde schreibt, kommt ihm natürlich der Gedanke, die Gemeinde selbst anzureden, wie denn überhaupt nach der Natur des damals noch waltenden christlichen Gemeingeistes nicht sowohl das persönliche Verhältniß des Schreibenden zu dem Polyskarp, als die Rücksicht auf das Ganze vorherrschend seyn mußte. Warum sollte also Eotelier nicht Recht haben, zu sagen: Quia ad Smyrnae episcopum destinata epistola ex more antiquo legenda etiam erat Smyrnensibus, ille intermiscet praecepta ad populum. Und Thomas Smith: ut testatorem patentioreque suum erga illos affectum faceret, huic epistolae pro necessaria illa inter Pastorem et gregem in mutuis pietatis veritatisque officiis consuetudine coram eis legendae hanc lectionem, quae ad illos proprie spectat, adiungi et inseri sapienter statuit. 5) Weil daß erste Citat dieses Kap. sich erst im 7ten Jahrhunderte finde. Aber dann würden viele Stellen dieser Briefe noch wegfallen müssen! 6) Weil durch die Auslassung des 6ten Kap. keine Lücke, im Gegentheil ein besserer Zusammenhang entstünde, wenn man auch den Anfang des 7ten Kap. ἰσχυρῶς und πρέκει, Πολύχαρπε — sich an das πρέκει am Ende des Kap. anschlüsse. Aber dieser so erzwungene Zusammenhang wäre doch nur scheinbar an das Eine Wort πρέκει geknüpft. Und, um nicht mehr zu sagen, wird nicht nach der abermaligen Anrede an den Polyskarp, welche gerade eben nach der Anrede an die Gemeinde nothwendig und sonst unnöthig war, wieder im Plural mit ὑμᾶς geredet? Dieser Gebrauch der zweiten Person wäre ja dann gar nicht motivirt und noch viel auffallender, als die Anrede im 6ten Kap.

Wir haben aus dieser genauern Untersuchung der Behauptung von Interpolationen, wenn unsere Leser uns bis hieher gefolgt sind, die sichere Ueberzeugung gewonnen, daß auf dem vom Hrn. R. versuchten Wege sich nicht die echte Recension der Briefe des Ignatius herstellen lasse, und daß dieses auch nicht einmal erst nöthig sey zu versuchen, weil wir sie in der med. Handschr. schon vor uns liegen haben. Wir müssen hierbei an einen bereits vor acht Jahren erschienenen, von derselben Voraussetzung eines gleichen kritischen Werthes beider Recensionen ausgehenden, aber durchaus mißlungenen Versuch erinnern, nämlich an die in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1830. IV. S. 920 ff., nach Verdienst und gerecht gewürdigte Ausgabe der *Scripta genuina Graeca patrum Apostolicorum gr. et lat. edita a A. Fr. Hornemann. Havniae 1829. 4.*, welche freilich ohne die geringsten kritischen Ansprüche verfertigt und bereits vergessen zu seyn scheint. Aber würde auch eine andere Hand die Arbeit versuchen, so müßte sie dennoch mißlingen und würde nur von Neuem zum Ueberflusse das schon gewonnene Resultat der Kritik bestätigen.

Einen entgegengesetzten Weg, nämlich zurückführend zu der sonst für interpolirt geltenden Recension in B, hat Hr. Dr. Meier versucht, welcher die der medic. Handschr. als eine durch Verkürzung entstandene Uebersarbeitung betrachtet, so daß die echte Grundlage des Textes in B anzuerkennen sey. Diese Ansicht ist derjenigen ähnlich, welche bereits Joh. Morinus (*de sacr. eccles. ordinat. P. III. exere. 3. p. 36*) und William Whiston (*Essay upon the ep. of Ignatius. Lond. 1710. und Primitive christianity revived. Vol. I. Lond. 1711*) aufgestellt haben, deren letzterer, wiewohl mit Unrecht, in B Spuren des Arianismus, den er als die ursprünglich christliche Lehre vertheidigte, zu finden glaubte, während er die Rec. in A als einen zu Gunsten der nicänischen Lehre verfälschten Auszug ansah. Widerlegt hat ihn Clericus bereits in einer Abhandlung

in *Cotel. Patr. Apost. T. II.*, auch der Verfasser der *Censura Temporum. T. II. Lond. 1711.* und John Edward's *some brief of observations and reflexions on M. Whiston. Lond. 1712.*

Herr Dr. Meier stützt seine Ansicht auf „unverkennbare Spuren einer abkürzenden Bearbeitung in A, die nicht selten den richtigen Sinn verfehle.“ Wir müssen ihm zu der Beurtheilung der einzelnen, dafür angeführten Stellen folgen, um die Richtigkeit seiner Bemerkung zu untersuchen. Ad Eph. 11. *χωρίς τούτου κ. τ. λ.* Diese Stelle in A nennt Hr. Dr. M. einen ganz unangemessenen Zusatz aus B. Und was steht in B? Erstens statt *μηδὲν ὑμῖν κενεῖω* (einer einfachen, dem Ignatius sehr geläufigen Lebensart) das übertreibende und gezierte *μηδ' ἀναπνεύσαι ποτε ἔλησθε*. Dann folgt ein vom Hrn. Dr. M. selbst ausgelassener Zusatz: *οὗτος γάρ μου ἡ ἐλπίς, οὗτος τὸ πάρημα, οὗτος ἀνελλιπὴς πλοῦτος*, der wegen seiner rhetorisirenden Breite den Interpolator deutlich genug verräth. Dann zu den Worten: *ἐν ᾧ τὰ δέσμα περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας*, wo das Wort *περιφέρω* (in der Bedeutung: rühmend vorzeigen, absolut gebraucht) den ganzen Gedanken vollständig enthält, setzt B (aus der Stelle ad Rom. 5) den müßigen Zusatz: *ἀπὸ Συρίας μέχρι Περσῆς*, aus verkehrtem Streben nach Verdeutlichung, obgleich *περιφέρειν* in jener prägnanten Bedeutung noch dreimal bei Ignatius vorkommt, ad Magn. 1; ad Trall. 12; ad Eph. 7, wie schon 2 Kor. 4, 10. Ferner wenn der Märtyrer den Wunsch hinzufügt, in diesen Fesseln als Gebundener Christi vermittelt der Fürbitte der Gemeinde in der Auferstehung zu erscheinen: *ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν*, so ist dieser kühne Gedanke (zu dem zu vergl. Augustin. civ. D. 22, 19) dem Interpolator zu groß; er mildert ihn, indem er für *ἀναστῆναι* setzt: *τελευτῆσαι*. Endlich wenn der Märtyrer im demüthigen Bewußtseyn der eigenen Schwäche den Wunsch, beständig

von der Fürbitte der Gemeinde begleitet zu werden, anschließt: *ἥς γένοιτό μοι ἀεὶ μέτοχον εἶναι*, so wird der Interpolator durch das Wort *μέτοχος* an das paulinische *κοινωνὸς τῶν παθημάτων* (2 Kor. 1, 7) erinnert und er ergießt sich in den verwässernden Zusatz: *μέτοχον τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ καὶ κοινωνὸν τοῦ θανάτου αὐτοῦ γενέσθαι καὶ τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀνεκλιποῦς ζωῆς, ἥς γένοιτό μοι ἐπιτυχεῖν*. Diese Fülle ist dem gedrungenen Charakter der Schreibart des Ignatius ganz zuwider; auch ist schon *ἀνεκλιπῆς ζωῆς* eine der einfachern Wortbildung des Ignatius fremde Formation, und der Infinitivsatz *μέτοχον — γενέσθαι* sogar ohne Verbindung angeschlossen. Wer sollte nun glauben, daß ein Epitomator aus *τελειωθῆναι* das prägnante *ἀναστῆναι* herausgezogen und überhaupt aus dem Schwallen der Redensarten in dieser Stelle den einfach kräftigen Ausdruck gebildet hätte, wie er in A vorliegt?

Im der Stelle ad Eph. 12. mögen beide Recensionen uns vor das Auge treten:

A.

B.

<p>Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίσι γράφω, ἐγὼ κατάκριτος, ὕμεις ἡλεημένοι, ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὕμεις ἐστηρι- γμένοι· πάροδος ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων.</p>	<p>— — — — —</p>	<p>ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος Ἰγνατίος καὶ τοῖς ὑπὸ κίνδυνον καὶ κρίσιν παρόμοιος· ὕμεις δὲ ἡλεημένοι, ἐστηριγμένοι ἐν Χριστῷ· παρα- δοθεὶς γε ἐγὼ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἀβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ἰγνατίου ἐλάχιστος.</p>
--	------------------	---

Der ursprüngliche Gedanke, eine Vergleichung des Standes des Märtyrers mit den seiner Anfechtung unterworfenen Ephesiern, welche die Märtyrer (wie einst den Paulus, Apg. 20, 16) nur vorüberreisen sahen, ist in A scharf durch die geordneten Antitheta bezeichnet, in B aber

durch Zusätze verdunkelt, und die Antithesen vermischt. Aus dem kräftigen Ausdrucke *παροδός ἐστε* (für *παροδού-
οντες ὄπατε*, wie ad Rom. 4. *μη εἴννοια ἄκαιρος γένησθαι
μοι*, das Abstractum für das Concretum. Pearson sagt
z. d. St.: *sensus est: vos in Epheso, per quam transeunt
illi, qui in oriente damnati Romam mittuntur*) ist ein schwaches
παροδοθῆις γε geworden (vielleicht auch das Wort
παροδός selbst verschrieben), und der ganz unverständige
Zusatz: *ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἰησὺ* — *Ἰγνατίου* verräth auf
das Deutlichste die glossirende Hand. Den Ausdruck *εἰς
θεῖον*, d. i. um Gottes Willen, (wie ad Rom. 6. *ἀπο-
θανεῖν εἰς Χριστόν*, oder wie *εἰς τοῦτο*, *εἰς ἀγαθόν*, wo
die Präposition einen Zweck bezeichnet) umschreibt der
Glossator durch *διὰ Χριστόν*. Wie kann ein Zweifel seyn,
welches die ursprüngliche Hand des Schreibenden, welches
die des Interpolator's ist?

Ad Eph. 13. ist in B aus Eph. 6, 16. das paulinische
πεποιμένα βέλη eingeflickt, aber ungeschickt und schwere-
fällig *πρὸς αμαρτίαν* dazu gesetzt; das seltenere *λύεται*
(bei Ign. auch ad Eph. 19) umgangen durch einen den
Sinn verschwemmenden Gemeinplatz und endlich die kräf-
tige Verbindung: *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως*, auf-
gelöst in: *ἡ ὑμετέρα ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πίστεις*.
Wie wird ein Epitomator jenes für dieses gesetzt haben?

Ad Magn. 9. A. *ἐν ᾗ (κυριακῇ ζωῇ) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν
ἀνέτελλε | δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃν τινες ἀρ-
νοῦνται |*. B. *καὶ τοῦ θανάτου γέγονε νίκη ἐν Χριστῷ
ὃν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται*.

Hier drängt sich in B sogleich das *τέκνα τῆς ἀπωλείας*
als entlehnt auf (Joh. 17, 12; 2 Thess. 2, 3). Nach diesen
Worten folgt in B eine, gewiß von Niemanden als echt
zu nehmende, lange Bezeichnung der Häretiker; also wird
man doch wohl in A weiter lesen müssen. Und was folgt
da? *Δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεῦν*. Dieß
kann nur auf *θάνατον Χριστοῦ*, nicht auf den *θάνατος*

überhaupt oder bloß auf Χριστός bezogen werden. Also muß auch nothwendig der Ausdruck: δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ vom Verfasser selbst herrühren und rechtfertigt sich durch den Zusammenhang als echt; der Satz: τοῦ θανάτου γέγονε νίκη dagegen erscheint unwidersprechlich als Entstellung.

In den Stellen ad Magn. 5; Eph. 17. und Philad. 9. ist A vollständig aus sich zu verstehen, B aber mit weit-schweifigen und deutlich die Interpolation verrathenden Erweiterungen gemischt.

Ein „flüchtiges, fast unverständiges Excerpiren“ will Hr. Dr. W. in andern Stellen finden. Prüfen wir auch diese genauer.

Ad Trall. 2. A. διακόνους ὄντας μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ. B. τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hier ist bloß eine Variante, kein Excerpt. Nach B hat auch die anglican. Version diaconos ministros existentes mysteriorum I. C. Boffius und Smith zogen diese Lesart vor. Prüft man genauer, so sieht man, daß bei derselben das Wort ὄντας zu tilgen wäre. Nun sind aber alle Geistlichen Diener der Geheimnisse Christi und nicht bloß die Diaconen. Also ist die Lesart in A vorzuziehen. Das Wort μυστήριον ist für Bild oder Gleichniß zu nehmen, wie im spätern Sprachgebrauche, und aus Polycarp. ad Phil. 5. κύριος, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων sieht man, daß die Diaconen selbst Abbild Christi und seiner Heilsthätigkeit genannt werden konnten.

Ad Trall. 3. Diese Stelle ist in B völlig verstümmelt, die Lesart in A aber vollkommen dem Sinne des Ignatius angemessen, wenn man so schreibt: ὃν (ἐπισκοπον) λογιζομαι καὶ τοὺς ἀδελφούς ἐντρέπεσθαι, ἀγαπῶντας ὡς οὐ φιέδομαι ἑαυτοῦ (statt ἑαυτὸν, wie Cod. Med. hat). Πόττερον . . . ἵνα ὦν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι; — Welchen (Bischof), achte ich, auch die Ungöttlichen (Häretiker) scheuen, welche es gern sehen, daß

ich meiner nicht schone (Denn, obgleich selbst nicht an den lebendigen Christus glaubend, lobten sie doch den Muth der Märtyrer; vergl. ad Trall. 4; ad Smyrn. 5). Sollte ich, da ich hierüber schreiben konnte, es so gemeint haben, daß ich, obschon ein Bernrtheilter, als ein Apostel euch vorschriebe? — Daß ἀγαπᾶν s. v. a. gern sehen, zufrieden seyn heiße, ist bekannt, und ἐαυτοῦ für ἑαυτοῦ nicht ungewöhnlich. (Der Accusativ nach φελομαι kann grammatisch nicht gerechtfertigt werden.) Nach dieser leichten Aenderung ist die ganze Stelle, die eine crux interpretum gewesen ist, völlig klar.

Ad Trall. 13. ist in A zu lesen: ἀγνίζεται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα. (Cod. Med. hat ἀγνίζεται ὑμῶν, aber eine Spur des Richtigen hat die vulgäre Version: castificet vos, also ἀγνίζεται) d. i. mein Geist weihet sich für euch zum Opfer. Vergl. ad Eph. 8, wo Pearson sagt: Ἀγνίζομαι pro ἁγνισμῷ ὑμῶν; quod adhuc apertius est ad Trall. 13. ἀγνίζεται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, i. e. ἁγνισμὸς ἐστίν. Male scriptum fuit ἀγνίζεται; ε et αι in Mss. saepius confunduntur. — Nun vergleiche man die entstellte und matte Lesart in B: ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα — deren Sinnlosigkeit aber dieß hervortritt, wenn man weiter liest: οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω.

Ad Polyc. 2.

A.

Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὥς κυβερνήται ἀνέμους, καὶ ὥς χειμαζόμενος λιμένας, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν.

B.

Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὐχεσθαι. ὥσπερ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηὶ χειμαζομένη λιμένες εὐθετοὶ εἰς σωτηρίαν, οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ περιτυχεῖν θεῷ.

In B hat Cod. Aug. und Bodl. am Ende: οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ τοῦ ἐπιτυχεῖν θεοῦ. Cod. Flor.: οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ τὸ περιτυχεῖν θεοῦ. Eine noch andere Lesart verräth

die vers. vulg.: tempus deposcit te, tanquam gubernatorem, prosperum ventum petere, et, sicut navem periclitantem, portum aptum ad salutem requirere, d. i. ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὐχεσθαι ὡς κυβερνήτην ἀνέμους καὶ ὡς ναῦν χειμαζομένην λιμένος εὐθέτου εἰς σωτηρίαν ἐπιτυχεῖν. Dieses erscheint bei genauer Prüfung nur als ein neuer Versuch, den Sinn der Stelle, der schon in B verloren ist, zu stützen. Denn offenbar ist der Begriff εὐχεσθαι in B in die Stelle nur hineingetragen, welcher dem Zusammenhange der Stelle entgegen ist. Vorher hatte der Verf. vom Gebete gesprochen (τὰ δὲ ἀόρατα αἰτεῖ, ἵνα σοὶ φανερωθῇ), nun geht er auf die durch die Gestalt der Zeiten nothwendig werdende Weisheit und Festigkeit des Vorstehers der Gemeinde über, welche er zuerst als den Wind, der das Schiff lenken soll, und dann als den sichern Hafen, nach dem der Schiffende sich sehnt, darstellt. Diesen richtigen Sinn der Stelle drückt Thom. Smith aus: In hac tu statione, in hac temporum lucta, res afflictæ Christianorum tuam opem desiderant, imo et exposcant, ut navarchi prosperos ventorum flatus et mari procelloso lactati portum. Eine Umschreibung desselben enthält die Stelle bei Antiochus (Homil. 111.): ὁ καιρὸς γὰρ ἀπαιτεῖ αὐτὸν ὡς κυβερνήτην πρὸς τοὺς ἀνέμους καὶ τὰς τρικυμίας καὶ ἑλάς τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας στήναι γενναίως καὶ ὁδηγεῖν τοὺς χειμαζομένους ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦ θαλήματος τοῦ θεοῦ. Hierin ist aber das Bild anders gewandt, so daß der Bischof selbst als der Steuerer erscheint. Eine Parallelstelle hat Clemens Alex. (προτρ. p. 33. Sylb.): κυβερνήσει σε ὁ λόγος ο τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς λιμέσι καθορµίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Ad Eph. 8. Zu περίφημα ὑμῶν ist zu ergänzen: ἐγώ εἰμι. Ebenso ad Rom. 4. ἀπελεύθερος Ἰησοῦ (sc. ἐγώ εἰμι) καὶ ἀναστήσομαι. Lamb. Bos, ell. Gr. p. 604. Dagegen was soll in B seyn: ein Fegopfer für euch und die heiligste u. ephessische Gemeinde — stoßet aus! — ?

Ad Magn. 10. hat B: *ἀλλοθης ἐν Χριστῷ*, eine offenbar corrupte Lesart, welche nur sehr gezwungen für *μέ-
νεις ἐν Χρ.* genommen wird. Dagegen ist in A *ἐλλοθης*,
seyd gesalzen — ein durch den ganzen Zusammenhang
der Stelle geschütztes Bild.

Ad Philad. 2. *λόχοι ἀξιόπιστοι* — nach dem später gang-
baren Sprachgebrauch in *ἀξιόπιστος* = heuchlerisch. (S.
Bekk. anecd. 1, 463; Lucian. Alexand. c. 4; Dorv. ad Charlt.
p. 555.) Dagegen hat die Interpolation aus Matth. 7, 15.
den Ausdruck entlehnt, um das Bild auszumalen.

Ad Smyrn. 13. *τὰς παρθένας τὰς λεγόμενας χήρας*.
Παρθένα ist bei Ignatius nach älterm christlichen Sprach-
gebrauche jeder keusch Lebende. Diesen erweiternden Aus-
druck zu erklären, dient der hinzugesetzte eigentliche: *τὰς*
χήρας. Der Verf. meint das *χήρικόν* in der smyrnäischen
Gemeinde. Dagegen stellt der Interpolator aus späterer
Zeit die *αἱ παρθένας* neben die Wittwen.

Das Resultat ist also, daß in allen vom Hrn. Dr. M.
angeführten Stellen in A keine Spur von einem flüchtigen
Erterpiren, sondern dagegen in B deutliche Zeichen der
Uebersarbeitung sind.

Serner glaubte Hr. Dr. M. „Uebergänge, Schlüsse und
Folgerungen“ in A zu finden, welche den Text in B voraus-
setzen. Er führt dafür die Worte: *ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς*
(ad Eph. 14) an. Aber *ὧν* braucht nicht auf das nächstvor-
hergegangene *ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια* bezogen zu werden;
es geht auf den ganzen vorhergehenden Satz. Der Inter-
polator, welcher vorher (c. 13) eine Stelle aus Paulus
(Eph. 6, 12) eingeschoben hätte, mußte natürlich von
Neuem anknüpfend fortfahren: *οὐκοῦν οὐ λήσει ὑμᾶς τι*
τῶν νοημάτων τοῦ διαβόλου, ἐὰν, ὡς Παῦλος,
τελείως εἰς Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν. — Ad Eph. 16.
ομοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ. Ist kein versehlter oder
unverständlicher Satz, da das vorhergehende Prädicat:
ὡς τὸ πῦρ τὸ ἀσβεστον πορήσει, wiederholt gedacht wird.

Auch ist unter ἀκούειν nicht das bloße äußere Hören, sondern das Anhören mit Beifall und Zustimmung gedacht. Die weitschweifige Nebenbestimmung in B ist also ganz überflüssig. — Ad Eph. 8. ἀ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστι. Die nöthige Beschränkung erhält dieser Satz aus dem Folgenden: ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε — und es bedarf nicht des eingeschobenen Glieds: πλήρεις ὄντες τοῦ ἁγίου πνεύματος. Auch geht der so schön ausgedrückte Gegensatz ganz verloren, wenn es bloß hieße: οὐδὲν σαρκικόν, ἀλλὰ πνευματικά πάντα πράσσετε. — Die Stelle ad Trall. 2. ist in B durch das eingeschobene Gebot, dem Bischöfe zu gehorchen, entstellt, während in A ὅταν γὰρ — sich unmittelbar an das der Gemeinde ertheilte Lob: μνηστὰς ὄντας θεοῦ, anschließt. — Also auch in diesen Stellen ist in A keine Spur von einer überarbeitenden Hand.

„Spuren der Verallgemeinerung“ sollen in A seyn. Ad Eph. 2. πρῶτον οὖν ἐστι. — In B ist ὑμᾶς eingeschoben, wie es ganz in der Art einer interpolirenden Hand ist, durch Pronominalbestimmungen zu ergänzen. Freilich ist in A der allgemeine Ausdruck doch nach dem Zusammenhange besonders auf die Ephesser zu beziehen. — Ib. 6. βλέπει τις und φοβεσθῶ in A, und βλέπετε und φοβεσθε in B, ἐπισκοπον in A, τὸν ἐπισκοπον in B. Auch die Lesart in B kann auf jeden Bischof bezogen werden, so wie die in A auf den jetzigen, Onesimus in Ephesus, wie denn gleich darauf folgt: τὸν οὖν ἐπισκοπον κ. τ. λ. Wo ist nur hier ein Streben zur Verallgemeinerung? Die Wahrheit ist, daß die Fassung des Satzes mit τις und die Weglassung des Artikels vor ἐπισκοπον der gewähltere, und die zweite Person Pluralis und der Artikel der gemeinere Ausdruck ist. — Ad Philad. 1. Die Abweichung von A und B ist darin begründet, daß A ὃν ἐπισκοπον an die Anrede anschließt, mit einem raschen Uebergange, B aber diesen Uebergang mildert durch ein eingeschobenes διαβάμενος.

Welches erscheint als das Ursprüngliche? — Ad Trall. 3. Hier macht B den Uebergang so: αὐτοὶ μὲν οὖν (οἱ διάκονοι) ἔτασαν τοιοῦτοι· ὑμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτούς, wegen A rasch durch ein Ansyndeton übergeht: ὁμοίως πάντες ἐντρέπεσθωσαν — unter welchem πάντες doch nur die Gemeinde zu verstehen ist. Welches ist das Ursprüngliche? —

Ja, auch „verdeutlichende Zusätze“ hinwiederum, „Vertauschung seltner und ungewöhnlicher Ausdrücke mit bekannten, Vereinfachung zusammengesetzter Formeln“ behauptet Hr. Dr. W. in A zu finden, während bisher jedem Leser beider Recensionen sich gerade das Streben, durch Zusätze zu verdeutlichen, in B kundgab, und unten Herr Dr. W. selbst den Styl in A „abgerissen, dunkel und unverständlich“ nennt. Indessen kommt es hier auf einzelne Stellen an. Ad Smyrn. 2. sind die Worte: αὐτοὶ τὸ δοκῶν ὄντες, von den Doketen gebraucht, die fürwahr originell genug aussehen, in B mit einer weisläufigen, polemischen und mit Citaten verbrämten Stelle vertauscht, die doch gewiß nicht für originell gelten kann. — Ib. 4. Die Worte: ὅτι δύσκολον κ. τ. λ. fehlen in B, wie öfter ganze Sätze übergangen werden. Aber der Gedanke, daß die Befehrer der Irrlehrer schwer und nur von Christo zu erbitten sey, steht doch wohl nicht wie ein verdeutlichender Zusatz aus, sondern hat ein völlig originelles Gepräge. Uebrigens ist in B ad Philad. 3. ein ähnlicher Gedanke, der nicht in A steht. Wäre er dort in B ursprünglich, so wäre er es doch wohl auch hier in A. Nur daß er dort den Zusammenhang sehr unterbricht. — Ad Smyrn. 5. μᾶλλον δὲ ἡγορήσας ὑπ' αὐτοῦ ist eine so originelle Wendung (bei Ignatius noch zweimal, ad Rom. 8; ad Trall. 5), daß sie gewiß keinem Glossator einfiel. — Ibid. 7. Daß A ἐξαίρετως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ sagt, ist doch wohl nicht bloß eine Verwahrung vor möglichem Mißverstände, da es auch ad Philad. 9. heißt: ἐξαίρετον δὲ τὶ ἔχει τὸ εὐαγγέλιον. — Ad Eph.

11. A.: *ὥα μὴ ᾗν εἰς κόλμα γένηται*. Dieß läßt B. nicht aus, sondern umschreibt es: *μὴ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος καὶ τῆς ἀνοχῆς καταφρονήσωμεν* — pleonastisch den Ausdruck aus Röm. 2, 4. entlehrend. — Ad Eph. 19, A. *ὁθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία*. Hier schien dem Interpolator das einfache *ἐλύετο* (gerade wie ad Eph. 13) schwerer verständlich, und wie er überhaupt die ganze Stelle frei umschrieb, so setzte er dafür: *γέλως (ἦν) ἡ μαγία*. Letzteres nennt Hr. Dr. M. eine Formel, was man wohl nicht billigen kann. Ob, der ursprüngliche Ausdruck war: *ἀγνοία καθήρειτο*, die Unwissenheit ward zerstört, oder: *ἀγνοίας ζόφος διεσκαδάννυτο*, der Unwissenheit Dunkel ward zerstreut, möge man urtheilen! — Ad Magn. 8. A. *μυθώματα παλαιά*. Ist es glaublicher, daß dieser concise und bezeichnende Ausdruck ursprünglich war, oder daß es der auflösende und unsichere war in B: *γενεαλογίαι ἀπέραντοι καὶ λουδαῖοι τυφοί* — ? Ibid. A: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰθιός οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών*. B: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ἔχως, ἀλλ' οὐσιώδης. οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φωνήμα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή*. Der Ausdruck in A ist tief, originell und im Tropus gehalten, der in B ist breit, in philosophischen Formeln, bloß logisch ausgeprägt. Der letztere setzt offenbar schon die in den arianischen Streitigkeiten erst entwickelte Terminologie voraus und ist viel zu abstract für den Ignatius. Uebrigens ist diese Stelle vielfach besprochen (s. die sehr ausführliche Behandlung derselben in Pearson, Vind. Ign. II. p. 36 sqq.). Da *σιγή* und *λόγος* ein im gemeinen Sprachgebrauche liegender Gegensatz ist, so hat man gar nicht nöthig, an die *Σιγή* des Valentinus zu denken. Ebenso braucht Ignatius *σιωπή* Rom. 3, und der gleiche Gegensatz ist ad Eph. 15, 19. — Ad Magn. 15: *ἐπισκόπων Ἐμμεναίων* fehlt in B, wer weiß, durch welchen Zufall? Dagegen ad Eph. 21. steht auch in A bloß *Πολύκαρπον*.

Und in letzterer Stelle hat B bei *τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Ἐφέῳ* den Zusatz *Ἀντιοχείων*, den B bei denselben Worten ad Trall. 13. nicht hat. Was folgt aber daraus etwa? — Ad Rom. 10. ist der Zusatz *τοῦτ' ἐστὶν Αἰγυπτίου* *ἐκὰς τῆς* gewiß ein späteres Glossen; dergleichen kommt aber auch ohne eigentliche Interpolation vor. — Ad Smyrn. 8. A. *ἀγάπην ποιεῖν*, in B für spätere Zeit in *δοξὴν ἐπιτελεῖν* umgewandelt, nachdem die Agapen bereits abgekommen. — Eph. 8. A. *βάσανλξεν*; B. *βάσανον ἐκαγαγεῖν*. Welches von beidem verräth die glossirende Hand? — Ib. 9. *σπεῖραι τὰ ζιζάνια* in B ist doch wohl aus Matth. 13, 25. und ohne Zweifel leichter, als das prägnante *σπεῖραι εἰς ὑμᾶς* in A. Umschreibend ist in B. der Ausdruck: *οἱ οὐκ ἐδῶκατε παράδοον* statt: *οὓς οὐκ εἰλάσατε* in A. — In *συνιέρχασθαι* und *συναθροῦσθαι* (Eph. 20) oder in *οὕτω διακρίσθαι* und *οὕτως ἔχειν* (Trall. 3) wird sich schwerlich für sich das eine als echt neben dem andern unechten erkennen lassen. Ueberhaupt, wenn wir hier einzelne Stellen behandeln, müssen wir immer bedenken, daß die Vergleichung des Charakters der Schreibart nicht von denselben abhängen darf.

Indeß Herr Dr. W. findet überhaupt den Styl in A. „schwerfällig = gedrängt, abgerissen = dunkel und unverständlich.“ (Aehnliches sagte schon Dallaeus, de libris suppositis Dionys. Areop. et Ign. II, 25. p. 377. *tristes et salebrosae, rudes et incultae sunt, oratio brevis et concisa, et horrida, torrentis instar, per confragosa montium inter abrupta et saxa et cautes et praecipitia vix enitensis, fertur. Magna sensuum ubique obscuritas; vel nullus, vel malignus verborum inter se nexus. Prisca Loxiae Apollinis oracula vel Sibyllarum folia legere te credas; und alle von ihm angeführten Beispiele zur Unterstützung dieser Behauptung hat Pearson gründlich beleuchtet, Vind. Ign. II. c. 14 — 16.)*

Gesetzt, es wäre die Wahrheit der ersten beiden Doppel-Epitheta zugegeben, so folgte daraus nicht die Un-

echtheit einer Schrift, weil selbst die Eigenthümlichkeit des Verfassers dazu neigen konnte, so zu schreiben. Ebenso wenig folgte daraus, daß ein solcher Styl durch Auslassung von Stellen aus einer einfach und fließend geschriebenen Schrift entstanden sey. Aber die Gedrängtheit (nicht Schwerfälligkeit) und das Sententiöse (nicht Abgerissene) in dem Style des Ignatius zeigt sich bei genauerer Uebersetzung als Charakter des Verfassers, und wurde gewiß erhöht durch die eigenthümliche Gemüthsstimmung, in welcher jene Briefe geschrieben wurden. Man lese nur den Brief an die römische Gemeinde, um dieß inne zu werden, und vergleiche dann damit den im Charakter ganz übereinstimmenden Styl der übrigen Briefe. Das Unverständliche des Stils ist etwas Relatives; man muß aber erkennen, daß, wer mit Aufmerksamkeit und gehöriger Sprachkenntniß liest, bei Ignatius nichts absolut Unverständliches antreffen kann *). — Wenn dagegen Hr. Dr. W. den

a) Auch Will. Whiston (Primitive christianity P. I. p. 10) äußert sich auf ähnliche Weise über den Styl der Br. des Ign., wie Hr. Dr. W.: Their stile and composition is hurrh, confused and ill digested, so as to be most inintelligible; er nennt sie plainly unworthy of so great a man as Ignatius; er findet darin (p. 19) may later expressions, absurd reasonings, disorderly periods and perplexed way of writing, which is quite disagreeable to his own stile, character and time, and to the stile, language and genius of the apostles and the other apostolical mens in those early ages. Und p. 84. I cannot but reflect on the weakness of human understanding and the insuperable power of prejudice in points of his manner. (Daß man nicht mit ihm die echten Briefe für unecht, und die interpolirten für echt halten wollte!) Aber wer unbefangen urtheilt, erkennt gerade in diesen Urtheilen die Macht des Vorurtheils. Auch zeigt sich dieß im Einzelnen. Er tadelt z. B. den Anfang des 6. Kapitels ad Smyrn. als unzusammenhängend (man lese und überzeuge sich!), die Stelle ib. c. 7. *συνέφεγε δὲ κ. τ. λ.* als unverständlich, ebenso c. 13. *τὰς παρθένους τὰς λογιμένας χήρας*. Dergleichen Aeußerungen müssen den leidenschaftlich Urtheilenden schon verrathen.

Styl der kürzern Rec. „im Ganzen einfach natürlicher, verständlicher und auch bei größerer Wortfülle keineswegs breit und verflachend“ findet, „wie *αὶ διὰ λόγων ὁμιλᾷ τε καὶ πορπορίζει* bei Euseb. 3, 36“, so weiß ich nicht, ob man überhaupt von einem Style reden darf bei einem durchaus ungleichartigen Gewirr, theils aus den körnigsten Sätzen des Ignatius, theils aus rhetorischen Floskeln und Erweiterungen, theils aus eingeflickten biblischen Citaten zusammengesetzt. Aber daß die Hand des Interpolator's unfähig war, in gleich gedrungenem, kernhaftem und gedankenreichem Style die Zusätze zu dem echten Texte zu machen, verräth sich dem Leser zu offenbar, als daß man zweifeln möchte, der gute Geschmack, den wir Herrn D. M. zu vertrauen, bedürfe darüber weitere Nachweisung. Man lese nur und vergleiche z. B. den Brief an die Philadelphier in A und B. Und wie möchte aus den Worten des Eusebius gefolgert werden, daß ein inhaltreicher, gedrungener Styl nicht eine *ὁμιλία διὰ λόγων* seyn sollte? — Nach dem Urtheile des Hrn. D. M. „tritt da, wo beide Recensionen weniger abweichen, wie in den Briefen an die Römer und den Polylarp, entschieden der Charakter der längeren Ausgabe hervor.“ Dieß soll seyn Eph. 1, 2; Trall. 12; Smyrn. 1, 11. 12. Aber dieß sind gerade solche Stellen, die, wie am Eingang und am Ende, in einer weniger gehobenen Stimmung geschrieben sind, wo eine ruhige und sich erweiternde Sprache natürlich ist, dagegen in den Briefen an die Römer und den Polylarp gerade die sententiöse Sprache sehr bemerklich ist. Gerade diese sententiöse Sprache ist etwas so Eigenthümliches, daß sie durch ein bloßes Excerpiren nie entstehen kann.

Aber Herr D. M. behauptet auch (S. 354), daß in A die dogmatischen Ausdrücke, namentlich von der hohen Würde Christi, dem spätern kirchlich orthodoxen Sprachgebrauch angepaßt seyen, während in B dieselben

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 11

viel unbestimmter, in einer der apostolischen Zeit an gemessenen Weise behandelt seien (ebenso wie Wil Whiston). So werde in A das Prädicat θεός häufig auf Christum übertragen statt der gangbaren Prädicate κύριος, σωτήρ, υἱὸς θεοῦ. — Dagegen ist zuvörderst zu erinnern, daß auch in B Christus θεός genannt wird: a Trall. 7. μιμητὴν γενόμενον κατὰ δύναντα Χριστοῦ τοῦ θεοῦ. Ib. 10. ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆ παρθένου — ἀνάστα, ὁ θεός. — ad Magn. 6. ὃς παλαιῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος, θεὸς μονογενὴς υἱός. ad Philad. 4. εἰς μονογενὴς υἱός, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος. ibid. 6. ἐάν τις . . . ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι νομίσῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ . . . ὁ τοιοῦτος ὄφρις ἐστίν . . . ὅτι θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατήκει. ai Smyrn. 1. τὸν θεὸν λόγον. ib. 5. μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον θεόν. ad Eph. 7. τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. ib. 15. ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός. — ib. ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεός. — Eph. 19. θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου. — ad Rom. inscr. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν. — ib. 6. πάντους Χριστοῦ τοῦ θεοῦ μου. — ad Polyc. 3. τὸν ἀπαθῆ ὡς θεόν.

In vielen dieser Stellen hat A nicht das Prädicat θεός von Christo. Wenn es also in B an sieben Stellen nicht erscheint, wo A es hat, so steht es doch in B acht- und zehn Mal. Was ist nun darauf für ein Schluß zu begründen?

Ferner die vollständige Trinitätsformel wird in B mehrere Mal angebracht, wo sie A nicht hat: ad Trall. 1. θελήματι θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ θεοῦ συνεργείᾳ πνεύματος. — ad Philad. 4. ἐπέλπερ καὶ εἰς ἀγέννητος, ὁ θεὸς πατήρ, καὶ εἰς μονογενὴς υἱός, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος, καὶ εἰς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. — ib. ai παρθένοι,

μένον τὸν Χριστὸν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχετε καὶ τὸν αὐτοῦ
πατέρα ἐν ταῖς εὐχαῖς, φωτιζόμεναι ὑπὸ τοῦ πνεύματος.
— ib. 3. εἰς γὰρ ὁ θεὸς — εἰς ὁ μεσίτης — — εἰς δὲ ὁ
περάκλητος. — ib. ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον
πνεῦμα ὁμολογῇ. — ad Eph. 20. ἐν μιᾷ πίστει θεοῦ πα-
τρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐφοδηγούμενος ὑπὸ τοῦ
παρακλήτου. — ib. 21. ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ
Χριστῷ . . . ἐν πνεύματι ἀγίῳ. — Philad. 9. Auführung
der Formel aus Matth. 28, 28.

Daß dagegen in A „sehr häufig“ die vollständige
Trinitätsformel sey, ist eine Behauptung, die auf zwei
Stellen sich beschränkt (ad Magn. 13), welche nun ge-
rade in B fehlen. Was ist daraus zu schließen? — (Daß
in Magn. 13. die Worte κατὰ σάρκα in B fehlen, kann
nicht in Betracht kommen, da sie in der Formel τῷ κα-
τὰ σάρκα ἐκ γένους Ἰακώβ zweimal in B, wie in A, ste-
hen: Eph. 20; Smyrn. 1.)

Endlich wird von dem heiligen Geiste als Person
geredet in B: ad Eph. 9. τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα (λαλεῖ)
οὐτὰρ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ,
ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ κυρίου. — ib. c. 15. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
διδασάτω ὑμᾶς τὰ τοῦ Χριστοῦ φθίγγεσθαι. — ad Trall.
5. τοῦ τε πνεύματος τὴν ὑψηλότητα zugleich mit τοῦ κυ-
ρίου τὴν βασιλείαν καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ τοῦ παντοκράτορος
θεοῦ ἀπαράδεικτον. — ib. c. 6. τὸ δὲ πνεῦμα οὐδὲ ὅτι
ἔστιν ὁμολογοῦσιν. — ad Philad. 7. τὸ πνεῦμα — τὰ κρυ-
πτὰ ἐλέγχει, wie in A. — Philad. 9. ἅγιος ὁ παράκλητος
καὶ ἅγιος ὁ λόγος. — ib. 5. ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἀγα-
θὸν καὶ ἡγεμονικόν, ἀληθές τε καὶ διδασκαλικόν. — ib.
extr. ἐν ἀγίῳ πνεύματι, wie vorher ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ
Χριστῷ, also mit derselben persönlichen Beziehung.
(Diese beiden letztern Stellen will Hr. D. M. als Beweis
nehmen, daß in biblisch, apostolischer Weise — d. h. nach
seiner Meinung ohne persönliche Beziehung —
vom heil. Geiste geredet werde. Und doch ist in der er-

stern von einer persönlichen Wirkung des Geistes die Rede und in der zweiten zeigt die Zusammenstellung mit Christo, wie der Zusatz *ἐν ᾧ. xv.* gemeint sey. Eine gründliche biblische Theologie wird übrigens Stellen, wie Joh. 14, 16. 26; 16, 8. 13; 1 Kor. 2, 10; Röm. 8, 16. 26. u. a. nie anders, als unter der Voraussetzung einer Persönlichkeit des Geistes auffassen können.)

Nach dieser Auseinandersetzung wird nun nicht mehr behauptet werden können, daß in B eine geringere dogmatische Färbung, um so zu sagen, gefunden werde. Im Gegentheil aber wird jeder Leser sich leicht überzeugen, wie geffentlich der Interpolator durch Zusätze dogmatische Bestimmungen, selbst erst die in spätern Zeiten festgestellten, einzuschwärzen sucht. Man lese nur ad Philad. 6; ad Magnes. 8. u. a. m.

Was in B zu Gunsten der arianischen Lehre gedeutet werden kann, ist in der That nicht einzusehen. Vielmehr ist sogar die Stelle in A ad Smyrn. 1. *υἱὸν θεοῦ κατὰ θελήματα καὶ δύναμιν θεοῦ*, welche dem Arianismus günstig schien, in B ausgelassen. Denn die Arianer behaupteten, der Sohn sey *θεὸς θελήματι καὶ βουλῇ πατρὸς*, nicht *οὐσῶς*, wie die kirchliche Orthodorie (s. Ittig de doctrina Ignatii, p. 104). Jene Stelle erscheint schon bei Theodoret (Dial. 1) geändert, und vielleicht absichtlich: *υἱὸν θεοῦ κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν*. — Die dogmatischen Stellen in A, sagt Hr. D. W. selbst, sind so in das Ganze verflochten, daß sie als wesentliche Theile des Ganzen erscheinen. Richtig! Und wie sollten sie denn erst durch Epitomiren in diesem Zusammenhange erscheinen können? Gerade ebenso erscheinen im Gegentheile die dogmatischen Expositionen in B als Zusätze und eingeschobene Fesseln. Die Vorstellung Whiston's, daß in A erst durch Umschmelzung ein dogmatischer Charakter gewonnen sey, ist schon von Elericus (s. oben) widerlegt. Die Stelle übrigens aus Cassiodor. Inst. 10. *exclusis quibusdam offendiculis*

kan eben so wohl, und gewiß mit mehr Grund, auf B bezogen werden. Die Anführung bei Athanas. de Synod. 47, die bei Theodoret und Gelasius sich wiederholt, also wohl aus Athanasius gekommen ist, stimmt weder zu A, noch zu B und scheint nach dem Gedächtniß und ungenau gegeben zu seyn. Die sämtlichen übrigen vorhandenen Citate bis ins sechste Jahrhundert aus Kirchenschriftstellern passen allein zu A, und nicht zu B, ohne Spur von Interpolation *). Zuerst bei Stephan Gobarus um 580 (wenn wir der Angabe von Photius, bibl. cod. 232. p. 191. B. Bekk. trauen können) findet sich eine Spur von Kenntniß der interpolirten Recension; denn dieser behauptete, Ignatius habe gegen Nikolaiten geschrieben, von welchen nur in der interpolirten Recension des Briefes an die Trallier (c. 10) und des Br. an die Philadelphier (c. 6) die Rede ist. Nächst diesem ist die erste Spur von Interpolation in dem Citate des Chron. Paschal. p. 416. Dind. Doch scheint die Interpolation erst mit dem achten Jahrhundert in dem Maße, wie sie jetzt in B sich findet, nach und nach in die Handschriften gekommen zu seyn, da Johannes Damascenus unter so vielen excerpirten Stellen bloß zwei (aus ep. ad Trall. 4) nach B, alle andern aber nach A anführt. So ist auch in den noch späteren Citaten bei Antonius in der Melissa die Uebereinstimmung mit A zu erkennen, und im dreizehnten Jahrhundert erscheint bei Robert, Bischof von Lincoln, das erste Citat aus der nach A hauptsächlich verfaßten anglicanischen Version (Pearson. p. 22). So läßt sich der spätere Ursprung der Interpolation nachweisen, während sich die Spur der unverfälschten Recension bis auf Eusebius zurück verfolgen läßt b).

a) S. die gesammelten Citate bei Pearson, Vind. Igu. I. p. 3—30.

b) Aus dem Verhältnisse der zwei alten lateinischen Uebersetzungen ist zu erkennen, daß sie nicht ganz mit A und nicht ganz mit B stimmen, also manche Varianten in den Handschriften vor

Nach diesem allen können wir denn kein anderes Resultat gewinnen, als daß in der med. Handschrift die echte Grundlage des Textes der Briefe des Ignatius, einzelne Fehler des Abschreibers vorbehalten, zu erkennen ist, und nicht in der, mit erweislichen Zusätzen und Veränderungen entstellten, längeren Recension, die in der uns überlieferten Gestalt nur für ein Product des seibenten oder achten Jahrhunderts zu halten ist und wahrscheinlich nur in der Absicht verfaßt wurde, die dogmatischen und kirchlichen Vorstellungen späterer Zeit durch den Namen und das Ansehen des berühmten Märtyrers zu stützen, unbekümmert

sich hatten (s. oben das Beispiel aus der Stelle ad Polyc. 1). So hat ad Eph. 1. die anglie. Vers. Christi Dei, wo A Θεοῦ, B Χριστοῦ hat; ad Eph. 7. hat dieselbe den Zusatz Dominus Christus noster, wie bei Theoboret und Gelastius, der aber in B, wie in A nicht ist. Ad Trall. 7. hat dieselbe Version den Zusatz: qui vero extra altare est, non mundus est; wie B. — ad Rom. 8. Zusatz: quando utique oditur a mundo, wie R, wo aber noch mehr zugesetzt wird. Ib. 4. manumissus sum Iean [Christi], wie B. — ad Philad. 9. salvatoris domini, wo A κυρίου, B σωτηρος hat. — ad Rom. 8. non suasionis opus est, wie B, — ad Polyc. 5. secundum Domipum, A κατὰ Θεόν, B κατὰ κύριον. — ad Eph. 21. et quos misistis, wie B (und zwar richtig, da in der medk. Handschr. der Fehler καὶ ὅς st. καὶ ὅς ist). — ad Trall. 6. in delectatione mala, wie Joh. Damasc. ἐν ἡδονῇ κακῇ, ohne Zweifel die echte Lesart, wofür Cod. Med. ἐν ἡδονῇ κακῇ. — ad Magn. 15. inseparabilem, wo B richtig ἀδιάκριτον, dagegen im Cod. Med. der Fehler διάκριτον. — ad Philad. 5. imperfectus, B ἀνὰ κράτος, Cod. Med. fehlerhaft ἀνάγκη. — ib. 8. inapproximabilia, Cod. Aug. et Bodlei. ἀδύνατον ἀγγεῖον, wonach mit Bossius zu schreiben ἀδύνα st. ἀδύνα. — ad Smyrn. 4. ergo et ego secundum videri ligor, wie B und Theoboret, während die Worte im Cod. Med. fehlen. — ib. 10. erubuitis, wie B richtig ἐκπενήθητε, Cod. Med. ἐκασχύνθητε. Bossius und die folgenden unrichtig ἐκασχύνθητε. — Dagegen die versio vulgata stimmt öfters auch mit A überein, z. B. ad Rom. inscr.: quae et praesidet, B ἡ τις προκάθηται ohne καὶ. — ib. c. 6. passionis Dei mei, wo B hat πάθος Χριστοῦ, u. a. m.

zu alle kritischen Rücksichten. Der Hr. Dr. M. glaubt freilich, daß das, was in B spätern Ursprungs sey, nicht mit so entschiedener Absichtlichkeit hervortrete. Aber wozu sollten denn die Beziehungen auf spätere Häresen, sogar mit namentlicher Anführung der spätern Häretiker, und auf die Verhältnisse der später ausgebildeten Hierarchie (ad Trall. 6; ad Philad. 4. 6; ad Smyrn. 9. u. a.) dienen, als zu der Absicht, die späteren Vorstellungen der Zeit dem Ignatius in den Mund zu legen? Ebenso absichtlich werden die 9 Stufen der himmlischen Hierarchie (ad Trall. 5) eingeschoben, die genaue Angabe der Tageszeiten des Leidens Christi (ad Trall. 9), die Angabe über die Zeit des Lebens und des Lehramtes Christi (ib. c. 10) u. a. Dagegen sind andere Zusätze freilich so müßig, daß man recht sieht, wie sie bei einem in Ruße Fortschreibenden auf irgend ein Stichwort hervornachsen. So z. B. bei dem jugendlichen Alter (*νεωτερον* *ταῖς*) des Bischofs zu Magnesia fällt es dem Interpolator ein, alle durch Weisheit ausgezeichneten Jünglinge aufzuzählen, Daniel, Samuel, Jeremias, Salomo, Josias, Timotheus (ad Magn. 3) *). Ähnliche Beispiele bieten die Stellen ad Smyrn. 6; ad Magn. 12; ad Philad. 2. u. s. w., aus denen man die eigentliche Manier (anders ist es kaum zu nennen) dieses Glossators kennen lernt. Nach dem Styl und der Manier zu urtheilen, sind auch die fünf unechten griechischen Episteln, ad Mariam Cassobolitiden, ad Tarsenses, ad Philippenses, ad Antiochenses, ad Heronem, von gleicher Hand verfaßt, die zuerst im siebenten Jahrhunderte (bei Anastasius Presbyter) erwähnt werden. Unter diesen glaubte Will. Whiston die an die Laetier, an die Antiochier und Hero für echt annehmen zu können, wegen der Ähnlichkeit des Stylls mit den interpolirten, wo er denn freilich auch in der Unkritik noch consequent erschien.

*) Ganz ähnlich ist die Stelle in dem unechten griechischen Briefe der Maria Kassobolitids an den Ignatius.

Als „auffallend“ hat Hr. Dr. M. noch aus A einige Stellen bezeichnet, die, wenn sie auch eigenthümliche Ausdrücke enthalten, doch ihren wahren und tiefen Sinn haben, und in denen nichts ist, weshalb sie nicht dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angemessen scheinen könnten. Bei den Stellen ad Eph. 15 u. 19 Anf. erkennt man aus Vergleichung der Stelle ad Rom. 3. den Gedanken des Verfassers, der von dem Gegensatze des Lebens und des schweigenden Handelns durchdrungen ist, und daher von einer *ἡσυχία θεοῦ*, einer *σιωπῇ* redet, in welcher sich die göttliche Größe herrlich und selbst am herrlichsten offenbart. Der Ausdruck *καὶνὸς ἀνθρώπος*, von Christo gebraucht (Eph. 20), sollte doch nicht Schwierigkeit haben, ebenso wenig als *τέλειος ἀνθρώπος* (ad Smyrn. 4). Daß durch das Leiden Christi das Wasser in der Taufe als Gnadenmittel geheiligt sey (Eph. 18), erklärt Chrysostomus (Hom. 16. ad Hebr. T. IV. p. 518. Lavil.): τὸ γὰρ βάπτισμα αὐτοῦ καὶ θοὺς ἐστὶ σύμβολον. Vergl. Paulus Röm. 6, 3.

In dem Verzeichnisse der Wörter aus Ignatius vom Hrn. Dr. M. sind die offenbar späteren Bildungen des Interpolators mitangeführt; wodurch es leider seine Brauchbarkeit sehr verliert. Die absichtliche Nachahmung newtestamentlicher Redensarten im Pseudo-Ignatius hätte schon gegen seinen Sprachvorrath argwöhnisch machen können. Der Ausdruck des echten Ignatius ist zwar auch im hellenistischen Idrome gehalten und der Sprache des N. T. nahe verwandt, aber er hat etwas unverkennbar Eigenthümliches und gar nichts von der spätern philosophischen Färbung der griechischen Kirchensprache.

Wenn es nun feststeht und von der Kritik anerkannt werden muß, daß nur in der kürzern Recension die echte Grundlage der Briefe des Ignatius vorhanden ist, so würde es, um die Verhandlungen der Kritik über diesen Gegenstand abzuschließen, nur noch der Frage bedürfen,

ob auch in dieser kürzern Recension Interpolationen anzunehmen seyen.

Gegen diese Annahme sträubt sich aber der feste, lückenlose Zusammenhang in diesen Briefen durchaus, der nirgends durch eine bemerkbare Fuge ein eingeschobenes Stück, ja nur einen eingeschobenen Satz verräth. Wir nehmen zum Beispiele die Stellen, welche vom Hrn. Dr. Kobegott Lange (Beiträge zc. Th. II. S. 142) als unecht bezeichnet werden: Ad Eph. 7. εἰς λαὸς . . . ἀπαθήs. Gesezt, dieser Satz fehlte, so würde man sich vergeblich nach einer genauern Bezeichnung der Irrlehrer, vor denen in diesem ganzen Zusammenhange gewarnt wird, umsehen. Hier aber werden sie als Dolken deutlich bezeichnet, indem, wie in andern Stellen (ad Magn. 11; ad Trall. 9; ad Smyrn. 1. 3. u. a.) auf die Wahrheit des Factums der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Christi besonderer Nachdruck gelegt wird und hervorgehoben, daß Christus als σαρκινὸς und πνευματικὸς zugleich zu erkennen sey. Daher ist auch die dogmatische Farbe dieser Stelle durchaus nicht verdächtig. Auf eine so originelle Weise ist der Uebergang von dem δυσθεράπευτοι zu dem εἰς λαὸς gemacht, daß hierzu schwerlich das ingenium eines Glossators fähig war. Auch hat der Gedanke, daß nur Christus jene Irrenden zu heilen vermöge, seine Parallele in der Stelle ad Smyrn. 4. τοῦτον δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστὸς κ. τ. λ. — Ibid. c. 18. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν . . . ἄριον. Fehlte diese Stelle, so wäre nicht nur der Zusammenhang mit dem gleich Folgenden: ὃς ἐγεννήθη κ. τ. λ., zertriffen, sondern es wäre auch die so originelle Stelle im nächsten Kapitel von der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in Christo ohne Uebergang und nicht gehörig motivirt. — Ad Magn. 6. ὃς πρὸ αἰώνων ἐν πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐπαύη. Ueberall, wo Ignatius zum Festhalten an der Einheit der Kirche ermahnt, was er ganz offen als den Zweck seines Schreibens erklärt (ad Philad. 8. ὡς

ἀνδραγωγός εἰς ἑωσὶν κατηγεύμενος), geht er auf die durch die Sendung Christi von Gott selbst gegründete Einheit zurück (s. ad Magn. 7. extr.). So stellt er denn auch hier die Diakonen dar als Träger des Dienstes Christi, der vor den Zeiten bei dem Vater war und in der Fülle der Zeiten sichtbar erschien. Dieß kann in dem Zusammenhange nichts Auffallendes haben. Der gleiche Fall ist es bei der Stelle ad Magn. 8. extr., wo auch die Propheten des N. T. als Verkündiger des Einen Gottes, der sich selbst in Christo offenbarte, dargestellt werden. — Ad Rom. 3. extr. Hier geht der Verf. von dem Gedanken, daß er durch seinen Märtyrertod als getreuer Jünger Christi sich erweisen könne, über zu dem allgemeineren, daß alles Sichtbare vergänglich sey, und auch Christus in seiner göttlichen Herrlichkeit erst nach seiner Verklärung bei dem Vater erkannt werde. Was stört hier den Zusammenhang? — Ibid. 6. ἐπεργεῖστέ μοι μνηστῆρ ἐλατ τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Dieß schließt sich genau an das Vorige an, namentlich an den Satz: ἀνδραγωγός θεοῦ ἔσομαι, worin auch der Grund liegt, weshalb er Christus ὁ θεός μου nennt (Joh. 20, 28). — Ad Smyrn. 1. δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν. Gerade die Lobpreisung Christi mußte sich auf das Göttliche, nicht nur das Menschliche in ihm beziehen. — Ad Polyc. 3. extr., wo aus dem Gegensatz τοὺς καιροὺς καταμύσθωνε sich ganz von selbst der Gegensatz im Gedanken entwickeln mußte: τὸν ἐνέγκαιρον προσδόντα, τὸν ἄχρονον κ. τ. λ., und wo diese reiche Anhäufung von Prädicaten, nach den vorhergehenden gedrängtern Ermahnungen, einen passenden Schlusssatz bildet. In allen diesen Stellen ist durchaus nichts Fremdes, Unpassendes, Unzusammenhängendes zu bemerken. Auch in allen übrigen Stellen, wo von dem Dogma der Gottheit Christi geredet wird, sind diese so fest in dem Zusammenhange begründet, daß es als Pseudokritik erscheinen muß, ihre Ausstoßung zu versuchen. Und doch behauptet Hr. Dr.

lange, daß „Sprache (er meint wohl nur die Dogmatik) und Zusammenhang lehre, daß diese Stellen nicht von dem ersten Verfasser herrühren können.“ Soviel wird also behauptet, bloß dem dogmatischen Vorurtheile zu Liebe, um die Lehre der Unitarier als die des Urchristenthums darzustellen! Was halfte es aber, wenn auch einige oder mehrere solcher Stellen wegzustreichen wären? So lange z. B. nur Eine Stelle der Art bleibt, wie die ist: ad Eph. 15. *ἡμεῖς οὖν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἡ ἐν ἡμῖν θεὸς ζῶν* — welche ohne Verwerfung des ganzen Kapitels nicht wegzubringen ist, so lange wird Ignatius für die Lehre von der Gottheit Christi zeugen. Hr. Dr. Lange müßte also überhaupt die Echtheit dieser Briefe leugnen und sie, wie jene Stellen, für Werke eines frommen Betrugs erklären; er müßte ihre Abfassung in das vierte oder fünfte Jahrhundert setzen, weil sie, im zweiten Jahrhundert geschrieben, es sey von welchem Verfasser auch, immer noch für das frühe Daseyn der Lehre von der Gottheit Christi Zeugniß ablegen, wenn nicht selbst sein aufrichtig eingestandenes Wahrheitsgefühl sich dagegen sträubte (S. 142). Aber selbst der ganze Zusammenhang der dogmatischen Vorstellungen des Ignatius zeigt, daß es nicht auf Eine oder einige Stellen ankommt, sondern daß die Lehre von der Gottheit Christi nothwendig eine Stelle in seinem Systeme finden mußte. Denn es läßt sich leicht nachweisen, daß in diesen Briefen die Grundzüge eines zusammenhängenden dogmatischen Lehrtypus vorliegen. Um den Rathschluß, nach welchem die Gläubigen vor der Weltzeit (*πρὸ αἰώνων*, ad Eph. inser.) erwähnt waren, zu erfüllen, offenbarte sich Gott menschlicher Weise zur Erneuerung des ewigen Lebens (*θεὸς ἀνθρωπίνως παρευοῦναι ἡς καὶ νόμιμα αἰῶνι ζῶντος*, ad Eph. 19) und Gott verheißt in Christo Einigung, das ist: sich selbst (*ἐνωσιν καταγγέλλεται, ὅς ἐστιν αὐτός*, ad Trall. 9). Das Evangelium also, die Lehre der Unvergänglichkeit (*διδαχὴ*

ἀποστολάς, ad Magn. 6; ἀνάκρισις ἀποστολάς, ad Philad. 9 verkündigt die Menschwerdung, den Lob und die Auferstehung Christi (ad Philad. 9; ad Smyrn. 7). Denn Er der einige Sohn Gottes (ὁ μόνος υἱός, ad Rom. inser.) war vor der Weltzeit (πρὸ αἰώνων, ad Magn. 6) bei dem Vater er ist von Einem Vater ausgegangen, und Eins mit ihm und zurückgekehrt in ihn (ad Magn. 7). Er ist im Fleisch (σαρκὸς) auch nach der Auferstehung, obgleich geistliche Weise geeinigt mit dem Vater (ad Smyrn. 8). Der Glaube ist nun die Einigung (ἔνωσις) mit Gott durch seinen Sohn, die Einigung mit seinem Fleische und Geiste (ad Magn. 1) Alle Gläubigen sind Gottesträger (θεοφόροι) und Christus-träger. Christus wohnt in uns, Alle sollen zusammenkommen in Einem Glauben in Einem Christo (ad Eph. 15; ad Magn. 12; ad Rom. 6). Christen haben einen unzertrennlichen Geist, welcher ist Jesus Christus (ad Magn. 15), sie sollen sich sammeln, wie zu Einem Tempel, zu Einem Altare, wie zu Einem Christo (ad Magn. 7). Hieran schließt sich nun die Lehre von der Einheit der Kirche. Denn die Einheit der Gemeinde unter Einem Bischofe ist dem Ignatius ein Bild der Verbindung der Kirche selbst mit Christo und Christi mit dem Vater (ad Eph. 5). Darin besteht die ἔνωσις σαρκινὴ καὶ πνευματικὴ (ad Magn. 13); und darauf beruht die so oft, an jede Gemeinde besonders, wiederholte Ermahnung zur Unterordnung unter den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen, und die dringende Warnung vor der Trennung von der Kirche und der Auflösung der Einheit. Darin ist, wenn man ähnliche Ermahnungen bei Clemens Romanus (ad Cor. 1. c. 37. 38. 46), Irenäus (Haer. 3, 40; 5, 20 u. a.) und Clemens Alex. (Strom. VII. p. 325. Sylb.) vergleicht, nichts zu sehen, das nicht dem Fortschritte in der Entwicklung der Lehre von der Kirche im zweiten Jahrhunderte gemäß scheinen dürfte.

Man wird leicht erkennen, wie jener ganze Lehrtypus ohne festen Zusammenhang seyn würde, wenn Ignatius

nach ebensolcher Vorstellungsart die höhere Würde Christi verkümpet oder nur unberührt gelassen hätte. Es ist also unmöglich anzunehmen, daß zwar das, was Ignatius von der menschlichen Erscheinung Christi sagt, ihm angehöre, aber die Stellen von der höhern Natur Christi ihm angerechnet seyen. Denn sie gehören in den unauflösbaren, festverbundenen Kreis seiner Vorstellungen. So wie nun damit von dieser Seite jeder Verdacht einer Interpolation in dogmatischem Sinne abgewiesen ist, ebenso muß man sich auch überzeugen, daß von der andern Seite kein Verdacht einer Interpolation in hierarchischem Sinne Raum finden kann. Wir sind zu sehr geneigt, den ältesten Kirchlehrern unsern Begriff der Kirche, der sich nach Entwicklung und Bekämpfung des *πρώτον ψεύδος* des hierarchischen Systems geistiger gebildet hat, unterzuschieben, und vergessen zu leicht, daß sich der Begriff der Kirche nur auf historischem Wege entwickelt hat und nicht anders sich entwickeln konnte. Wollen wir nun nicht jenem Zeitalter eine spätere Ansicht unterschieben oder es nach einem für dasselbe nicht passenden Maßstabe beurtheilen, so wird es uns einleuchten, daß jene Väter die Ordnung der Kirche natürlich als Ein Ganzes, ohne Aeußeres und Inneres, sichtbare und unsichtbare Kirche zu unterscheiden, betrachteten. Allerdings muß ja auch das Aeußere in der Kirche im Zusammenhange mit dem Innern, die sichtbare Kirche als hangend an der innern Gemeinschaft des Geistes erscheinen, wenn nicht der Begriff der Kirche ganz verschwinden soll. Die apostolischen Väter waren um so mehr zu solcher Auffassung der kirchlichen Einheit veranlaßt, je mehr bei dem Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum an der geschlossenen Ordnung der äußern Gemeinschaft gelegen war, und je mehr es derselben gegen die sich absondernden und die Gemeinschaft zerkennenden Häretiker bedurfte. Dabei ist nicht zu leugnen, daß aus übermäßiger Ausdehnung des Gewichts, das auf die Einheit

der äußern Kirche gelegt wurde, die spätern Ansprüchen der Hierarchie entstanden, nachdem bei dem allmählichen Zurücktretten der lebendigen geistigen Gemeinschaft der äußern Form derselbe Werth zugeschrieben und auf sie eben dieselben Prädicate übertragen wurden, welche ihr nur in Verbindung mit der lebendigen Gemeinschaft zukommen.

Doch dieß weiter auszuführen, möchte es hier an Raum fehlen. Genug, um den Punkt zu sehen, bis zu welchem die Kritik das so lange hin- und hergeschobene Problem der sieben Ignatiusbriefe zu bringen versuchen muß, um es zu lösen!

N a c h t r a g.

Seit der vorstehende Aufsatz niedergeschrieben war, ist in den Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1r Bd. Wittemberg 1837) vom Hrn. Prof. Rich. Rothe, jetzt zu Heidelberg, in einem Buche, dessen durch tiefgehende Untersuchungen begründeter Inhalt auf eine bisher verkannte und doch gewiß allem haltbare Vorstellung von der ersten Bildung der christlichen Kirchenverfassung führt, eine so durchaus befriedigende Rechtfertigung der Echtheit der ignatiuschen Briefe erschienen, daß es mir willkommen seyn muß, auf die Uebereinstimmung meiner Ueberzeugung mit dem Resultat einer so besonnenen Forschung hinweisen zu dürfen.

Hr. Prof. Rothe hat zuerst „den Gehalt dieser Briefe auf eine lebendige Weise in den geschichtlichen Zusammenhang hinein construirt, in welchem er vollständig aufgeht“ (S. 738). Er hat dieß gethan, indem er den Beweis geführt hat, daß die Gründung der Kirche, d. h. eines geregelten, eigentlich kirchlichen Vereins nicht früher, als mit dem Ende der früheren oder eigentlich so zu nennenden apostolischen Zeit (bis z. J. 70) eintrat, daß die Anstalten zur Gründung derselben von den Aposteln selbst getroffen

wurden, und daß diese Anstalten in der Institution des Episkopats im eigentlichen Sinne bestanden (S. 346—443). Daß man es nun in der zunächst auf die apostolische folgenden Zeit als eine Bestimmung des Episkopats betrachtete, ein Organ der kirchlichen Einheit zu seyn, kommt zur hellsten Evidenz durch die Briefe des Ignatius, indem die drei durch alle (außer dem an die Römer) sich hinziehenden Grundgedanken: 1) Warnung vor der Verführung der Häretiker, 2) Ermahnung zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, 3) Anschließung an den Bischof, die Presbyteren und Diakonen, sich in diesen Briefen so verknüpfen, daß das Erste als durch das Zweite und das Zweite als durch das Dritte bedingt und folglich der Episkopat als das alleinige Mittel zur Erhaltung der Eintracht und Einheit unter den Christen und hierdurch auch zur Erhaltung der unverfälschten apostolischen Lehre erscheint (S. 447). Nun aber macht Ignatius, wie die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Kirche von der Gemeinschaft mit dem Bischofe, so auch die Gemeinschaft der einzelnen Christengemeinden mit der allgemeinen (katholischen) Kirche vom Episkopat abhängig, als dem alle einzelnen Gemeinden zu einer katholischen Kirche verknüpfenden Organ, und es finden sich bei ihm die aus dieser Ansicht fließenden Consequenzen, daß ihm nämlich die durch die Verbindung mit der Kirche bedingte Gemeinschaft mit Christo wiederum bedingt ist durch die Gemeinschaft mit dem Bischofe, daß die Verwaltung der Sacramente nur durch den Bischof Gültigkeit habe, und daß die Tradition der echten christlichen Lehre von den Bischöfen bewahrt werde (S. 467—470). Ja, er spricht auch klar den Satz aus, daß der Episkopat als eine Repräsentation und als das Organ der kirchlichen Einheit zu betrachten sey (S. 471—478), und hiezu stimmt auch der ihn beseelende, überall bezeugte, feurige Wunsch, das innige Zusammentreten aller einzelnen Gemeinden zu

der äußern Kirche gelegt wurde, die spätern Ansprüche der Hierarchie entstanden, nachdem bei dem allmählichen Zurüdtreten der lebendigen geistigen Gemeinschaft der äußern Form derselbe Werth zugeschrieben und auf sie eben dieselben Prädicate übertragen wurden, welche ihr nur in Verbindung mit der lebendigen Gemeinschaft zukommen.

Doch dieß weiter auszuführen, möchte es hier an Raum fehlen. Genug, um den Punkt zu sehen, bis zu welchem die Kritik das so lange hin- und hergeschobene Problem der sieben Ignatiusbriefe zu bringen versuchen muß, um es zu lösen!

N a c h t r a g.

Seit der vorstehende Aufsatz niedergeschrieben war, ist in den Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1r Bd. Wittenberg 1837) vom Hrn. Prof. Rich. Rothe, jetzt zu Heidelberg, in einem Buche, dessen durch tiefgehende Untersuchungen begründeter Inhalt auf eine bisher verkannte und doch gewiß allein haltbare Vorstellung von der ersten Bildung der christlichen Kirchenverfassung führt, eine so durchaus befriedigende Rechtfertigung der Echtheit der ignatiuschen Briefe erschienen, daß es mir willkommen seyn muß, auf die Uebereinstimmung meiner Ueberzeugung mit dem Resultat einer so besonnenen Forschung hinweisen zu dürfen.

Hr. Prof. Rothe hat zuerst „den Gehalt dieser Briefe auf eine lebendige Weise in den geschichtlichen Zusammenhang hinein construirt, in welchem er vollständig aufgeht“ (S. 738). Er hat dieß gethan, indem er den Beweis geführt hat, daß die Gründung der Kirche, d. h. eines geregelten, eigentlich kirchlichen Vereins nicht früher, als mit dem Ende der früheren oder eigentlich so zu nennenden apostolischen Zeit (bis z. J. 70) eintrat, daß die Anstalten zur Gründung derselben von den Aposteln selbst getroffen

wurden, und daß diese Anstalten in der Institution des Episkopats im eigentlichen Sinne bestanden (S. 346—445). Daß man es nun in der zunächst auf die apostolische folgenden Zeit als eine Bestimmung des Episkopats betrachtete, ein Organ der kirchlichen Einheit zu seyn, kommt zur besten Evidenz durch die Briefe des Ignatius, indem die drei durch alle (außer dem an die Römer) sich hinziehenden Grundgedanken: 1) Warnung vor der Verführung der Häretiker, 2) Ermahnung zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, 3) Anschließung an den Bischof, die Presbyteren und Diakonen, sich in diesen Briefen so verknüpfen, daß das Erste als durch das Zweite und das Zweite als durch das Dritte bedingt und folglich der Episkopat als das alleinige Mittel zur Erhaltung der Eintracht und Einheit unter den Christen und hierdurch auch zur Erhaltung der unverfälschten apostolischen Lehre erscheint (S. 441). Nun aber macht Ignatius, wie die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Kirche von der Gemeinschaft mit dem Bischofe, so auch die Gemeinschaft der einzelnen Christengemeinden mit der allgemeinen (katholischen) Kirche vom Episkopat abhängig, als dem alle einzelnen Gemeinden zu einer katholischen Kirche verknüpfenden Organ, und es finden sich bei ihm die aus dieser Ansicht fließenden Konsequenzen, daß ihm nämlich die durch die Verbindung mit der Kirche bedingte Gemeinschaft mit Christo wiederum bedingt ist durch die Gemeinschaft mit dem Bischofe, daß die Verwaltung der Sacramente nur durch den Bischof Gültigkeit habe, und daß die Tradition der echten christlichen Lehre von den Bischöfen bewahrt werde (S. 467—470). Ja, er spricht auch klar den Satz aus, daß der Episkopat als eine Repräsentation und als das Organ der kirchlichen Einheit zu betrachten sey (S. 471—478), und hiezu stimmt auch der ihn beseelende, überall bezeugte, feurige Wunsch, das innige Zusammentreten aller einzelnen Gemeinden zu

befördern (S. 479). Eine gleiche Betrachtungsweise des Episkopats findet sich bei Clemens von Rom, Polykarp, Dionysius von Korinth, Irenäus und in den Elementen. Daß nun aber der Begriff des Episkopats bei Ignatius kein anderer etwa, als der ursprüngliche sey, wird daraus erweislich, daß bei ihm der Episkopat als Fortsetzung des Apostolats erscheint, wie bei Clem. Rom. und Irenäus, und damit stimmt der Schluß zusammen, den wir aus der Natur eines von den Aposteln für die Einigung der Gemeinden zu einem kirchlichen Ganzen zu gründenden Amtes ziehen. Dieß mußte in Bezug auf die Organisation und Leitung der äußern christlichen Gemeinschaft eine höchste und entscheidende Auctorität haben (Schlüsselgewalt in weiterm Sinne), also eine souveräne Auctorität in Beziehung sowohl auf die Leitung der einzelnen Localgemeinden als solcher, als auch der Gesamtheit derselben und ihrer gemeinschaftlichen Angelegenheiten, und zwar eine solche Auctorität, die von einer Mehrheit von Individuen solidarisch verwaltet werden sollte, welche natürlich nur von ebenso vielen Individuen, als es besondere Particulär-gemeinden gab, verwaltet werden konnte, die zugleich jeder für seine Person an der Spitze der Einzelgemeinden standen, so daß durch die Einheit des Episkopats unmittelbar zugleich die kirchliche Einheit selbst und ein Zustand wirklicher kirchlicher Einigung zu Stande gebracht war (S. 519 — 522).

Was ich nun oben für den Beweis der Echtheit der ignatischen Briefe für meinen Zweck nur anzudeuten hatte, die Stärke der für sie sprechenden innern Gründe, hat Hr. Prof. Rothe in einer besondern Beilage mit Klarheit und überzeugender Kraft ausgeführt. Da für die Echtheit dieser Briefe nicht nur der Eindruck einer eigenthümlichen Zeit spricht, die nicht mehr die apostolische und doch auch nicht die der Mitte des zweiten Jahrhunderts

ist ¹⁾, sondern auch der Eindruck einer entschieden eigen-
thümlichen Persönlichkeit, die sich so durchgehend in ihnen

*) Was die Kenntniß des Ignatius vom Canon des N. T. betrifft, so läßt sich zwar, zumal bei dem geringen Umfange der 7 Briefe, nicht streng erweisen, daß ihm nicht mehrere Bücher bekannt waren, als diejenigen, auf welche Anspielungen bei ihm vorkommen, doch würde der entgegengesetzte Fall, wenn ihm alle Bücher des N. T. bekannt wären, bedenklich machen. Folgendes ist das Verzeichniß der Stellen des N. T., auf welche erweislich Anspielungen bei ihm vorhanden sind.

Matth. 3, 25	— Smyrn. 1.
8, 17	— Polyc. 1.
10, 16	— ib. 2.
12, 33	— Eph. 14.
15, 13	— Philad. 3; Trall. 11.
16, 26	— Rom. 6.
18, 19. 20	— Eph. 5.
19, 12	— Smyrn. 6.
Joh. 3, 8 (8, 14)	— Philad. 7.
1 Kor. 1, 10	— Eph. 2.
1, 18. 19. 20	— ib. 18.
5, 7. 8	— Magn. 10.
6, 9	— Eph. 16.
15, 8	— Rom. 9.
2 Kor. 4, 18	— ib. 3.
Eph. 5, 2	— Eph. 1.
5, 25	— Polyc. 5.
Philipp. 2, 10	— Trall. 9.
1 Joh. 4, 2. 3	— Smyrn. 5.
Hebr. 8, 6. 7	— Philad. 9.
9, 12. 24	— „ „

Wenn bezweifelt worden ist, ob die Anspielungen auf Matthäus und Johannes Evangelium sicher seien, so will ich wegen des erstern nur bemerken, daß die Stelle ad Polyc. 1: *πάντων τὰς νόσων πάσας*, für sich allein schon entscheiden muß, indem dieser so auffallende Tropus sich nur aus Matth. 8, 17. erklären läßt, wo die Stelle Jes. 53, 4. so übersezt wird: *αὐτὸς τὰς ἀσθενίας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἑώρακεν*, während die LXX. haben: *τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ᾤσεν καὶ περὶ ἡμῶν ὁδονήσας*. Wegen des Ev. Joh. aber kann die Stelle ad Philad. 7: *οἷον γὰρ [τὸ πνεῦμα], πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει*, nicht

bezeugt, daß dadurch der Verdacht der Interpolation durch-
aus abgewiesen wird (S. 723), so kann der Grund der
Skepsis (neben dem Mißgeschick, daß zuerst die interpo-
lirte Recension bekannt ward) nur in der scheinbaren Un-
möglichkeit, die hochgespannten Vorstellungen vom Epi-
skopat in die Geschichte einzuordnen, besonders bei dem
polemischen Interesse, gelegen haben. Wenn es nun auch
einleuchtend zu machen ist, daß in späterer Zeit bei schon
befestigter bischöflicher Auctorität diese Ermahnungen durch-
aus nicht anwendbar, ja lächerlich gewesen wären, und
daß die hier herrschende Vorstellung vom Episkopat eine
ganz eigenthümliche ist, indem keine Spur von einer Unter-
ordnung der Bischöfe unter einander und von bestimmt
organisirten Formen der Communication der Gemeinden
sich zeigt, dem Bischof überall der Rath der Presbyteren
zur Seite steht und sogar ein allgemein christliches Prie-
sterthum vorausgesetzt wird ^{a)}, so ist doch damit das

als ein zufälliges Zusammentreffen mit Joh. 3, 8. und 8, 14.
(wie Dischhausen, Echtheit der Evangelien S. 264., glaubt) betrach-
tet werden, weil das Zusammenstimmen zweier, bei Johannes
zweimal ebenso verbundener, Redensarten nicht wohl zufällig
seyn kann. (Es darf nicht auffallen, wenn Ignatius vom Selbst-
bewußtseyn des *πνεῦμα* positiv ausagt, was Johannes nega-
tiv vom fleischlichen Menschen. Die Worte in Christi Munde
(Joh. 8, 14) zeigen auch deutlich, daß der Ausdruck überhaupt
die übernatürliche Abkunft bezeichnet, gerade wie bei
Ignatius.) Uebrigens gehört das Einflechten von Stellen des
N. T. ohne wörtliches Citiren so augenscheinlich zu den Eigen-
heiten des Ignatius, daß man deshalb um so mehr diesen Spu-
ren trauen darf. Aus diesem Grunde wird auch, denke ich, die
Vermuthung immer die wahrscheinlichste bleiben, daß die
Stelle ad Smyrn. 3. eine freie Citation von Eul. 24, 39—43,
verbunden mit Apostelg. 10, 41, ist, und nachher erst in die
apokryphischen Schriften, das *κρίγμα Πέτρον*, worin sie Ori-
genes, und das *εὐαγγ. κατ' Ἐφραίμ*, worin sie Hieronymus
fand, aufgenommen wurde.

- a) Die Stelle ad Philad. 9: *καὶ οἱ ἱερεῖς*, will Hr. Prof. Rothe
(S. 731) auf das allgemeine Priesterthum aller Christen beziehen,

Hauptbedenken der Kritik erst zur Hälfte gehoben, und die eigentliche Lösung der Skepsis liegt in der Nachweisung der Entstehung des Episkopats nicht — wie nach herge-

zu welchem Gedanken in den nächstvorhergehenden Worten: ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν, der Uebergang gemacht werde. Aber obgleich öfter bei Ignatius auf die Fürbitte der Gemeinde ein so hoher Werth gelegt wird, so scheint doch der Zusammenhang zwischen dieser Idee und dem Priestertume durch nichts begründet, weil die Fürbitte allein das Wesen des Priestertums noch nicht ausmacht. Man dürfte also nur an die Priester des A. T. denken, über welche Christus als der ewige Hohepriester hervorragt. Der Gedanke knüpft sich an den Hauptbegriff des vorhergehenden Satzes, Ἰησοῦς Χριστός, an, und man darf dabei wohl eine Beziehung auf den Br. an die Hebr. (vergl. 4, 14; 7, 26; 9, 11. 12) annehmen. Uebrigens ist der Gedanke eines allgemeinen Priestertums der Christen bei Ignatius klar in der Stelle ad Eph. 12: Πάντων συμπύσαι, ausgedrückt und besonders ad Eph. 9: ἐν τῇ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοπόποι καὶ νομοπόποι, χριστοπόποι, ἀγιοπόποι. — Bei dieser Stelle sey erlaubt, zu erinnern (in Bezug auf S. 719. Anm. 10), daß der Name θεοπόπος, den freilich jetzt die Ueberschriften aller Briefe als Zusatz zu dem Namen Ἰγνατίος haben, von keinem der ältern Kirchenschriftsteller, die des Ignatius gedenken, erwähnt wird, sondern erst seit dem sechsten Jahrhunderte vorkommt, zuerst bei Leont. Byzantin. de sectis act. 3. (denn die Citate aus Epiphraem und Iobius Monachus bei Photius Cod. 227 und 222 Bekk. p. 258 a und p. 195 b. ebenfalls aus dem sechsten Jahrhunderte, sind nicht sicher, da Photius sie nach dem ihm geläufigen Ausdrucke modificirt haben kann, und die Acta martyrii Ign. sind, wie sich aus dem ganzen Ton und der Sprache ergibt, gewiß nicht älter). Es entsteht daher ein gerechter Zweifel an der Ursprünglichkeit dieses Namens. Einen ehrenden Beinamen dieser Art, der von Ignatius selbst, in jener Stelle Eph. 6, wie von den ältern Kirchenlehrern überhaupt (s. Suicer. s. v.) allen Christen gegeben wird, hätte sich wohl der Märtyrer am wenigsten selbst zugeeignet. Der Grund dieser auszeichnenden Benennung mag aus der spätern Sitte, die Märtyrer mit einem Beinamen, wie ὁ θεῖος, ὁ θεοπράσιος, ὁ μακάριος, zu erwähnen, abzuleiten seyn. So wäre denn das ὁ καὶ θεοπόπος in den Ueberschriften der Briefe als unechter Zusatz zu bezeichnen.

brachter Vorstellung — durch eine allmähliche Erhebung Eines der Presbyteren, sondern durch apostolische Institution. Ist nun aber, wie es Hr. Prof. Rothe zuerst, nach Rist, vollständig geleistet hat, nachgewiesen, wie sich aus den in diesen Briefen enthaltenen Elementen die Geneseß des Episkopats auf eine befriedigende Weise construiren läßt, so fällt auch damit das eigentliche Hinderniß der Anerkennung ihrer Authentie hinweg (S. 738).

Die Bündigkeit des Beweises läßt hier nichts vermissen, und die Klarheit und Sicherheit in dem Gedankengange des geistreichen Verf. muß jeden Leser zu der Ueberszeugung erheben, daß seine Darstellung das Richtige getroffen hat.

Ebenso scharf und jeden Zweifel ausschließend ist der Beweis (S. 740 ff.) für die Uechntheit des Textes der längern Recension (B) der Briefe. Es wird nämlich 1) zugegeben, daß diese schon unter Constantin, zu welcher Zeit das Chronicon Paschale geschrieben sey^{a)}, vorhanden war; aber da Athanasius, Eusebius, Hierony-

a) Nach einer bloßen Vermuthung von Luc. Holstenius behauptete Du Gange (Chr. Pasch. II. p. 16.), daß der erste Theil dieser Chronik bis 354 von dem ursprünglichen Verfasser herrühre, der übrige bis 628 späterer Zusatz sey. Aber auch in dem frühern Theile kommen schon eingeschobene Stellen späterer Abfassung, Auszüge aus Epiphanius, Gregor von Nazianz, Cyrillus, Basilus u. A. und Beziehungen auf Chrysostomus (S. 437.), auf Eutyches, auf Apollinaris (S. 447.), auf das Fest der Verkündigung Maria u. v. Es gilt also offenbar nicht der Schluß von einem darunter vorkommenden Citat aus der längern Recension des Ignatius auf eine frühere Entstehung derselben. Da unter so vielen Stellen bei Johannes Damascenus nur zwei aus Trall. 4. (Parall. s. 28; π. 13) Spuren einer leichten Interpolation enthalten, so läßt sich nur glauben, daß erst nach dem achten Jahrhunderte die maßlose Interpolation entstand, nachdem sie zuvor in einigen Stellen in geringerem Maße versucht worden war. Auch die Stelle in dem Chron. Paschale wird dann wohl erst später in dieses eingeschaltet worden seyn.

mas, Theodoret (und noch Joh. Damascenus) die kürzere Rec. (A) citiren, so folgt daraus nichts gegen diese. Ferner wird 2) in Hinsicht auf die angeblich in A enthaltene spätere nicänische Vorstellungsart von der Gottheit Christi gezeigt, daß in A die Gottheit Christi nicht stärker betont sey, als in B, daß die Vorstellungsart in A eine noch dogmatisch unentwickelte sey, und daß B immer dogmatisch unverfängliche Ausdrücke, dagegen A die von unmittelbaren Eindrücken ausgehenden habe, welche auch in den bewegteren Stellen in A mehr hervortreten. Endlich 3) in Hinsicht auf die vom Hrn. Prof. Meier bemerkte sprachliche und stylistische Beschaffenheit des Textes in A wird zunächst mit richtiger Einsicht in das diplomatische Verhältniß des Textes zugegeben, daß in einzelnen Stellen in B die richtige Lesart sich erhalten habe, aber es wird auch Corruption des Textes in B nachgewiesen; sodann wird in B nicht nur die Breite der Darstellung, die sich in mäßigen Epitheten, in eingeschobenen, selbst schlecht passenden Bibelstellen, in biblischen Phrasen und dogmatisch-polemischen Stellen verräth, sondern auch das sichtbare Streben nach größerer Deutlichkeit und Leichtigkeit bemerkt gemacht, indem oft sogar der Zusammenhang gestört und statt des Schwereren und Härteren ein fließender Ausdruck gesetzt wird. Noch wird bewiesen, daß B auch in andern dogmatisch bedenklich scheinenden Punkten unverfängliche Ausdrücke einschwärzt und die hierarchischen Vorstellungen von A so beseitigt, wie sie nach dem verschiedenen Zeitalter erscheinen mußten. Auch auf den in B vollständig bekannten Canon, auf die selbst anachronistische Polemik gegen Häretiker, auf die Stellen über das Fasten, auf die hierarchischen Vorstellungen späterer Zeit, auf die Verwandtschaft mit den apostolischen Constitutionen wird aufmerksam gemacht.

So hat Hr. Prof. Rothe das, was ich durch Beurthei-

lung und Vergleichung der einzelnen vom Hrn. Prof. Meier angezogenen Stellen zu zeigen versuche, bereits aus der Charakteristik der interpolirten Recension im Ganzen und aus der Vergleichung mit der echten so genügend und so schlüssig dargethan, daß ich um so sicherer auf die aus den einzelnen Stellen hervorgehenden Resultate hinweisen darf. In Bezug auf die Erklärung einzelner schwieriger Stellen erlaube ich mir noch einige Bemerkungen beizufügen.

Die vielbesprochene Stelle ad Philad. 8. hat Hr. Prof. Rothe S. 339 Anm. behandelt und gewiß den Zusammenhang im Ganzen richtig ausgelegt. Zwar hat die med. Handschrift *ἐν τοῖς ἀρχαίοις*, Anglic.: in veteribus, Vulg.: in antiquis. Wollte man aber diese Lesart behalten und etwa mit H. A. Niemeyer (in der Oppositionsschrift von Schröter, II. 2. 1829) ein Wortspiel zwischen *οἱ ἀρχαῖοι* und *τὰ ἀρχαῖα* annehmen, so würde dieß theils ein sehr frostiges seyn, theils nicht einmal der Zusammenhang klar werden. Deswegen zog Hr. Prof. Rothe mit Recht die in Berhaltene Lesart *ἐν τοῖς ἀρχαίοις* vor ^{a)}. Die streitsüchtigen, nicht Christum zu lernen begierigen (*κατ' ἐπίδελαν, οὐ κατὰ προσημασίαν*) Gegner des Ignatius verlangten einen Beweis für das Evangelium, d. i. für die Verkündigung der Thatsache der Erscheinung Christi, aus beglaubigten Urkunden. Wenn er nun antwortete: es stehe so geschrieben, nämlich eben in jenen Urkunden, so entgegneten sie: *οὐκ ἀρχαῖα*. Dieß ist Hr. Prof. Rothe geneigt zu erklären: „Das liegt freilich am Tage, aber damit ist die Sache nicht abgethan, nicht nur überhaupt schriftliche, sondern öffentlich beglaubigte Nachrichten von Christo verlangen wir.“ Allein gegen diesen Zusammenhang der Stelle drängen sich manche Zweifel auf. Denn

a) Daß *ἀρχαῖα* (was Gredner, Beiträge I, S. 16, bezweifelt) Urkunde heißt, erweist Dionys. Halic. Arch. 2, 26: *μέχρι τῆς αἰς τὰ ἀρχαῖα ἔγγραφῆς*, und Iosaph. c. Apion. I. p. 1045. *ἐν τοῖς ἀρχαίοις τῶν Ποιητῶν*.

gesetzt, es lasse sich $\pi\rho\omicron\sigma\iota\sigma\theta\alpha\iota$ so nehmen (welches Wort doch eigentlich = $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\delta\alpha\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ist), so ist doch ein Gegensatz gegen die Antwort des Ignatius hineingetragen, der offenbar nicht im Zusammenhange liegt. Denn worin sollte Ignatius gesagt haben $\delta\tau\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\tau\alpha\iota$, als eben in den $\acute{\alpha}\gamma\chi\epsilon\lambda\omicron\iota\varsigma$, von denen die Frage war? Sodann läßt sich nicht denken, daß Ignatius so abgebrochen hätte, indem er bloß auf das letzte Fundament seiner Ueberzeugung, die Thatfachen des Todes und der Auferstehung Christi, zurückgegangen wäre; da doch immer eine andere Antwort vorhanden lag. Der Ausdruck, welchen Ignatius nachher von einer unverfälschten Urkunde ($\tau\alpha\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\kappa\tau\alpha\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\alpha$ ist nach B zu lesen statt $\acute{\alpha}\delta\eta\kappa\tau\alpha$) gebraucht, deutet auf einen andern Zusammenhang. Es ist nämlich $\pi\rho\omicron\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$, wie $\pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, in der Bedeutung zu nehmen: Es ist die Frage, es fragt sich eben, ob so geschrieben steht, oder ob die Urkunden verfälscht sind (ein Gegensatz, der streng im Zusammenhange liegt). Daß die Gegner so antworteten, ist gerade der Beweis ihrer Streitsucht, der $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\iota\sigma\iota\lambda\alpha$, und nicht der $\chi\omega\sigma\tau\omicron\mu\alpha\delta\iota\alpha$. Nimmt man die Antwort so, daß nur aus bloßer Streitsucht noch die weiteren Beweise für das $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\tau\alpha\iota$ aus unverfälschten Urkunden gefordert werden, so hat der Märtyrer ein Recht, so abzubringen, wie er thut — denn die $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\iota\sigma\iota\lambda\alpha$ liegt am Tage — und zu zeigen, wie die $\chi\omega\sigma\tau\omicron\mu\alpha\delta\iota\alpha$ thue, indem sie an die unverfälschten Urkunden appellirt. $\tau\omicron\ \pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ heißt auch in der philosophischen Sprache das vorliegende, in Frage stehende Problem, wie bei Aristot. *Analyt. prior.* II, 11, 4: $\omicron\upsilon\ \delta\iota\lambda\omega\nu\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$. *cf. ib.* 18, 1, 3 et I, 1: $\pi\acute{\omega}\varsigma\ \delta\epsilon\iota\ \xi\eta\tau\epsilon\iota\nu\ \pi\epsilon\pi\lambda\iota\ \tau\omicron\ \pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$. *Topic.* II, 4, 5: $\sigma\iota\kappa\omicron\pi\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\ \pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, $\tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. So sagt schon Herodot 3, 83: $\gamma\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\alpha\iota\ \tau\epsilon\alpha\iota\varsigma\ \pi\rho\omicron\sigma\iota\mu\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota$ — stehen zur Frage. — Die obige Auffassung deutet schon Thom. Smith an: *Hoc a nobis proponitur et in medium obliquitur, tanquam cardo*

controversiae, quae iam alterutrinque disceptanda et discutienda erit. Immodestum hoc postulatam de istis archivis conquirendis et consulendis reiecit sapientissimus martyr. Und E. A. Döderlein (in einem Programme: Initium novae academiae Bützov. 1760): Hoc ipsum ad disputandum propositum est, num ita scriptum sit.

Die Stelle ad Magn. 3. ist S. 436 — 443. umständlicher behandelt und es werden die Worte ἡ παρρησία νεο-
τατων τὰς mit Salmasius von der noch neuen hierar-
chischen Ordnung des Episkopats verstanden und als Zeug-
niß für die späte Einführung des Episkopats gebraucht. Aber 1) ist, wie der Vf. S. 441. selbst gesteht, das vorhergehende ἡλικία nur von dem jugendlichen Alter des Bischofs zu ver-
stehen, wegen der beigefügten Warnung μὴ συγχρᾶσθαι
τῇ ἡλικίᾳ. Nun steht aber unleugbar diese Phrase mit dem
Folgenden durch ein καὶ in so enger Verbindung, daß
man den Zusammenhang nicht trennen darf; 2) ist παρ-
ρησία nicht durch scheinbar zu übersetzen, welches δο-
κούσα seyn würde; 3) daß die gleiche Ermahnung zur Un-
terwürfigkeit unter den Bischof sich durch alle Briefe hin-
durchzieht, hindert nicht, daß gerade hier in Magnesia ein
besonderes Hinderniß dieser Subordination berücksichtigt
wird. Was aber 4) die Hauptsache ausmacht, ist, daß
νεοτατων nicht schlechthin für νέος gebraucht werden
kann. Es ist das, was dem Jungen oder Jugendlichen
eigen ist, und kann daher mit τὰς verbunden nur den
Sinn haben, welchen Pearson in den S. 439. Anm. 144.
angeführten Stellen richtig angibt = νεότης (daß Pear-
son νεοτ. τὰς von der Ordination des Bischofs in noch
jugendlichem Lebensalter verstehe, S. 437. Anm. 142., finde
ich bei ihm nirgends). Das Wort τὰς ist eigentlich
Stellung. Es wird aber nicht bloß vom Orte (wie
z. B. ganz eigentlich von der Schlachtlinie: ἡ ὑπὸ τοῦ στρα-
τηγῶν τὰς ταχθεῖσα, Demosth. de Rhod. lib. p. 200. R.),
sondern auch von jedem Verhältnisse zu andern Personen

oder zur Gesellschaft gebraucht, in welchem Jemand steht. So Demosth. παρακροσθ. p. 343 extr. als τίνα τάξιν εαυτὸν ἔταξεν Ἀσκληνίης ἐν τῇ πολιτείᾳ τὸ πρῶτον; welche Stellung nahm er ein? Id. pro cor. 313: οἰκέτον τάξιν, οὐκ ἑλευθέρον παιδὸς ἔχων, in der Stellung eines Diensthofen. So wäre also νεωτερικὴ τάξις die Stellung des Jünglings, die selbigem als solchem, dem Alter nach, zukommt, ein gewählterer Ausdruck für νεαρὰ ἡλικία, um zugleich das aus dem Alter folgende natürliche Verhältniß zu rezeichnen. Dazu setzt der Verf. nun das Wort φαινομένη, d. i. (nicht etwa: die scheinbare, nicht wirkliche, sondern) die erscheinende, dem sinnlichen Menschen wahrnehmbare Stellung eines Jünglings zur menschlichen Gesellschaft. Damit wird also sehr treffend der Gegensatz dieser Stellung des noch jungen Mannes zu derjenigen höheren Stellung bezeichnet, zu welcher ihn als Bischof sein Amt berechtigt und verpflichtet, und welche nicht den Sinnen, sondern nur dem Geiste und Glauben wahrnehmbar ist. Auf diese Weise verstanden, ist die Stelle ganz dem Zusammenhang gemäß. Man lese nur weiter bis zu Ende des Kap., wo eben so der unsichtbare Episkopos, Gott, dem sichtbaren (βλεπόμενος) gegenüber gestellt wird, wie vorher erinnert ward, nicht die erscheinende jugendliche Stellung des Bischofs anzusehen, sondern als die in Gott Verfügenden ihm Achtung zu bezeigen. Pearson macht übrigens mit Recht darauf aufmerksam, daß Ignatius die Einsetzung des Episkopats nicht eine neue Einrichtung nennen konnte, da er sie selbst auf die Apostel zurückführt. In dieser Hinsicht verdient die Stelle ad Philad. init. Aufmerksamkeit, wo es von dem Bischofe, den Presbyteren und Diakonen, also dem ganzen hierarchischen Gemeindevorstande heißt: ἀποδεδειγμένους ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήρικεν ἐν βεβαιούσῃ τῇ αἰῶνι αὐτοῦ πνεύματι, d. i. die in dem Sinne Jesu Christi bestellt sind, die er nach seinem Willen festiglich

bestätigt hat durch-seinen heiligen Geist. Hier deutet besonders das vocabulum forense ἀποδεικνύναι auf die Einsetzung des Amtes, welche in dem Sinne Christi, nämlich durch die Leitung des Geistes vermittelt der Apostel, geschehen ist. Vgl. ad Eph. 3, worüber S. 471 ff. handelt.

Bei der S. 769 citirten Stelle ad Eph. 13: συνέχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν — möchte die Conjectur εἰς δοξήν schon das gegen sich haben, daß dieß Wort in der Bedeutung vom Abendmahle spätern Gebrauchs ist. Aber aus dem Vorhergehenden ergänzt sich leicht die Beziehung auf Θεοῦ; vgl. ad Magn. 15, ad Rom. 10, ad Polyc. 4, wo überall εἰς δόξαν Θεοῦ steht. Auch ist δοξάζειν in dem eigenthümlichen Sinne lobpreisen, verherrlichen in Worten; ad Philad. 10: δοξάσαι τὸ ὄνομα. — ad Smyrn. 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεόν. — ad Eph. 2: δοξάζειν Ἰησοῦν Χρ. — ad Polyc. 7: ἵνα — δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἀγάπην εἰς δόξαν Χριστοῦ. — ib. c. 8: ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ. Die Bezeichnung des Gottesdienstes und der Loblieder in der Gemeinde ist also klar.

Endlich S. 253. Anm. 109. wird die Stelle ad Smyrn. 13: τὰς παρθένους τὰς λεγόμενας χήρας, von Jungfrauen, die in dem Amte der Diakonissinnen standen, erklärt. Daß aber hier nicht eigentliche Jungfrauen verstanden werden sollen, deutet aufs bestimmteste der erklärende Ausdruck τὰς λεγόμενας an. Es sind Wittwen, wie sie heißen, obgleich sie — nach dem prägnanten und symbolisirenden Ausdrücke des Ignatius — geistlicher Weise Jungfrauen, in jungfräulicher Keuschheit Lebende, sind. Es werden also die zu dem χηρικὸν erlesenen Wittwen verstanden, den Familien, die er vorher grüßen läßt, entgegengesetzt. Ebenso sagt von den Wittwen Tertullian (ad ux. 1, 4): Malent Deo nubere, Deo speciosae; Deo sunt puellae. Und Clemens Alex. (Strom. VII, p. 315. Syb.): ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὐτῆς παρθένος.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Genesis.

(Kap. 1—2, 4.)

Von

F. W. E. Umbreit.

Das alte Testament beginnt mit der einfach-erhabenen Darlegung des obersten Glaubenssatzes der Offenbarung, von welchem freilich die sich selbst genügende Philosophie so wenig etwas weiß, wie jene Philologie, welche die sogenannte Schöpfung aus nichts lexikalisch nur aus dem Worte *אין* erweisen will. Aber schon aus der scharfen Scheidung Gottes von der Welt, die dem sittlichen Geiste des Hebraismus seinen Grund und Charakter gibt, folgt von selbst, daß in dem Anfangsworte der Genesis nicht die heidnische Vorstellung von einer ewigen Materie neben Gott, zu der er sich nur als ordnender Künstler verhalten, zu suchen sey. Gegen diesen Sinn des Verses spricht schon, daß *אין* ohne Object steht, während es sonst gewöhnlich mit einem solchen verbunden ist; denn es war ja noch nichts vorhanden, wovon es der Anfang seyn konnte. Hätte der Verf. das unabweisbare Postulat des religiösen Glaubens eines unbedingten Ursprungs der Welt aus dem göttlichen Urgrunde nicht ausdrücken, sondern nur eine

zeitliche Gestaltung des Chaos behaupten wollen, so wäre, scharf genommen, die stark betonte Voranstellung des בְּרֵאשִׁית unnötig gewesen. Das der alexandrinischen Uebersetzung entnommene ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1) spricht rückwärts auch für unsre Auffassung; denn wenn der Logos bei Gott war, so muß er außer aller Zeit, folglich vor Entstehung alles Gewordenen gedacht werden. Bei dem durch das ganze alte Testament sich hindurchziehenden Gegensatz von Himmel und Erde dürfen wir nicht an die gegenwärtig fest gegründete Wohlordnung des Weltganzen denken, als habe diese gerade der Verf. bei dem Schaffen im Anfange vor Augen gehabt, als vielmehr an das Universum als solches, wie es der einfachen Anschauung von dem Oben und Unten unmittelbar vorliegt. Es ergibt sich dieses auch sogleich aus dem 2ten Verse, in welchem der Verf., mit dem Blicke auf der Erde verweilend, zur Beschreibung ihres uranfänglichen verworrenen Zustandes übergeht. Wir übersetzen demnach das anknüpfende וְכֵן nicht, wie es gewöhnlich geschieht, durch „und“, sondern durch „aber“. Aber die Erde — wie wir sie nämlich jetzt sehen — war zuerst eine wüste, von dickem Dunkel umfangene Masse. Denn daß הָאֵרֶץ das Chaos bedeuten müsse, setzt der Zusammenhang außer allen Zweifel; wie wir auch aus dem וְהָאֵרֶץ , welches dem folgenden וְהָאֵרֶץ parallel steht, ersehen, daß wir uns den ungeordneten Weltstoff als eine flüssige Masse vorstellen sollen. Ebenso muß auch das וְהָאֵרֶץ vor וְהָאֵרֶץ in einem gewissen Gegendrucke gegen den vorhergehenden Satz genommen werden: Finsterniß (wie etwas Dichtes, Schweres gedacht) ruhte zwar über der Tiefe, aber der Athem Gottes webte und regte sich über dem Wasser. Denn die sinnliche Vorstellung verlangt durchaus unter dem וְהָאֵרֶץ etwas Flüssiges, Bewegliches, wie schon aus dem beschreibenden וְהָאֵרֶץ hervorgeht. Aber freilich ist וְהָאֵרֶץ nicht etwa ein bloßer starker Wind ohne die Idee

der bewegenden und belebenden Gotteskraft, sondern diese muß vor Allem dem Begriffe nach hervorgehoben werden, wiewohl wir auf der anderen Seite auch das todte Abstractum „Geist Gottes“ ausschließen müssen. „Hauch Gottes“ ist wieder zu wenig, so daß das gewählte „Athem Gottes“ immer die angemessenste Uebersetzung scheint. Es war der Athem der Liebe, welcher belebend und gestaltend über der auf harmonische Entwicklung harrenden Urmasse webte; denn es liegt in dem semitischen Stamme אֱלֹהִים , verwandt mit אֱלֹהִים , der vorherrschende Begriff der „Erbarmung“, wie das Wort namentlich von Vögeln gebraucht wird, die über ihren Eiern oder über ihren Jungen brüten. — B. 2. Aus sich selbst konnte sich aber die Verworrenheit nicht zur Klarheit entwickeln, sondern es bedurfte dazu des besonderen Willensactes, der Gottheit: das Licht entströmet ihrem Munde. Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht. Die vielbewunderte Erhabenheit dieses ersten aller Worte, welches die Welt mit Licht erfüllte, bringt sich ohne alle weitere Erklärung dem einfach-natürlichen, wie dem gebildeten Sinne auf, und es ist eben darin der Grund seiner allmächtigen Wirkung zu suchen, daß es, der feierlichen Großthat des hohen Schöpfungsgactes vollkommen entsprechend, auf den geringsten Aufwand von Darstellung und Beschreibung gänzlich verzichtend, dieselbe durch Ohr und Auge in der unmittelbarsten Gegenwart vernehmen läßt: wir hören das Wort und schauen das Licht. Es verräth wenig Sinn für die Uebermacht der lebendigen That in der darstellenden Rede, wenn man das bloße Denken und innere Wollen Gottes: „ich will Welten schaffen, und sie waren da“, nach der indischen Kosmogonie, erhabener findet. — B. 4. Die Rede: „Gott sah das Licht“ mußte auffallen, wenn wir nicht dabei an die glänzende Erscheinung des Lichtes denken sollten, welches das Auge Gottes selbst erfreute; „daß es gut (schön)“, bestätigt dieß. An ein prüfendes

Hinsehen, wie man gewöhnlich annimmt, ist bei dem **אֶרָא** nicht zu denken: der Verf. würde dann ein bestimmteres Wort zum Ausdruck dieses Sinnes gewählt haben. Es heißt auch nicht: „Gott sah, daß das Licht gut war“, sondern: Gott sah (mit Wohlgefallen und Freude) das Licht, daß es gut war. Darum macht er nun auch eine Scheidung zwischen dem Lichte und zwischen der Finsterniß, damit die letztere nicht den Glanz des ersteren trübe. — B. 5. In dem Namengeben von Tag und Nacht liegt die bestimmte und feste Scheidung des Lichtes von der Finsterniß. Daß der Abend aber eher wird, wie der Morgen, hat seinen Grund nur darin, weil der Schöpfer nach Tagewerken arbeitet und das erste vollendet hat. Diese naive Betrachtungsweise hat gewiß hier den Vorzug vor der gelehrten Reflexion, daß verschiedene alte Völker den bürgerlichen Tag mit dem Abend angefangen hätten. Die öfters nicht ohne Spott aufgeworfene Frage, wie denn vor Erschaffung der Sonne von Tag und Nacht oder überhaupt vom Lichte die Rede seyn könne, beweist nur den niedrigen, recht eigentlich irdischen Standpunkt einer gewissen Exegese. Sie verkennet die Wahrheit des göttlichen Tiefsinnes in der Sprache des Kindes. Die Sonne kann freilich nach sinnlich-optischer Vorstellung nicht eher zur Erscheinung gelangen, bis der Himmel da ist. Aber die Sonne ist ja nur ein einzelner, fest gesonderter Ausfluß aus der Quelle des Lichtes, das in Gott ist (vgl. Ps. 74, 16, wo der Dichter auch den Quell des Lichtes **הַיָּמִין** vor der Sonne nennet und von ihr scheidet), und welches daher bei der Selbstentäußerung des Schöpfers (denn ein anderer Begriff von Schaffen durch Gott ist undenkbar) zuerst aus seinem Wesen hervortreten mußte, damit Ordnung in den Grundstoff der Welt gebracht würde. Also schuf Gott aus sich den ersten Tag und arbeitete bei dem Lichte seiner eigenen Ausstrahlung an dem größten Kunstwerke der Schöpfung. Denn es widerspricht

keinesweges der Würde des allmächtigen Weltenbauers, daß er Himmel und Erde in ihrem gegenwärtigen harmonischen Verbande nach und nach geschaffen: nach solchem Gesetze eines still und sicher zur Vollendung fortschreitenden Nacheinander der Dinge wirkt und waltet noch gegenwärtig die Gottheit; auch stimmen für die Allmächtigkeit uranfänglicher Schöpfung die bestimmtesten Zeugnisse der besonnensten und gründlichsten Forscher im Reiche der Natur. B. 6. Nun die große Scheidung zwischen Licht und Finsterniß zu Stande gekommen oder, nach sinnlicher Vorstellung, die Zeit erschaffen worden, wendet sich Gott zu den festen Sonderungen im unermesslichen Raume der Urgewässer; Himmel und Erde entstehen. Daß in פָּרָק der Begriff „des Trennenden“ das Vormaltende sey, leuchtet aus dem folgenden פָּרָק deutlich ein; dabei bleibt aber doch seine ursprüngliche Bedeutung: etwas Festgeschlagenes, Verdichtetes, wie denn auch die LXX. das Wort richtig durch στερέωμα vulg. firmamentum und Luther Beste geben. Der sinnlichen Anschauung stellt sich der Himmel als eine breit- und festgeschlagene Metallplatte dar, wie ihn auch Homer οὐρανός (Odys. 15, 328) und χαλκόν (Il. 5, 504; 17, 425; Odys. 3, 2) nennt. Vgl. auch Hiob 37, 18 und den Gebrauch des Wortes פָּרָק 2. Mos. 29, 3, wo es von dem Schlagen dünner Metallplatten steht. Bei dem פָּרָק פָּרָק müssen wir die genaueste Messung des chaotischen Urgewässers voraussetzen, so daß die feste Himmelsdecke recht eigentlich gerade die Mitte derselben durchschneiden sollte. Die Bestimmung der פָּרָק wird durch das folgende: „ste werde trennend zwischen Wasser zum Wasser“ anschaulich vorgeführt, und wir haben nun einen scharf geschiedenen, doppelten Raum des nassen Grundelementes. In dem ׀ liegt die Richtung nach dem Orte hin, und es ist so malerischer ausgedrückt, als wenn es hieße: „zwischen dem Wasser und dem Wasser.“ Wie sehr es dem Verf.

auf eine klare Beschreibung ankomme, ergibt sich aus V. 7, wo das hochwichtige Werk der Wasserscheidung und weiter vorgeführt und abgerundet wird. Die Worte sind aber nicht eben eine bloße Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden Verses, sondern in der bekannten Bedeutung des מַיִם (vgl. besonders מַיִם) ist die künstliche Formung und Ausbildung der Himmelsdecke gegeben. Die LXX. setzen καὶ ἐγένετο οὕτως an das Ende des 7ten V., sowie sie zwischen den beiden Sätzen von V. 8. $\text{καὶ εἶπεν ὁ θεὸς, ὅτι καλὸν}$ einschieben, offenbar aus einem kritisch verwerflichen Streben nach Gleichförmigkeit der Rede. V. 8. Wollte man die freilich etwas vorwürgige Frage aufwerfen: warum Gott es für nöthig gehalten, der nach ihrer Wirkung und Bestimmung treffend bezeichneten „Beste“ noch einen besondern Namen beizulegen, so ist keine andere Antwort darauf zu geben, als daß der von dem Standpunkte der Erde ausgehende und den Schöpfer redend einführende Verf. den Abstand der Höhe — denn dieses bedeutet ja מַיִם — noch tiefer empfunden, als die Bedeutung der festen und scheidenden Decke. In dem ihm überlieferten Worte מַיִם war ihm zugleich der volle Inbegriff alles Ueberirdischen und Erhabenen im geistigen Sinne gegeben. V. 9. In dem מַיִם הַיָּבֵשׁ „es komme zum Vorscheine das Trockene“ liegt begrifflich ganz richtig ausgedrückt, daß der feste Erdkern aus dem unmittelbaren Schöpfungsacte Gottes als etwas Besonderes hervorgegangen und sich nicht etwa aus dem Wasserelemente erst allmählich gebildet habe. Er war im Wasser auf den Ruf Gottes schon vorhanden, aber er kam jetzt erst zur Erscheinung. V. 10. In dem durchgreifenden Gegensatze von מַיִם und יָבֵשׁ liegt für das letztere Wort schon die sicherste Gewähr seiner ihm auch arabisch (vgl. وَأَرْض bei Freytag) zukommenden Bedeutung der „Tiefe.“ Man darf also seinen Begriff nicht in der Gegenüberstellung des Rassen suchen und ihn etwa als „Trock-

denkbar“ oder „Härte“ (Erz) feststellen wollen. Das dem Flüssigen entgegengesetzte Trockene erhält den allgemeinen Namen Erde, weil sie, unter dem Himmel, die vorzüglichste Wirkungsstätte des arbeitenden Menschen ist. Unter ~~—~~ müssen wir das gesammte große Reich aller Gewässer der Tiefe verstehen, und die Bezeichnung des Meeres in der Vielzahl war durchaus nothwendig, insofern ~~—~~ nur an ein einzelnes bedeutendes Wasser, z. B. das mittelländische oder den Nil u. s. w., erinnert. Mit dem sogenannten plur. maiest. oder poet. wird hier nichts erklärt. B. 11. Nun die feste Scheidung zwischen Licht und Dunkel, Himmel und Erde, Wasser und Land vollbracht ist, wendet sich der Schöpfer zur Belebung der einzelnen Theile. Zuerst läßt er die Erde sich begrünen. ~~—~~ ist das frisch aufkeimende Grün, wie sich aus Sprw. 27, 23. ergibt, wo es an die Stelle des abgemähten Grases tritt; es entspricht dem arabischen ~~—~~. Aber es bildet in dieser Bedeutung keinen Gegensatz zu ~~—~~, so daß dieses an sich den Begriff des samen tragenden Krautes enthielte, oder daß jenes erstere von perennirenden, das letztere von jährlichen Samengewächsen stände — denn es muß ja jegliches Gewächs der Erde jetzt erst als ~~—~~ hervor gehen — sondern es umfaßt als allgemeinste Bezeichnung der ersten Begrünung des Bodens ebensowohl das unmittelbar folgende ~~—~~, wie das spätere ~~—~~ in sich. Wäre es anders, würde schwerlich ~~—~~ vor ~~—~~ fehlen. Was nun das Verhältniß zwischen ~~—~~ und ~~—~~ betrifft, so erheischt die in dem Verse nothwendig eingeschlossene Vollständigkeit der Pflanzenwelt, daß unter jenem ohne Unterschied alles Gewächs außer den Bäumen verstanden werde. Die große Mannichfaltigkeit aller Gewächse ist in dem ~~—~~ begriffen, welches nach dem Parallelismus des folgenden Verses auch auf ~~—~~ zu beziehen ist. Das ~~—~~ ist nicht überflüssig, sondern es dient zur besonderen Hervorhebung der Bäume von den niedrigeren Gewächsen und

Eräutern, freilich nicht nach einer scharf treffenden Unterscheidung, sondern vom Standpunkte naive-kindlicher Anschauung der über der Erde hoch ihren Samen tragenden Stämme. Man muß also nicht übersetzen: „auf der Erde“, sondern: „über der Erde“. V. 12. ist dieses naive וְעַל-הָאָרֶץ weggelassen, dafür aber die doppelte Beziehung des וְעַל genauer bestimmt. V. 14. Nach der grünen Belebung der Erde erfolgt auf das allmächtige Geheiß des Schöpfers die glänzende Erleuchtung des Himmels. Licht und Dunkel sind bereits geschieden und als Tag und Nacht benannt. Damit sie aber nicht wieder in einander fließen, wird als erster Zweck der Gestirne ihre sichere Trennung festgesetzt. Aber nicht bloß der ewige Wechsel von Tag und Nacht ist an ihre Erscheinung gebunden, sondern sie dienen auch zur weiteren Zeiteintheilung. Denn dieses liegt zunächst in dem וְעַל-הָאָרֶץ, wo wir in dem ersteren den allgemeinen Begriff der Zeichen, nämlich der Bedeutung und Erinnerung, in dem andern den der Feste, d. i. der Wiederkehr bestimmter merkwürdigen Zeiten gewidmeter Tage zu suchen haben. Ohne den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht gäbe es keine Erinnerungszeichen und Zeitbestimmungen. Für diese Erklärung stimmt der nächste Sinn, während die Beziehung der וְעַל auf die Astrologie zu ferne liegt und der monotheistischen Würde des Stücks nicht angemessen ist. Und ebenso müssen wir die Auffassung der Stelle entschieden ablehnen, nach welcher dem וְעַל seine selbständige Bedeutung geraubt, und nach einem sogenannten Hendiadys (Gef. Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 854) das erstere Wort nur zur näheren Bezeichnung des mit ihm durch 7 Verbundenen genommen und „zu Zeichen und Zeiten“ übersetzt wird. Denn es ist voraus anzunehmen, daß der Verf. bei seiner offenbaren Absicht, den Einfluß der Gestirne auf die Eintheilung der Zeiten darzustellen, eher ins Einzelne gehen, als daß er beim Allgemeinen stehen

haben werde. Auch die parallele Beziehung zu dem folgenden וְהַיּוֹם הַהוּא spricht gegen die bestrittene Auslegung, da man doch nicht übersetzen wird: und zu Tagen der Jahre. Aus unsrem Gesichtspunkte betrachtet, dürfen wir nun gewiß noch weniger diese letzten Worte als bloße Apposition zu dem Vorhergehenden nehmen. V. 15. Nun gedenkt der Verf. noch des allgemeinsten Zweckes der Gestirne, daß sie erleuchten sollen die Erde. Gerade das zunächst in die Augen Fallende, fast sich wie von selbst Verstehende erwähnt er zuletzt. Aber übergangen werden in der Rede durfte es keinesweges, und es verräth wenig ergetischen Sinn für die reine und unmittelbare Naturanschauung unsres Berichtes, wenn man die erste Hälfte des Verses für eine Glosse erklären will, so wenig es von kritischer Unbefangenheit zeugt, wenn man sich zu diesem Verdachte durch die LXX, Codd. Samar. und L. hebr. Wspt. bewegen läßt, welche das וְהַיּוֹם הַהוּא an das Ende des 14ten Verses setzen. — Wenn man es auffallend gefunden, daß der Verf. nicht der Erwärmung durch die Gestirne (also durch die Sonne) gedenke, so hat man übersehen, daß ja gerade deshalb, weil er diese Bestimmung nur der Sonne zuschreiben konnte und er alle Lichter des Himmels zusammenfaßte, er nur die Wirkungen hervorheben konnte, welche allen gemein waren. Uebrigens hat er diesen Zweck der Sonne bestimmt mit im Sinne, wo er V. 16. von ihr sagt, daß sie zur Beherrschung des Tages geschaffen sey. V. 16. Die Lichter werden genauer bezeichnet und als Sonne, Mond und Sterne unterschieden. Wenn gesagt wird, die Sonne sey geschaffen zur Beherrschung des Tages und der Mond zur Beherrschung der Nacht, so müssen wir diesen Ausdruck in der poetischen Anschauung der von der Himmels-höhe in königlicher Pracht auf die Erde herableuchtenden Gestirne fassen; denn der Verf. bleibt sich treu, daß er den ersten Tag nicht von dem Aufgange der Sonne und

die Nacht von ihrem scheinbaren Untergange abhängig macht. B. 17. Der Schöpfer verfährt Schritt vor Schritt, wie ein sorgfältiger, Alles genau überlegender und berechnender Werkmeister. Erst bildet er künstlerisch Sonne, Mond und Sterne, und dann setzt er sie an die Beste des Himmels. B. 18. Der Verf. ist so von dem Glanze der Himmelslichter erfüllt, daß er noch einmal ihre hohe Bestimmung hervorhebt. B. 20. Der erste große Act der Schöpfung ist geschlossen, und Gott wendet sich nun zur Belebung aller Räume mit lebendigen Wesen. Wie er mit der Hervorrufung der Fluthen den Anfang gemacht, so erfüllt er auch diese zuerst mit ihren Bewohnern. Das unendliche Gewimmel der Wassergeschöpfe durch einander ist in dem וַיִּשְׂרָץ, welches besonders von den kleinen auf der Erde kriechenden Thieren steht (vgl. Lev. 11, 29. 41) wie gemalt; das Wort erinnert an unser deutsches „scherzen“, von kleinen, behenden Thieren gebraucht, die mit einer gewissen Munterkeit sich durch einander her bewegen. Es kann auffallen, daß vor dem genaueren Unterscheidung der im Wasser wimmelnden Geschöpfe in große und kleine zuerst noch der über der Erde fliegenden Vögel gedacht wird; es geschieht dieses aber deswegen, um bemerkbar zu machen, wie durch den einen Ruf des Schöpfers zu gleicher Zeit die tiefsten Tiefen des Wassers wie die höchsten Höhen der Erde sich mit lebendigen Seelen anfüllen; daher auch der Zusatz „an der Oberfläche der Himmelsveste“. B. 21. Der Verf. theilt die Bewohner der Fluthen nach jener bewundernden Anschauung, welcher auch der Psalmist (104, 25) folgt, in große Ungeheuer und unzählbares Gewimmel. Wenn וַיִּשְׂרָץ B. 21. offenbar von allen auf der Erde kriechenden Geschöpfen steht, so sollen wir an unsrer Stelle bei וַיִּשְׂרָץ הַיָּם וְהַחַיָּה הַקְּטָנָה nicht etwa an die auf dem Boden des Meeres befindlichen Würmer denken, sondern dem Verf. schwebt dabei nur das allgemeine Bild Keiner durch

einander wimmelnder Geschöpfe vor, wie es die Betrachtung des Gewärmes der Erde besonders lebendig liefert. Das dem **וְכָל** anscheinend überflüssig beigefügte **וְכָל** soll das mannichfaltige Geflügel ohne Unterschied, Alles, was nur einen Flügel regen kann, mit kindlich-frischer Lebendigkeit hervorheben. B. 22. Der Segenswunsch, welchen der Schöpfer über die ersten lebendigen Wesen ausspricht, theilt ihnen unmittelbar die Kraft der eigenen Fortpflanzung und Vermehrung mit. Das lautverwandte **וְכָל** versinnlicht die wirksame Segensformel des göttlichen Mundes hörbar-lebendig. Unter **וְכָל** ist der Grund und Ort des Meeres zu verstehen, wie Jes. 11, 9. Daß Flüsse und Bäche nicht genannt werden, davon liegt der Grund darin, weil der Verf. die unübersehbare Fluth in dem weiten Meere hervorheben wollte, wozu noch die Lautähnlichkeit in **וְכָל** und **וְכָל** besonders aufforderte. B. 24. Es ist nicht zu verkennen, daß die Thiere der Erde auf eine höhere Stufe der Entwicklung, als die in den Fluthen wohnenden und in den Küsten sich bewegenden gesetzt werden; denn sie gehen unmittelbar der Schöpfung des Menschen voraus. Der Verf. läßt uns nach einer ganz allgemeinen Ueberschauung das Thierreich in drei Klassen abtheilen: zahme Thiere, Gewürm und Wild. Diese Bedeutung der drei Bezeichnungen steht lexikalisch fest. Das Wort **וְכָל** wird zwar ursprünglich von allen Thieren gebraucht (nach dem Begriffe der Sprachlosigkeit, von **וְכָל**, stumm seyn), im Gegensatz zum redenden Menschen, und keinesweges bloß von den zahmen Ges. 18, 6 z. B. steht es von den fleischfressenden Thieren des Feldes und Sprw. 30, 30 wird der Löwe sogar der Held **וְכָל** genannt), jedoch hat sich diese Bezeichnung vorzüglich durch die Betrachtung der den Menschen zunächst umgebenden gebildet, woher es gekommen, daß es vorzugsweise von den mit ihm in einer gewissen Vertraulichkeit lebenden, insonderheit von den zum Lasttragen

geschickten gebraucht wird. In dieser hier stattfindenden Bedeutung steht es dem אֲדָמָה gegenüber, dem Lebendigen der Erde, oder gewöhnlicher חַיִּים, des Feldes, weil die Thiere als חַיִּים בָּאָרֶץ das eigentliche Leben der Felder und Wälder bilden. Scharf genommen, hätte der Verf. nur zwei Klassen unterscheiden-sollen, zahme und wilde Thiere; er schiebt aber die Reptilien als eine Mittelklasse ein, weil diese der naiven Betrachtung als etwas ganz Besonderes auffielen. — B. 25. Die Erde hat lebendige Wesen aus ihrem Schooße und Stoffe hervorgehen lassen, wie es der Schöpfer gewollt; die genannten drei Klassen der Thiere sind in ihrer Unterschiedenheit bereits vorhanden. Nun aber bildet sie erst Gott zu ihrer künstlerischen Vollendung aus. Denn wir dürfen das אֲדָמָה in dieser Bedeutung und in seinem Verhältnisse zum vorangehenden אֲדָמָה אֲרֶץ gewiß nicht übersehen, wie auch, daß in unserm Verse die אֲדָמָה בָּאָרֶץ des vorhergehenden vermißt wird, woraus zu ersehen, daß die Erde die Thiere nur als lebendige Stoffe hat hervorgehen lassen, welche jetzt Gott erst formt und bildet. So erklärt sich, warum es nicht heißen könne: Gott machte lebendige Wesen. B. 26. Es ist eine gewöhnliche Bemerkung der Ausleger, daß der Mensch als das Meisterstück der Schöpfung zuletzt aus Gottes Hand hervorgegangen. Auf diesen höchsten Act der Schöpfung deutet schon die feierliche Anrede Gottes an sich selbst. Er spricht im Bewußtseyn seiner ganzen weltgeschöpferischen Majestät; daher: „wir wollen machen“, wie dort in der feierlichen Einweihungsscene Jes. 6, 8 die Stimme des himmlischen Königes an den Propheten sich also vernehmen läßt: „wer wird uns gehen?“ Es ist bei diesem vielerklärten אֲדָמָה weder an einen von dem Verf. nicht vollständig überwundenen und daher unvermerkt ihm entschlüpfenden Polytheismus, noch an einen sogenannten plural. deliberativ. zu denken; denn nach der hohen Besonnenheit, die das ganze Stück durch-

dringt, ist es höchst unwahrscheinlich, daß gerade bei dem bedeutendsten Schöpfungsbacte der Mensch sich hätte von einer polytheistischen Idee beschleichen lassen sollen, wie es denn auch gar nicht einleuchten will, warum denn der Schöpfer sich mit sich selbst oder erst mit Andern berathe, ob er den Menschen machen wolle. Schlangen und Ungeziefer hätte er bereits hervorgebracht, aber bei der Bildung des Adam nach seinem Bilde hätte er sich erst bedacht?! — Der Verf. sagt nicht ausdrücklich, woraus Gott den Menschen geschaffen habe. Aber wenn wir auch nicht auf die Parallelstelle Kap. 2, 7 verweisen könnten, woraus erhellt, daß er ihn aus dem Staube der Erde gebildet, so würde schon das אדמה uns darüber nicht in Zweifel lassen, welches, wie bereits bemerkt worden, auf die künstlerische Formung eines schon vorhandenen Stoffes hinweist, also auf Erde, nach V. 24, wie denn auch der Name אדם die Gestaltung aus Erde zu erkennen gibt; denn es liegt doch gewiß näher, die Bedeutung des Namens des Menschen in seiner Abstammung von der אדמה auch ohne Rücksicht auf Kap. 3, 19, als in seiner braunrothen Farbe (v. אדום, roth seyn) zu suchen, mit Bezug auf das Aussehn der Erde in Palästina, woraus aber nur hervorgeht, daß sie selbst daher ihre Benennung bekommen habe. So liegt denn in dem Namen des Menschen der bedeutungsvolle Sinn, daß er in seiner Erscheinung die ganze Erde repräsentire, sie in sein Bild als König und Herr derselben aufgenommen habe. Aber verdiente er auch nach seinem Grundstoffe vorzüglich den auf denselben bezüglichen Namen, so war er doch ein von allen übrigen, mit ihm durch gleiche Abstammung verwandten Geschöpfen unvergleichbar unterschiedenes Wesen. Denn Gott sagt: wir wollen ihn machen „in unsrem Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit.“ Der Ausdruck: „in unsrem Bilde“ veranschaulicht die Gestaltung der Persönlichkeit wie in einer Form des göttlichen Wesens. בצ

ist eigentlich das Schattenbild, welches eine Gestalt von sich wirft (vgl. M. 39, 7), $\alpha \tau \epsilon \nu \nu \alpha$ = $\alpha \tau \epsilon \nu \nu \alpha$ dunkel seyn, wie *oud*. Der Schöpfer hat also den Menschen wie in seinem Schatten abgebildet. Diese Bezeichnung, genau erwogen, läßt über den vielfach erklärten Sinn des Ausdrucks keinen Zweifel übrig: daß nämlich der Mensch zwar das Bild Gottes an sich trage, aber nicht in dem vollen Lichte seiner ganzen Persönlichkeit, sondern nur wie in einem Schattenriffe, wobei also unser Verf. weit entfernt ist, dem Stammvater unsres Geschlechts absolut-göttliche Vollkommenheit als seine ursprüngliche Beschaffenheit zuzuschreiben. Diese einfach sich ergebende Auslegung wird verfehlt, wenn man $\alpha \tau \epsilon \nu \nu \alpha$ in der Uebersetzung geradezu mit $\alpha \tau \epsilon \nu \nu \alpha$ vertauscht: „nach unsrem Bilde“, wo dann der Ausdruck seine individuell-sinnliche Wahrheit verliert und eine exegetische Mehrdeutigkeit erhält. Das zu seiner Erklärung hinzugefügte $\alpha \tau \epsilon \nu \nu \alpha$ bestätigt auch unsere Auffassung, mag man es nun durch „nach unsrer Gleichheit“ oder „nach unsrer Aehnlichkeit“ übersetzen, indem ja $\alpha \tau \epsilon \nu \nu \alpha$ immer doch das Bild im Gegensatz zum Wesen der Sache bezeichnet. Es beruht auf einer gänzlichen Verkennung des wichtigen Begriffes der Persönlichkeit, in dem sich die reine Geistigkeit einer in sich begründeten und wohl abgeschlossenen Besonderheit mit einer ihrem Wesen vollkommen entsprechenden Leiblichkeit des Daseyns untrennbar verknüpft, wenn man unter dem Bilde Gottes, in dem der Mensch geformt worden sey, bloß an den sichtbaren Abglanz der körperlich gefaßten Erscheinung Gottes denken will. Ausgeschlossen darf diese nach außen gefehrte Ebenbildlichkeit keinesweges werden, aber sie erschöpft nur unsren Ausdruck nicht. Schon die gleich folgende von Gott dem Menschen feierlichst ertheilte Vollmacht, zu herrschen über alle Geschöpfe, beweist, daß der Verf. mit seinem Worte den Sinn einer auch geistigen Gottähnlichkeit verbunden habe; denn diese Erinne-

rung an die Herrschaft des Menschen über die andern
 Schöpfe kann doch unmöglich gegen alle logischen Denk-
 gesetze von dem unmittelbar Vorhergehenden willkürlich
 losgerissen werden. Indem der Verf. aber das Gebie-
 ten des Menschen über die ganze Erde ausdrücklich nam-
 haft macht, dürfen wir nicht übersehen, daß er dieses nur
 als eine ihm vorzüglich bemerkenswerthe Folge der Gott-
 ähnlichheit beschreibend hervorhebt, wie denn dieses könig-
 liche Bewußtseyn, Stellvertreter des Schöpfers auf Er-
 den zu seyn, auch den Dichter des 8. Psalms begeisterte.
 Am stärksten drückt sich dieses erhebende Gefühl der kö-
 niglichen Stellvertretung Gottes in dem zwischen **וְהָיָה**
 und **וְהָיָה** auffallend eingeschobenen **וְהָיָה** aus,
 woran manche Ausleger solchen Anstoß nehmen, daß sie
 das : wegstreichen, wodurch anscheinend mehr Harmonie
 in den Satz kommt, obschon das **וְ** im Verhältnisse zu
 den Vorhergehenden: „über die Fische des Meeres und
 über die Vögel des Himmels“ überflüssig erscheint, ins-
 fern nicht abzusehen, warum gerade die Erde allein durch
 den Begriff der Allheit auszuzeichnen gewesen. Aber
 selbst dieses unbeachtet gelassen, so wird diese durch eine
 künstlich-willkürliche Erleichterung der Texteschwierigkeit
 erzwungene Ebenmäßigkeit der vorderen Glieder durch
 das Mißverhältniß des letzten wieder gestört, wo die auf
 Erden kriechenden Gewürme noch besonders ins Auge ge-
 faßt sind. Bleiben wir daher bei dem letzten Satze des
 Verses mit besonderer Aufmerksamkeit stehen, so werden
 wir im Verhältnisse zu dem unmittelbar vorhergehenden
וְהָיָה eine Steigerung der beschreibenden Rede nicht
 verkennen. Der Verf. fühlt, indem er zur Bezeichnung
 der Thiere **וְהָיָה** setzt, welches er im vorhergehenden
 Verse zum Ausdrucke der zahmen gebraucht, daß er, um
 die Allheit des Thiergeschlechtes zusammenzufassen, statt
 nun noch einzelne Bezeichnungen folgen zu lassen, am
 liebsten mit dem **וְהָיָה** abkomme, wo er dann nur

noch hinzusetzt, daß selbst das niedrige Gewürm, das an der Erde kriechet, nicht auszunehmen sey. B. 27. Wenn bei dem **אֲדָמָה** im vorhergehenden Verse vorzugsweise an die kunstvolle Formung des Menschen aus Erde gedacht werden mußte, so soll jetzt durch das **אֲדָמָה** die Hervorbringung desselben als eines ganz neuen Geschöpfes bezeichnet werden. Der Mensch wurde aber dadurch specifisch von allen andern lebendigen Wesen unterschieden, daß ihn Gott in seinem Bilde schuf, und wir haben daher das **אֲדָמָה** und das **אֲדָמָה** in einen Begriff streng zusammenzufassen und im Tone der Rede unmittelbar mit einander zu verbinden. Auf das Bedeutendste wird dieser Act der göttlichen Schöpfungsthätigkeit durch die Wiederholung des Gedankens hervorgehoben: „im Bilde Gottes schuf er ihn“, wobei noch besonders zu bemerken, daß, um den Adel der menschlichen Natur recht fühlbar zu machen, der Verf., statt das pron. person. von Gott, nur den höchsten Namen selbst gebraucht. In dem letzten Gliede übersehe man nicht das bestimmte Verhältniß des den ganzen Vers schließenden und stark zu betonenden **אֲדָמָה** zu dem am Ende des vorhergehenden Gliedes stehenden **אֲדָמָה**: im Bilde Gottes schuf er den Menschen in der Einheit, nach dem geschlechtlichen Unterschiede aber in der Mehrheit, d. i. nun in der Zweiheit. Irrig ist es, wenn man, um den sich von selbst ergebenden Sinn eines Paares (man übersehe auch dabei den bestimmten Artikel von **אֲדָמָה** nicht, wodurch der Mensch als der Stammvater seines ganzen Geschlechts ausgezeichnet wird) aus der Stelle hinwegzuräumen, statt des Plurals den Dual verlangt; es kann ja nicht heißen: als ein Männliches und Weibliches schuf er sie beide, sondern die einfache Erklärung der Worte ist: zu einem Paare, eigentlich: zu einem Durchbohrenden und einer Durchbohrten schuf er sie; denn der sinnliche Ausdruck zur Bezeichnung des weiblichen Theiles des Menschen (**אֲדָמָה** von **אָדָם**, durchbohren)

verlangt einen gleichen für den männlichen, אך aber wird
 nicht nur durch das arabische **ف**, sondern auch schon
 im Hebr. durch das verwandte **אך** und im Aram. durch
אך und **אך** in der angenommenen Bedeutung bestätigt.
 Ueber das Wie der Trennung des Adam in eine männ-
 liche und weibliche Hälfte bestimmt die Ueberlieferung
 nichts; erst im zweiten Kapitel vernehmen wir darüber
 einen genauen Bericht. B. 28. Der Schöpfer wiederholt
 die bereits oben gebrauchte Segensformel (B. 22), um
 auch dem Menschen die Kraft der Befruchtung und Selbst-
 vermehrung mitzutheilen, fügt aber dem „füllet die Erde“
 das hochwichtige **והרבה** hinzu, womit er das B. 26 schon
 Gesagte in einem starken Worte noch einmal hervorkehrt,
 wie sich der Mensch die Erde im weitesten Sinne solle
 unterthan machen: denn dieses ist die Grundbedeutung
 des gebrauchten **והרבה**, in der es mit dem früheren und un-
 mittelbar wieder folgenden **והרבה** übereinstimmt: die ganze
 Bewältigung der Materie durch den Geist in Kunst und
 Wissenschaft liegt in diesem einzigen centnerschweren Worte.
 B. 22. Es wird zwar nicht bestimmt gesagt, daß dem
 Menschen auch der Genuß des Thierfleisches von Gott er-
 laubt worden sey, aber doch scheint derselbe nach der Ge-
 walt, die er ihm über alle anderen lebendigen Geschöpfe
 gegeben, nicht gerade ausgeschlossen gewesen zu seyn; hier
 kommt es nur darauf an, als einen Vorzug der Men-
 schen vor den Thieren in Bezug auf die Nahrung hervor-
 zuheben, daß der Herr jenen Gemüse und Baumfrüchte,
 diesen aber nur das grüne Gras angewiesen habe; denn
 das letztere wird unstreitig nur durch **אכל** bezeich-
 net, wobei man **אכל** aus dem vorigen Verse wieder
 herunterzunehmen hat. Indessen mag immer auch im Be-
 wußtseyn des Verf. von dem ursprünglichen paradiesischen
 Zustande des Menschen die Tödtung der Thiere zu seiner
 Ernährung etwas Fremdes gewesen seyn, wie er denn
 aus einem gleichen Grunde auch nur von den vegetabili-

schen Speisen der Thiere rehet und ihr sich wechselseitiges Verzehren ganz unberührt läßt. Wenn freilich die Lesart $\text{לֹא יִסְתַּחֲבֹר בָּם}$, die wir in 15 codd. und von den LXX, Saab. und einigen codd. Targum. ausgedrückt finden, richtig wäre, dann würde mittelst einer künstlichen eregetischen Aushilfe, nach der לֹא nicht nur, sondern auch das בָּם vor לֹא יִסְתַּחֲבֹר durch „zugleich mit“ zu geben sey, dem Menschen auch die Fleischspeise gestattet worden seyn; aber abgesehen von dem Zwange, den man namentlich jenem לֹא praef. anthun muß, so spricht besonders die allzuweite Entfernung des $\text{לֹא יִסְתַּחֲבֹר בָּם}$ von den dem Menschen zur Nahrung bestimmten Kräutern und Früchten gegen jene Erklärung. V. 31. Der Schöpfer sieht nun auf die ganze Reihe seiner vollendeten Tagewerke zurück und spricht die feierliche Billigungsformel über sie aus. — Kap. 2, 1. Wenn man gewöhnlich urtheilt, daß erst mit dem 4ten Verse ein neues Kapitel beginnen solle und die drei ersten des gegenwärtigen zweiten den Schlußstein des ganzen Schöpfungsgebäudes bildeten, so müßte man unsrem Abtheiler doch dieses zugeben, daß nach der Schließung des Sechstageswerks ein Ruhepunkt und neuer Abschnitt eintrete. — Es ist hart, nach einem Zeugma, wie die Ausleger in der Regel thun, das suffix. an אֲדָמָה auch auf וְהָאָרֶץ zu beziehen, weshalb wir schon bei Rehemia, der unsren Vers Kap. 9, 6 seines Buchs vor Augen gehabt zu haben scheint, die natürliche Auflösung finden: „der Himmel und sein ganzes Heer, die Erde und Alles, was darauf.“ Wir halten es dem Charakter unsres Verf. angemessener, da er eben bei der Schöpfung der leuchtenden Heere des Himmels mit besonderem Interesse verweilte, daß er diesen auch hier noch einmal eine Auszeichnung gebe und also das fragliche suffix. nur allein auf וְהָאָרֶץ zurück bezogen haben wolle: „so waren denn Himmel und Erde vollendet und sein ganzes Heer“. V. 2 fällt וְהָאָרֶץ mit וְהָאָרֶץ im zweiten Gliede des Verses in einen Begriff zusammen:

indem Gott am siebten Tage mit seinem Geschäfte fertig war, so ruhte er auch von demselben. Sicher will der Verf. mit seinem **וַיִּשְׁבֹּט** das Fertigseyn ausdrücken. Wenn man freilich übersetzt: „es vollende Gott am siebten Tage sein Geschäft“, so entsteht ein Widerspruch dagegen, daß er an demselben so geruht, daß er ihn als Ruhetag gesegnet und geweiht habe, und man begreift, wie die Lesart **וַיִּשְׁבֹּט** sich habe bilden können, die offenbar aus der Bedenklichkeit über das fortgesetzte Arbeiten Gottes an seinem Ruhetage bei den Samar., LXX. und dem Syr. geflossen, während der Chalb., die beiden Araber und Hieronymus unsern masorethischen Text darbieten. Und wirklich verdient schon aus exegetischem Grunde die von Hieronymus bezeugte Lesart den Vorzug, wenn wir bei dem Begriffe des Fertigwerdens mit der Arbeit den ganzen sechsten Tag in Betrachtung ziehen; denn dann konnte in Wahrheit nicht gesagt werden, daß Gott sein Geschäft an ihm vollendet habe, sondern dieses war, streng genommen, erst am Schlusse desselben der Fall. Geht man von unserm masorethischen Texte aus, so wirft das folgende „er ruhte am siebten Tage“ das einzig richtige Licht auf den vorhergehenden zweideutigen Ausdruck; denn wenn Gott am siebten Tage von seinem Geschäfte ruhen wollte, so mußte er an demselben mit ihm fertig seyn. Auf diese Weise brauchen wir nicht zu der ungrammatischen Uebersetzung unsere Zuflucht zu nehmen: „er hatte sein Werk vollendet“, da dem Hebräer das **plaqueamperf.** fehlt. B. 3. Die Segnung des siebten Tages besteht eben in der Heiligung, d. i. in der festlichen Auszeichnung desselben vor anderen Tagen. In dem **וַיְבָרֶכְהוּ אֱלֹהִים לַיּוֹם הַזֶּה** „welches er schuf, um es zu machen“, ist mit großer Bestimmtheit die ganze Arbeit der sechs Tagewerke beschrieben, indem Gott nicht bloß den Stoff ordnete und bildete, sondern ihn auch erst hervorbrachte. Es paßt also gar nicht, wenn man zur Erklärung des **וַיְבָרֶכְהוּ אֱלֹהִים** an die

Verbindung von וַיִּבְרָא oder וַיִּקְרָא u. a. m. erinnert, als fände hier nur eine Ergänzung des Verbums durch ein anderes statt.

Völlig unbegründet erscheint die Annahme einer Interpolation der drei ersten Verse zu Gunsten der Sabbathfeier, wie dieß auch in neuester Zeit anerkannt worden ist; nur irrt man wieder darin, daß man die Kosmogonie überhaupt wegen des Sabbath mitgetheilt denkt; denn das Schaffen Gottes und seine Arbeit bleibt nach dem einfachsten Eindrucke der ganzen Ueberlieferung immer die Hauptsache. B. 4. Das Wort וַיִּבְרָא nach seiner Abstammung von בָּרָא und seinem im A. T. vorherrschenden Gebrauche von „Geschlechtsregistern“ ist zur Bezeichnung der Entstehung Himmels und der Erde auffallend. Man übersetzt es zwar gewöhnlich durch „Geschichte“ mit scheinbar berechtigter Berufung auf das Vorkommen dieser Bedeutung Kap. 25, 19; 37, 2, wie sich dieselbe auch aus der ursprünglichen und einfachsten Geschichtserzählung von selbst gebildet, aber man darf doch gewiß dabei das Eigentliche des Ausdrucks nicht übersehen; denn da wir es mit einer höchst einfachen Darstellung zu thun haben, so dürften wir wohl einen viel näher liegenden Ausdruck zur Bezeichnung des Gedankens erwarten, wie etwa: also wurden Himmel und Erde gebildet. Wir sollen aber, auf das Vorhergehende zurücksehend, mit unsrem Verf. gleichsam das Geschlechtsregister des Universums überblicken, wie er es nach seiner successiven Aufeinanderfolge in sechs Entwicklungen der göttlichen Schöpfung vor unsren Augen ausgebreitet. Und so folgt bei der bekannten Streitfrage, ob B. 4. auf das Frühere sich zurückbeziehe, oder den Anfang des Folgenden bilde, schon aus der genaueren Erwägung unsres Wortes die Entscheidung für die erstere Annahme. Aber in dem folgenden Stücke finden wir ja auch in der That keine Geschichte des Himmels und der Erde, sondern nur von der letzteren und zwar in beson-

derer Beziehung auf den Menschen ist die Rede. Bei ihr bleibt er nun vorzugsweise stehen und trägt zuerst von seiner Schöpfung und Trennung in Mann und Weib erzählend nach, was er bei der nothwendigen Kürze des erhaben-poetischen Tones im ersten Kapitel nicht hatte ausführen dürfen. Aus diesem Grunde erklärt sich auch, warum er später ~~von~~ dem ~~von~~ vorausgehen läßt.

2.

Ueber

die göttliche Autorität der neutestamentlichen
Schriften.

Von

Wilhelm Zarnack,

Diakonus zu Beeskow in der Prov. Brandenburg.

Wenn gegen die Autorität der neutestamentl. Schriften im Allgemeinen ein schärferer Angriff, als je bisher, von Dr. Estrang gewagt worden ist, wenn sich viele wackere Kämpfer gefunden haben, welche diesen Angriff auf demselben Boden, wo er geschah, auf dem der historischen Kritik, zurückzuweisen mit gutem Erfolge unternahmen, so erscheint es nicht nur als zweckmäßiges Beginnen, sondern als dringendes Bedürfnis, auch die göttliche Autorität dieser Schriften ausführlich zur Sprache zu bringen, oder mit andern Worten, wie der Herausgeber des litterarischen Anzeigers in einem der früheren Jahrgänge desselben dazu aufforderte, eine genauere Untersuchung des Dogmas von der Inspiration des N. T. anzustellen. Wenn sich nun der Verf. dieses Aufsatzes genöthigt fühlte, für sich selbst diese Arbeit vorzunehmen, wenn es ihm gelang, für sich eine theol. Stud. Jahrg. 1839.

stimmte, beruhigende Ueberzeugung dadurch zu gewinnen, so hofft er, daß die gegenwärtige Erläuterung des wichtigen Gegenstandes, wenn sie auch nicht darauf Anspruch machen darf, irgend etwas durchaus Neues zu geben, doch dadurch, daß sie einige eigenthümlich modificirte Ansichten enthält, vorzüglich aber dadurch, daß sie Manches klar ausspricht, was vielen unserer Theologen unbestimmt und dunkel im Gemüthe liegt, nicht ganz unnütz seyn dürfte.

Die göttliche Autorität der Schrift überhaupt und namentlich des N. T., auf welche es uns hier ankommt, beruht auf der Inspiration ihrer Verfasser; unsere ganze Untersuchung läuft mithin auf Beantwortung der Fragen hinaus: Sind die neutestamentl. Schriftsteller und dadurch ihre Bücher inspirirt? und in welchem Sinne sind sie es?

Wir müssen von der, in unsrer Kirche nicht ohne pastirische Autorität ausgehenden, Erklärung der Inspiration ausgehen, daß sie eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes sey, wodurch er mittelst des h. Geistes die göttlichen Schriftsteller zum Aufsetzen ihrer Werke angetrieben, ihnen Sachen und Worte eingegeben und alle Irrthümer in dem theils vorher auf natürlichem Wege Erkundeten, theils eben göttlich Mitgetheilten verhütet habe. Und dürfen wir nun den ersten Theil der Erklärung, welcher den impulsus ad scribendum enthält, übergehen, so stellt sich die Frage so: Sind die neutestamentl. Schriften von solcher Beschaffenheit, daß sie im strengsten Sinne als frei von allen Irrthümern angesehen werden dürfen?

Da finden wir nun, wie es wenigstens erscheint, in ihnen nicht unbedeutende Differenzen. Wir wollen nur hier die verschiedenen Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas, die chronologische Abweichung der synoptischen Evv. von Johannes in Beziehung auf das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern und auf die Kreuzigung, — die größere

Divergenz, daß nach jenen 3 nur Galiläa, nach Johannes ebenso gut Judäa; Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Christi ist, erwähnen, wollen ferner daran erinnern, daß Matth. im 24. Kap. Jesus so reden läßt, als ob er seine Wiederkunft zum letzten Gerichte als eine mit der Verwüstung des jüdischen Landes und noch zu Lebzeiten der damaligen Generation geschehend setze, daß demgemäß die Apostel, namentlich Paulus, die Wiederkunft des Herrn als sehr nahe denken; — und nun fragen: Wie ist dieß alles zu erklären?

Da haben viele ältere und neuere Theologen; aus reinem wohl erklärbaren, guten Gefühle bemüht; in der Schrift um jeden Preis Alles festzuhalten, zu unzähligen Hypothesen und gezwungenen Erklärungen ihre Zuflucht genommen (ich führe der Kürze wegen nur ein Beispiel; die auch von Döhhausen erneuerte Verbindung der Geschlechtsregister durch Annahme von Adoption und Leibeserbschaft, an). Wird nun durch dieses Verfahren etwas gewonnen? Und wenn das Aufstellen so gewagter Hypothesen auch nur darthun soll, daß das Behauptete doch nicht völlig undenkbar sey, ohne daß man damit sagen will, es sey wahrscheinlich so geschehen, stößt ein solches Verfahren nicht den Unbefangenen ab? Erregt es in ihm nicht das dem beabsichtigten gerade entgegengesetzte Gefühl, dem Argwohn, daß die Sache selbst, die man auf solche Art beweisen will, wohl höchst unsicher, ja unwahrscheinlich seyn möge? Kommen dabei nicht ähnliche Kunststücke, wie bei Strauß, zum Vorschein? Werden dadurch nicht gewandten Segnern höchst gefährliche Waffen geboten? Und was wird am Ende dadurch gewonnen? Ein auch solchen Erklärern einwohnendes historisches Wahrheitsgefühl kann sich doch nicht überall verleugnen; man redet sich selbst doch nicht Alles ein und sieht sich gezwungen, der entgegengesetzten Ueberzeugung wichtige Concessionen zu machen, wodurch demnach die Strenge des Prinzips be-

neue dafür halten; so heißt dieß höchst voreilig verfahren und die eignen Ansichten über den verhältnißmäßigen Werth der neutestamentlichen Schriften zu den alttestamentlichen ohne Weiteres auch den Aposteln beimessen. Wenn die Ansicht der neutestamentl. Schriftsteller über das A. T. bis ins Einzelne absolut bindend für uns seyn sollte, so müßte erst ihre Unfehlbarkeit feststehen, und selbst dann würde daraus für das N. T. noch wenig folgen. Die Sache scheint sich nach unbefangener Urtheile, durchaus so zu verhalten: die Jünger Christi halten jene heiligen Bücher, deren Entstehung sich im Dunkel der Vorzeit verliert, für inspirirt und unfehlbar; ihren eignen Schriften aber, deren Ursprung sie kennen, von denen sie wissen, auf welche Art sie entstanden, vindiciren sie nicht dieselbe göttliche Würde. Sie thun dieß in Wahrheit nie und nirgends. Ein solches Unterlassen kann der, welcher weiß, daß das Verschweigen der wichtigsten Wahrheiten, um den Schein der Annahme zu vermeiden, nur von verstecktem Hochmuth zeugen würde, nicht von ihrer Verschwiegenheit ableiten. Es ist ebenso undenkbar, daß die Jünger beim Schreiben unbewußt vom Geiste geleitet worden seyen. Denn der Geist der Wahrheit ist auch ein Geist der Selbsterkenntniß, und sind sie sich seines Beistandes überhaupt bewußt, wie sie dieß so vielfältig beweisen, wie sollte es geschehen seyn, daß sie von dem noch hinzukommenden Beistande zum Schreiben nichts fühlten, nichts wußten? Wir sehen ferner, die Jünger des Herrn berufen sich, wo dazu alle Veranlassung gewesen wäre, durchaus nicht auf ihre Schriften als absolut entscheidend. Paulus überführt die Korinther im 2. Briefe nicht durch die unzweifelhafte Autorität des ersten, sondern das in jenem und in andern seiner Schriften Dargelegte sucht er noch in den folgenden Briefen zu beweisen. Würde er dieß mit einem anerkannt eignen Worte Christi gethan haben? — Offenbar ordnet er auch die Autorität seines geschriebenen Wortes weit der Autorität Christi un-

in; wäre das orthodore Dogma von der Inspiration aber gegründet, so ständen sie völlig gleich.

Es bleibt danach nur übrig, zu gestehen: ein besonderer Beistand des göttlichen Geistes bei dem Aufsetzen der neutestamentl. Bücher, der noch verschieden wäre von dem allgemeinen apostolischen Erfüllteyn mit dem Geiste, und der diese Bücher als nur Gottes Wort im eigentlichen Sinne enthaltend darstellte, ist aus jenen Hauptbeweiskstellen nicht zu folgern. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Stellen der Schrift, welche zur Stützung der schroffen Inspirationstheorie angeführt zu werden pflegen. Wir können sie nach der Eintheilung von Hase (Hutterus rediviva, §. 45.) durchgehen. 1) Exod. 2, 27; Deut. 31, 19; Jer. 36, 2. Hier erhalten die Propheten den göttlichen Befehl zum Niederschreiben gewisser Offenbarungen; es läßt sich aber daraus weder dieß schließen, daß jedem Entschlusse zum Schreiben ein solcher unmittelbarer Befehl Gottes vorausgegangen sey, noch daß in den niedergeschriebenen Stücken kein Irrthum seyn könne. 2) Matth. 5, 17. Hier spricht Jesus die völlige Unverbrüchlichkeit jedes Buchstabens im Gesetz aus. Ist nun damit auch der ganze alttestamentl. Codex gemeint und wird ihm damit, den Ausdruck ganz wörtlich genommen, eine Autorität gesichert, die er nur durch jene Inspiration haben könnte, so müssen wir bedenken, daß Jesus selbst doch das N. T. mit einer solchen Freiheit behandelt, nach der es scheinen muß, es liege ihm am Buchstaben nicht so viel (er citirt z. B., wenigstens nach den Evangelisten, den Text der LXX, welcher dem Buchstaben nicht genau entspricht), daß die Praxis der Apostel ergibt, wie sie keinesweges das Wort des Herrn so verstanden haben können, als ob im eigentlichen Sinne auch der geringste Buchstabe der Schrift heilig und unauflöslich sey. So bleiben uns nur zwei Erklärungen übrig: entweder wir nehmen an, Matthäus habe hier ebenso, wie Kap. 24, Jesu Wort nicht vollkom-

men genau wiedergegeben, — oder wir lassen, wie die alten Eregeten nothgedrungen thun, von der Strenge der Interpretation nach, und dann beweisen die Worte nicht mehr die wörtliche Unfehlbarkeit der alttestamentl. Schriften. Luk. 24, 27. thut doch nur dar, daß die Zukunft Christi den heiligen Männern unter dem alten Bunde durch göttliche Offenbarung so bekannt war, daß der Erfolg mit der Weissagung zusammentraf. Wenn der Verf. nun dieß für unleugbar hält, so scheint ihm daraus jene Inspiration, wie sie oben erklärt worden, keineswegs zu folgen. Nicht mehr liegt in den Worten Joh. 5, 39, — und will man zu diesen Aussprüchen noch Matth. 22, 41 — 45. fügen, so wird hier nichts weiter ausgesprochen, als daß Psalm 110. messianisch sey, und daß kann er seyn ohne wörtliche Inspiration, wenn auch nicht ohne Offenbarung durch den göttlichen Geist, — wie denn auch nur durch Verwerfung der letzteren, nicht durch Ablegung der ersteren, die Schrift aufgelöst wird. 3) Die Stellen Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7 ff.; Apg. 1, 5; 2, 1 ff.; 4, 31. enthalten im Allgemeinen die Verheißung des Geistes und beweisen ihre Erfüllung, sagen aber nichts über den besondern Fall des Schreibens, weshalb sie erst weiter unten berücksichtigt werden können. 4) Apg. 15, 28; 1 Kor. 2, 9 f.; Ephes. 3, 5; Gal. 1, 12. gehören ebenso wenig hierher, indem sie nur im Allgemeinen von wahrhaft göttlichen Offenbarungen durch den Geist reden, nicht von einer übernatürlichen besondern Hülfe beim Schreiben, — und freilich, wer jene leugnen wollte, widerspräche aller Schrift. 5) Mark. 16, 17; 1 Kor. 12, 1 ff.; 1 Joh. 2, 27, wozu man außer vielen andern Stellen noch Apg. 2, 5 ff. fügen kann, zeugen von außerordentlichen Gaben des Geistes, von denen auch erst später die Rede seyn kann. 6) Ebenso wenig gehören hierher Erod. 4, 12; Jer. 1, 9; Matth. 10, 20; Luk. 12, 11—12. u. f. w.

Wir kommen also auch hier auf das oben ausgespro-

dem Resultat zurück: die Inspiration der h. Schriftstellen, wie sie die ältere Dogmatik behauptet, als ein von der Erfüllung mit dem h. Geiste noch Verschiedenes, zu ihr Hinzukommendes, als eine Bewahrung vor allen, auch den geringfügigsten Irrthümern namentlich im Schreiben, erhellt nicht aus der Schrift.

Somit kommen wir zur Beantwortung des zweiten Theiles jener Doppelfrage: Folgt aus dem apostolischen Erfülltseyn mit dem Geiste die völlige Unfehlbarkeit der Jünger in sich und somit in allen ihren Äußerungen?

Wir wenden uns zuerst zur Erklärung der verheißenen Worte Christi, Matth. 10, 20; Luk. 12, 11—12; Joh. Kap. 14—16, und fragen: Sind diese Worte so zu verstehen, daß man jenes Leiten in alle Wahrheit als Ausschließen alles Irrthums im strengsten Sinne faßt? oder mit andern Worten: Wird in der Verheißung, deren Meinung man doch unter Anderm auch aus der Erfüllung am Pfingstfeste erklären muß, eine so vollständige Veränderung der Jünger gesetzt, daß sie nur vorher natürliche, irrthumsfähige Menschen, von jener Stunde an aber reine, vollkommene Organe des h. Geistes, wenigstens in Beziehung auf die Erkenntniß, gewesen wären?

Wir scheinen die Aussprüche Jesu nicht so urgirt werden zu dürfen. Wenn Christus sagt, er werde dann nicht mehr in *ἁπορία*, sondern *ᾠκισμός* mit ihnen reden, so heißt das gewiß ebenso wenig, er habe vorher nur in *ἁπορία*, gar nicht *ᾠκισμός* zu ihnen reden dürfen, als es werde in seinem Worte ihnen von jener Stunde an nichts mehr *ἁπορία*, sondern Alles durchleuchtend klar seyn; denn in demselben Zusammenhange nennt er die Jünger Freunde, indem er ihnen Alles kundgethan, was er vom Vater gehört; er bezeugt schon früher, daß dem Petrus nicht durch Fleisch und Blut, also nicht auf natürlichem Wege, die Ueberzeugung von seiner Würde gekommen sey, sondern vom Vater, mithin durch den Geist,

und Paulus, der doch den Geist nicht in geringerem Maße hatte, als die übrigen Apostel, sagt, daß ihm die unsichtbare Welt nur in *αὐλητικῶν* erkennbar sey, was doch nicht wesentlich verschieden ist von *καρποπλαγ*. Somit ist die Ansicht, daß Christus dort nur von einem relativen Unterschiede, von einem Mehr und Weniger rede, welche weiter unten genauer zu modificiren seyn wird, gewiß hinreichend begründet, und der johanneische Ausspruch, Ev. Joh. 7, 39, daß vor Christi Verklärung der Geist noch nicht da gewesen, darf darum nicht von einem absoluten Mangel des Geistes während des irdischen, niedrigen Lebens Jesu verstanden werden, wie darüber ja wohl kaum noch Verschiedenheit der Meinungen bestehen kann.

Der heilige Geist ist also am Pfingsttage nicht in absoluter Fülle über die Jünger gekommen. Rähmen wir dieß an, so stellten wir sie auch zu bedenklich Christo gleich. Hat der Herr sie auch annähernd Freunde, nicht Knechte nennen wollen, so waren sie doch über den Namen und Stand der Knechte nie durchaus erhaben; sie durften nie im strengen Sinne sagen: Wir und Christus sind eins; wer uns siehet, siehet den Herrn; so gab es auch für Einen nur, für Jesum, keine Geheimnisse im Reiche Gottes; für die Jünger blieben solche vorher und nachher.

Waren sie aber nicht allwissend; war von dem Rathe Gottes ihnen Vieles verborgen; führte der heilige Geist sie allmählich der schrankenlosen Erkenntniß näher, so daß sie dieselbe im irdischen Daseyn nie erreichten, so wäre dabei noch logisch möglich, daß sie sich nicht geirrt hätten; es ist ja verschieden, in Manchem unwissend seyn, und in Manchem sich irren; — manche Wahrheit nicht kennen, und Falsches meinen. Aber in der Wirklichkeit läßt sich nicht wohl denken, daß ein Mensch Manches nicht wissen und doch in keinem Stücke Falsches meinen sollte; vielmehr folgt, wie Schleiermacher einmal bemerkt, aus dem nicht Alles Wissen eigentlich auch das nichts absolut

Wissen; im Reiche Gottes hängt eine Erkenntniß so an der andern, daß jede von allen übrigen erst ihr rechtes Licht erhält; aus dem Stückweisen Erkennen folgt auch das dunkle Erkennen (1 Kor. 13), und wenn durch das neue göttliche Leben, welches der h. Geist wirkt, doch nur allmählich der Leig durchsäuert werden kann, wenn dieser Geist doch des Menschen Seele nicht zu einer tabula rasa macht, auf die er täglich mehr schreibe; wenn im Gegentheile viel Eigenes im Menschen zurückbleibt, um von dem Göttlichen in fortschreitender Entwicklung überwunden zu werden, so ist es nothwendig, anzunehmen, daß in dem Bestreben, das übrig gebliebene Dunkel zu erhellen, Zusammenhang in das bruchstückweis Erkannte zu bringen, und die eigenen Gedanken der Apostel einen bis zu einem gewissen Grade störenden Einfluß üben.

Es läßt sich ferner nicht denken, daß bei sittlicher Unvollkommenheit Freiheit von Irrthum bestehe; das Ebenbild Gottes ist ein einiges; es kann nicht in einer Beziehung, wie in der der Erkenntniß, vollendet seyn, während ihm in anderer, in der der Sittlichkeit, viel mangelte. Ganz deutlich wird dieß durch genaue Erwägung der bekannten Geschichte von des Petrus und Barnabas Schwachheit, Gal. 2, 11 ff., in deren Beurtheilung der treffliche Keander (in der Gesch. der apostol. Zeit) wohl irrt. Petrus that, um nur ihn zu erwähnen, sich der falschen Meinung der Judenthristen fügend, Unrecht. Wenn er die Sache aber so beurtheilt hätte, wie Paulus; würde er es gethan haben? Würde er, im klaren Bewußtseyn, er thue daran wider Gott, die Sünde begangen haben? Wenn dergleichen überhaupt vorkommt, so bezeugt es die äußerste Verstocktheit, welche wir dem irrenden Zünger gewiß nicht zutrauen dürfen; es geschah vielmehr ohne Zweifel in ihm, wie in uns allen die Sünde zur That wird; man disputirt sich die Bedenklichkeiten hinweg, das Bewußtseyn des Rechts wird durch Furcht und Begier verbunkelt; und so

irrte. Petrus wenigstens vorübergehend in einem Punkte der christlichen Lehre, der dem Paulus so wichtig scheint, daß er das Aufgeben desselben einem gänzlichen Abfalle von Christo gleich setzt. Wo aber Irrthum in der Seele ist, wird er auch durch Worte offenbar. Es wird unter jenen Judenchristen, zu denen sich Petrus damals, mit Zurücksetzung der Brüder aus den Heiden, hielt, ohne Zweifel auch die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zur Sprache gekommen seyn, und dürfen wir glauben, daß Petrus sich da ohne Irrthum darüber geäußert habe? Das ist wohl undenkbar.

Paulus setzt ferner voraus, daß in den vom Geiste Erfüllten mancherlei Irrthümer übrig seyen; es herrscht ja Differenz der Meinungen, welche durch gegenseitige Verständigung ausgeglichen werden muß, und wenn er, zur Stützung seiner Autorität, sich auf den ihm gegebenen Geist beruft, 1 Kor. 7, 40, so tritt er damit nur der Anmaßung Solcher entgegen, welche, weil sie den Geist empfangen, ihren Willen für Gesetz erklärten, und sagt: Ich bin nicht geringer, als sie; wir stehen uns gleich; haben sie den Geist, ich habe ihn auch.

Sagt man dagegen, wie Viele thun, die Apostel seyen, wenn auch im Privatleben dem Irrthume unterworfen, doch in ihren amtlichen Äußerungen unfehlbar gewesen, so ist dieß zuerst eine unerwiesene Voraussetzung, und dann ist der Unterschied zwischen Privatäußerungen und amtlichen nicht mit Bestimmtheit festzustellen. Man darf wohl behaupten, die Apostel fühlten sich überall in ihrem Berufe, der eben war, auf alle Weise, durch Privatgespräch und öffentliche Predigt, durch häusliches und kirchliches Leben Herzen für das Himmelreich zu gewinnen, und so ist jener Unterschied nur ein relativer und fließender. Soll aber daraus die Unfehlbarkeit der neutestamentlichen Schriften bewiesen werden, so ist auch in ihnen gar nicht auszumachen, was amtlich und nichtamtlich sey. Wenn

Indes für den Theophilus Evangelium und Apostelgeschichte aufseht, thut er das freundschaftlich; oder von Amtswegen? und wenn das letztere, was hatte er für ein bestimmtes Amt? Wenn Paulus dem Philemon schreibt; so möchte man diesem Briefe am allerwenigsten einen amtlichen Charakter beilegen, und hat er darnach eine geringere Autorität, als andere seiner Briefe? — Wenn der Verf. durchaus nicht leugnet, daß die Apostel in wichtigen Angelegenheiten der Kirche und da, wo sie sich vorzüglich in ihrem heiligen Berufe fühlen, auch Kräftiger vom Geiste durchdrungen werden, so läßt sich doch daraus eine absolute Unfehlbarkeit ihrer Schriften nicht darthun.

Witkin ist eine Inspiration der h. Schriftsteller als Ausschließung jedes Irrthums, wonach namentlich die neutestamentl. Bücher ohne menschlichen, störenden Einfluß entstanden, im absoluten Sinne nur göttlich wären, aus der Schrift nicht zu erweisen; ja es ist eine solche Inspiration nicht einmal denkbar, man müßte sie denn als ein ganz mechanisches Dictiren fassen und die Eigenthümlichkeiten der Anschauungs- und Darstellungsweise von einer Accommodation des h. Geistes ableiten, was doch kaum ein Dogmatiker unserer Zeit wagen möchte.

Es gibt allerdings einen ekstatischen Zustand, in dem das niedrige Bewußtseyn zurücktritt und menschliche Gedanken nicht merklich einwirken. Von einem solchen redet Jesaias, Kap. 6; in einem solchen befand sich Petrus nach Apostelgesch. 10; in demselben Paulus zuweilen, z. B. auf der Reise nach Damascus (denn nach seiner eignen Erzählung, Apostelgesch. 22, 9, war die vernommene Stimme nur innerlich zu vernehmen, den Begleitern unhörbar) und nach 2 Kor. 12, 1 ff. Hier darf man wohl annehmen, daß die göttliche Kraft überwiegend und herrschend war. Dem schließt sich der Zustand an, in welchem die ersten Christen in Zungen redeten und weissagten; aber wenn es selbst von einem solchen heißt: *πνεύματα προφητῶν προ-*

der norma normans, gab doch keiner der alten Dogmatiker zu. Wenn nun, nachdem schon durch die calixtische und spenersche Schule an diesem harten Steinhaufe der Orthodoxie, aus welchem bei der größten Vollständigkeit und Unverletzbarkeit der Außenmauern, der innerliche, geistliche Gehalt des Glaubens fast entflohen war, gerüttelt worden, endlich der Rationalismus der neueren Zeit von dem alten Gebäude der Dogmatik nichts übrig gelassen hat; wenn er sein loses Spiel nur durch die Ansicht, daß die Schrift gar nicht inspirirt sey; daß überhaupt im Christenthume keine eigentliche, übermenschliche Offenbarung gegeben sey, treiben konnte, so ist eine starre Anhänglichkeit vieler unserer gläubigen Theologen an dem alten Inspirationsbegriff aus dem Gegensatz gegen jenes destruirende Princip sehr erklärlich. Man hat sich in den theologischen Streitigkeiten überzeugen müssen, wie die gerühmte Vernunft doch in concreto nichts Bestimmtes, Sicheres über die höchsten Gegenstände des Denkens und Lebens lehre, wie, was dem Einen vernünftig erscheint, von dem Andern für absurd erklärt wird, während es dem ruhigen Beobachter scheinen muß, Vernunft und Unvernunft sey zwischen den Streitenden ziemlich gleich vertheilt. Man hat sich aus der ängstlichen Unsicherheit zur gläubigen Anerkennung einer höheren Autorität gewandt und hat geglaubt, sich diese nicht anders, als durch Annahme eines inspirirten Wortes sichern zu können. Wenn man sich nun auch, von allen Seiten gebrängt, mancherlei Concessionen zu machen genöthigt sah, welche eigentlich die Regel schon aufhoben, so hat man sich dennoch den Begriff so gut, wie möglich, zu bewahren gesucht, und so gibt es unter unseren gläubigen Theologen (der Laien nicht einmal zu gedenken) viele, welchen es dünkt, als ob mit der alten Inspirations-theorie der Grund des Glaubens aufgegeben und mit der Einräumung einiger Irthümer im N. T. dem festen Verfahren des Rationalismus Thor und

Thür geöffnet würde, die, auf Erscheinungen, wie das franz'sche Werk hinzeigend, aussprechen: das muß daraus werden.

Aber sucht man einen Grund und Boden der Ueberzeugung, auf dem man feststehen könne, so muß dieser zuerst feststehen; wie es sich aber mit jener Inspirations-theorie verhalte, ist aus dem Vorhergehenden klar geworden; sie entbehrt des biblischen Beweises; wer sie sich aneignen will, muß sie willkürlich auf Menschenwort annehmen. Und was wird nun daraus? Fällt bei näherer Kenntniß der Theologie, ja wenn man sich nach dem Rathe Einiger auch dagegen verschließen wollte und könnte, fällt bei genauerer Kenntniß der h. Schrift selbst nicht die unsichere, durch Menschenwillkür erbaute Grundlage zusammen und mit ihr das ganze dormalige Gebäude des Glaubens? Wird man sich dann, in der Zeit der Aufsehtung, mit jenem Beweise für die Inspiration trösten können, der da setzt, sie sey nothwendig, wenn die Offenbarung überhaupt nützlich seyn solle? Wird der Gedanke sich nicht aufdrängen: Wäre die Ueberzeugung von der absoluten Unfehlbarkeit der Schrift wirklich als Grundlage des Glaubens nothwendig, so würde diese Lehre bestimmt in der Bibel ausgesprochen seyn, da doch nun im Gegentheil ihr ganzer Inhalt dagegen spricht? Und fällt man nicht durch diese Art der Beweisführung in das übel berüchtigte Verfahren des Rationalismus hinein? Wenn man sagt: Gott konnte anders keine Offenbarung geben; — er mußte für ihre genaue und unfehlbare Ueberlieferung sorgen, heißt das nicht, das Verhältniß unserer Erkenntniß zu der unerforschlichen göttlichen Weisheit verkennen? — Nein, anmaßlicher Mensch, es ist keine Sache nicht, zu sagen: So mußte Gott thun, also hat er so gethan, sondern in stiller Erwartung der Wunder, die du schauen verdest, den verborgenen Wegen Gottes nachzugehen, zu

forschen: Wie hat Gott gethan? und dich mit freudigem Danke in seinen Willen zu schicken. Thust du nicht so, dann straft sich deine Unbesonnenheit früher oder später; in der Zeit der Anfechtung fällt der auf Menschenautorität, d. h. auf Sand, gebaute Glaube zusammen.

Und wenn man sich selbst überreden könnte, die orthodoxe Inspirationstheorie sey wohl begründet, so hätte man darin doch noch nicht den gesuchten unantastbaren Grund des Glaubens; es bedürfte für jene ängstlichen, am Buchstaben haftenden Christen noch eines andern. Es müßten die h. Bücher zunächst durch übernatürliche Leitung der Abschreiber von Zusätzen, Glossen, Schreibefehlern so frei erhalten seyn, daß für jeden Buchstaben und Punkt feststände, was göttlich autorisirter Text wäre. Dann wären noch an tausend Stellen verschiedene Erklärungen möglich, und so bedürfte es der inspirirten Erregten; es müßte, weil doch die große Mehrzahl der Christen die Schrift nicht in den Ursprachen lesen kann, in jeder Landessprache eine göttlich autorisirte Uebersetzung geben, sollte anders ihr Glaube nicht auf Menschenwort beruhen; es bedürfte auch noch der inspirirten Erklärung der Uebersetzungen, indem auch diese verschiedene Erklärungen zulassen. — Man antwortet, dieses Apparates bedürfe es nicht, denn ein unbefangener, wahrheitsliebender Sinn, der an Gottes Wort nicht mäkeln will, sondern die Erkenntniß zum Heile der Seele sucht, werde die richtige Erklärung wohl treffen. Ganz wohl, ich bin davon gleichmäßig überzeugt, aber ein so reines Herz, durch die Gnade vorbereitet und befähigt, Gott zu schauen, wird auch von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt werden ohne Kenntniß des Inspirationsbegriffs. Freilich wenn zwei Menschen von gleich reinem Gemüthe, z. B. ein Nathanael und ein Cornelius, die Schrift lesen, so werden die Glaubensbekenntnisse, welche sich jeder von ihnen

daraus bildet, noch in unwesentlicheren Dingen verschieden seyn; so soll es aber auch seyn, und eine größere allgemeine Uebereinstimmung wird nur durch die neue Willkür, daß man den Symbolen eine der Schrift gleiche Würde beimißt, erzielt werden können. Mithin, will man sich nicht immer weiter in grundlose Voraussetzungen, während, damit einen festen Grund des Glaubens zu erhalten, verlieren, so leistet das alte Dogma von der Inspiration der Schrift gar nicht einmal, was es soll. Und so wäre auch von dieser Seite keine Ursache da, es unverändert festzuhalten.

Nachdem wir uns aber durch diese negativen Erläuterungen den Weg gebahnt haben, schreiten wir zur positiven Beantwortung der Frage: Wie verhält es sich mit der göttlichen Autorität der neutestamentlichen Schriften?

Hier kommt es nun zuerst darauf an, auf rein historischem Wege die menschliche Glaubwürdigkeit jener Bücher darzuthun; ein anderes Verfahren ist durchaus unzulässig; jede dogmatische Argumentation muß, wenn man nicht zuvor mit dem historischen Beweise auf Reine gekommen ist, an dem Fehler leiden, daß sie voraussetzt, was erst erwiesen werden soll. Und namentlich in der neuesten Zeit, wenn durch den Angriff von Strauß auch kein Stein von dem historischen Fundamente des Glaubens unangetastet geblieben ist, und wenn das Niederreißen durch eine anmaßliche, feste Kritik geschah, so muß dieß Fundament durch eine bessere Kritik wieder aufgebaut werden. — Wenn diese nur den unerläßlichen Forderungen entspricht, wenn sie in einem ernsten, dem heiligen Gegenstande angemessenen, aufrichtig wahrheitsliebenden Sinne geübt wird, so wird sie die beiden Abwege, auf welche sie so oft gerathen, gleichmäßig vermeiden, nämlich den des bloßen Uebermuthes, der des Aufspürens von angeblichen

Mängeln des alten Gebäudes, des Müttelns und schonungslosen Niederreißen kein Ende kennt, und den des listig sophistischen Vertheidigens des unhaltbaren Alten, bloß weil es hergebracht und der trägen Gewohnheit lieb geworden ist. So wird sie die unzweifelhafte Echtheit der bei Weitem meisten neutestamentl. Schriften in ein helles Licht stellen und zu dem Resultate führen, daß in der Aufnahme derjenigen, welche man nicht mit derselben Evidenz als echt urchristlich erweisen kann, die alte Kirche unter Beistand des heiligen Geistes durch ein sehr richtiges Gefühl geleitet worden sey, indem, mit sehr wenigen Modificationen, derselbe Geist und Glaube in ihnen, wie in den unzweifelhaften, herrschend, sie von den apokryphischen und häretischen auf das Bestimmteste unterscheidet, daß die Kirche wohl in dem Urtheile, daß ein neutestamentl. Buch von diesem oder jenem Verfasser herrühre, zuweilen, nicht aber in dem, ob eine Schrift apostolischen Sinnes und Charakters sey, geirrt habe.

So treten zuvörderst diese heiligen Schriften in eine Reihe mit den vollkommen sichern Documenten der Profangeschichte, und dieß ist ihre menschliche Autorität. Sind wir nun von dieser fest überzeugt, so steht uns das Bild, welches sie vom Erlöser und von den Zuständen der urchristlichen Zeit geben, aus der sie unmittelbar hervorgehen, als unbezweifelt da. Mag es seyn, daß in der Mittheilung von Reden und Thatsachen einzelne Fehler vorkämen, wenigstens solche, welche die Wahrheit dieses Bildes wesentlich alterirten, können von den h. Schriftstellern, schon weil sie einfache, unbefangene, wahrheitsliebende, weder durch falsche wissenschaftliche Theorien verschrobene, noch durch irdisches Interesse verführte Männer sind, nicht begangen worden seyn. — Zu diesem Bilde der ersten Gemeinde gehört aber durchaus wesentlich, ja als der alles Andere bedingende Grundzug, die Er-

füllung der ersten Christen mit dem heiligen Geiste, und es sollte denkbar seyn, daß Alles, was wir davon in der Schrift lesen, wenn nicht erfunden sey, doch auf falscher Erklärung natürlicher Thatfachen beruhe? Der Schreiber dieses wenigstens muß gestehen, daß ihm kein Factum der älteren Geschichte gewisser beglaubigt erscheint, als dieß: Christus hat den Seinigen den heiligen Geist als übermenschlich kräftigen Lehrer und Führer verheißen; und dieses Wort ist auf eine unzweifelhaft erkennbare Weise in Erfüllung gegangen. Dieß Walten des Geistes motivirt ja so sehr die ganze Entwicklung der Kirche mit ihren wichtigsten Thatfachen, daß, wenn es hinweggedacht wird, die ganze älteste Geschichte der Kirche unerklärbar wird. So wird ja, um nur eins anzuführen, Petrus erst durch den auf Cornelius und die Seinen ebenso, wie auf die Apostel am Pfingsttage, fallenden Geist gründlich überzeugt, daß, den Heiden die Aufnahme weigern, heiße, wider Gott streiten; — durch seine Erzählung der Begebenheit erlangen die Gläubigen zu Jerusalem sodann dieselbe praktische Ueberzeugung, und diese wird Grund, daß die christlichen Missionäre sich auch an die Heiden wenden, so daß also durch dieses Factum die Praxis der Kirche fest entschieden wird.

Der heilige Geist fällt aber auf die Gläubigen der apostolischen Zeit überall in derselben wunderbaren Weise, so daß, wo dieß noch nicht geschehen, die Aufnahme in das Reich Christi noch nicht als vollständig angesehen wird (Apostelgesch. 8, 14 ff.; 19, 1 ff.). Derselbe verkündet ihnen Christum und erhält sie in enger Gemeinschaft mit ihm und dem Vater; er leitet sie in alle Wahrheit, aber schon wegen seiner Allgemeinheit gibt er den zuerst von ihm erfüllten Jüngern keine völlig entscheidende, gebietende Autorität über die andern Christen; wo sie eine solche in gewissem Maße in Anspruch nehmen, thun sie es nicht

als Inhaber des Geistes, sondern als Augenzeugen des Lebens Christi (Apostelgesch. 1, 21 — 22) und als von ihm berufene, mit der Leitung der gesamten Kirche beauftragte Diener (*αἱρέτοὶ ἀποστόλων*).

Dieser Geist nun führt die Christen überhaupt und namentlich die Apostel nicht so in alle Wahrheit, daß er sie auf einmal mit ihrem ganzen Strome überschüttete, sondern so, daß er sie im allmählichen Fortschreiten von Stufe zu Stufe hebt und in der lebendigen Wechselwirkung der Heiligung und Erkenntniß zu immer reineren Gefäßen seiner göttlichen Herrlichkeit bildet.

Die Gläubigen sind aber nicht zu allen Zeiten gleich voll des Geistes; Sie befinden sich zuweilen im statischen Zustande; sie erhalten in solchem und in Träumen unmittelbare Offenbarungen (s. weiter oben); es werden ihnen überhaupt solche, oft ist nicht genauer gesagt, wie? zu Theil, vergl. z. B. Apostelgesch. 20, 23; 21, 11. u. s. w. — Der gewöhnlichste Erfolg und Ausdruck des Hingegenwärtigseins vom Geiste ist das *προφητεύειν* und *ψαλλόμενοι λαλεῖν*, letzteres mit so weitem Zurücktreten des gewöhnlichen menschlichen Bewußtseins, daß es für die *ψαλλόμενοι λαλοῦντες* der *ἐκκηρυξάντες* bedarf. — Auf solche Art werden den Gläubigen unmittelbar die Befehle Gottes gegeben; sie erhalten so auch Kunde desjenigen göttlichen Willens, der nicht im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Worte Christi steht (so konnte ja aus Jesu Worten auf keine Weise folgen, daß gerade Paulus der Heiden Vote werden sollte, oder daß er nach Macedonien gehen mußte). Es tritt hier das Vermitteltseyn aller Offenbarungen Gottes an die Gläubigen durch Christum nicht so deutlich hervor.

Solche Augenblicke der höchsten *ἐκέλευσις* des Geistes, wenn sie auch selten sind, können schon an sich nicht ohne Einfluß auf den übrigen Verlauf des innern Lebens seyn;

die Christen sind in allen übrigen Augenblicken nicht leer vom Geiste, aber er wirkt hier stiller, so zu sagen, natürlicher, nicht als neue Offenbarungen mittheilend, sondern an das Wort des Erlösers erinnernd, es erklärend, seine Anwendung auf alle Lebensverhältnisse zeigend. — Die Wirksamkeit des Geistes senkt sich auch tief herab, so z. B. erscheint sie in jener Zeit der Schwachheit Petri; nie verschwindet sie ganz, so lange der Glaube bleibt, denn gänzliche Leerheit vom Geiste wäre völlige Trennung von Christo. Zwischen beiden Extremen, dem fast gänzlichen Hingenommenseyn von der überwältigenden Kraft des Geistes und dem beinahe Verlassenseyn von ihm, bewegt sich überhaupt das christliche Leben, und so auch in der apostolischen Zeit. — Aber kräftiger, intensiver in den Einzelnen ist damals dieser Geist; je weniger der Sauerthum die ganze Masse durchsäuert hat, desto mehr ist er auf einen Punkt concentrirt. Die Kräfte der neuen Schöpfung regen sich lebendiger in der frischen Jugend; daher zur Zeit Christi und der Apostel auch die Wunder, welche sich, ohne daß eine bestimmte Zeit ihres Aufhörens angegeben werden könnte, allmählich verlieren. Seit aber der heilige Geist Gemeingut einer sehr ausgebreiteten Kirche geworden ist, verliert sich mehr und mehr seine plötzliche Gewalt; er kommt immer weniger dem Windeßbrausen, immer mehr der sanft wehenden Morgenluft ähnlich. Wenn man darum die ersten Gläubigen als Inspirirte den späteren als Nichtinspirirten entgegensetzen will, so darf man nur nie vergessen, daß der Gegensatz einzig und allein ein relativer, gradueller seyn kann. Aber auch aus diesem relativen Unterschiede ergibt sich, daß den h. Schriftstellern nicht allein am ihres Umganges mit Jesu willen, nicht allein wegen ihres unmittelbaren Lebens in der Gemeinde, deren Zustand ihre Bücher bezeugen, sondern auch durch den Geist, der ursprünglich kräftig über sie gekommen, eine bei Weitem

größere Autorität beizumessen sey, als den späteren Christen, daß, wenn der Späteren Lehre erst nach dem N. T. beurtheilt werden kann, die Bücher des N. T. selbst die jedes Urtheil über Christliches und Unchristliches bestimmende Norm abgeben. Diese Autorität, welche sie als Werke der ursprünglich wunderbar vom Geiste Erfüllten besitzen, ist ihre göttliche Autorität.

Wenn nun die eben gegebenen Bestimmungen sich mit unabweislicher Gewißheit aus der Geschichte der ältesten Kirche ergeben, so lassen sie noch das Bedürfniß einer genaueren Fassung übrig. Diese aber zu finden, ist das eigentlich Schwierige, ja es leuchtet ein, daß die Aufgabe gar nicht vollständig, sondern nur annähernd gelöst werden kann, und dieses nur will der Verf. versuchen.

Wir finden, daß viele Dogmatiker die Unfehlbarkeit der h. Schriftsteller nur auf die Glaubenslehren, andere nur auf die Fundamentalartikel bezogen haben. Diese Bestimmung ist, noch ganz abgesehen von ihrer Begründung, sehr ungenau. Denn was ist Glaubensartikel? und wie unterscheidet er sich von der bloßen Historie? Die Geschichte Christi ist ja vorzüglich Gegenstand des Glaubens. Und welche sind die Fundamentalartikel? Die Dogmatik ist darüber nicht einig. — Gestehe wir aber dieß, so kommen wir doch über diese Bestimmungen nicht weit hinaus; nur dürften wir Ursache haben, sie anders zu modificiren.

Der h. Geist nämlich ist, wenn auch nach Maß und Äußerungen verschieden, im Grunde derselbe in den Aposteln und in uns. Wir kennen ihn aber aus eigener Erfahrung als einen religiösen Geist, in die Wahrheit der Erkenntniß, der Empfindung und des Wandels gleichmäßig einführend. Sehen wir nun von jenen besondern, nur in einzelnen Augenblicken gegebenen Offenbarungen, die sich nach Bedürfniß auf rein äußerliche Dinge beziehen

konnten (wie jene Kunde, die dem Ananias von der Wohnung des Paulus, Apostelgesch. 9, 11, dem Cornelius von dem Aufenthaltsorte des Petrus kam, Apostelgesch. 10, 6), weil sie offenbar nicht von dem regelmäßigen Walten des Geistes ausgehen, sondern zu demselben hinzukommen, ganz ab, so leuchtet ein, daß das Licht des Geistes am hellsten auf den Mittelpunkt des Heils schien, wie das schon in Luther's Wort liegt, der die Inspiration der Schriften daran, ob sie Christum treiben, zu prüfen lehrt. Die Jünger wurden praktisch und theoretisch zugleich über die Centralwahrheit des Evangeliums, die Erlösung durch Christum, belehrt; praktisch, indem die Erfahrung des durch den Geist geweckten inneren Lebens ihnen bezeugte, daß nur in Christo das Heil sey, und sie mit lebhaftem Widerwillen gegen Alles, was in Lehre und Leben diesem Heile zuwider war, erfüllte. Dieß Licht verbreitete sich dann von dem Mittelpunkte aus und fiel, allmählich abgestumpft, schwächer auf die weiter entfernten Partien. — Wo die Apostel mehr amtlich auftraten, fühlten sie sich dann auch natürlich inniger und kräftiger vom Geiste des Herrn durchdrungen, sowie der christliche Prediger sich auch heute auf der Kanzel und am Altare lebendiger von Gott beseelt findet. — Was aber die bloß historischen Dinge betrifft (denn von den wichtigsten Grundwahrheiten herabsteigend kommen wir auch auf solche im N. T. berichtete Sachen, welche an sich nicht in der geringsten Beziehung zum Frieden bringenden und heiligenden Glauben stehen, z. B. ob die Gefährten Pauli vor Damascus das Licht gesehen, die Stimme nicht gehört, was Paulus selbst Apostelgesch. 22, 9. u. a. D., oder die Stimme nur gehört, das Licht nicht gesehen haben, was Lukas Apostelgesch. 9, 7. erzählt), so kann man mit Zuversicht behaupten, daß der h. Geist die Jünger ebenso vor Leichtgläubigkeit, wie vor dem leichtsinnigen Uebertreiben

und Ausschmücken der Thatfachen bewahrte, was wir auch unter uns als intellektuellen und moralischen Fehler ansehen, und daß er sie mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und jener *ἀριστεία*, deren sich Lukas rühmt und die ihm von Dr. Tholuck neuerlich treffend vindicirt worden ist, zu reden und zu schreiben lehrte.

Weiter dürfen wir nicht gehen; es ist unmöglich, dem geringfügigsten Buchstaben der h. Schrift jene göttliche Autorität, wie sie die alte lutherische Dogmatik zu ihrem Gebrauche erkochte, zuzuschreiben; Zeit ist es geworden, daß die Theologie jene Vorstellung aufgebe. — Somit wäre die ursprüngliche Frage beantwortet; der Verfasser würde aber glauben, seiner Aufgabe sehr unvollkommen genügt zu haben, wenn er nicht auf die sich nothwendig anschließende Untersuchung einging: Welchen Einfluß hat diese veränderte Ueberzeugung auf die Behandlung der neutestamentl. Schriften und die Feststellung des Glaubensinhalts aus ihnen?

Wenn sich die oben ausgeführte Ansicht allgemeine Geltung verschafft, wie nach des Verf. Ueberzeugung die religiöse und wissenschaftliche Bewegung unserer Zeit darauf hinarbeitet, so kann sich jene Methode der Dogmatik, die, ausgehend von dem schroffsten Gegensatze gegen den Pelagianismus, das menschliche Verderben bis zum Mangel jedes Ueberrestes von gutem, reinem Wahrheitsgeföhle übertreibend, sich nur auf den Buchstaben der Schrift gründen zu können meint, freilich nicht halten. Wenn ihre Begründer sich durch Andeutungen in ganz einzelnen Schriftstellen zur Behauptung der wichtigsten Weltansichten legitimirt glaubten (z. B. den Untergang der Welt durch Feuer nach 2 Petr. 3, 7, die Höllenfahrt Christi nach 1 Petr. 3, 19, die Erneuerung der Creatur nach Röm. 8, 18 ff., einzig weil sie dort angedeutet sind, als unleugbare und hoch-

wichtige Glaubenswahrheiten aufstellten), wenn sie durch Zusammenstellen von mancherlei Aussprüchen der Schrift ohne Rücksicht auf ihren verschiedenen Charakter, ob sie nun streng didaktisch, ob poetisch, ob rhetorisch seyen, eine künstliche Mosaik bildeten, so kann ihr Thun sich uns nicht mehr empfehlen. Aber mag immerhin die harte Muschelschale, welche nach Gottes Willen eine gute Zeit lang das Kleinod des Glaubens bewahren und schützen sollte, zerbrechen, die edle Perle wird damit nicht zerstört werden. Jene Dogmatik in ihrem bloß dialektischen Verfahren, das fast nothwendig früher oder später auf den Abweg eines bloß sophistischen Klügelns an der Wahrheit führt, entspricht den Forderungen nicht, welche das christliche Bewußtseyn unserer Zeit an die Theologie macht. Sie hat die Opposition der freier Gesinnten, der wissenschaftlich und religiös Erregbareren durch die, wenn auch in guter Absicht angewandte, doch, man darf wohl sagen; unheilige Art, mit der sie den gesunden Fruchtbaum des Glaubens theils zu groben Balken behauete, theils zu künstlichem Spielwerke zerschnitt, nothwendig gegen sich gewaffnet. Der Sinn der neuen Theologie wendet sich von einem solchen Verfahren offenbar ab. Eine tiefsinnigere, gewöhnlichere und, wenn man das Wort nicht mißverstehen will, mystische Behandlung der Dogmatik, in welcher de Wette (in einer früheren Recension der troxler'schen Logik in den Studien und Kritiken) die endliche Vereinigung des Supernaturalismus und Rationalismus ahnt, thut unserer Zeit noth; — und einer solchen ist unsere Ansicht der h. Schrift im höchsten Grade günstig.

Man nimmt dieselbe in diesem Sinne als die glaubwürdige Urkunde eines göttlichen Werks, das von dem Gottmenschen Jesus Christus ausging, aufgesetzt von denen, welche nicht nur vermöge ihres Lebens mit Jesu und

in der ersten Gemeinde die Wahrheit des Bezeugten am besten kannten, sondern auch durch eine lebendigere Kraft des h. Geistes vorzugsweise befähigt waren, sie mitzutheilen. Man glaubt dann freilich nicht mehr, aus ganz einzeln stehenden Andeutungen in der Schrift die wichtigsten Wahrheiten herleiten zu können, man entsetzt dem noch immer allzu gewöhnlichen Gebrauche, die dogmatischen Lehrbücher mit unzähligen Citaten einzelner Stellen, im bunten Gemisch aus dem A. und N. T., aus den Büchern Mosés und den Propheten, den Evangelien und der Apokalypse, auszustatten, aber man wendet sich dafür dem Schriftgebrauche im Ganzen und Großen zu, wie ihn Schleiermacher empfohlen und anzuwenden begonnen hat. Man hält nur das als wesentlich zum christlichen Glauben gehörig, was, den eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Lebens, unser Verhältniß durch den Erlöser zu Gott, betreffend, als allgemeine Ueberzeugung der Jünger des Herrn dasteht, — und läßt mancherlei biblische Ansichten, die mehr in das Gebiet der Natur- und Weltweisheit gehören, auf sich beruhen.

Erscheint das hier Ausgesprochene nun zu unbestimmt, zu sehr dem Mißbrauche ausgesetzt; sieht es aus, als setzten wir damit die Vernunft, als zum Scheiden des Unwesentlichen vom Wesentlichen berufen, über das geoffenbarte Wort Gottes, so ist das eben nur Schein. — Wir sind vielmehr überzeugt, daß nicht die menschliche Vernunft in concreto, sondern der Geist Gottes in alle Wahrheit leitet, daß jene an sich nur ein schlafender Keim ist, der durch die göttliche Offenbarung befruchtet werden muß. Wir wenden nur an und dehnen weiter aus, was auch die alte Dogmatik, gewissermaßen im Widerspruche mit ihrem Systeme, zu setzen durch die Schrift gebrungen war, daß nämlich der Einzelne, wie die Kirche, nur durch den Geist Gottes in die christliche Erkenntniß eingeführt werden kann. —

Wenn aber jener Keim befruchtet worden, wenn die vorbereitende Gnade das Gemüth gelehrt hat, in der Offenbarung das Heil zu suchen, so wird dieß redliche Gemüth durch den in der Schrift kräftig waltenden Geist mehr und mehr erweckt, derselbe Geist wird durch das Mittel der Schrift in ihm erzeugt — und in der Wechselwirkung des Lebens und Erkennens, der Kraft und Einsicht, des Forschens in der Schrift und der Reflexion über die eigenen Gemüthszustände wird allmählich das Räthsel gelöst, wird der Unterschied zwischen dem Wesentlicheren und Gleichgültigeren in der Schrift annähernd gefunden, wird auch in Beziehung auf das letztere die ehrfurchtsvolle Behandlung der heiligen Urkunden, die ihrem Ursprunge und Inhalte geziemend, hinreichend gesichert. Ist es doch ausgemacht, daß Niemand zu Christo kommt, es ziehe ihn denn der Vater, daß Niemand glaubt, der nicht durch die Gnade zu immer tieferer Erkenntniß der Wahrheit, daß nur in Christo das Heil ist, geführt worden ist. Und wo nun ein Gemüth so von Gott geführt wird, da bedarf es keiner menschlich gearbeiteten Fesseln, wie jener Inspirationstheorie, um zu verhüten, daß es nicht zu weit geführt werde; davor sichert am bestimmtesten jener innere Führer. Dem hat unsere protestantische Kirche vertraut, indem sie, echt freisinnig, dem Volke die Schrift in die Hände gab, — und auf den wollen wir ferner getrost bauen. Eine durchgehende Uebereinstimmung der Ueberzeugung bis ins Einzelnste und Kleinste wird freilich so nicht für den Augenblick erzielt werden können. Doch auch mit der Annahme einer absolut vor Irrthum sichernden Inspiration hat man ja nie eine solche zu Stande bringen können. Die Voraussetzungen, welche das innere Leben der Menschen, ihre Gemüthserfahrung, gibt, bringt einmal Jeder zur Lesung der Schrift mit; was ihm da unter der Führung Gottes gewiß geworden ist, kann und darf er um keiner Theorie

willen aufgeben. Selig nur, wer mit aufrichtigem, einsältigem Gemüthe, mit reinem Herzen sein inneres Wesen betrachtet; er wird Gott schauen in dem Erlöser; — die Schrift öffnet ihm mit der reicheren Selbsterkenntniß zugleich die Tiefen der Gotteserkenntniß, und so wird in allen redlich Gott suchenden Herzen ein im Wesentlichen gleicher Glaube erzeugt. Anders aber soll es auch nicht seyn; Gott hat uns keinen göttlichen Buchstaben, den man nur auswendig lernen dürfte, um der Wahrheit gewiß zu seyn, geben, er hat uns die theoretische Wahrheit nur im Kampfe des innern Lebens erringen lassen, christliches Leben im Gemüthe und Verstande nur zugleich wachsen lassen wollen. — Sehen wir noch alle in einem Spiegel, im dunkeln Worte, erkennen wir alle nur stückweise, so wäre mit der völligen Uebereinstimmung auch eine jeglichen Fortschritt ausschließende Verhärtung gesetzt. Im Gegentheil aber, wir sollen im liebevollen Vereine der verschiedenen Kräfte, von Einem Geiste geleitet, streben und forschen nach dem Himmelreiche der endlosen Wahrheit, und das Ziel, welches erst am Ende der ganzen Entwicklung erreicht werden kann, ist, daß die ganze Kirche werde wie ein vollkommener Mann nach dem Maße des männlichen Alters Christi. Zu diesem Ziele will Gott die Kirche gewiß noch durch manche Entwicklungsstufen führen, und darf der kurzsichtige Mensch einen ahnenden Blick in den noch verhüllten Rath des Herrn wagen, so möchte der Verf. dieses Aufsatzes als eine der wichtigsten derselben diese nennen, wohin eben die ganze Bildung unserer Zeit zu führen scheint, nämlich die, auf welcher ein tochter Buchstaben-, Gedächtniß- und Verstandesglaube, der zum Herzen und Leben der Menschen in keiner Beziehung steht, gar nicht mehr gefunden werden dürfte. Je mehr nämlich die bloß menschlichen Theorien und Beweise, welche den Glauben stützen sollen, in ihrer Unerweisbarkeit erkannt wer-

den, desto mehr wird Jeder, den sein Herz nicht zum Erlöser zieht, auch im verstandesmäßigen Bekenntnisse von ihm fern bleiben; desto mehr wird zwischen denen, welche glauben, und denen, die nicht glauben, ein totaler Unterschied des Gemüthes bestehen; desto weniger wird sich irgend Jemand täuschen können, ob er ein Christ sey, oder nicht; desto mehr wird die Kirche gereinigt werden, indem, wer nicht dem Herzen nach zu ihr gehört, auch der Meinung und Ansicht nach von ihr sich ausschließen wird. Und wenn Gott uns dahin führen wolte, — wer will wider ihn kämpfen? Ein Jeder aber, der mit starrer Anhänglichkeit für unhaltbare Menschenfahrungen kämpft, ist in Gefahr, als ein wider Gott Streitender erfunden zu werden.

Somit hätte der Verf. seine Ueberzeugung weitläufig ausgesprochen und motivirt. Ist es danach noch nöthig, daß er sich gegen den Vorwurf einer destructiven Tendenz verwahre? Es gibt leider eine nicht geringe Anzahl von Solchen, denen, während sie sich der ausgezeichnetsten Glaubensfestigkeit rühmen, es ganz entgeht, daß dasjenige, was sie an sich so hoch schätzen, großentheils Folge eines betrübenden Mangels an wissenschaftlicher und religiöser Erregbarkeit ist, und die darum mit dem Urtheile, daß solche Untersuchungen schon den Stab über die christliche Gesinnung ihres Urhebers brechen, sehr rasch bei der Hand sind. Den etwaigen Beschuldigungen Solcher darf aber der Schreiber dieses getrost sein Bewußtseyn entgegenstellen, welches ihm bezeugt, daß gerade im Gegentheile nur die Tendenz zum Aufbauen ihn genöthigt hat, diese Untersuchung anzustellen. — Wenn ihm lange Zeit die Meinung von der absoluten Unfehlbarkeit der Schrift im unflaren Bewußtseyn hellig war; wenn es ihm schien, als sey diese das einzige, unveränderliche Fundament des Glaubens; wenn er im redlichen Suchen nach der Frieden ge-

benben Wahrheit der Erkenntniß und des Lebens auf allen jenen vorher aufgedeckten Irrwegen selbst einige Schritte that; wenn dagegen allmählich das zuerst mit unheimlicher Unklarheit und Gewalt sich aufdrängende Gefühl der Unhaltbarkeit jenes Grundes ihn um die Bewahrung des ganzen Glaubensinhalts ängstlich besorgt machte, mußte er sich nicht nach Gewißheit sehnen? Und wenn die Untersuchung ergab, daß in jenem Fundamente manche verwitterte Steine waren, durfte er sich scheuen, diese auszubereichen und durch feste zu ergänzen? Wenn er sich nun dadurch im frohen Besitze des erquickenden, befreienden Glaubens an den Erlöser gesichert fühlt, war es zu tadeln, daß er zum Nutzen mancher Brüder, die sich in demselben Falle mit ihm befinden, seine innigste Ueberzeugung in einer streng wissenschaftlichen Zeitschrift aussprach?

Recensionen.

1.

**Christliche Polemik von Dr. Karl Heinrich Saß,
ordentlichem Professor der Theologie zu Bonn. Ham-
burg bei Friedrich Perthes. 1836. 367 S. 8.**

Erster Artikel.

Indem ich mich anschicke, die vorliegende Schrift einer öffentlichen Kritik zu unterwerfen, und dabei mein persönliches Verhältniß überdenke, droht mir eben dieß alles Recht dazu zu nehmen. Der Verfasser ist mir seit vielen Jahren auf das Innigste befreundet, nicht bloß als ehemaliger Colleague. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen wissen wir uns in der kirchlichen, theologischen Gesinnung, sowie in der wissenschaftlichen Richtung wesentlich Eins. Auch theile ich mit ihm seit längerer Zeit die Freude und Arbeit an der hier vorgetragenen Wissenschaft, und ohne Verabredung befinden wir uns dabei auf demselben Wege. Und da der Verfasser außerdem die Güte gehabt, dieß Verhältniß durch eine herzliche Dedication auch öffentlich zu bezeugen, so scheint, wenn der alte Kanon der Unparteilichkeit noch in seiner strengen Einseitigkeit gilt, in der That Alles zusammenzutreffen, um mich als einen doppelt und dreifach Parteiischen von der öffentlichen Kritik über dieß Buch auszuschließen.

Wenn ich nun dessenungeachtet mich nicht davon abhalten lasse, so verkenne ich nicht, daß jener Kanon ein nothwendiger Zaun oder Riegel ist gegen parteimachende

Umtriebe. Aber wer sich davon frey weiß, gegen den ist auch das Gesetz nicht. Zu einer unparteiischen Kritik gehört vor Allem, daß man nicht nur die Schrift, sondern auch den Schriftsteller selbst recht versteht, nämlich eben jene aus diesem. Wie nun, sollte dazu der Freund nicht geeigneter seyn, als der Fremde, der erst kennen lernen muß, und der Gleichgültige oder gar Abgeneigte, der nur schwer eingeht? Die echte Freundschaft ist die beste Auslegerin; sie mißversteht am wenigsten. Und wenn bei ihr die Wahrheit immer die höhere, gemeinsame Freundin, *magis amica*, oder strenger gesagt, die unbedingte Herrin bleibt, was fürchtet man für die Kritik? Hat die Wahrheit an der Verschiedenheit der Gaben und Richtungen ihre Freude und Lust, so hat sie auch am Streite der Geister ihren Gewinn. Und so werden Freunde, wenn sie an einander Kritik üben um der Wahrheit willen, weder Verschiedenheit, noch Streit, noch offenen Ladel scheuen. Aber besteht die Kritik nur im Ladel, nur im Zwiespalt, nicht auch in der Zustimmung? Allerdings gebraucht die Wahrheit in ihrem kritischen Dienste auch Solche, die einander fremd, ja feind sind; sie will in Liebe und Haß, im Streit und Frieden offenbar und bewährt werden. Aber eben deswegen hat die freundschaftliche Disputation oder Besprechung so gut ihr Recht und ihren Nutzen, wie jede andere. Und so scheue ich mich nicht, von diesem Rechte hier Gebrauch zu machen, wie ich hoffe, ohne Schaden der Wissenschaft.

Das Buch ist gut geschrieben, kurz und bündig, vielleicht hier und da etwas zu gebunden, im besten Sinne aber geistreich und lebendig, in einem gebildeten, reinlichen Style. Immer ein Lob, hier aber um so bedeutender, da es gilt, eine bedenklich und unlieb gewordene Wissenschaft von Neuem zu empfehlen. Dazu gehört auch eine empfehlende Form. Aber das Hauptverdienst des

Wunder ist, daß es seinem Inhalte nach, um modern zu sprechen, eine theologische und kirchliche Nothwendigkeit ist, d. h. ein wesentliches Bedürfniß der Kirche und Theologie zum ersten Male vollständig und bestimmt ausdrückt und für den Anfang auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt.

Die ältere theologische Polemik war seit länger, als einem halben Jahrhunderte litterarisch entschlafen. Ihr Tod schien ebenso erwünscht, als unvermeidlich. Im Fortschritte des kirchlichen Lebens entsprach sie der Praxis nicht recht mehr, hemmte dieselbe. Sie erörterte Streitpunkte, die kein wahres Interesse mehr hatten; die neu entstandenen, tiefer greifenden lagen außer ihrem Bereiche. Als eine unorganische Mischform entstanden und fortgebildet, konnte sie der andringenden Gewalt neuer organischer Bildungen auf den verwandten theologischen Gebieten nicht widerstehen. So starb sie doppelt. Aber ihre eigentliche Seele, die polemische Praxis, älter, als die Theorie, fast so alt, wie die Kirche selbst, konnte nicht sterben. Eine wesentliche Lebensform der irdischen Kirche, gleicherweise bedingt durch die Irrthumsfähigkeit, wie durch die unzerstörbare Wahrheitskraft derselben, ist sie in irgend einem Grade immer wirksam vorhanden in der Kirche. Es war also eine Täuschung, wenn man glaubte, mit der älteren Polemik auch die polemische Praxis hingerichtet oder abgeschafft zu haben.

Es liegt in der wesentlichen Beziehung der Theologie zur Kirche, die kirchliche Praxis durchweg mit ihrer Theorie zu begleiten, dieselbe wissenschaftlich zu organisiren, zu corrigiren. So mußte auch in dem Grade, in welchem die neuere polemische Praxis lebhafter und somit auch verwickelter und schwieriger wurde, eine neue polemische Theorie entstehen. Die fortschreitende encyclopädische Organisation der neueren Theologie konnte einen so wesentlichen Punkt der Praxis nicht ohne Wissenschaft lassen. Schleiermacher hat als Encyclopädist das unbestrittene

Verdienst, die wissenschaftliche Nothwendigkeit einer neuen theologischen Polemik zuerst klar und bestimmt aufgewiesen zu haben. Er bezeichnete ihren Platz, als Gegenstand der Apologetik, in der philosophischen Theologie und entwarf das allgemeine Schema der neuen Gestaltung. Seitdem zweifelt wohl Niemand an der Nothwendigkeit der Restauration der Polemik. Allein so lange man bloß bei der formellen, encyclopädischen Schematisirung stehen bleibt, ist es unmöglich, über Stellung, Umfang und Methode der regenerirten Wissenschaft einig zu werden. Selbst der Begriff derselben schwankt noch a). Nur eine vollständige

- a) Es ist interessant, die verschiedenen Ansichten der neueren theologischen Encyclopädisten hier kurz zusammenzustellen. Rössel betrachtete die Polemik als den zweiten Theil der systematischen Theologie, als Anhang der Dogmatik, ebenso Kleucker, nur daß dieser sie bestimmt definirte als die nothwendige kritische Rechtfertigung der eigentlich geoffenbarten Religionswahrheiten, inwiefern sie systematisch geordnet seyen. Planck und Schmidt gaben die Polemik in dieser Gestalt mit Recht ganz auf. Jene kritische Rechtfertigung gehört wesentlich zum vollen Vortrage der Dogmatik. Was etwa noch von Differenz der kirchlichen Lehrbegriffe außer der Dogmatik zu besprechen ist, faßten Beide besser in der sogenannten Symbolik zusammen. So vor Schleiermacher. Nach ihm wird die Polemik wieder in den Encyclopädiën aufgeführt, aber von Stäudlin z. B. fast ganz in der alten Weise, als ein Anhang zur Dogmatik und Moral, seltsam genug zusammengestellt mit der Mystik, die ihr vorangeht als wäre diese eine besondere theologische Disciplin, und mit der Apologetik und Symbolik, die ihr folgen. Ähnlich Francke, der aber glücklicher Weise die Mystik wegläßt und die system. Theologie sich in folgender Reihe entwickeln läßt: Dogmatik, Ethik, Apologetik, Symbolik und Polemik. In diesem Zusammenhange ist die Polemik nicht weiter, als die streitende Seite der Symbolik. So schien der reformatorische Wink von Schleiermacher wie verloren. Die Polemik mit der Apologetik zusammen der ganzen Theologie unter dem ehrenvollen Namen der philosophischen Theologie voranzustellen, schien zu paradox. Nur der vortreffliche katholische Theolog Dr. Drey, für den Schleiermacher nicht vergebens geschrieben, folgte ihm

Ausführung im Stoffe selbst kann die encyclopädisch entworfenen Schemata corrigiren und den Streit zur Ent-

darin, daß er die Polemik nebst der Apologetik zu den beiden integrierenden Theilen der Grundlegung der eigentlich wissenschaftlichen Theologie, der Dogmatik und Moral, machte, welcher nach seinem Schema die historische Theologie mit Einschluß der Exegetik vorangeht. Allein er sah die Polemik nur als eine Apologetik des Positiven gegen das Positive an, während er der eigentlichen Apologetik die Vertheidigung des Positiven gegen das Natürliche in der Religion zuwies. Seine Ausführung ist besser, als sein Begriff, denn er kommt doch am Ende fast auf denselben Inhalt der Polemik, wie Schleiermacher. Unter den protestantischen Theologen hat dann Danz zwar die Polemik wieder in der alten Art aufgefaßt, als die Lehre von den dogmatischen Streitigkeiten, als die streitende Symbolik; der es aber gut ansehe, sich mit der Irenik und Penotik zu vereinigen, aber neu ist und ein guter Griff, daß er ihr einen Platz in der praktischen Theologie anweist, unmittelbar nach der Pragmatik des Kirchendienstes. Nur hat er diese Stellung der Polemik gar nicht so benutzt, wie er konnte, um ihren Begriff und ihre Methode nach Schleiermacher's Vorgange zu regeneriren. Es hat mich Wunder genommen, daß mein Freund Hagenbach in seiner vortrefflichen Encyclopädie den guten Gedanken von Danz nicht weiter benutzt hat. Er stellt die Polemik nebst der Apologetik, die ihr vorangeht, verbunden mit der Irenik, die gar keine Wissenschaft für sich ist, hinter die Dogmatik, und bestimmt ihren Begriff so, daß er sagt, die Polemik im weitem und formalen Sinne sey gegen alles Krankhafte in der Kirche und theologischen Wissenschaft gerichtet. Das ist nach Schleiermacher. Aber dieser würde nie gesagt haben, die Polemik habe auch das Kranke in der theologischen Wissenschaft zu behandeln. Und in der That ist die theologische Krankheit immer in und an der Kirche und nicht verschieden von der kirchlichen. Wenn dann aber Hagenbach sogar sagt, daß die Polemik sich auch nach außen hin in Verbindung mit der Apologetik geltend machen könne, so gibt er den Schleiermacher'schen Begriff ganz auf. Er unterscheidet von der Polemik im weiteren Sinne oder der allgemeinen die besondere protestantische, welche formell auf der Voraussetzung beruhe, daß die Idee des Christenthumes geschichtlich am reinsten in der evangelisch-protestantischen Kirche ausgeblühet sey, materiell aber auf der sogenann-

scheidung bringen. Hierin finde ich die Nothwendigkeit des vorliegenden Buches von der rein wissenschaftlichen Seite, abgesehen von den besondern Zeiterscheinungen. Indem es im Wesentlichen Schleiermachers Begriff und Schema von der Wissenschaft realisirt, gestattet es eine distinctere Prüfung desselben, als bisher möglich war.

ten Symbolik oder der comparativen Dogmatik, und weist ihr das Geschäft an, den protest. Lehrbegriff in seiner relativen Wahrheit gegen die andern kirchlichen Lehrbegriffe, namentlich gegen das römisch-katholische Princip und das separatistisch sectirische ins Licht zu setzen. Mit dieser Vermischung des älteren und neueren Begriffs läßt sich nicht weiter kommen. Nur das wird durch Hagenbach's Erörterung klar, daß es große Schwierigkeit hat, die allgemeine Polemik nach Schleiermachers Begriff ohne ihren concreten Inhalt, den sie durch die historische und systematische Theologie erst bekommt, zu halten. Zuletzt ist noch zu erwähnen, wie Rosenkranz in seiner Encyclopädie die Polemik begriffen und gestellt hat. In dem theologischen Kreise, den er construirt, geht die Theologie von der Speculation, der speculativen Construction des Christenthums, unabhängig von der Erscheinung desselben, aus, bewegt sich dann weiter durch die historische Erscheinung, den historischen Stoff des Christenthums hindurch, und schließt mit der praktischen Theologie als der Erkenntniß der Formen, worin die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat. Diese praktische Theologie ist einerseits vermittelt durch die historische, andererseits durch die speculative Theologie. In diesem zweiten, dem speculativen Vermittlungsmoment, entsteht nun innerhalb der praktischen Theologie, unter der Rubrik des Kirchenregiments, nach der symbolischen Theologie und dem Kirchenrechte die Theologie vorzugsweise, welche, ausgehend von dem Bestreben, die besondere Gestalt der Kirche als die wahrhafte, der Idee angemessene, beweisen zu wollen, eben dieß in der zwiefachen Wissenschaft der Polemik und Apologetik thut, in jener alle anderen Gestalten der Religion als nicht absolut mit ihrer Idee congruierende widerlegend, in dieser die besondere Gestalt der Kirche als in sich selbst wahr und vernünftig rechtfertigend. — Hierin ist mitten im Dunkel der hegel'schen Formulierung ein wirklicher Fortschritt.

Aber nicht geringer ist die Nothwendigkeit des Buches von der kirchlich praktischen Seite, in besonderer Beziehung auf die Erscheinungen der Gegenwart.

Seit der neueren Epoche und Krisis im europäischen Völklerleben (ich meine die seit dem Ende des 18ten Jhdts.) ist die Macht des Gegensatzes und somit der Stoff des Streites auf dem kirchlichen Gebiete größer, als je geworden. Die Gegensätze mögen früher mannichfaltiger gewesen seyn, auch wohl kirchen- und sectenstiftender. Ein großer Theil derselben ist verschwunden oder abgestumpft. Manche frühere Streitfragen sind aus der Kirche in die Schule verwiesen worden und haben sich hier in rein gelehrte Disputation aufgelöst. Die neueren Gegensätze und Streitfragen in der Kirche sind einfacher, aber schärfer und zerreißen der geworden; sie gehen an die Wurzeln und entscheiden über Leben und Tod. Es zeugt dieß von der tiefsten Lebensaufregung. Die daraus hervorgehende Frische und allseitige Bewegung ist etwas Erfreuliches. Aber auf der andern Seite ist auch, je tiefer die Krisis greift, desto mächtiger der immer noch in der Kirche vorhandene Krankheitsstoff, der chronische, wie der acute, hervorgebrochen und hat sich in neuen, immer gefährlicheren Krankheitsformen über die Kirche verbreitet. Die Krankheitsprocesse sind schleuniger und dabei offener, als je. Das ist das Gute, aber auch das Schlimme und Unanständige der modernen kirchlichen Publicität, jener kirchlichen Zeitungslitteratur, welche alle Fenster und Thüren der Kirche aufgemacht und auch wohl an Dächern und Wänden rüttelt, damit Alles immer mehr in freier Luft und wie auf dem Markte lebe und sterbe.

Es ist eine eigene Erscheinung, die Polemik soll ursprünglich die Kirche von ihren Krankheiten reinigen, heilen. Aber, wie oft, so ist sie auch jetzt zum Theile selbst von der Krankheit ergriffen und mehrt das Uebel, wie auch unrechte Arznei-Quacksalber und Pfuscher. Ich sehe und male nicht

schwarz. Aber es ist doch ebenso wahr, als betrübend, wie auf dem kirchlichen Kampfplatze Alles je länger je mehr durch einander rennt, ohne Schule und Kunst Berufene und Unberufene durcheinander streiten, ohne Ordnung und Gliederung, wie ein Dorflandsturm, und in dem regellosen Gefechte die entscheidenden Momente des Sieges nicht benutzt und die Friedenspunkte immer mehr zurücktreten und verschwinden. Oder will man die Erscheinungen im friedlichern Bilde der Heilkunst betrachten, so ist die pathologische Unwissenheit und die therapeutische Verlehrtheit und Puscherei in dem Grade vorhanden, daß, wer unglücklicher Weise eben nur diese traurige Seite der Zeit sieht, fürchten muß, es sey darauf und daran, aus der Kirche einen Kirchhof voll lauter Todten zu machen. Was soll man sagen, wenn nicht nur in den sogenannten Kirchenzeitungen, sondern hier und da sogar im Kirchenregimente der kräftigere, entschiedenere Glaube an den Sohn Gottes im klaren biblischen Sinne Mysticismus gescholten, Luther, Augustin, ja selbst der Apostel Paulus am Ende für die ursprünglichen Pietisten gehalten, Bibel- und Missionsgesellschaften als schädlicher Pietismus verboten, andererseits aber jede freie Forschung und Frage Kezerei genannt, hier der Verstand, dort das Gefühl und die Phantasie auf dem religiösen Gebiete als Contrebande ausgeschlossen und gestraft werden, Extrem durch Extrem, Uebel durch Uebel geheilt wird? — Es fehlt nicht an den entgegengesetzten, erfreulichsten Erscheinungen, aber sie sind noch sparsam. Jedenfalls fehlt es noch zu sehr an dem rechten Geschmack und Sinn, an wissenschaftlichem künstlerischem Bewußtseyn im Streite. Soll das naturalistische Fechten, soll die verworrene Heilart aus der Kirche verschwinden, so ist eine neue polemische Theorie, dem Stande der theologischen Wissenschaft, der Bildungsstufe der Kirche entsprechend gebildet, dringendstes Bedürfnis.

Der Verf. hat, wie gesagt, dieses Bedürfnis für den

Anfang auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt. Dieß Urtheil schließt aber nicht aus, daß bei wesentlich gleichen Principien Einzelnes, selbst Hauptpunkte anders gefaßt und entwickelt werden können.

Wir geben zuerst eine kurze Uebersicht des vorliegenden Werkes.

Nachdem der Verf. in der Einleitung den Begriff der Polemik erörtert, die Quellen derselben angegeben, sodann das Verhältniß der Wissenschaft zu den übrigen theologischen Disciplinen, vornehmlich ihre wesentlich fördernde Einwirkung auf die Seelsorge und die kirchliche Statistik, erörtert, ihre Form näher bestimmt und ihre Literaturgeschichte kurz erzählt hat, handelt er das System selbst ab, welches nach ihm in die allgemeine und besondere Polemik zerfällt. In jener erörtert er im ersten Kapitel das Wesen, die Entstehung und Wirkung des kirchlichen Irrthums, im zweiten die Nothwendigkeit der Bestreitung desselben, den Beruf und die Hauptformen der Bestreitung. Die besondere Polemik beschäftigt sich nun mit den fünf Hauptformen des kirchlichen Irrthums der Zeit, von denen jede wieder zwieförmig erscheint. Jene fünf Hauptformen sind: 1) der Indifferentismus in den besondern historischen Erscheinungen des Naturalismus und Mythologismus; 2) der Litteralismus, in der Doppelgestalt des Ergismus und Orthodorismus; 3) der Spiritualismus in der zwiefachen Erscheinung des Rationalismus und Gnosticismus; 4) der Separatismus in den beiden Formen des Mysticismus und Pietismus; 5) der zwieförmige Theokratismus, nämlich als Hierarchismus und Cäsareopapismus. In jedem Abschnitte wird zuerst das Wesen des Hauptirrthums näher bestimmt, dann die geschichtliche Erscheinung beschrieben, und nachdem die jedesmalige Doppelform angegeben, diese durch genaueres Eingehen in ihre Ursachen und Hauptmomente bestritten.

Die Bestreitung unterscheidet sorgfältig den Wahrheitschein, der jeden kirchlichen Irrthum begleitet, bezeichnet die Momente des Uebergangs von der Wahrheit zum Irrthume, charakterisirt dann diesen, wie er sich geltend macht, in sich selbst und mit andern zusammenhängt, den Glauben und die Kirche zerstört, aber an dem Worte Gottes, den richtig gefaßten Principien desselben und an einem gesunden, consequenten, logischen Denken im Glauben seine Widerlegung oder Zerstörung findet. —

Die Klarheit und Einfachheit der Disposition liegt am Tage. Auch die Namengebung, die wissenschaftliche Signatur, der einzelnen Krankheiten oder Irrthümer wird im Allgemeinen wohl gefallen. Die Namen sind größtentheils schon geschichtlich geprägt, keiner rein neu erfunden, was nicht unwichtig ist zu bemerken, da die Versuchung sehr nahe liegt, nach Art der Aerzte sich in technischen Namenerfindungen, richtigen und unrichtigen, lustig zu ergehen.

Die Eintheilung in allgemeine und besondere Polemik weicht von Schleiermacher's Sprachgebrauch insofern ab, als dieser die allgemeine Polemik auf die Krankheitszustände der Kirche überhaupt bezieht und unter der besondern, speciellen, diejenige versteht, welche es mit den Zuständen der besondern Kirchenparteien zu thun hat. Dieser Sprachgebrauch ist richtig und bequem zugleich. Des Verfassers Polemik ist nur eine allgemeine christliche in dem Sinne, daß sie die besonderen Kirchenparteien mehr nur gelegentlich, exempel- und vergleichungsweise betrachtet. So scheint also hier die Eintheilung in allgemeine und besondere Polemik wenigstens dem Ausdrucke nach um so weniger schicklich, da die allgemeine nichts Anderes ist, als die Grundlegung oder Erörterung der polemischen Grundbegriffe. Allerdings ein unwesentlicher Punkt, allein es ist gut, sich gleich bei den ersten Schematisirungen der neuen Disciplin darüber zu verständigen, um nicht

ohne Noth verschiedene Sprachen zu reden. Demnach würden wir vorziehen, den ersten Theil den allgemeinen oder grundlegenden zu nennen und ebenso den zweiten nicht besondere Polemik, sondern den besondern Theil der allgemeinen, die sonst reine Abstraction bliebe.

Was die Einleitung betrifft, so enthält sie wesentlich Alles, was man von ihr fordert. Der §. 1. vorangestellte Begriff enthält die Bestimmung des Inhalts und der Form der Wissenschaft, und je mehr er genetisch entwickelt ist, desto mehr befaßt er auch schon die Nothwendigkeit der Wissenschaft, welche dann durch das encyclopädische Verhältniß §. 3. nur näher erörtert wird. Aber eben deshalb wäre es vielleicht schicklicher gewesen, (§. 3.) gleich auf §. 1. folgen zu lassen und §. 2. mit §. 4. so zu verbinden, so daß jener, indem er von den Quellen redet, den Inhalt der Wissenschaft näher bestimmt, nicht ohne Andeutung der Form, dieser aber durch Construction der Methode die Form an dem Inhalte genauer erörtert. Da der Begriff der Polemik aber erst wieder geboren wird, und viel darauf ankommt, ihm gleich die rechte Richtung zu geben, so wird gestattet seyn, bei diesen einleitenden Untersuchungen länger zu verweilen.

Vergleicht man mit der Begriffsbestimmung des Verf. (§. 1.) die schleiermacher'sche, so findet man bei großer Uebereinstimmung eine Verschiedenheit, von der ich nicht sagen kann, daß sie nur ein Vorzug der ersteren wäre.

Des Verf. runde und scheinbar sehr nette Definition lautet so: die Polemik ist derjenige Theil der philosophisch-kritischen *) Theologie, welcher

*) Der Verf. versteht darunter nichts Anderes, als was Schleiermacher schlechthin philosophische Theologie nennt. Freilich ist diese wesentlich Kritik, sofern sie die besondere Erscheinung des Christenthums mit der Idee der Religion überhaupt vergleicht.

die den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der Kirche trübenden Irrthümer nach ihrem Wesen und Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt. — Nach Schleiermacher ist Gegenstand der Polemik nicht sowohl der kirchliche Irrthum, als die kirchliche Krankheit, die krankhaften Erscheinungen im Leben der Kirche. Nun ist ja freilich jeder kirchliche Irrthum eine kirchliche Krankheit, aber es gibt krankhafte Erscheinungen in der Kirche, die man noch nicht, oder nicht mehr bloß als Irrthum begreifen kann, krankhafte religiöse Gefühlsstimmungen, Schwächungen und Uebertreibungen in den innersten Lebenstrieben, woraus die Irrthümer sich erst erzeugen, indem die Krankhaftigkeit das Denken ergreift. Der kirchliche Irrthum gehört doch auch nach dem Verf. vorzugsweise der denkenden, begriffsbildenden Thätigkeit der Kirche an und liegt nach der Seite der Lehre hin. Indem Hr. Dr. Sack diesen Begriff näher bestimmt, das Wesen und die Entstehung des kirchlichen Irrthums erörtert, geht er zwar sehr in die tiefer, in der Sünde selbst liegenden Keime desselben ein, ja er steigt bis zu dem Fürsten dieser Welt, dem Vater der Lüge, hinab, aber nach seiner Definition kommt doch die Polemik erst in dem wirklichen Irrthume zu ihrem Gegenstande. Sonach wäre das vor dem Momente des eigentlichen Irrthums liegende Krankhafte in der Kirche von der Polemik so lange auszuschließen, als noch kein kirchlicher Irrthum daraus entstanden ist. Die Polemik entspricht aber doch offenbar der ganzen correctionellen Seite der kirchlichen Praxis. Bezieht sich diese nicht bloß auf den kirchlichen Irrthum, sondern umfaßt sie

Allein, wenn man von einer philosophisch-kritischen Theologie spricht, könnte es scheinen, als wolle man auch eine historisch-, am Ende auch dogmatisch-kritische besonders unterscheiden, woran doch der Verf. gewiß am wenigsten denkt.

jede Verirrung und Störung der kirchlichen Lebensfunctionen, so ist auch die Polemik nicht auf jenen beschränkt. Wir müssen also der schleiermacher'schen Definition, weil sie den volleren Umfang und Zusammenhang des polemischen Inhalts bezeichnet, den Vorzug geben. Der Ausdruck Krankheit des kirchlichen Lebens hat freilich etwas Bildliches oder vielmehr Analoges und ist wissenschaftlich genger zu bestimmen. Dieß aber ist nicht schwer. Es liegt nahe, die Kirche als einen geschichtlichen ethischen Organismus aufzufassen. Ist aber die Analogie zwischen dem geistigen und leiblichen Organismus keine bloß bildliche, sondern eine reale und wesentliche, so liegen in dem letzteren für jenen Standpunkte, welche die überraschendsten und wahrsten Blicke in das Wesen der Polemik gewähren. Ich hebe hier nur das Eine hervor, daß, wenn es danach gestattet ist, den Polemiker als geistlichen Heilskünstler zu betrachten, der praktische Charakter und Zweck der Polemik höher und edler erscheint. Es ist dann nicht bloß die Aufgabe, zu streiten und zu widerlegen, sondern eben vorzugsweise zu heilen, das gesunde Leben nicht nur herzustellen durch Arzneien und Operationen, sondern auch vor Krankheiten durch reinere Luft und bessere Diät zu bewahren. So erweitert und veredelt sich das polemische Verfahren und wird ganz aufgenommen in die Idee der christlichen Liebe und Weisheit, worauf der Arzt aller Seelen, der heilige Vorstreiter, seine Kirche gebaut hat a). —

Als Quellen der Polemik bezeichnet der Verf. S. 2.

- a) Die ältere Polemik verkannte diesen höheren Zweck nicht, aber sie nahm ihn nicht in den Begriff auf, sondern dachte ihn sich mehr hinzu aus dem allgemeinen ethischen und religiösen Zwecke der Theologie. So bezeichnet Schubert. Institut. theol. polem. I. p. 41. als wesentliche Stücke der utilitas theol. polemicae: melior errantium informatio, redunitio ecclesiarum — ideoque et ipsa animarum salus et summi numinis gloria.

Soll die Polemik nicht erst wieder Apologetik werden, so entnimmt sie aus der Religionsphilosophie nicht erst den Aufschluß über die mannichfaltige Entwicklung des in sich selbst einfachen Religionsbedürfnisses, sondern vorzugsweise die allgemeinen Kategorien der falschen Religion oder des religiösen Irrthums, um daraus die besonderen christlichen Erscheinungen wissenschaftlich zu verstehen.

Die dritte Quelle ist nach dem Verf. die Geschichte der christlichen Völker, als in welcher sich die Macht und der Zusammenhang der kirchlichen Irrthümer auf eine das Innere in der Erscheinung kundmachende Weise darstellt. Diese gibt also der Polemik erst ihren factischen Inhalt, das Factum des kirchlichen Irrthums. Da aber der Irrthum doch zunächst ein Factum der Kirche ist, so sollte man denken, es sey mit jener Geschichte eben die Kirchengeschichte gemeint. Allein der Verf. bemerkt, daß weil der kirchliche Irrthum, hervorgegangen aus dem Unwieder- geborenen in der Kirche, mit dem gesammten Leben der Sünde in der Welt zusammenhänge, so sey nicht bloß die Kirchengeschichte Quelle der Polemik, sondern auch diejenige Meinungs- und Sittengeschichte der christlichen Völker, welche mit ihrem religiösen Leben zusammenhängt. Indessen, befaßt nicht die wahre und volle Kirchengeschichte das alles schon in sich? Es genügt in der That, unter Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begriffs der Kirchengeschichte zu sagen, diese sey die Quelle des factischen Inhalts der Polemik. Aber gerade dieß leugnet der Verf. bestimmt, indem er hinzufügt, die Kirchengeschichte, insofern sie eine durch theologische Grundbegriffe bestimmte theologische Disciplin sey, habe selbst in der Polemik ihre Quelle, nicht umgekehrt. Nach den Grundsätzen der schleiermacher'schen Encyclopädie scheint dieß richtig. Allein je mehr die Polemik von ihren allgemeinsten Prinzipien in die Behandlung der besonderen Erscheinungen praktisch eingeht, desto mehr wird mir jene Stellung zweifelhaft.

So lange die Polemik nur im Allgemeinen von dem kirchlichen Irrthum oder der Krankheit des christlichen Lebens zu handeln hat, bedarf sie weder der wissenschaftlichen Exegese, noch der Wissenschaft der Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung. Das allgemeine Bild vom Wesen, von der Urgestalt und der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums reicht zur Bildung der polemischen Grundbegriffe vollkommen aus. Sobald aber der kirchliche Irrthum in irgend einer besonderen geschichtlichen Erscheinung der Gegenwart polemisch behandelt werden soll, kann die Polemik nicht mehr vor aller Exegese, Kirchengeschichte und Systematik stehen bleiben; sie muß in das Innerste des Hauses hinein. Vor Allem muß der geschichtliche Zusammenhang des Irrthums genau und gründlich erkannt worden seyn. Der allgemeine Eindruck davon, die populäre Erfahrung, hilft nichts. Je mehr dann aber eine genauere geschichtliche Erkenntniß lehrt, wie der Irrthum, die Krankheit, einzelne Momente der christlichen Wahrheit afficirt, desto mehr fordert die Bestreitung oder Heilung ein genaues, sicheres Verstehen derselben aus Schrift. Das vorliegende Buch gibt in seinem besonderen Theile Beweise dafür fast auf jeder Seite. Es ist unmöglich, anders zu verfahren. Oder könnte auch nur eine allgemeine Therapie ohne den Grund einer tüchtigen Wissenschaft der Physiologie und Anatomie u. s. w. gedacht werden? — Wie nun? Soll die Polemik ihren allgemeinen Theil in der philosophischen Theologie erst fertig machen in abstracto und den besonderen concreten so lange suspendiren, bis sie mit jenem erst durch die Wissenschaft der Exegese und Kirchengeschichte gegangen ist? Fast scheint es so! — Ist sie aber einmal so weit gegangen, so wird sie mit dem besonderen Theile, den sie sucht, auch wohl noch bis nach vollendeter Dogmatik und Moral warten müssen und erst innerhalb der praktischen Theologie einen bleibenden Platz finden. In der That greift der kirchliche Irrthum oft so sehr in den

systematischen Kerns der Dogmatik und Moral ein, daß er ohne diese Wissenschaften weder gehörig zu verstehen, noch zu widerlegen ist. Auch davon gibt des Verfassers Behandlung im besondern Theile Beispiele in Menge. Das ist kein Fehler, sondern eine Nothwendigkeit. — Aber wie soll es nun seyn? Ich halte die schleiermacher'sche Construction der Polemik in der philosophischen Theologie nicht an sich für unrichtig, aber sie scheint mir beschränkt oder näher bestimmt werden zu müssen, nämlich so: nur die allgemeine polemische Ideenlehre gehört wesentlich der philosophischen Theologie an und ist ein unmittelbarer Ausfluß der Apologetik, sofern diese im Allgemeinen die Möglichkeit, die Unvermeidlichkeit des Irrthums, der falschen Religion, in der Kirche der vollkommen wahren Religion wissenschaftlich zu erklären hat gegen darauf bezügliche Vorwürfe. — Das System der Polemik mit seinem bestimmten historischen Inhalt und seinen praktischen Resultaten ist allerdings auf jene Ideenlehre gebauet, nimmt sie wieder auf, bildet sie in ihren Stoff hinein, kann aber eben wegen dieses Stoffes nur nach vollendeter Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Moral eintreten als eine Disciplin der praktischen Theologie a), dieser eben so wesentlich, als etwa die kirchliche Rechtslehre, welche, wenn ich nicht irre, ebenfalls in der philosophischen Theologie ihre ideale Grundlage hat b).

Es ist nicht uninteressant, die Genese des polemischen Inhalts von dieser Stellung der Polemik aus einen Aus-

-
- a) Hier oder nirgends und niemals findet die Polemik eine ruhige, bleibende Stätte in dem Systeme der neueren Theologie.
 - b) In diesem Sinne kann ich mir die rosenkranzische Construction der Polemik (s. oben Anmerkung S. 248) aneignen. Die Apologetik behält aber nach meiner Ansicht ihre Stelle in der philosophischen Theologie, unter der ich nicht im Stande bin eine speculative Construction des Christenthums unabhängig von der Erscheinung desselben zu verstehen.

geblick näher zu betrachten. Von ihrem Gegenstande, der Krankheit, dem Irrthume in der Kirche, aus entsteht die Polemik in jedem Augenblicke zunächst als ein mißbehagliches Gefühl, als ein Urtheil des Mißfallens in dem gesunden Theile der Kirche. In dieser Form ist sie freilich etwas rein Laienhaftes und Allgemeines, aber darauf beruht auch ihre allgemeine Anerkennung und Ausübung in der Kirche, selbst von Seiten der Laien. Tritt nun jenes polemische Gefühl oder Urtheil vorzugsweise in den Klerikern oder allgemeiner in den Theologen in seiner vollsten Stärke und als praktischer Impuls hervor, so entsteht für diese die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Rechenenschaft und Entwicklung. Unterscheiden wir in jenem Gefühl oder Urtheile das theoretische Moment und den praktischen Impuls, beide aber als unzertrennlich verbunden, so haben wir die beiden Theile der Polemik, den betrachtenden und den praktisch widerlegenden oder heilenden. Ferner analysiren wir jenes Gefühl oder Urtheil seinem Inhalte oder vielmehr Grunde nach genauer, so finden wir ein Zwiefaches, genau Zusammengehöriges, einmal nämlich das Factum des Irrthums als das zunächst äußere, objective Entstehungsmoment des polemischen Urtheils, sodann das Bewußtseyn der ursprünglichen christlichen Wahrheit und Gesundheit, worin das innere, subjective Entstehungsmoment liegt. In der systematischen Construction der Polemik ist nun die Aufgabe, den vollen Inhalt dieser beiden Momente aus ihren Quellen wissenschaftlich zu entfalten. Und so öffnen sich zur Bildung des polemischen Inhalts im Systeme die beiden Quellenreihen der Theologie, die historische auf der einen Seite, und auf der andern Seite von dem kanonischen Anfangspunkte des Christenthums in der heiligen Schrift diejenigen Wissenschaften, welche zur vollen Aneignung und idealen Verständigung der christlichen Wahrheit dienen. Hierin ist eingeschlossen das Zurückgehen der Polemik auf die po-

lematische Ideenlehre in der philosophischen Theologie, aber auch das Vorwärtsgen in die Dogmatik und Moral.

Ob ich diesen Paragraphen verlaſſe, möchte ich die Frage aufwerfen, ob dem Verf. nicht oblag, in der Lehre von den Quellen, da er den verschiedenen Gehalt derselben unterſcheidet, wenn auch kurz, das Verhältniß des A. und N. Teſt. im heil. Schriftkanon genauer zu beſtimmen? Es iſt bekannt, wie ein Theil der kirchlichen Irrthümer von jeher mit einer falſchen Faſſung jenes Verhältniſſes genau zuſammengehangen, ja geradezu daraus geſfloſſen iſt, indem entweder die wahre Einheit oder die wahre Differenz beider Teſtamente verkannt wurde. So hängt alſo auch von der richtigen Beſtimmung dieſes Verhältniſſes die polemische Methode, ihr Gelingen und Mißlingen, weſentlich ab. Selbſt wenn die Polemik nur die Apologetik zu ihrer Vorausſetzung hätte, könnte ſie das richtige Verhältniß im Allgemeinen ſchon ſicher beſtimmen. Aber ich beſcheide mich gern, wenn geſagt wird, das gehöre in das System der Polemik ſelbſt, nicht in die Einleitung. Nur darauf muß ich beſtehen, daß ſchon im allgemeinen Theile die Prinzipien in Betreff jenes Verhältniſſes feſtgeſtellt werden müſſen zur Begründung ſowohl der ſpeciellen Pathologie des kirchlichen Irrthums, als der ſpeciellen Therapie deſſelben. Wir vermiſſen aber dieſen Punkt auch in dem allgemeinen Theile des vorliegenden Werkes.

Wir übergehen, was der Verf. (§. 3.) über das encyklopädiſche Verhältniß der Polemik ſagt, um wieder etwas länger bei der genetischen Beſtimmung der Form der Polemik (§. 4.) zu verweilen. Der Hauptidee lautet ſo: Die Form der Polemik entſteht theils durch den Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen, theils durch den Kreislauf, der ſich aus der die Wahrheit begleitenden Bewegung des Irrthums ergibt.

Man ſieht, der Verf. verſteht hier unter der Form die

systematische Formulirung und Schematisirung des polemischen Stoffes. Und so ergibt sich aus seiner Formbestimmung die Eintheilung seines Systems nicht bloß in den allgemeinen oder begründenden (nicht abstracten) und den besonderen oder begründeten Theil, sondern auch das Schema des besonderen Theiles „als einer kreisförmigen Entwicklung des kirchlichen Irrthums in dem geschichtlichen Leben der Kirche um den Mittelpunkt desselben, die christliche Wahrheit in ihren Hauptmomenten.“ Ueber diesen letzten Punkt sagt der Verf. viel Schönes und Wahres. Allein wenn doch in der Einleitung nicht schon die ganze Wissenschaft selbst stecken kann, so scheint mir durch diese Erörterung dem allgemeinen Theile etwas vorweggenommen zu seyn. Im ersten Kapitel des allgemeinen Theiles redet der Verf. vom Wesen, von der Entstehung und Wirkung des kirchlichen Irrthums. Erst hierher gehört die Darstellung der Gesetze, wonach der kirchliche Irrthum in geschichtlicher Mannichfaltigkeit erscheint, und somit auch das geschichtliche Schema seiner Hauptformen, wissenschaftlich konstruirt aus jenen Gesetzen. An diesem Orte war ebenso nothwendig davon zu sprechen, als von den Hauptformen der Bestreitung zur Bildung des Ueberganges in den besonderen Theil, woran es der Verf. S. 3. im zweiten Kapitel nicht fehlen läßt und wovon er in der Einleitung mit Recht noch nicht redet. Jene Schematisirung oder Organisation des besonderen Theiles ist von besonderer Wichtigkeit. Bei aller Uebereinstimmung kann ich bedeutende Abweichungen nicht verschweigen. Aber ich verspare die Auseinandersetzung bis an einen bequemen Ort, wo es möglich ist, im Zusammenhange ausführlicher davon zu reden.

Die Formbestimmung einer Wissenschaft kann in der Einleitung nur so weit gehen, als der allgemeine Begriff der Wissenschaft ohne den articulirten Stoff gestattet, aber Alles, was der allgemeine Begriff unmittelbar für die Form-

bestimmung enthält, muß zur Sprache kommen. In dieser Hinsicht vermißte ich die in dem allgemeinen Begriffe der Polemik schon liegende Unterscheidung und Verbindung der theoretischen Construction oder der pathologischen Diagnose des kirchlichen Irrthums und der praktischen Widerlegung oder Heilung desselben. Daraus entstehen keine zwei besonderen Theile des Systems, aber die Form der Wissenschaft besteht wesentlich darin, beide Thätigkeiten des Polemikers gehörig auseinander zu halten und zu verbinden. Ich wundere mich, daß die Lehre von der Form der Polemik den Verfasser nicht darauf geführt hat, als das innerste Wesen dieser Form die Dialektik, die dialektische Kritik darzustellen. Denn ist nicht vor Allem die Aufgabe, theoretisch wie praktisch das Wesen, die Erscheinung und den Schein des Irrthums und der Krankheit, wie der Wahrheit und der Gesundheit zu unterscheiden, namentlich den Schein in seiner Wurzel zu fassen und zu zerstreuen? Freilich ist die Dialektik die wissenschaftliche und künstlerische Grundform aller Theologie, wie aller Wissenschaft, aber in der Polemik concentrirt sie sich gleichsam und ist das Alles Beherrschende. Sie erscheint hier in echt sokratischer Art, weniger als *μαρτυρία*, denn die Wahrheit ist schon geboren, obwohl sie in den Irrenden und Kranken zur vollen Wiedergeburt kommen muß, desto mehr aber als eine wahre *ἐπιστήμη* und *κατάγωγος*. Hieran knüpfen sich leicht die interessantesten Erörterungen über das eigenthümliche Wesen der theologischen Dialektik, ihre sittlichen Gründe und Zwecke, worüber wir gerade den Verf. so gern gehört hätten.

Die Einleitung schließt mit der Litteratur der Polemik. Der Gegenstand ist zu einladend und regt mich zu sehr an, um nicht dem Verf. meine Bemerkungen darüber mitzutheilen.

Nach dem Verf. beginnt die eigentliche Litteratur der Polemik als Disciplin erst mit der Reformation. — Da

für ihn die Aufgabe ist, eine Geschichte der polemischen Systeme und Handbücher zu geben, so schließt er die polemischen Schriften, welche einzelne Lehren oder auch das Ganze eines kirchlichen oder dogmatischen Lehrbegriffs vor wie nach der Reformation bestreiten, aus. Er nennt diese Schriften praktisch-polemische Thätigkeiten, auf eine vorhandene oder vorausgesetzte Wissenschaft der Polemik gestützt. Jene Thätigkeiten aber, sagt er, seyen nicht für sich litterar-historisch zu verstehen, sondern Erweisungen und Mittel der kirchlich-dogmatischen Entwicklung und nur im Zusammenhange dieser gehörig aufzufassen.

Dagegen habe ich mancherlei zu erinnern.

Zuvörderst scheint mir, um mit dem Unwichtigeren anzufangen, die neue Terminologie kirchlich-dogmatisch ebenso grammatisch unrichtig, als unverständlich. Der Gegensatz soll das kirchlich-dogmatische seyn, von welchem Ausdrücke der Verf. in der Anmerkung sagt, er würde, wenn er ihn oben im Texte gebraucht hätte; wie in so vielen Fällen, zum Nachtheile der Bestimmtheit des Begriffs die Vorstellung von einer Dogmatik in der Kirche außer und vor der Kirche in sich schließen. Aber selbst wenn dieß wäre, dürfte er doch den Sprachgebrauch nicht so ändern, da dogmisch gar kein Wort ist, weder ein griechisches, noch ein durch Corruption entstandenes technisches, also durchaus unstatthaft. — Dogmatisch geht immer nur auf Dogma zurück, nicht auf Dogmatik. Das Dogma kann auch ohne Theologie seyn, also auch das Dogmatische, die Dogmatik freilich, als wissenschaftliches System der Dogmen, nie und nimmer.

Aber davon abgesehen, so enthält jede polemische Schrift, sie mag ein vorhandenes System der Polemik voraussetzen oder nicht, immer ein geschichtliches Moment für die Entwicklung der Polemik als Kunst und Wissenschaft, weil sie immer aus demselben polemischen Grundgesühle hervorgeht, worauf am Ende das System der Pole-

mit beruht. Auch das ist wahr, daß eine einzelne praktisch-polemische Thätigkeit nicht für sich litterarisch-historisch zu verstehen ist. Das ist aber überhaupt keine litterarische Erscheinung. Das geschichtliche Verstehen geht immer auf den Zusammenhang der Entwicklung.

Wie nun die Polemik als System sich lebendig fortbildet nicht bloß in Systemen, sondern auch, ja ganz vorzüglich in bedeutenden polemischen Schriften, wodurch die Systeme, ihre Methode, ihr Inhalt u. s. w. erweitert, corrigirt werden, ebenso müssen wir sagen, daß die lebendige Geschichte der Polemik längst angefangen hatte, ehe polemische Systeme und ehe die Polemik als besonders markirte theologische Disciplin entstand. Als Schema, als Idee, selbst als wissenschaftliche, wenn auch nur im Keime, war die Polemik im Geiste der Kirche immer vorhanden, sobald eine methodische polemische Thätigkeit von den Theologen ausging. So entsteht jede Theorie aus der lebendigen Praxis und hat hierin ihre Ursprungs- und Vorbereitungs-geschichte. Es ist ebenso lehrreich, als interessant, zu beobachten, wie nach und nach die Idee der Polemik in der Praxis deutlicher wird, bestimmtere Gestalt gewinnt, bis sie zur förmlichen Geburt in der Wissenschaft gelangt. Indem also der Verf. diesen reichen Stoff vor und neben den polemischen Theorien und Systemen verschränkt, hat er seiner Litterargeschichte ein bedeutendes Interesse entzogen. Eine wahre Geschichte der Polemik in dem bezeichneten Umfange würde nach meiner Meinung anfangen mit einer kurzen Charakteristik der polemischen Praxis oder Kunst der Apostel, namentlich des Apostels Paulus, dem apostolischen Haupte der Polemik; dann etwa die patristischen Methoden eines Irenäus, Epiphanius, Augustin erörtern; — sie würde ferner zeigen, wie der polemische Stoff und mit ihm die polemische Methode in der Kirche allmählich wächst, sich corrumpt und reformirt, wie die Kirchen, die Individuen sich darin unterscheiden.

Wie interessant z. B. die Vergleichung der verschiedenen polemischen Talente und Methoden in der Reformationszeit, eines Erasmus, Luther, Melancthon, Calvin, Zwingli u. s. w.! Der Verf. kommt selbst in diese Personalcharakteristik der polemischen Litteratur hinein, aber nur einmal und kaum anfangend bey Georg Calirt. Aber auch Spener, er selbst, nicht bloß die Spenerianer, hätte als epochemachend eine nähere Charakteristik verdient. Und um aus der neuesten Zeit einen Mann zu nennen, der zwar kein System und Handbuch der Polemik geschrieben, aber die Idee derselben klar in seinem Geiste getragen und seinen Beruf zum Theile darauf bezogen hat, auch die Kunst wahrhaft verstand, wir meinen Schleiermacher, wie lehrreich wäre es gewesen, dieß polemische Genie, die polemische Stellung und Art dieses Mannes kurz zu charakterisiren und zu beurtheilen!

Der Verf. gibt den Grund, warum die Polemik erst seit der Reformation eine Disciplin geworden, im Allgemeinen richtig an. Der Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche rief zuerst das theologische Bedürfniß einer theologischen Disciplin hervor. Aber wie so dieß? Darüber fehlt die Erklärung. Aber sollte es sich damit nicht so verhalten? Da beide Parteien sich gegenseitig als Irrthum und Krankheit bekämpften, nach ihrer Vorstellung mit gleichem Rechte, so fragte sich, wer und was sollte entscheiden? Nur durch Ergründung der polemischen Prinzipien, nur durch eine wissenschaftliche polemische Theorie konnte entschieden werden.

Sehr natürlich trug die Polemik des 16ten und 17ten Jahrhunderts vorzugsweise den kirchlich-symbolischen Charakter, weil sie davon ausging, daß die wesentliche Einheit der Kirche mit einer solchen Parteidifferenz, wie die römisch-katholische und protestantische war, unverträglich sey, und daß nur auf der einen Seite die volle Wahrheit und Gesundheit seyn könne. Dachte man sich nun von bei-

den Seiten den dogmatischen Lehrbegriff als alleinigen Ausdruck der Einheit, Gesundheit und Wahrheit der Kirche, so konnte, so lange diese Vorstellung nicht berichtigt war, die Polemik sich nur in kirchlich-symbolischen Controversen entfalten. Hieraus erklärt sich die damalige enge Verbindung der Polemik mit der Dogmatik und die gegenseitige Verderbung beider in allen Kirchen, wahrhaftig nicht bloß in der lutherischen.

Die Reform der Polemik durch G. Calixt und die bald darauf erfolgte spener'sche Richtung in der lutherischen Kirche charakterisirt der Verf. im Wesentlichen richtig als eine Entschränkung vom Zwange der Symbole und ein Zurückgehen auf die tiefere Einheit der Kirche und in den christlichen Grundgedanken. Aber wenn er die neue Richtung deshalb die dogmatisch-ergetische nennt und ihr vorwirft, daß sie die wesentliche Beziehung auf die Idee der Kirche aufgegeben habe, so hängt dieß wenigstens mit Spener nicht zusammen, der ein sehr starkes Bewußtseyn von der Kirche als einer Lebensgemeinschaft hatte und gar nicht der Meinung war, daß die Kirche bloß auf dem Dogma beruhe.

Wenn die Polemik bis in die neuere Zeit in allerlei Mißbildungen gerieth, so lag die Schuld gar nicht bloß an ihr selbst, sondern in dem Mangel an wissenschaftlicher Organisation der Theologie überhaupt, der jedem Theile schadete. Ueberall nämlich treten in dem Systeme der Theologie des 16ten und 17ten Jahrhunderts die verschiedenen Momente und Glieder noch gar nicht oder nur sehr unvollkommen auseinander. Man trieb in der Dogmatik Moral, in der Exegese Dogmatik u. s. w. Die Dogmatik beherrschte noch Alles, nahm Dogmengeschichte, Kritik des Kanons, Apologetik und Polemik auf, kurz sie war das wahre Panbectensystem der Theologie. Unter solchen Verhältnissen ist begreiflich, daß die Polemik, wie die andern Disciplinen, nur allmählich sich sonderte und zu ihrem richtigen

Begriffe gelangte, ja sie gerade am spätesten. Als seit der Mitte des 18ten Jahrhunderts die neue Articulation oder Organisation des theologischen Wissens eintrat, mußte die Polemik einen Theil ihres Inhalts an die aus dem Bedürfnisse der Zeit früher hervortretende Apologetik, einen andern an die neue Formation der Dogmatik und Symbolik abgeben. Bei der Mißgunst der Zeit, der Erschlaffung des kirchlichen Sinnes, dem geschwächten Eifer für die Reinheit und Gesundheit der Kirche ging sie mit der Auflösung ihres ursprünglichen Inhalts selbst unter, weil der neue, wahre Inhalt fehlte. Die polemische Praxis blieb freilich, aber ohne die Zucht der Schule und ohne neues reineres Leben der Kirche verbarb sie zusehends. Erst als in dem neuen Geistessturm ein frischeres christliches Lebensgefühl erwachte und sich verbreitete, konnte sich aus dem neugebildeten polemischen Gefühl und Urtheil ein neuer richtigerer Begriff der Polemik erzeugen. Das ist geschehen, und des Verf. Werk ist, wie gesagt, ein bedeutender Beitrag zu dieser Reform.

In der allgemeinen Polemik erörtert der Verf., wie gesagt, Kap. 1. den Begriff des kirchlichen Irrthums nach den drei Kategorien des Wesens, der Entstehung und Wirkung genauer.

Wir gehen hier zuvörderst einen Augenblick in die Einleitung zurück und sammeln, was der Verf. dort schon über den kirchlichen Irrthum gesagt hat.

Indem er §. 4. die Form der Polemik erörtert, sagt er, nicht der Irrthum als solcher sey Gegenstand der Polemik, sondern der kirchliche, d. h. sofern er ein von Gott zugelassener und in der Zulassung als Entwicklungsmittel für die Erkenntniß und Reinheit der Kirche (von Gott) gewollter und ihr gleichsam vorgehaltener sey. Dieß lautet wie eine Erklärung des kirchlichen im Irrthume von Seiten seiner göttlichen Causalität und Zweckbestimmung. Ist

aber überhaupt statthaft, von göttlicher Causalität und Teleologie im Irrthume zu sprechen, was wir nicht gesonnen sind zu leugnen, — so gilt dieß doch ganz allgemein, auch für den Irrthum außer der Kirche. Das Eigenthümliche des kirchlichen Irrthums wird daraus nicht begreiflich.

Der Verf. sagt dort ferner, der kirchliche Irrthum sey nicht bloß an der Wahrheit, sondern hänge so an dem wahren, wahrheitslauten Leben der Kirche, daß er ihren realen, lebendigen und guten Bewegungen folge und deshalb nicht anders könne, als sich nach den Wahrheitsbeweisungen richten und in seinen Erscheinungen noch eine gewisse Abspiegelung der Ordnung, welche die kirchliche Wahrheit in sich hat, zu erkennen geben. Sehr wahr! Aber diese Klettenartigkeit, dieser Parallelauf des Irrthums mit der Wahrheit ist wieder etwas ganz Allgemeines und zeigt sich auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß.

Der Verf. nennt jenen Parallelauf des Irrthums in der Kirche lieber einen Kreislauf. Darunter versteht er das Laufen des Irrthums in der Peripherie um den Mittelpunkt der Wahrheit, welche in ihren Hauptmomenten selbst keinen Kreislauf im Leben der Kirche habe, sondern der zusammengehaltene Mittelpunkt bleibe, von welchem aus sich die Kreise des in der Wahrheit kräftigen und liebenden Lebens der Kirche rein und mannichfaltig bilden. Der kirchliche Irrthum hefte sich, weil er den Verlust des Mittelpunkts in sich schließe, an einen irrig aufgefaßten Punkt der Peripherie und werde von diesem aus in scheinbar glänzender, doch innerlich einförmiger Weise rundgetrieben u. s. w. — Allein wie Wahres und Schönes auch diese zum Theile bildliche Darstellung enthalten mag, das charakteristische Wesen des kirchlichen Irrthums wird doch auch dadurch auf keine Weise näher bestimmt und erklärt. Jener peripherische, gleichsam oberflächliche Lauf ist dem Irrthum in jedem Systeme des Denkens eigen.

Nach des Rec. Dafürhalten ist der kirchliche Irrthum

insofern ein kirchlicher, als er sich objectiv auf die christliche Wahrheit in der Kirche bezieht, und subjectiv im organischen Gesamtleben der Kirche entsteht und dasselbe durchläuft. — Dieß ist, wenn ich nicht irre, der einfache Begriff des kirchlichen Irrthums, der den Erörterungen des Verf. in der Einleitung zum Grunde liegt.

Gehen wir nun mit dieser vorläufigen Erklärung zu dem allgemeinen Theile des Systems an den Ort, wo der Verf. das Wesen des kirchlichen Irrthums genauer erörtert, wie belehrt er uns darüber?

Er stellt S. 36. folgenden Hauptsatz auf: Das Wesen des kirchlichen Irrthums besteht in demjenigen Scheine der (christlichen) Wahrheit, den die Kirche, sofern sie nicht ganz bei Christo bleibt, durch die in der Welt wirksame Lüge in ihrer Mitte entstehen läßt.

Wir fragen aber gleich, warum entstehen läßt? Gestattet die Kirche nur den Irrthum, oder veranlaßt, oder erzeugt sie ihn? Der Verf. meint offenbar das Letztere. So hätte er also sagen sollen: entstehen macht oder erzeugt. Man stoße sich nicht daran, daß der Verf. die Kirche selbst als Urheberin und Hegerin des Irrthums ansieht! Er meint die Einzelnen in der Kirche, aber als Mitglieder der Kirche, in denen sich die Kirche von Seiten ihrer Irrthumfähigkeit darstellt. Auch wird man leicht begreifen, daß der Verf. unter dem Bleiben bei Christo das Festhalten seiner Person, mit seiner Persönlichkeit wesentlich verwachsenen Glaubenswahrheit versteht. Dieß wäre deutlicher gewesen. Aber jener prägnante Ausdruck ist für den Bibelleser vollkommen verständlich und nichts Mystisches.

Wir fragen weiter: ist der Irrthum nur der Schein der Wahrheit, nicht wesentlich der Widerspruch damit? Aus dem Folgenden sieht man, daß dieß der Verf. wirklich meint, aber warum drückt er es nicht gleich im Hauptsatz aus? Daß in dem Irrthum immer ein Widerschein

der Wahrheit ist, ein Abscheu, ist nicht sein Wesen, sondern das Verführtwerden durch den Schein, das Abweichen und Nichttreffen der Wahrheit. Dieß sagt der Verf. in der weitem Erklärung selber. Aller Irrthum, sagt er, ist ursprünglich ein Abirren von der dem menschlichen Denken vorgeschriebenen Bahn. Aber warum nur ursprünglich, warum nicht immer und überall? Jene Bahn bestimmt der Verf. dann genauer als die Auffassung aller uns durch unsere von Gott angewiesene Stellung zur Betrachtung kommenden Dinge in Gott, d. h. in ihrer Beziehung zu Gott. Der Irrthum entsteht, sagt er ferner, wenn das Gottesbewußtseyn oder das Bewußtseyn, nur durch Bleiben in Gott Wahrheit und Leben zu haben, sich durch das Hervortreten des Selbstischen verdunkeln läßt. So sey also aller Irrthum ursprünglich religiöser Irrthum.

Schließt dieser Irrthum die psychologisch-pragmatische Genese desselben in seinem weitem Verlaufe nicht aus, so stimme ich dem Verf. bei. Aber wenn er zwischen dem religiösen Irrthum im engeren Sinne und dem weltlichen so unterscheidet, daß jener im fortgesetzten Trennen der Gedanken über Gott von dem ursprünglichen göttlichen Lebenslichte, dieser in der fortgesetzten Losreißung der Gedanken über die Dinge von ihrer Beziehung auf Gott bestehen soll, so hat dieß etwas durchaus Unverständliches für denjenigen, der, wie ich, für unmöglich hält, über Gott zu denken ohne die Welt, seine Offenbarung, bei aller Verschiedenheit beider, und dem das Denken über die Welt ohne Gott eben als die Irrreligion selbst erscheint.

Der Verf. führt dann nach der Schrift, wie er sagt, die Erhaltung jenes doppelten Irrthums auf den Satan als den Vater der Lüge zurück. Allein nach der Schrift ist der Teufel auch der Urheber jenes zwiefachen Irrthums unter den Menschen. Kann aber der Verf. die Entstehung des Irrthums aus der menschlichen Freiheit

genügend erklären, warum nicht auch die Erhaltung und Fortbildung desselben? Gewiß ist die Lehre vom Teufel eine biblische, aber nach meiner exegetischen Erfahrung eine solche, welche durch christliche Agentien weiter aufgelöst oder ermittelt werden muß, wenn sie im Zusammenhang des christlichen Glaubens verständlich und praktisch werden soll. Ich halte sie für die concentrirte Veranschaulichung der wesentlichen Wahrheiten, daß die Sünde, wie der Irrthum, überall in der geistigen sittlichen Welt, auch auf der höchsten Stufe, denkbar, und immer und überall ursprünglich ein Act der persönlichen Freiheit ist, daß sie aber, wiewohl wirklich geworden in der Menschheit, in jedem Einzelnen eine dunkle Region in der Tiefe des Geisteslebens, ein Element passiver Bewußtlosigkeit und eine im Gesamtleben Aller liegende contagiöse Gewalt bekommt, welche bei der sittlichen Behandlung des Irrthums, wie der Sünde selbst, bei der Heilung von beidem ganz vorzüglich in Betracht kommt. Ist aber schon für die Dogmatik, wie für die Ethik nothwendig, jene Lehre, um sie praktisch klar zu machen, in dieser Art aufzulösen, d. h. nicht aufzuheben, wie viel mehr für die Polemik! Auch können wir dem Verf. nicht gestatten, ohne nähere Bestimmung Irrthum und Lüge zu identificiren, wie er thut. Die Lüge ist immer etwas Absichtliches und Bewußtes, während der Irrthum auch ein Bewußtloses seyn kann, ja als Irrthum, verschieden von der Lüge, eigentlich nie absichtliches Zeugnis der erkannten Wahrheit ist. Dieses hat einen anderen und schlimmeren Namen.

Der Verf. unterscheidet den Irrthum vor und nach der in Christo erschienenen Wahrheit. Jenen nennt er freilich gleichsam nur Unwissenheit, welche Gott nach Apostelgesch. 17, 30. übersehen wolle. Darin ist Wahres, aber es muß näher so bestimmt werden, daß die Schuld des Irrthums natürlich geringer und größer ist, je nach-

Welt, jene Vermischung und Verwirrung aber entsteht auf dem Boden der Kirche selbst aus Unklarheit, aus Mangel an Scheidungskraft, Aufmerksamkeit, Treue und Eifer u. s. w. Es liegt aber darin immer eine Art von Täuschung, die freilich hie und da, wenn sie hartnäckig wird, sich bis zur Lüge steigern kann, aber nicht eigentlich von der Lüge, als solcher, ausgeht. Sobald der Irrthum als solcher erkannt wird, der eitle Wahrheitschein, die Blendung verschwindet, ist auch der Irrthum in den christlichen Gemüthern gehoben, durch die Macht der in der Wurzel des christlichen Lebens liegenden Wahrheit und ihrer Dialektik.

Am Schlusse der Erörterung fügt der Verf. eine nähere Bestimmung des kirchlichen Irrthums hinzu, welche in dem Hauptsatze nicht ausgedrückt, auch gar nicht angedeutet ist.

Er sagt, der kirchliche Irrthum sey dann erst wesentlich ein solcher oder eine wahre Häresie, wenn er gegen einen Fundamentalartikel des christlichen Glaubens gerichtet sey. Eine Lehre nämlich, von welcher die Kirche einhalte, daß sie der Festhaltung des wesentlichen Inhalts des Glaubens gar nicht im Wege stehe, könnte ihr auch nicht als falsch erscheinen, sondern etwa nur Einzelnen ihrer Glieder in wissenschaftlicher oder praktischer Beziehung.

Diese nähere Bestimmung ist gewiß ebenso nothwendig, als richtig, um zu verhüten, daß nicht jede ~~am~~ vorübergehende Differenz der Meinungen polemisch behandelt, und nicht jeder Schulstreit oder jede wissenschaftliche Disputation kirchlich beargwöhnt und verbittert wird.

Allein wenn der Verf., nachdem er die Fundamentalartikel richtig definirt hat als die durch einen Act der Kirche articulirten und fixirten Hauptmomente des christlichen Glaubens, hinzufügt, daß dieß aus göttlicher Weisheit und Fürsorge in der Laufformel so vollständig und vollkommen geschehen sey, daß es keine andere Fundamentalartikel geben könne, als jene drei vom Vater, Sohn und

heiligem Geiste, und daß eben das, was damit in Widerspruch sey, als kirchlicher Irrthum zu begreifen sey, — so vermessen wir zu viel, um bestimmen zu können.

Zuvörderst ist gewiß wahr, daß die Taufformel das Schema der christlichen Fundamentalartikel enthält, aber nur das Schema, ohne näher bestimmten Inhalt. Liegt dieser etwa angedeutet in der Verbindung der drei Glaubensobjecte? Aber diese werden doch hier nur aneinandergereiht; die innere Verbindung kann auf mannichfaltige Weise geschehen, selbst die anerkannt häretische ist durch die Formel nicht unmittelbar ausgeschlossen. Der Verf. will auch, wie es scheint, nur ein Fundamentalschema in der Formel finden. Aber reicht das hier aus? Indem er den Satz ausführt, daß jede Lehre ihr Maß an der Schrift- und Kirchenlehre vom Vater, Sohn und Geist findet, geht er wenigstens bei dem Begriffe Sohn in eine nähere Bestimmung des Inhalts ein und gibt so selbst zu, daß die Construction der Fundamentalartikel ihrem Inhalte nach von etwas Anderem ausgehen müsse, als von der Taufformel. Um es kurz zu sagen, nicht die Taufformel, sondern die apologetische, schriftgemäße Construction der christlichen Erlösungsidee und der darin wesentlich liegenden Momente gibt die rechte Basis für die Bestimmung der Fundamentalartikel. Hier war also von dem h. Schriftkanon, besonders des N. T., zu handeln, als dem eigentlichen Inhaltigen der Taufformel.

Sodann aber scheint mir, um den kirchlichen Irrthum auch seinem wesentlichen Umfange nach zu bestimmen, nothwendig, zwischen dem Irrthume, der einen unmittelbaren Widerspruch gegen die Fundamentalartikel enthält, und demjenigen, der nur mittelbar, aber consequent denselben widerspricht, zu unterscheiden. Diese letztere Art des kirchlichen Irrthums ist bei Weitem die häufigere, polemisch schwerere, und erfordert recht eigentlich die polemische Kunst, weil im Irrthume selbst nichts häufiger ist,

als den consequenten Zusammenhang zu verbergen oder nicht zu bemerken, in der Bestreitung des Irrthums aber oft falsche, übertriebene Consequenzen gemacht werden. Diese Seite der Sache war genauer zu erörtern. Auch konnte von diesem Punkte aus sehr gut gezeigt werden, wie die erstere Art des kirchlichen Irrthums an das Antichristliche, die letztere mehr an die an sich unschuldige, ja in der Kirche nothwendige Heterodoxie angrenze. Die häufige Verwechselung der Häresie, Heterodoxie und des Antichristenthums, die Uebertretung der oft sehr feinen Grenzen forderten eine genauere Erörterung an dieser Stelle.

Von dem absoluten Ursprunge des kirchlichen Irrthums, der das Wesen desselben selbst ist, unterscheidet der Verf. S. 2. die geschichtliche Entstehung der kirchlichen Irrthümer, und erklärt dieselbe aus dem Zusammenwirken der Verworrenheit des Ganzen mit der Vermessenheit Einzelner. Unter der Verworrenheit des Ganzen der christlichen Kirche versteht er aber die Unklarheit, die Verworrenheit der christlichen Denkweise überhaupt in einer gegebenen Zeit. Daraus allein erzenge sich, wie er zeigt, noch kein bestimmter Irrthum. Dieser entstehe erst, wenn aus der Masse eines über einen Hauptpunkt des Glaubens verworrenen Gebiets der Kirche ein Einzelner mit der Vermessenheit hervortrete; das von der Masse unbewußt gewollte und schon geheim geliebte Unwahre in bestimmter begrifflicher Lehrform auszusprechen. So bilde sich dann von jenem Einzelnen aus durch Anschließung des Verwandten in der Masse eine Irrthumsgemeinschaft, welche sich der rechten Lehre gegenüberstelle als Häresie und der Gemeinschaft der Kirche als Secte. Jene Verworrenheit des Ganzen aber könne so groß seyn, so feuerfängend für die Häresie, daß auf Seiten des Einzelnen oft nur Eitelkeit, weltliche Unruhe, Uebergeschäftigkeit, Selbstweisheit hinreiche, um einen kirchlichen Irr-

zum zu Stande zu bringen. Dabei aber fey immer feftzuhalten, daß im kirchlichen Irrthum eine relative Wahrheit fey, daß derfelbe oft eine bisher mit Unrecht vernachlässigte Richtung des Denkens hervorbringe, daß der Eifer der Härefiarchen nicht felten aufs Beste gemeint fey u. f. w.

Auf die Weise wird die Schärfe des Hauptsages, wovon der Verf. ausging, allerdings sehr gemildert, was auch nothwendig war, um nicht die Wahrheit durch jene Schärfe leiden zu lassen. Ich bin aber geneigt, den Hauptsatz auch noch von einer andern Seite zu beschränken. Wie, wenn der Einzelne in der Kirche rein für sich irrt über einen Hauptpunkt des Glaubens, in guter Meinung, ohne bestimmte Absicht der Verbreitung, — ist dieß nicht schon der kirchliche Irrthum selbst, oder wird er es erst dadurch, daß Andere ihn theilen? Der Verf. wird nicht leugnen wollen, daß die polemische Behandlung schon bei dem Einzelnen, der irrt, eintreten könne und müsse, nicht bloß, damit der Irrthum sich nicht weiter verbreite, sondern auch, damit der Einzelne selbst geheilt und ein gesundes Glied der Kirche werde. Der Einzelne kann in Irrthum gerathen, während die ganze übrige Kirche ohne wesentlichen Irrthum ist. Der Fall ist denkbar und muß es seyn, weil sonst herauskäme, was offenbar falsch ist, daß der Irrthum eben nur von der Kirche als einem Ganzen ausginge, und der Einzelne nur verführt von Allen daran Theil nähme. Gewiß ist die Kirche immer im gewissen Sinne Schuld, wenn der Einzelne in ihr irrt, aber doch nur insofern, weil sie noch nicht die vollkommene Kirche, sondern noch die irrthumsfähige ist, d. h. aber nichts Anderes, als weil das christliche Lebensprincip noch nicht in Allen, die zur Kirche gehören, zur vollen Herrschaft gelangt ist.

Der Satz des Verf. erklärt also nur den kirchlichen Irrthum in der Gestalt der sectirerischen Ketzerei; die hier

fer liegenden, feineren, vielleicht auch unvollkommeneren Gestalten desselben läßt er unerklärt.

Der Verf. behauptet §. 3, daß die Wirkung des kirchlichen Irrthums bis zu einem unberechenbaren Grade zum Verderben der Kirche gereiche, fügt aber beschränkend hinzu, daß sie aber den Fortschritt der Kirche zur Vollendung nicht aufzuheben vermöge. Allein eben diese Beschränkung schließt sie nicht das Unberechenbare wieder aus? Wenn der Verf. die Kategorien der verderblichen Wirkung anzugeben vermag, so ist dieß auch immer etwas von Berechnung. Jene Kategorien sind nach dem Verf.: der Verlust der christlichen Einsicht, die Dämpfung der Liebe, die Zerreißung der kirchlichen Einheit. So wäre also die volle Wirkung des Irrthums die Zerstörung der Kirche selbst. Der absolute Irrthum würde auch immer die Kirche unfehlbar zerstören, von welchem Punkte der Lehre er auch ausgehen möchte. Allein da der kirchliche Irrthum immer noch einen Antheil an der Wahrheit hat, und die Kirche die Wahrheit nie mehr zu verlieren vermag, hat die zerstörende Wirkung des Irrthums immer ihre Grenze.

Indem der Verf. die Störung der kirchlichen Einheit durch den Irrthum genauer erörtert, kommt er auf den Begriff der Spaltung oder des Schisma. Er betrachtet dieses einmal als Wirkung der Häresie, sodann wieder als unabhängig von dieser, sofern es sich ursprünglich auf die Differenz der Sitten und Anordnungen der Kirche bezieht. In dieser Form sey es selbst kein Irrthum, sondern ein Unrecht, eine Sünde, eine Lieblosigkeit und als solche wieder Quelle von Irrthümern. Dieß ist im Allgemeinen richtig. Allein die von dem Verf. behauptete Wechselwirkung der Häresie und des Schisma scheint darauf hinzuweisen, daß beide in einem höheren polemischen Begriffe eine gemeinschaftliche Wurzel haben. Dieser Begriff ist

kein anderer, als der der Krankheit des kirchlichen Lebensorganismus. Daß der Verf. nicht hiervon ausgegangen ist, rächt sich an dieser Stelle dadurch, daß er sich genöthigt sieht, von Schwächungen und Beschädigungen der tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche bloß als von Wirkungen des kirchlichen Irrthums zu sprechen, während dieselben doch ebenso gut als Ursachen des kirchlichen Irrthums erscheinen, ja nicht selten, noch ehe dieser aus ihnen hervorgegangen ist, als kirchliche Uebel für sich polemisch behandelt werden müssen.

Was nun die Bestreitung des kirchlichen Irrthums betrifft, so zeigt der Verf. zuerst §. 1, daß die Nothwendigkeit der Bestreitung aus der Pflicht der Kirche, sich in der Wahrheit zu erhalten und zur Reinigung ihrer Glieder vom Irrthume thätig zu seyn, unmittelbar folge.

Ebenso richtig wird §. 2. der polemische Beruf in der Kirche nicht auf den Klerus, den Stand der Theologen, beschränkt, sondern überall, wo Erkenntniß- und Gemüthskräfte einen der Kirche ersprießlichen Erfolg versprechen, sey wahrer Beruf zur polemischen Thätigkeit. Der Verf. bestimmt dann die allgemeinsten und wichtigsten Eigenschaften des Polemikers durch eine dreifache Verbindung von Gegensätzen, nämlich einmal ein scharfsondernder Verstand, verbunden mit lebendiger Liebe zur Wahrheit, sodann wissenschaftliche Bildung, verbunden mit Sinn für das kirchliche Leben, endlich eigenthümlicher (?) Zugang zu der Wirkungssphäre eines kirchlichen Irrthums, d. h. genaue Kenntniß des Irrthums, in Verein mit anerkannter Unbescholtenheit von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft.

Nicht weniger stimmen wir dem Verfasser von seinem Standpunkte bei, wenn er §. 3. als die Hauptformen der

Bestreitung das Religionsgespräch, die akademische Disputation und die Streitschrift darstellt. Mit Recht bringt er die beiden ersten Formen, von denen die erste ganz untergegangen ist, die zweite im Sterben liegt, wieder zu Ehren. Zene aber setzt eine lebendige Synodal- und Presbyterialform voraus, diese eine innigere Verbindung zwischen Kirche und theologischer Schule. Der Verf. verfehlt nicht, diese Voraussetzungen hervorzuheben, aber wir hätten eine noch eindringlichere Erörterung dieser Lebenspunkte der Zeit gewünscht. Auch bei der akademischen Disputation wäre schicklich gewesen, an die Geschichte zu erinnern, wie die Reformation Luther's in dieser polemischen Form angefangen. Man vermißt ein gründliches Wort über den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Polemik, ob und wie weit derselbe noch statthaft sey. Dabei wäre erwünscht gewesen, über die sogenannte Publicität des kirchlichen und theologischen Streits des Verf. Urtheil zu hören.

Was der Verf. dann am Schlusse über die Streitschrift sagt, ist Alles sehr wahr, aber es erschöpft diesen wichtigen Gegenstand nicht. So ist z. B. eine schon von Tertullian, nachmals von Pascal besprochene Seite der kirchlichen Streitschrift, der Gebrauch der Satyre und Ironie, gar nicht berührt, obwohl neuere Erscheinungen auf diesem Gebiete fast dazu nöthigten. Auch über die neuere polemische Journallitteratur, die sogenannten Kirchenzeitungen, wäre ein werthbestimmendes, gewiß auch warnendes Wort an der Zeit gewesen. Ebenso wäre wünschenswerth gewesen, das Wahre und Falsche in dem neueren Grundsätze von dem juste milieu in der Polemik genauer erörtert zu sehen. Auch durfte wohl ein scharfes, züchtigendes Wort über die verderbliche Praxis der älteren und neueren Polemik, Uebel durch Uebel zu heilen, — diese bewußtlose, traumartige Puscherei —, nicht fehlen. Am meisten aber vermisse ich an dieser Stelle eine genauere Theorie der

polemischen Beweisführung, das Verhältniß des Schriftbeweises zu den übrigen Beweisformen, des Gebrauchs der epagogischen Beweise und der *ex concessis* u. s. w. —

Ein Handbuch, wie dieses, kann freilich nicht Alles gleich ausführlich besprechen, aber darf Wesentliches nicht unberührt lassen.

Indem ich so am Schlusse des allgemeinen Theiles in das Vermessen gerathe, werde ich veranlaßt, noch einmal den Inhalt dieses Theiles zu überdenken, und mir selbst den Eindruck zu bestimmen, den derselbe im Ganzen auf mich gemacht hat. Ich muß gestehen, daß derselbe nicht durchaus befriedigend ist. Es scheint mir, daß, weil der Verf. die Polemik bloß auf den kirchlichen Irrthum und dessen Bestreitung beschränkt hat, statt sie als Heilkunst der Krankheit im kirchlichen Lebensorganismus zu betrachten, die Untersuchung nicht tief genug, bis in die eigentlichen *apex* der Wissenschaft und Kunst, eingegangen, eben deshalb aber auch nicht dazu gekommen ist, den ganzen Umfang des polemischen Stoffes im allgemeinen Theile zu umfassen und zu organisiren. Unter dem Gesichtspunkte einer theologischen Heilkunst des Kranken in der Kirche ist unmöglich zu übersehen, daß die polemische Diagnose und Heilung schon mit jeder Verstimmung, Ueberspannung und Uebertreibung selbst im religiösen Gefühl anfängt, also mit dem, was der Verf. einmal die tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche nennt. Die von dem Verf. angegebenen Ursachen und Wirkungen des kirchlichen Irrthums in den Zuständen der Kirche sind selbst schon Krankheit. Je mehr man sich von jener Analogie der Heilkunst bestimmen läßt, desto unvermeidlicher und fruchtbarer werden Untersuchungen, wie die über die Entwicklungsgesetze des kirchlich Kranken, die Stadien, die Krisis desselben, ferner über den Unterschied des wahrhaft und scheinbar Kranken, das Symptomatische darin, über das Moment des Gegensatzes im kranken Leben oder den Gegensatz der Schwächung und

Uebertretung, ferner über den Mittelpunkt der Gesundheit, die absolute und relative Gesundheit der Kirche, über die Correspondenz zwischen Erkenntniß und Heilung der Krankheit u. s. w. Je höher und weiter dieser Standpunkt ist, desto mehr wird sich freilich die Tafel der kirchlichen Krankheiten verlängern und füllen, so daß man zunächst erschrickt, aber man gewinnt dadurch eine organischere Uebersicht und Einsicht der kirchlichen Irrthümer und Krankheiten von ihren Wurzeln an bis zu ihren weiteren Verzweigungen und ihren letzten Wirkungen und damit zugleich einen größeren Umfang und eine größere organische Kraft von Heilmitteln. So rechne ich von diesem Gesichtspunkte aus zu den Grundformen der Bestreitung oder vielmehr Heilung außer den von dem Verf. angegebenen auch die christliche Zucht und Lebensinstitution, und verlange, daß, wenn das Religionsgespräch, die Disputation und die Streitschrift wahrhaft helfen sollen, sie mit dem, was wir oben kirchliche Diät nannten, wesentlich verbunden werden müssen. Dabei kommt man freilich an die Grenze der Polemik, aber gehört es nicht zu ihrer richtigen Organisation, daß sie ihren Zusammenhang mit der angrenzenden praktischen Theologie, der kirchlichen Verwaltung und Gesetzgebung im Großen und im Einzelnen, nicht verleugnet, sondern anerkennt? Ist dieser Zusammenhang richtig erkannt, so ist auch nicht schwer, die Grenzen, in denen sich die Polemiker halten hat, um nicht überzugreifen, zu bestimmen und zu halten.

Ich breche hier ab, schließe aber nicht. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes; da es die neue Organisation einer für die Zeit so höchst bedeutenden theologischen Disciplin gilt, wird es, hoffe ich, dem Verfasser und auch wohl den Lesern nicht unangenehm seyn, wenn ich in einem zweiten Artikel über diese Schrift versuche, meine Organisation der Einleitung und des allgemeinen Theiles der Polemik, wie ich sie seit einigen Jahren in akademischen Vorlesungen

vorgetragen habe, zur Prüfung im Zusammenhange ande-
einander zu setzen, in einem dritten und letzten Artikel aber
den besondern Theil des Verfassers, der noch so Beden-
tendes und Schwieriges und für die Gegenwart Interes-
santes enthält, kritisch genauer erörtert.

Dr. Rüde.

2.

Das Christenthum in Frankreich, innerhalb
und außerhalb der Kirche. Von Dr. Hermann
Reuchlin. Hamburg bei Fr. Perthes. 1837. VI. u. 461.

Es ist gewiß ein sehr verdienstliches Unternehmen, das
große Nachbarvolk des Westens, dessen Einfluß auf Deutsch-
land — wenn er auch in den Religionswissenschaften auf-
gehört hat — doch noch immer mittelbar durch Politik und
socialen Ton von großer Bedeutung ist, in seiner Hei-
math im Einzelnen und Ganzen zu beobachten und ein
durch eigene Anschauung gewonnenes Bild des religiösen
Lebens dem deutschen Vaterlande mitzutheilen. Solche
Werke, wie Gernberg's „schottische National-Kirche“ und
das vorliegende über Frankreich haben vorerst bedeutens-
den Werth für die Statistik, — eine Wissenschaft, die,
wenn sie erst mehr principienmäßig behandelt seyn wird,
für Bildung sowohl eines kirchlichen Patriotismus, als Uni-
versalismus, für Verbreitung eines gesunden Tactes und
treffenden Urtheils über kirchl. Verhältnisse ungemein wich-
tig werden muß. Die Masse äußerlicher Notizen, Zahlen,
Details u. dgl. darf dabei nicht gering geschätzt werden;
es kommt, wie Herr Reuchlin, dessen Werk reich hieran
ist, richtig einsteht, dabei nur auf den Beobachter an, so
gewinnen auch geistlos scheinende Tabellen und Zahlen

verhältnisse Geist und Bedeutung. Eine noch engere Beziehung aber erhalten Werke dieser Art zur strengeren theologischen Wissenschaft und füllen eine wesentliche Lücke aus, sofern sie uns die Verkörperung und Entwicklung der verschiedenen confessionellen Principien vor das Auge führen. Die Wissenschaft der Symbolik beschäftigt sich mit den constitutiven Principien der verschiedenen Parteien — aber diese haben alle ihre Geschichte und Entwicklung, durch welche erst ihr Wesen zu vollkommener Klarheit kommt; und so muß die Erkenntniß der Gegenwart jeder Confession aufhellend für die Symbolik seyn. Aber noch mehr. Die Symbolik entlehnt ihr hauptsächlichstes Interesse daher, daß sie nicht bloß eine historische Wissenschaft ist, sondern mit dem kirchlichen Charakter gezeichnet ist, in die kirchlichen Conflicte, sofern sie für das kirchliche Leben der Gegenwart noch von werthvoller Bedeutung sind, einführt; und ihr eigenthümlichster Reiz liegt dann in der Verbindung allgemeiner Gesichtspunkte für die Vergleichen und Kritik mit den kirchlichen Interessen, die noch Gegenwart des Lebens sind. In einem getrennen, lebendigen Bilde der Gegenwart nun zu erkennen, was noch gilt von dem Früheren, was dagegen ausgelebt ist, welche neue Entwicklungsknoten sich angeknüpft haben; wie sich die ursprünglichen Principien, der schaffende Geist einer Kirche im Zusammenstoße mit moderneren Principien alterirt oder fortgebildet haben, wo in der Gegenwart der religiöse Schwerpunkt einer Confession liegt, — die Erkenntniß hiervon ist am meisten geeignet, um die confessionellen Principien in ihrer Kraft und in ihrer Schwäche, in ihrem Reichthum oder ihrer Armuth vor das Auge zu führen und der Polemik die gebührende Stellung in jeder Zeit anzuweisen.

Monographien der vorliegenden Art von einem Fremden verfaßt, haben freilich immer mit eigenthümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Eine umfassende Bekannt-

schaft mit dem christlichen Geiste der verschiedenen Gegenden eines Landes verlangt einen Zeit- und Kraftaufwand, der nur in sehr seltenen, günstigen Fällen möglich ist. Dennoch sind Zeichnungen von fremder Hand, falls sie nur sonst eine tüchtige ist, den Selbstschilderungen, die eine Kirche sich durch ihre Glieder geben mag, weit vorzuziehen. Jede Rationalität hat etwas Bornirtes, und auch ihre Selbstbeurtheilung nimmt unwillkürlich immer wieder ihre Wirklichkeit zum Maßstabe. Dem Fremden dagegen ist gerade dasjenige, was einer Nation das am meisten Heimische und Gewöhnliche ist, weil es ihre Eigenthümlichkeit bezeichnet, das Auffallendste. Aber zugleich mit der fremden Eigenthümlichkeit schließt sich dann auch dem reisenden Beobachter die eigne, vaterländische an und nicht unter die geringsten segensreichen Wirkungen solcher Beobachtungstreisen ist es zu zählen, daß durch sie und ihre Mittheilung das Selbstverständniß der Kirchen mit dem Verständniß anderer Kirchen in gleichem Maße zunimmt. Es ist bekannt, wie segensreich schon mannigfach Gemberg's Gemälde von der schottischen Kirche in Deutschland gewirkt hat. — Das Gemälde, das uns Herr Dr. Reuchlin zeichnet, ist nun freilich gar anderer Art seinem Gegenstande nach. Während die schottische Kirche den Eindruck eines harmonischen Stilllebens macht und vielleicht das getreueste Abbild der einfachen apostolischen Zeit darstellt, sehen wir in Frankreich alle Kräfte menschlicher Natur aufgeregt, ja die Grundfesten der Gesellschaft immer aufs Neue aufgewühlt. Aber darum ist Frankreichs Zustand nicht minder lehrreich. Im Gegentheile, da auch in Deutschland die geistigen Kräfte insgesamt zu einer weit reichern Entfaltung gediehen sind, als in Schottland, hat Frankreich in diesem Betracht etwas Homogeneres mit uns. Und wenn es schon zur Zeit mehr noch ein warnendes, als ein zu eblom Wettreifer reizendes Beispiel für uns seyn kann, so erzeugt doch auch schon jetzt der französische Nationalcharakter, wo er von

christlichem Geiste befeelt ist, eigenthümliche Tugenden, feurige Beredtsamkeit, die hingebendste Aufopferung, Muth, Unererschrockenheit, Energie, gesunden praktischen Sinn. Besonders aber, um mit Hrn. Dr. Reuchlin zu reden (S. 463), liegt ein so reicher, wenn auch jetzt vielleicht größtentheils verborgener Schatz von ebenso zarter, als kräftiger, einer Verklärung durch das Christenthum fähiger Humanität in der französischen Nation, daß sie zum Empfangen wie zur Mittheilung eigenthümlicher Geistesgaben ebenso viel Reichthum als Bedürftigkeit und Empfänglichkeit verbürgt. — In der That scheint die französische Nation zum Empfangen namentlich von der deutschen Nation weit mehr Geschick zu haben, als die englische — wenigstens in der Wissenschaft; und die französische Schweiz sammt dem Elsaß scheint hierin für Frankreich eine noch wichtigere Brücke zu seyn, als Nordamerika für England. Freilich diejenige Wirkung, welche wir, sey es aus Sympathie, sey es aus Selbstgefühl, solchen Monographien immer besonders wünschen möchten, — die Wirkung meine ich, welche das Urtheil des Auslandes auf die Selbsterkenntniß einer Kirche ausüben kann, darf gewöhnlich nicht gar hoch angeschlagen werden, was namentlich auch der Eindruck beweist, den Gledner's Collectenreise durch Holland in diesem Lande gemacht hat. Desto mehr ist es am Orte, daß wir Deutsche unsre vielgerühmte Allseitigkeit und Fähigkeit, in fremde Charaktere liebend einzugehen, auch darin beweisen, daß wir solche große Bilder uns nicht umsonst zur Belehrung vorgestellt seyn lassen.

Treten wir nun näher zu dem vorliegenden Werke, so beurkundet in der That der Herr Verf. einen nicht gewöhnlichen Beruf für seine Arbeit. Er zeigt eine feine Beobachtungsgabe, die ihn in oft unscheinbarem Detail die tiefere Bedeutung erkennen läßt, und die seinen Blick nach den Seiten hinlenkt, in welchen sich die Eigenthümlichkeit dieser Nation am meisten charakteristisch ausprägt.

Es unterstützt ihn eine gründlichere theologische und geschichtliche Bildung, die ihm für seine Bilder einen festen Maßstab in die Hand gibt. — Dabei hat er die Freiheit und Unbefangenheit des Geistes, der allein auch die Vorzüge der verschiedenen Confessionen sich erschließen — und er verhält sich nicht minder anerkennend gegen das Schöne und Große, was auf katholischem Boden erwuchs, als gegen das Protestantische, dessen Dogma er entschieden zugethan ist. Besonders aber zeichnet die Arbeit ein ausdauernder Fleiß im Sammeln von Details aus, und Unterhaltungen mit bedeutenden Männern, die Journalistik der verschiedensten Farben, wie französische Hauptwerke über die einzelnen Sujets, ferner Predigten, Reden, besonders von den Jahresfesten der zahlreichen christlichen Gesellschaften sammt deren Rapports bilden seine Quellen, neben den reichen Resultaten, die ungesucht das tägliche Leben in einem fremden Lande einträgt. Die Zeit seiner Beobachtungsbreise ist das Jahr 1836. Indes hat sich freilich wieder Manches geändert — doch das Wesentliche seiner Schilderungen, muß der Natur der Sache nach noch Gegenwart seyn.

Der Styl ist lebendig, pikant — und fast möchten wir sagen, etwas französisch. Aber der Fortgang der Gedanken ist auch oft etwas desultorisch — die Bilder, die er uns vorführt, haben nicht genug Abrundung, sondern die Darstellung hat oft etwas Zerhacktes. Nicht selten wird auch die Sprache dem deutschen Geschmack etwas pretiös vorkommen, obwohl sie auch auf der andern Seite nie leicht des Salzes entbehrt. Die Verarbeitung des Materials ist im Großen unvollständig zu nennen — denn der Bau des Ganzen entbehrt einer guten Eintheilung. Diese scheint nicht selten mehr durch zufällige Ideenassociationen, als durch die Sache gegeben. Zuerst wird das Christenthum in Frankreich außerhalb, im zweiten Abschnitte, der von S. 119 — 336 die katholische, von S. 337 — 464 die protestantische Kirche behandelt, das Christenthum im

nerhalb der Kirche geschildert. Die Abschnitte selbst zerfallen in viele kleinere Abtheilungen, deren Gegenstände gewiß alle der besondern Aufmerksamkeit werth sind, deren Wahl schon das beobachtende Talent des Herrn Verf. verbürgt, wie denn jeder derselben pikante Züge enthält, deren Anordnung aber doch gar zu wenig logisch ist, daher auch diese einzelnen Partien sich nicht zu einem Gemälde zusammenfügen, das den Eindruck eines Ganzen machte. So sind im ersten Abschnitte die Titel: Industrie und deren Einfluß auch auf religiöses Leben; Vereine, um auf die arbeitenden Classen zu wirken; die auf Vergnügungssucht speculirende Wohlthätigkeit; Ehrgefühl; Napoleon; Kunst; Litteratur; Luther in Memoiren und Theaterlitteratur; Theater; Flugschriften und Journale über Religion; Sonntagsfeier; Festtage; Ehe; Findelkinder; Selbstmord; Schule, Volksunterricht, Erziehung. — Besser ist der zweite Abschnitt geordnet, wie wohl auch hier noch die Einheit etwas vermißt wird. Diese wird zwar angestrebt durch eine geschichtliche Einleitung, in welcher die Principien, die die jetzige Zeit bewegen, von selbst in ihrem innern Zusammenhang auftreten mußten, allein bei dem Uebergang auf den gegenwärtigen religiösen Zustand der katholischen und der protestantischen Kirche vermissen wir die Schilderung, wie er geworden ist. In beiden Kirchen ist ein neues religiöses Leben erwacht, die Ursachen aber werden nicht klar.

Die deutsche theologische Bildung des Hrn. Verf. befähigt ihn, die einzelnen Erscheinungen tiefer aufzufassen, und wenn wir jene kleineren Abschnitte als Tableaux für sich betrachten, so erfreuen sie uns nicht selten durch den Geist und die Kraft der Zeichnung, wie durch die Gebiegenheit und Reife des Urtheils.

Der erste Theil gibt uns eine Schilderung des religiösen Zustandes in Frankreich überhaupt, abgesehen von den beiden Confessionen — (diese Ueberschrift wäre adäquater, als die des Hrn. Verf.). Und hier stellt sich

die düsterste Partie, die in Deutschland hinlänglich, jedoch zu einseitig bekannt ist, dar. Hier tritt vor uns auf jene rastlose, ins Tausendfältige verzweigte Industrie, die Genußsucht, die unbändige Ruhmsucht, die in Napoleon's Apotheose sich selbst vergöttert, die gesteigerte, überreizte, Gräuel und Schrecken suchende und wie von namenloser innerer Unruhe in ewiger Flucht umhergetriebene Litteratur und Kunst, die unendliche Gottverlassenheit und Dede des Herzens vieler Tausende, die sich bald in den abentheuerlichsten Vorschlägen zu Stiftung neuer Culte und Religionen ausdrückt, bald in dem zum Entsetzen häufigen Selbstmorde die Gluth innerer Zerrissenheit, wie das peinigende Gefühl eines unwürdigen Daseyns auszuköscheln trachtet. Hier tritt vor uns das Jammerbild jener Hunderttausende, jener bemitleidenswerthen Geschöpfe, die weder den Vater-, noch den Mutternamen kennen, weil es dahin gekommen ist, daß der Staat, um noch schauerlichere Verbrechen zu verhüten, durch Findelhäuser (deren Zahl daraus abgenommen werden mag, daß sie in 10 Jahren ihm gegen 100 Millionen Franken kosteten) die Zerreißung des Bandes, daran das Herz der Mutter und des Kindes hängt, begünstigen muß.

Der aus seinem Centrum gewichene Geist des französischen Volkes fühlt die innere Leere und Haltungslosigkeit — die Edelsten der Nation fühlen gleichsam eine ungeheure Gesamtschuld auf ihr lasten — aber vermögen nicht zu helfen. Die Masse vergift sich in Arbeit und Lust, hofft Hülfe von politischer Freiheit, von Industrie, hofft Ausfüllung der innern Leere von Glanz und Nationalruhm. Weiter Schauende schlagen einen gründlichern Weg ein. Sie sehen, wie das verwahrloste, ohne geistige Bildung aufwachsende Volk allen politischen und sonstigen Verführern zugänglich ist — und suchen Abhülfe in Emporbringung des Schulwesens. In der That ist für das ungeheure Bedürfniß (von 30 Franzosen besucht nach Dupin kaum Einer die Schule) unendlich viel zu thun. Die

Gesetzgebung ist kräftig eingeschritten, aber Schulgesetze bilden, wie wir ja auch an Bayern sehen, noch kein Schulwesen. Schulzwang ist nicht eingeführt, es scheinen dagegen ähnliche Vorurtheile, wie in England, zu herrschen. Wie aber hierin zu wenig eine allgemeine Norm ist, so herrscht dagegen umgekehrt in andern Beziehungen das System der Centralisation so sehr vor, daß Provinzen, deren Schulwesen schon höher steht, wie das Elsaß, dadurch auf die niedrigere Stufe der andern herabgedrückt zu werden drohen. Am meisten aber fehlt es noch an dem Wesentlichsten, an genug tüchtigen Lehrern, und das Gesetz, daß in jedem Departement (also etwa je für 250,000 Seelen) ein eignes Schullehrerseminar gegründet werden soll, ist nur allmählich vollziehbar.

Außerdem ist die Stellung der Schule zu Kirche und Staat schwankend geworden. Das noch herrschende Mißtrauen gegen den Staat dürfte nicht so schnell dem Vertrauen weichen. Daher wünschen gerade die religiös Lebendigeren in allen Parteien die Trennung der Kirche vom Staate, damit nicht jene mit diesem vielleicht in ein neues tragisches Schicksal verflochten werde. Dieß hat nun den bedeutendsten Einfluß auf die Stellung der Schule zu Kirche und Staat. Beide streiten sich gewissermaßen um sie, die Sache steht aber so, daß für die Schule weder eine völlige Unabhängigkeit vom Staate wünschenswerth ist (denn da müßte die Einheit eines durchgreifenden Reglements dem zufälligen und ungeordneten Thun der einzelnen religiösen Parteien weichen, welche Partei-Interessen gegen das Interesse des Staats zu verfolgen, nur zu viel Versuchung hätten), noch eine völlige Unabhängigkeit von der Kirche —; denn das Wichtigste, der Religionsunterricht, müßte, vom Staate allein angeordnet, jene farblose Gestalt annehmen, welche die Confessionen in das Grau eines abstracten Deismus oder einer bloßen Moral auflösen würde. Das jetzige Schulgesetz drängt bereits den Einfluß der Kirche zurück, jedoch bewahrt sich

die katholische Kirche durch ihre mannichfaltigen Congregationen, die protestantische durch ihre Associationen — namentlich die evangelische Gesellschaft und die Vereine für Kinderasyle ihren Einfluß auf die Schule; und was unter anderen Umständen ein Uebel wäre, nämlich der Mangel eines gesetzlichen Schulzwangs, das kommt ihnen dabei zu Statten.

Aber bloße Schulbildung kann der französischen Nation nicht gründlich helfen; die Versöhnung mit dem Ewigen, mit dem Göttlichen muß wieder gewonnen seyn, ehe es Frieden geben kann in der Brust des Einzelnen, Festigkeit und Dauer für den Bau des Staates, Eintracht unter den sich auf den Tod bekämpfenden Elementen. So viel Louis Philipp und die Doctrinaire für das Schulwesen bisher gethan haben, so scheint doch der Erstere besonders minder klar über das Verhältniß des Staates zur Religion zu seyn — wenigstens verhielt er sich bis auf das Attentat von Fieschi selbst gegen seine Kirche gleichgültig.

Was nun näher den Zustand der katholischen Kirche betrifft, so sind nach Herrn Reuchlin Folgendes die charakteristischen Züge ihres gegenwärtigen Zustandes. Mit der gegenwärtigen Dynastie hat sich die Geistlichkeit im Ganzen noch sehr wenig befreundet; ihre theuersten Erinnerungen knüpfen sich an die ältere bourbonische Linie, an die Restauration, dennoch dieses nicht so, daß sie dem Gallicanismus geneigt wäre; denn die Einsicht scheint verbreitet, daß die durch ihn garantirten Freiheiten mehr dem Hofe als der Kirche genützt haben. So ist die französische Kirche mit ihrer Anhänglichkeit an Rom gewiesen, und in der That tritt dieß so stark selbst in der theologischen Bildung durch die Seminare hervor, daß die Geistlichkeit sich dem Geiste des intelligenten Theils der Nation immer mehr entfremdet und ihr Einfluß vornehmlich auf die niederen Classen beschränkt ist. Andererseits zieht die Regierung die Kirchengewalt möglichst an sich; besteht auf den früheren Rechten der Krone, und erweckt dadurch nicht

bloß im Klerus den lebendigen Wunsch, die Kirche vom Staate ganz getrennt und unabhängig zu sehen, sondern wendet auch der katholischen Kirche als der leidenden jetzt die Sympathie der Opposition zu, die in der Zeit der Restauration die heftigste Gegnerin des Katholicismus und Anwalt des Protestantismus gewesen war. Dazu kommt, daß nach dem Taumel der Julitage, mit denen die sanguinische Hoffnung die goldene Aera angebrochen glaubte, die Ueberzeugung sich ziemlich allgemein in dem intelligenten Theile der Nation gebildet hat, daß nicht von bloßen Staatsformen das Heil zu erwarten sey, sondern daß es einer Seele, eines organisirenden Principis für die geselligen Zustände bedürfe. Vom Protestantismus nun herrscht in Frankreich das Vorurtheil, daß er bloß negativer Art sey, somit der gemeinschaftsstiftenden Kraft entbehre. Daher wenden sich Viele mit erneuter Liebe einem freilich oft wunderbarlich zugeschnittenen Katholicismus zu. Die sonderbarsten Mischungen von Romanismus und modernen Principien kommen hier zu Tage, an deren unversöhnbarem oder unübergriffenem Widerspruche viele große Geister erlegen sind. Diese interessanten Formen eines modernen Katholicismus der Romantiker, der sogenannten französischen Kirche des Abbé Chatel, den republikanischen Katholicismus des de la Mennais und vieler bedeutender Talente, u. dgl. führt uns der Herr Verf. in lebensvollen Bildern vor Augen und sie lassen uns den Gesamteindruck, daß die edleren Geister sehnüchtig nach etwas Unbekanntem ringen, das sie suchen, aber noch nicht gefunden haben. Schwerlich wird sich ein Protestant bei solchem Anblicke des schmerzlichen Bedauerns darüber erwehren, daß nicht durch den Sieg des nicht bloß negativen, sondern auch positiven Reformationsprincipis der französischen Nation diese langen Züchtungen, dieses irre Suchen erspart werden sollten. Aber auch das Andere bleibt als freundlicherer Eindruck, daß noch religiöses Leben, wenn auch in engen Formen, vorhanden ist, was vornehmlich an dem immer neu grü-

nen Stamme der weiblichen und männlichen Congregationen und ihren schönen Früchten zu sehen ist. Ja, nach Herrn Reuchlin müssen wir weiter gehen: — die französische Nation hat noch nicht den religiösen Mittelpunkt wieder gefunden: aber sie ist ernster geworden durch die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte, die Frivolität und Polemik gegen die Religion ist ihr fremd geworden, und selbst die Journalistik legt hiervon Zeugniß ab. Sollte nicht dieses Sehnen und Suchen der Vorbote einer neuen Erfüllung seyn? Gewiß sympathisirt der Leser gerne mit dem Hrn. Verf. in seinen Hoffnungen, daß ein neues Pfingstfest der unglücklichen, harrenden Nation vielleicht bald zu Theil werde, und daß dann die neugeborne französische Kirche vielleicht berufen sey, segensreich auch auf die protestantische Kirche zu wirken, wie denn nach seinem treffenden Ausdruck überall das Gebiet beider, der katholischen und protestantischen Kirche, so sehr je von der andern Kirche umschlossen ist, daß, was aus dem Katholicismus heraustritt (und nach des Verf. Ueberzeugung ist dieß Heraustrreten die Voraussetzung einer Wiedergeburt der französischen Kirche), in die Bahn des Protestantismus eintreten muß, falls es überhaupt den christlichen Charakter behauptet.

Zum Schlusse noch ein paar Worte über den Zustand der protestantischen Kirche. So schwere Schläge in großer Zahl die alte reformirte Kirche Frankreichs durch List, Verrath, Gewalt und Mord erhielt, so stand sie doch nach jeder Niederlage unbesiegt da, unverwundt durch ihren weltüberwindenden Glauben. Aber was kein Canna vermochte, sagt der Herr Verf., das wirkte ein Capna. Die edeln Hauptfamilien der Reformirten zogen sich an den Hof und verlernten da die antike Männlichkeit und Würde ihrer Vorfahren. Sie buhlten um Hofgunst und wurden zuletzt größtentheils abtrünnig vom Glauben der Väter. Aber auch im Uebrigen verschwand der ursprüngliche, freie, demokratische Charakter der

Kirche immer mehr; die Gewalt, die in der Gemeinde ruhte, zog sich immer mehr in die Spitze Einer obersten Behörde zusammen; die Generalsynoden verloren ihre große Bedeutung und gingen zuletzt ein, und endlich mit dem Anfange dieses Jahrhunderts nahm der Staat auch von ihr und ihren Rechten Besitz. Der Hergang ist also ganz ähnlich, wie bei der holländisch-reformirten Kirche, wie das überhaupt das Schicksal der reformirten Kirchen im Laufe der Zeiten war, nach einer Periode völlig selbständiger Stellung dem Staate gegenüber, die sogar einen theokratischen Anstrich annahm und nicht selten in die weltliche Gewalt übergriff, der Staatsgewalt zu verfallen, mochte diese eine Republik oder eine Monarchie seyn; am frühesten in England, wo die Stellung der Hochkirche zum Staate am meisten Aehnlichkeit mit der der lutherischen Kirche hat; sofort in der Schweiz, Frankreich, Holland, und fast nur Schottland ist jetzt noch übrig als das einzige Land, in welchem die kirchliche Freiheit dem Staate gegenüber sich selbständig erhalten hat, wie auch die Generalsynoden allein in diesem Lande noch blühend sind. Und während so die reformirten Kirchen erst spät in jene innige, aber auch die kirchliche Selbständigkeit gefährdende Verbindung der Kirche mit dem Staate traten, die bei uns fast ursprünglich war, hat sich dagegen innerhalb der Lutherischen Kirche das in der reformirten allmählich erlöschende Moment freier kirchlicher Vertretung hervorgebildet — gewiß ein günstiges Zeichen für die inwohnende Lebenskraft der lutherischen Kirche.

Uebrigens sind gewissermaßen die Reformirten Frankreichs dem Staate gegenüber in einer günstigeren Lage, als die katholische Kirche. Denn der Staat, wohl fühlend, daß er ihre Bedürfnisse nicht befriedigen kann, hat zwar überaß controlirend und genehmigend die Hand mit im Spiele, allein in das Innere mischt er sich nicht positiv ein. Aber freilich, so wenig er selbst thun kann und will, so wenig will er Andere thun lassen; er läßt keine Gene-

ralphnode oder eine andere Behörde eine durchgreifende organisirende Thätigkeit üben. Ja auch die reformirte Kirche selbst getraut sich nicht, die höhern religiösen Gesellschaftsrechte zu üben, d. h. sich mit der Bestimmung der kirchlichen Lehre, des Cultus, der Disciplin abzugeben, und so handelt es sich nur um die niedrigeren, die Verwaltungsrechte, welche der Staat in der Hauptsache übt, weil er die Kosten aller anerkannten Culte bestreitet, die Geistlichen besoldet u. dgl. Der Wunsch, vom Staate getrennt zu seyn, ist aber schwerlich hinreichend gerechtfertigt, so lange die Kirche selbst sich nicht für fähig hält, ihre höchsten Prärogative zu üben. Daß das aber wirklich der Fall ist, das sprach sich 1834 bei der jährlichen Pastoralconferenz in Paris aus. Zwar wurde hier allgemein das Bedürfniß, der Kirche mehr Einheit und eine verbesserte Verfassung, Liturgie u. dgl. zu geben, ausgesprochen, aber der Zeitpunkt als nicht geeignet erkannt, weil die Ansichten noch allzu verschieden stehen. Die verschiedenen Parteien fürchten, von einander beherrscht zu werden und die Freiheit der Bewegung in ihrer Weise durch ein strafferes Anziehen des gemeinsamen kirchlichen Bandes zu verlieren. Diese Partien sind vornehmlich eine zum Rationalismus sich hinneigende, in Paris wohl am zahlreichsten und von Athanas Coquerel und Martin besonders repräsentirt. Diesen gegenüber steht die evangelische Gesellschaft, die in Genf und in Paris sich constituirt hat, in der Lehre Vertreterin der orthodoxen Lehre (die Prädestinationslehre jedoch wird in Frankreich wenig premirt), in der Ansicht über die Stellung der Kirche zum Staate die feurige Vertreterin der Freiheiten der Kirche und der Trennung dieser vom Staate, auch in Beziehung auf Besoldung der Geistlichen, in Beziehung auf ihre Wirksamkeit aber mehr nach außen gerichtet, als dem Aufbaue der eigenen Kirche zugewandt. Sie hat das Kriegerische, Glaubensmuthige, Entschlossene der alt-reformirten Kirche, und ihre Hauptthätigkeit ist der Idee der Evangelisirung

Frankreichs gewidmet. War die reformirte Kirche überhaupt gleichsam das erobernde Kriegsheer der Reformation, so setzt die evangelische Gesellschaft diese Mission derselben fort, ohne sich jedoch hierauf zu beschränken. Es ist klar, daß diese beiden Parteien nicht den Vernuf haben, die reformirte Kirche zu einem großen, wohlgegliederten Baue wiederzugebären. In beiden herrscht die Richtung auf das Einzelne, Individuelle zu sehr vor. Daher ist es ein erfreuliches Zeichen, daß nun von Bordeaux aus eine namhafte Zahl von Geistlichen einen Verein gebildet hat, dessen Tendenz auf die Verbindung der reformirten Kirchen zu einer geschlossenen Einheit geht. Das ist die christlich-protestantische Gesellschaft von Frankreich. Von der rationalisirenden Partie unterschreibt sie sich durch ihre orthodoxe Lehre, von der evangelischen Gesellschaft durch ihren entschiedenen kirchlichen Charakter — in der ange deuteten Weise; denn sonst ist allerdings auch der evangelischen Gesellschaft keinesweges eine sectirerische Tendenz nachzusagen, wie ihre Gegner gerne thun, die ihnen englischen und zum Theile methodistischen Einfluß vorwerfen. Es wird sich nun freilich noch fragen, was diese Gesellschaft thun wird, da sie die schwere Rolle der Vermittlerin übernommen hat. Ungünstig dürfte ihren kirchlichen Ansichten (die sich, ähnlich wie in Schottland die Moderate, an den Staat anlehnen) der jetzige Augenblick insofern seyn, als der Bund, den die Zulidynastie mit der katholischen Kirche zu schließen beginnt, durch die Intoleranz, die er gegen die andern Confessionen und Dissenters veranlaßt, den Wunsch, die Kirche vom Staate getrennt zu sehen, immer allgemeiner verbreiten muß, was sich noch weit entschiedener nach dem Erscheinen des vorliegenden Buchs kundthut, besonders durch das Organ des Semeur, der in mehreren Nummern des Jahres 1837 über Intoleranz zu klagen hatte. Die Gesetze der Charte, welche Religionsfreiheit sicherten, sind theils an sich zu unbestimmt, theils werden sie von den Gerichtshöfen will-

kirchlich gedeutet. Eine imponirende Macht bilden die Protestanten überhaupt in Frankreich nicht mehr durch ihre Zahl; Herr Reuchlin gibt die Zahl der Lutheraner auf 300,000, der Reformirten auf eine Million an. Dazu kommt der sporadische Zustand. So daß die protestantische Kirche Frankreichs vorerst ganz auf den Sieg durch das Uebergewicht der Intelligenz und die Macht der Wahrheit gewiesen ist, was freilich erst dann gewaltiger wirken kann, wenn die Differenzen zur Eintracht gebracht sind, vornehmlich aber auf gründliche theologische Bildung mehr mit vereinten Kräften hingestrebt wird. Montauban ist in Zerfall gekommen; Strasburg hat zu wenig eine feste dogmatische Haltung. Die Zukunft muß bald lehren, ob die theologischen Bildungsanstalten zu Paris dem Bedürfnisse besser entsprechen. Die Einsicht, daß die Vorbildung der Geistlichen gründlich gebessert werden müsse, scheint bei den verschiedenen Partien verbreitet, und Anstrengungen für diesen Zweck werden gemacht, aber noch nicht genügende. Es wäre uns willkommen gewesen, wenn Herr Reuchlin mehr Bedacht auf Schilderung des Standes der theologischen Wissenschaften und Anstalten hätte nehmen mögen. Gewiß liegt nicht darin die Lebensfrage für die reformirte Kirche Frankreichs, ob sie in wohlthätigen Anstalten siegreich mit der katholischen wetteifert, — sondern in der Macht des Wortes, in der Kraft des Geistes bei der reformirten Kirche. Und deshalb ist es überaus wichtig, daß die Wissenschaft in echt theologischem Geiste in dieser Kirche wieder belebt werde. Die Thätigkeit hierfür kann auch für die verschiedenen Partien einen neuen, mehr das innere Leben der Kirche und ihren Aufbau fördernden Mittelpunkt schaffen, wie die Bibel-, Missions- und ähnliche Gesellschaften schon jetzt bis auf einen gewissen Grad dieselben vermitteln.

An bedeutenden, geistvollen und erleuchteten Männern fehlt es der reformirten Kirche Frankreichs nicht, und es gehört zu den anziehendsten Partien des Buchs, was es

aus dem Leben und der Thätigkeit fast aller Häupter dieser Kirche erzählt. Es gewährt uns ein anschauliches Bild von dem edeln Geschlechte der Mouton's, von dem ehrwürdigen Grandpierre und Stapfer, von Guizot's umsichtiger kirchlicher Wirksamkeit; kurz alle reformirten Notabilitäten, — auch die edeln Frauen, wie die Mallet, die Herzogin von Broglie u. A., nicht ausgenommen, treten in dem Gemälde auf, das uns im Ganzen die Ueberzeugung von einer sehr großen Regsamkeit der christlichen Kräfte gibt.

Die lutherische Kirche hat ihren Hauptsitz im obern Elsaß, und selbst das Oberconsistorium ist nicht in Paris, sondern in Strassburg; unter ihm stehen 6 Inspectionen mit 27 Localconsistorien. Die einzelnen Gemeinden haben einen Rath von Aeltesten, an deren Spitze der Geistliche steht; jene werden von den Familienvätern auf 6 Jahre gewählt. Dieß Presbyterium hat unter sich das Kirchengut und beaufsichtigt den Religionsunterricht in den Schulen. Die Kirchenzucht, wie überhaupt das kirchliche Band ist schlaff geworden. Die Verfassung der Kirche ist zwar sehr frei, aber am kirchlichen Gemeingeiste fehlt es. Es ist daher wohl nur für ein Glück zu achten, daß die lutherische Kirche in immer engere Verbindung mit der lebendigeren reformirten tritt und die Union beider mannichfach vorbereitet wird.

Es bleibt uns noch übrig, dem Herrn Verf. für seine schöne, lehrreiche Arbeit unsern Dank zu sagen und unsere Hoffnung auszusprechen, daß er uns bald mit einem ähnlichen gebiegenen Werke über das Christenthum in Großbritannien erfreuen möge, wohin er dem Vernehmen nach in ähnlichen Zwecken zu reisen beabsichtigt, und wo ohne Zweifel der Ort seyn wird, noch umfassender das Wesen der reformirten Kirchen kennen zu lernen und so manche bis jetzt noch leer gebliebene Stelle des Rahmens auszufüllen.

Lübingen, den 18. Mai 1838.

Dorner.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

A. Tholuck, Sammlung von Predigten, in dem akademischen Gottesdienste zu Halle gehalten. 4r Thl. 21 gl.

Die vier Sammlungen dieser Predigten sind in neuer Auflage erschienen unter dem Titel:

— **Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens.** 2 Theile. 3 Thlr. 12 gl.

A. Reander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Bände mit einer Landcharte. Zweite veränderte Auflage. 3 Thlr. 12 gl.

Franz Recker de Saussure, die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen. A. d. Franz. übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Karl von Wangenheim. 2r Theil. 2 Thlr. 18 gl.

E. Ullmann, Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. 1 Thlr. 3 gl.

Homiletisches Magazin über die evangelischen Texte des ganzen Jahres von H. E. A. Bent. 2 Theile. Zweite vermehrte Auflage. 3 Thl. 12 gl.

A. D. E. Twisten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1r Theil. Vierte Auflage. 2 Thlr.

Nächstens wird versendet werden:

Erinnerungen an die Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen aus dem Hause Hohenzollern, hinsichtlich ihres Verhaltens in Angelegenheiten der Religion und der Kirche. Hamburg.

Die Entwicklung des religiösen und kirchlichen Lebens in dem preussischen Staate, dessen Regenten zu allen Zeiten, als innige Verächter der Religion, ihres Volkes geistige, moralische und religiöse Wohlfahrt auf das kräftigste zu befördern bestrebt waren, geschichtlich anzudeuten, ist der Zweck der vorstehenden Schrift, zu deren Herausgabe unsere Gegenwart vorzugsweise geeignet zu seyn schien.

Ferner

Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV., von Dr. Hermann Reuchlin. — Erster Band, bis zum Tode der Angelika Arnauld, A. 1661.

Port-Royal ist zunächst der Name eines Klosters bei Paris, aber noch viel mehr ist es ein geistiges Band, ein freier Verein, welcher den Kern der Männer und Frauen Frankreichs zu Schutz und Trutz zusammenhielt, als Knechtschaft und Entfittlichung über das Volk hereinbrachen. Wer kennt nicht die Namen der Arnauld, eines Pascal und Duesnel, eines Racine und Boileau? Sie entstammten meist parlamentarischen Familien; ihre Väter hatten gekämpft für die guten Rechte der Nation, des Bürgerstandes, der gallicanischen Kirche wider den Absolutismus und die Jesuiten. Während nun aber Richelieu's und bald Louis XIV. schwere Hand auf Frankreich ruhte, die politischen Freiheiten verloren waren, da unterwandten sich diese unsere Männer in Gottes Namen, die Kirche, die Litteratur, das ganze sociale Leben ihres Vaterlandes zu reformiren, durch innere Kräftigung stark zu machen gegen das einbrechende Verderben. Dieses aber hatte zu starke innere und äußere Bundesgenossen; der Kampf mußte hart werden, reich an bewundernswürdiger Aufopferung, an Siegen und an Niederlagen; große, scharfe Geister rangen wider einander und gewaltige Charaktere. Die Geschichte dieses Kampfes ist die Geschichte von Port-Royal. Dieses aber wird von Vielen mit Liebe und Ehrfurcht genannt, nur von Wenigen näher gekannt. Es ist wohl kein zufälliges Zusammentreffen, daß wir demnächst zwei Bearbeitungen seiner Geschichte entgegensetzen; die eine, in französischer Sprache, von dem rühmlich bekannten St. Beuve, die andere von Reuchlin, dem Verfasser des Christenthums in Frankreich. Jeder wird, der eine als Franzose und Katholik, der andere als Deutscher und Protestant, das noch im Dunkeln ruhende edle Metall auf seinem Wege zu Tage zu fördern suchen, indem jener, wie es scheint, mehr den Einfluß auf die Nationallitteratur Frankreichs verfolgen wird, dieser die socialen Prinzipien und Elemente und die Kämpfe darum. Wir können uns aber über dieses Zusammentreffen nur freuen und die Sache selbst, ihr Einfluß und Erfolg wird gewiß dabei gewinnen.

Bei E. Kummer in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Francé, Aug. Herm., Predigten über evangelische und epistol. Texte. Aus bisher ungedruckten Handschriften, mit einem Vorwort von A. Tholuck, herausgeg. von Carl Emil Francé. gr. 8. 1 Thlr. 21 gl.

Bei Unterzeichnetem ist erschienen:

Winer, Kirchenrath, Dr. G. B., bibl. Realwörterbuch. II. Bd. 2. Abthlg. (Schluß d. Werkes) gr. 8. 33 Bog. Ladenpreis 2 Thlr.

Das nun complete Werk wird nicht getrennt und kostet 7 Thlr. Ladenpreis.

Stein, Dr. G. W., der Brief an die Hebräer,
theoretisch, praktisch erklärt, in seinem großartigen Zu-
sammenhange dargestellt. gr. 6. 17½ Bog. 1 Thlr. 12 ggl.
Nobbe, C. Fr. Aug., Vita Christ. Dan. Beckii.
gr. 8. 4½ Bog. geh. 10 ggl.
Leipzig, im August 1838.

E. S. Reclam.

In der Serftenberg'schen Buchhandlung in Hildesheim
sind in den Jahren 1837 und 1838 erschienen und in allen Buch-
handlungen zu haben:

Klinhardt, F. A., das Recht der hildesheimi-
schen katholischen Geistlichkeit, ohne Feierlich-
keitengültiger Weise letztwillig verfügen zu können, nebst
Bemerkungen über die Testamentifaction der Geistlichen
in andern deutschen Diöcesen. Mit 5 Anlagen. gr. 8. 12 ggl.
Lünzel, H. A., die ältere Diocese Hildesheim.
Mit 2 Charten. gr. 8. 2 Thlr. 12 ggl.
Kauterberg, F. G., Predigten. gr. 8. 20 ggl.
Sander, A., Beiträge zur Kritik und Erklärung der grie-
chischen Dramatiker. 16 Hest. Beiträge zur Kritik und
Erklärung des Sophocles und Euripides. gr. 8. 12 ggl.
Seffer, J. H. Ch., hannoverscher Kinderfreund,
als dritter Theil der ersten Leseübungen für Kinder. 5te
Auflage. 8. 5 ggl.

In der Schnuphase'schen Buchhandlung in Altenburg ist
erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

T i m o t h e u s

R e d e n a n G e i s t l i c h e.

Eine Sammlung von Ansprachen bei der Einweihung und
Einführung in den Beruf des Pfarrers. Besonders
für jüngere Amtsbrüder, Candidaten und
Theologie Studirende

von

Dr. Fr. Hefesiel,

herzogl. Sächs. Consistorialrath und General-Superint.

8. 1837. broch.

12 gl.

Diese Sammlung enthält 7 Ordinations- und 11 Einführungs-
reden und eine Skizze der Vorbereitungsrede zum gemeinsamen Abend-
mahle für die Geistlichen Altenburgs mit ihren Familien, an welche
sich auch die Candidaten anzuschließen pflegen.

Fast alle kritische Journale, in welchen obige Schrift recensirt wur-
de, haben sich darüber vortheilhaft ausgesprochen, — indes entnehmen
wir nur aus dem Journale f. Prediger 1837, Septbr. u. Octbr. S. 224.

Folgendes zur Empfehlung: „Wir wünschen, daß sie unter den (auf dem Titel) Genannten recht viele empfängliche Leser finden mögen. Doch auch den Männern, welchen dieselben amtlichen Functionen, als dem Verf., obliegen, dürfen wir sie mit der vollen Ueberzeugung empfehlen, daß ihnen nicht Weniges hier geboten wird, was von ihnen beanugt zu werden verdient. Wir meinen namentlich den richtigen Takt für diese schon an sich nicht eben leichten, besonders aber dann schwierigen Casualreden, wenn sie häufig wiederkehren und man die Gedanken, die in ihnen nicht fehlen dürfen, doch in ein neues, passendes Gewand einkleiden will. Das ist dem Verfasser trefflich gelungen.“

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen und an alle Buchhandlungen versandt worden:

Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von Dr. E. F. Illgen. 8ten Bandes (des 2ten Bandes der neuen Folge) 2tes Heft. gr. 8. geh. (Preis des Bandes von 4 Heften 4 Thlr.)

Inhalt: Der Grundcharakter der Idee vom Scheol der Hebräer, aus der Etymologie des Wortes entwickelt. Von M. G. W. Redekind. — Ueber die Ursachen der verborbenen Latinität bei den Schriftstellern nach dem Zeitalter des Kaisers Augustus, hauptsächlich bei den Kirchenvätern, mit besonderer Berücksichtigung des Tertullian. Von M. G. F. Leopold. — Ueber den im heidelbergischen Katechismus ausgedrückten Lehrbegriff. Ein historisch-dogmatischer Versuch. Von Dr. W. J. S. Beckhaus. — Zuverlässige Mittheilungen über Joh. Heinr. Schönherr's Leben und Theosophie, so wie über die durch die letztere veranlaßten sectirerischen Umtriebe zu Königsberg in Preußen.

Bei J. G. B. Mohr in Heidelberg ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfnis von Prediger-Seminarien?

D e n k s c h r i f t

der Eröffnung des Großherzogl. Badischen evangelisch-protestantischen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Von

Dr. Richard Rothe,

Director des Prediger-Seminar. u. ord. Prof. d. Theol.

Reist 4 Beilagen: a) Großherzogl. Verordnung, die Errichtung des Pred.-Sem. betreffend. b) Rede des Prälaten Dr. Hüffel bei der Eröffnung. c) Rede des Dir. des Semin. Dr. Rothe. d) Gebet des Prof. Dittenberger.

gr. 8. geheftet Preis 36 Kr. oder 8 ggl.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riisch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 zweites Heft.

H a m b u r g ,
bei Friedrich Perthes.
1 8 3 9.

Abhandlungen.

1.

Die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen.

Von

Dr. Th o l u d.

Hat bis jetzt die Apostelgeschichte für denselben, dem der historische Boden der evangelischen Geschichte wankend geworden ist, noch einen festen und unerschütterlichen Haltspunkt darzubieten geschehen, so müßte auch dieser Haltspunkt ausgegeben werden, wenn es richtig wäre, was Dr. Baur neuerlich zu zeigen versucht hat, daß dieses geschichtliche Buch des N. T. die Geschichte zum Behufe gewisser dogmatischer und apologetischer Zwecke zurechtgemacht habe und also etwa mit den Elementinen in eine Reihe zu stellen sey. Eine vorläufige Entgegnung, die indessen eigentlich nur die Rechtfertigung der im Zusammenhang mit dem Angriffe auf die Apostelgeschichte ebenfalls von jenem Gelehrten angefochtenen zwei letzten Kapitel des Briefes an die Römer beabsichtigt, ist von Kling in den Stud. u. Kritik. 1837. S. 2 versucht worden. Eine gleich ausführliche Rechtfertigung der Apostelgeschichte würde vorzüglich die Feststellung der Autorschaft des Lukas erfordern, denn daß eine romanhafte Behandlung der Ge-

schichte des Apostels sich nicht denken läßt, sobald wirklich der nächste Freund desselben der Verf. seiner Geschichte ist — ein Mann, dessen persönliche Frömmigkeit unter Anderm auch die Stelle Apg. 21, 14 auf rührende Weise ausdrückt — liegt am Tage. Es würde dann aber auch ferner die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den sonst bekannten Denkmälern der Geschichte zusammenzuhalten seyn und vorzüglich möchten auch die darin mitgetheilten Reden der Apostel — in sofern in solche Reden am ehesten der subjective Charakter eines mythisirenden Schriftstellers eindringt — ein wohl zu beachtendes Kriterion für die geschichtliche Glaubwürdigkeit abgeben.

Was die eine Rede des Jakobus Apg. 15 und die Reden des Petrus betrifft, so sind bereits Andeutungen in Betreff ihrer Uebereinstimmung mit den neutestamentlichen Briefen der beiden Apostel in Geist und Sprache gegeben worden; Seyler, in den Stud. u. Krit. 1832. H. 1. S. 53 ff., hat eine bis auf die Partikeln sich erstreckende Uebereinstimmung der Sprache in der Reden des Petrus und in seinen Briefen annehmen zu dürfen geglaubt. Ein viel weiteres Feld zur Vergleichen bietet sich in Betreff des Paulus dar. Doch möchte der Vergleich der Sprache der Apostel in ihren Briefen und in ihren Reden um Vieles weniger zulässig seyn, als der des Characters und historischer Umstände, da ja, sollte die Sprache und ihre Eigenthümlichkeiten verglichen werden, zuvor fest stehen müßte, daß alle mitgetheilten Stellen in griechischer Sprache gehalten worden, was unwahrscheinlich ist und wovon bei der einen Apg. 22, 1. 2 ausdrücklich das Gegentheil berichtet wird. Wenn zugehend, daß über diesen Punkt verschiedene Ansichten zulässig sind, sprechen wir als die Ansicht, welche sich uns bis hierher ergeben, die Annahme aus, daß die von Kap. 20 an von Paulus aufbewahrten Reden mehr in der Sprache des Lukas, als in der des Paulus referirt sind. Unge-

fähr von dem Abschnitte an wird nämlich die Sprache griechischer, als sie es in dem früheren Theile des Buches ist; die Reden des Apostels haben weniger von dem Sprachgebrauche seiner Briefe, als von dem des Lukas, und so dürfte sich die Meinung vertheidigen lassen, daß Lukas, der in den frühern Abschnitten theils mündlicher Uebersetzung, theils schriftlichen Documenten gefolgt war, von der Zeit an, wo er fortbauernb den Apostel begleitete ^{a)}, durchaus selbständig sowohl die Geschichte, als die Reden desselben niedergeschrieben habe. Ist dem so, dann dürfen wir natürlich auch nicht erwarten, in Betreff der Sprache einer auffallenden Uebereinstimmung zu begegnen; genug, wenn sich nachweisen läßt, daß die Reden der Apostelgeschichte denselben Geist und dasselbe Herz uns vorführen, das die Briefe uns zeigen.

Den Anfang dieses Nachweises machen wir mit derjenigen Rede, in welcher die Uebereinstimmung auch bis auf die Sprache sich erstreckt und — wie auch der Befangenste uns wird zugestehen müssen — in mehrfacher Hinsicht einen schlagenden Beweis für den historischen Charakter des Berichterstatters abgibt. Es ist die Abschiedsrede, welche der Apostel an die ephesinischen Aeltesten hält, die wir diesmal einer nähern Prüfung unterwerfen. Voraufgehen lassen wir eine Würdigung des Bildes, welches

a) Dieser Anschluß an den Apostel fand eben in der Periode statt, von welcher an die vollkommnere griechische Sprache bemerktlich wird, Apg. 20, 6. Alle Wahrscheinlichkeit nämlich hat die Annahme für sich, daß, als Paulus aus Philippi ging, Lukas, der ihn eine kurze Zeit begleitet hatte, dort zurück blieb. Will man dieß nicht zugestehen, so muß man das Obwalten eines seltsamen Zufalls darin annehmen, daß der Berichterstatter der Apostelgeschichte in Kap. 16, 40, wo Paulus von Philippi weggeht, aufhört, von sich und Paulus zusammen im Plural zu sprechen und Kap. 20, 6, gerade wo Paulus von Philippi abfährt, wieder anfängt, den Plural zu gebrauchen.

dieser Abschnitt der Apostelgeschichte von dem religiösen Zustände von Ephesus gibt, auf den auch in der Rede sich eine Beziehung findet.

Es ist bekannt, daß jene Hauptstadt des proconsularischen Asiens um die Zeit Christi auch in religiös-philosophischer Hinsicht einen sehr eigenthümlichen Charakter hatte. Zu dem Tempel der Artemis, einem der sieben Weltwunder, strömten die Pilger aus den entferntesten Weltgegenden; wie an den Wallfahrtsorten der römischen Kirche, war auch hier der Eifer für die väterliche Religion besonders stark. War der Pöbel von Ephesus und von Kleinstädten überhaupt für die äußerliche Herrlichkeit seiner Religion erhit, wie von dieser Anhänglichkeit auch noch später die heidnischen Aufstände der kleinasiatischen Städte unter Julian Zeugniß ablegen, so war in den gebildeten Classen der Enthusiasmus nicht geringer für mythische Religionsbegriffe. Schon an den mystischen Cultus der Artemis schloß sich eine mit Magie verbundene Mysteriorosophie an. Eine mystische Inschrift prangte an der Krone, an dem Gürtel und an den Füßen der Artemis, die von Religionsphilosophen wunderbar gedeutet wurde (Clem. Alex. Strom. I. V. p. 568); nach ihr wurden Zauberamulette mit mystischen Formeln verfertigt, um Krankheiten abzuwenden, die *Ἐπεὶ τὰ γράμματα*. Es war aber auch Ephesus der Ort, wohin aus dem innern Asien Anflänge morgenländischer Religionsphilosophie drangen, die von griechischen und jüdischen Philosophen mit ihren eigenen Religionen in Verbindung gesetzt wurden. Bekanntlich hat die Gnosis hier und in Alexandrien ihre Wiege gehabt; der Brief an die Epheser, vorzüglich aber der an die Kolosser und die Briefe an den Timotheus, der später in Ephesus seinen Sitz hatte, auch die Offenbarung Johannis Kap. 2, 6 legen dafür Zeugniß ab. Ein merkwürdiges Beispiel heidnischer Gnosis aus diesen Gegenden gibt die milesische Inschrift, welche die sieben Vocale jedes-

mal anders gestellt vorführt: *Αἰνῶ, Εὐνοῶ, Χριστῶ, Ιουδαῖ, Οὐραῖ, einer jeden Vocalgruppe ein ἄγος voranschickt und dem Ganzen die Schlußformel folgen läßt: ἀρχαγγέλοις φυλάσσειται ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες.* Nach der Ansicht Otfried Müller's in seiner Rec. von Goldan's diss. de reb. Miles. in den göttinger Anzeigen sind diese sieben Vocale die Symbole der sieben Töne und diese wiederum die Repräsentanten der sieben vornehmsten Geister, und es gehört die Inschrift in die letzte Zeit des Heidenthums. Merkwürdig ist es auch, daß die Priester des Tempels zu Ephesus persischen Ursprungs zu seyn scheinen, vergl. Hemsterhuis zu Lucian's Timon I. S. 383 Bipont. und Greuzer's Symbole II. S. 195, woselbst es dann ferner heißt: „Ueberhaupt war Ephesus der Ort, wo die Einsichten des Orients mit der Philosophie und Mythologie der Griechen sich vielseitig vermischten. Freilich war dieselbe Stadt auch eine wahre Officin magischer Künste und Täuschungen.“

Was die Apostelgeschichte in Bezug auf den religiösen Zustand von Ephesus erzählt, stimmt hiermit sehr zusammen. Höchst charakteristisch und ein wahres Lebensbild aus der alten Welt ist die Beschreibung des Aufbruchs, den Demetrius der Goldschmied gegen Paulus erregte. Er fand seinen Unterhalt durch Verfertigung der kleinen silbernen Tempel (ἀργυροῦματα), welche den Tempel der Artemis und ihre Bildsäule nachbildeten, und wovon begreiflicher Weise eine große Zahl auch nach der Ferne hin Abgang finden mußte, da es gewöhnlich war, daß religiöse Personen dergleichen als Amulette bei sich führten und auch wiederum anderen Götterstatuen als Geschenke darbrachten a). Zwei Stunden lang wiederholte der Volks- haufe denselben Ausruf: Groß ist die Artemis der Ephe-

a) Ein Beispiel dieser Art von dem Philosophen Klepiades erzählt Ammian Marcellin im 22. Buche, Kap. 13.

fer! wie es der Heiden Art ist, dieselben Prädicate der Gottheit in endloser Wiederholung herzusprechen, vergl. meinen Comm. zur Bergpred., zu Matth. 6, 7 S. 370. Im Theater, dem Orte, wo überhaupt öffentliche Angelegenheiten verhandelt wurden (s. Wetstein zu Apg. 19, 29.), strömt das Volk zusammen; einige der Vorsteher der sacra und der öffentlichen Spiele in der Asia proconsularis — von Rufus mit dem Amtsnamen *Asiarchen* benannt — sind Paulus geneigt worden und warnen ihn, sich nicht in die Volksmasse zu begeben, und zur Begütigung der Volksmasse nimmt der Staatsarchivar — mit dem Amtsnamen *γοαναρως* benannt — das Wort und hält eine Rede, so charakteristisch, daß nichts ferner liegt, als der Gedanke an Erfindung. Mit einer besänftigenden und dem Volke schmeichelhaften Anerkennung beginnt die Rede: „Ihr Epheser, wer wäre denn wohl, der nicht wüßte, daß die Stadt der Epheser vorzugsweise Verehrerin der großen Artemis und des vom Himmel gefallenem Gözenbildes ist!“ in welchen Worten die eigenthümliche Beziehung auf das Prädicat *τεμπελλερος* (Tempellehrer), das auf Münzen auch von Ephesus gebraucht ward und auch das hölzerne Artemisbild im Tempel nicht zu übersehen ist. Sogleich empfindet der Leser mit bei diesen Worten, daß der tobende Haufe still geworden seyn muß. „Da nun dieses gewiß ist — fährt die Rede fort — so müßt ihr euch ruhig verhalten und nichts Voreiliges thun. Ihr habt nämlich diese Männer hieher gebracht, die weder den Tempel beraubt, noch eure Göttin geschmäht haben. Wenn nun Demetrius und seine Arbeiter gegen Jemand eine Klage haben: so werden ja Gerichtstage gehalten und es gibt Proconsuln, so mögen sie gegen einander klagen; sind es aber andere Dinge, über die ihr ein

Gefuch habt, so gibt es gesetzliche Volksversammlungen, in denen es entschieden werden mag." So werden die Leidenschaften noch mehr besänftigt, indem die Angelegenheit mehr als eine Privatsache dargestellt wird, und insofern doch noch Verlangen nach Rache da wäre, wird Gerechtigkeit verheißen. Aber auch der Schrecken wird zu Hülfe genommen; „denn — heißt es — wir sind in Gefahr, des Aufruhrs angeklagt zu werden." So geht der Tumult vorüber, indem sich ebenso sehr der heidnische Fanatismus des gemeinen Volks, wie seine Unbeständigkeit darstellt.

Im höchsten Einklange mit dem, was die Geschichte von der Herrschaft der Magie in Ephesus sagt, steht der Kap. 19, 18. 19 gegebene Bericht über die verbrannten magischen Bücher, deren Werth sogar angegeben wird — nämlich 6000 Thlr. nach unserm Gelde — eine hohe Summe, deren Größe sich aus dem Werthe erklärt, der damals, wie auch noch jetzt, auf Zauberbücher gelegt ward. Auch das ist charakteristisch, daß nicht nur der frühere Johannesjünger Apollos, sondern überdies noch zwölf andere Johannesjünger sich in dieser Stadt finden; die Anwesenheit jüdischer Geisterbanner (19, 13 f.) hat Ephesus ohne Zweifel mit den meisten Städten gemein gehabt, wo viele Juden waren. In der Rede des Paulus läßt Eine Stelle sich nachweisen, die sich ebenfalls auf den religiösen Zustand der Epheser und insbesondere der ephesaischen christlichen Gemeinde, wie er uns sonsther bekannt ist, bezieht, Kap. 19, 29. 30. Sogar aus den Lehrern selbst — sagt Paulus hier — würden Wölfe hervorgehen, die Parteien stiften würden; wie er zur Zeit, als er zum zweiten Male bei den Galatern war, die leimenden Häresien erkannt und im Voraus gewarnt hatte, Gal. 1, 9, so hat er auch in Ephesus dieses erkannt und hat es mit einer Gewißheit ausgesprochen, die mehr als bloße Ahnung ist. Daß die Befürchtungen sich in späterer Zeit erfüllten, zei-

gen schon die Briefe an die Epheser und Kolosser, noch mehr die an den Timotheus, der erste johanneische Brief, der vor dem Doletismus warnt, und das zweite Kapitel der Offenbarung.

Gehen wir nunmehr an die Rede selbst und betrachten wir sie im Einzelnen. Sie ist in Milet gehalten, wohin er die Aeltesten aus der ephessischen Gemeinde berufen, da er, — wie es Apg. 20, 16 heißt, um Pfingsten in Jerusalem zu seyn, in Ephesus sich nicht aufzuhalten wünschte. So markirte Charakterzüge tragen die paulinischen Briefe, daß es nicht schwer fällt, denselben Mann anderswo wieder zu erkennen. Mit dem Briefe des Judas, den zwei Briefen des Petrus und vielleicht auch mit Jakobus verhält es sich schon anders. Sagt man, je markirter eben der Charakter eines Mannes ausgeprägt ist, desto leichter kann derselbe, der ihm Reden in den Mund legen will, diesen das individuelle Gepräge ausdrücken, so leugnen wir dieses nicht, denn es verhält sich ja eben hiermit, wie mit den Portraits Friedrich II. und Napoleon's, die auch der schlechte Maler leicht treffen kann. Nur ist zu behaupten, daß überhaupt apokryphische christliche Schriftsteller auf Copirung der Individualitäten nicht ausgegangen sind; oder sollte man wirklich in den alttestamentlichen Pseudopigraphen, in den apokryphischen Evangelien, in den Elementinen ein solches Streben, das doch immer mehr oder weniger ein künstlerisches zu nennen wäre, nachweisen können? Die Charakterzüge nun des Apostels, die wir in seinen Briefen vorzüglich markant finden, sind: die Energie und das Feuer auf der einen, die Besonnenheit und Klugheit auf der andern Seite, und beides vereinigt mit herzzgewinnender Innigkeit und Wärme der Liebe. Wer könnte leugnen, daß unsrer Rede dieser dreifache Charakterzug aufgeprägt ist! Wenn es denn am Schlusse derselben heißt: „und es ward viel Weinens unter ihnen und sie fielen Paulo um den Hals und küßeten ihn,“ wer

findet dieses nicht durch die vorangegangenen Worte, in denen das Gemüth des Apostels in seiner Größe wie in seiner Liebendwürdigkeit sich enthüllt hat, motivirt?

„Ihr wisset — so beginnt er B. 18 — wie ich vom ersten Tage an, da ich nach Asien kam, bei euch die ganze Zeit über mich betrug, wie ich dem Herrn dienete mit aller Demuth unter vielen Thränen und Versuchungen, die mich trafen durch die Nachstellungen der Juden; wie ich euch nichts vorenthielt, was zu eurem Besten dienete, sondern euch verklündete und lehrte öffentlich und in den Häusern, indem ich Juden und Griechen ermahnete zur Belehrung zu Gott und zum Glauben an unsern Herrn Jesum Christum.“ — Wer erkennt hier nicht die echte Stimme jenes Apostels, der 1 Theff. 2, 10 der dortigen Gemeinde zuruft: „Des seyd ihr Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unsträflich wir bei euch, die ihr gläubig, gewesen sind; wie ihr denn wisset, daß wir als ein Vater seine Kinder einen Jeglichen unter euch ermahnet und getröstet und bezeuget haben, daß ihr wandeln solltet würdiglich vor Gott, der euch berufen hat zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit;“ oder 2 Kor. 6, 3.4: „Lasset uns aber Niemand irgend ein Aergerniß geben, auf daß unser Amt nicht verlästert werde, sondern in allen Dingen lasset uns beweisen als Diener Gottes in großer Geduld in Trübsalen, in Nöthen, in Kengsten“ u. s. f. Es scheint auch zu den Eigenthümlichkeiten des Apostels zu gehören, daß er vorzugswelse sich so häufig auf die Unsträfllichkeit seines Wandels beruft; felix, ruft Bengel aus, qui sic exordiri potest, conscientiam auditorum testando. Zuweilen liegt die Ver-

diesen Gebrauch des $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ zu lieben, auch in Fällen, wo es im Deutschen weniger passend erscheint ^{a)}, vergl. Ephes. 1, 3, 8; 4, 2; 6, 18; 2 Kor. 12, 12; 2 Tim. 4, 2; Tit. 3, 2; 1 Tim. 3, 4; Tit. 2, 15.

Der Apostel fährt fort: „Und siehe, gebunden von Gottes Geist, ziehe ich nach Jerusalem, was mir dort geschehen wird, nicht wissend, außer, daß der heil. Geist in jeder Stadt mir bezeuget, daß Fesseln und Drangsalen meiner warten.“ Die Redensart: „Der Geist spricht, bezeugt im Innern“ kommt vorzugsweise bei Lukas vor (Luk. 2, 26; Apg. 8, 29; 10, 19) und bezeichnet jene aus der Tiefe des Geistes heraussteigende Ahnungsstimme, welche mit dem Eindrucke unzweifelhafter Gewissheit in das Gemüth tritt und sich somit als Wirkung des göttlichen Geistes im menschlichen zu erkennen gibt. Es hat jedoch auch Paulus denselben Ausdruck 1 Tim. 4, 1: „Deutlich sagt der Geist, daß in den letzten Tagen manche vom Glauben abfallen werden u.“ Die Verfolgung, welche in Judäa ihm drohete, hatte der Apostel vom Anfang an als wahrscheinlich erkannt und schon in dem von Korinth aus geschriebenen Briefe an die Römer spricht er Befürchtungen aus, Kap. 15, 31. Die innere Gewissheit darüber ist seitdem immer stärker geworden; auch andere Brüder sprechen durch den Geist aus, was er selbst vorempfand, Apg. 21, 4. 11. Wie er dort im Römerbriefe das Gebet seiner Brüder erbittet, um aus der Hand der verfolgungsfüchtigen Juden gerettet zu werden, so drückt sich auch hier in

a) Bekanntlich wird $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ohne folgenden Artikel auch in der Bedeutung jedm dgl. d. i. das höchste gebraucht. Die Meinung ist nun nicht, daß dem Paulus dieser Gebrauch eigen gewesen, sondern nur der häufige und darum auch zum Theil minder passende Gebrauch, wie z. B. Tit. 2, 15, wo $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\tau\eta\varsigma$ doch so viel seyn soll wie $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \sigma\upsilon\nu\delta\eta\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\tau\eta\varsigma$.

B. 22 u. 23 Behmuth aus; allein wie er sonst in seinen Briefen als der Mann erscheint, der Gefahren nicht wünscht, aber auch nicht vor ihnen zittert, so tritt auch hier B. 24 die ganze Kraft des paulinischen Gemüths hervor, da er sagt: „Aber das achte ich nicht und halte auch mein Leben nicht für zu theuer, daß ich meinen Lauf nicht freudig vollenden sollte und das Amt, welches ich von dem Herrn Jesu empfangen habe, das Evangelium von der Gnade Gottes zu verkündigen.“

Wer vernimmt nicht auch hier und Kap. 21, 13 die echte Stimme des Apostels, der 2 Tim. 4, 7 am Ende seiner Laufbahn ruft: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten! hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir an jenem Tage der Herr, der gerechte Richter, geben wird, nicht mir aber allein, sondern Allen, die seine Erscheinung lieb haben;“ und Phil. 2, 17: „Und ob ich geopfert werde über dem Opfer und Gottesdienst eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch Allen.“ Und wenn er des Amtes sich rühmt, daß er vom Herrn empfangen, erkennt man darin nicht jenes ihn erhebende Bewußtseyn, mit dem er am Anfange seiner meisten Briefe es ausspricht, daß er eben sowohl, als die andern Apostel, durch Christum selbst zum Apostel auserwählt worden sey?

Er sieht aber auch voraus, daß er mit denen, mit welchen er jetzt spricht, fernerhin nicht mehr zusammenkommen werde. „Und nun siehe, ich weiß, daß ihr nicht mehr mein Antlitz sehen werdet, ihr Alle, durch die ich mit der Predigt des Reiches Gottes hingezogen bin.“ Will er hiermit sagen, er wisse, daß er in Jerusalem den Tod finden werde? Vom Tode hatten die Weissagungen, deren er vorher B. 22 u. 23 gedachte, nicht gesprochen, auch Agabus nicht (Kap.

21, 11); jene Bitte an die Römer, daß sie seine Befreiung aus der Hand der Juden möchten ersuchen helfen, setzt hiermit übereinstimmend voraus, daß er den schlimmsten Ausgang der dortigen Verfolgungen nicht mit Gewißheit voraussah; auch spricht er in Apg. 19, 21: „Nachdem ich in Jerusalem gewesen bin, muß ich auch Rom sehen“ — wiewohl diese Aeußerung nicht als ein Ausspruch des Geistes, sondern nur als ein Entschluß, ein menschlicher Gedanke erwähnt wird (vergl. Röm. 1, 13); und daß solche Vorsätze durch den Geist Gottes wieder gehindert werden konnten, zeigt die sehr merkwürdige Stelle Apg. 16, 7, wo es heißt, daß sie nach Bithynien zu gehen gedachten — aber es ließ sie nicht der Geist Jesu.“ Wie es in Betreff der Einsicht in manche Lehrpunkte sich verhielt, daß sie gewisse Aufschlüsse vom Geiste als unzweifelhaft erhielten, andere wieder nicht (vergl. 1 Kor. 7), so scheint es sich demnach auch mit dem Blicke in die Zukunft verhalten zu haben. Nicht Alles, was sie wollten, schloß ihnen der Geist auf; und so wußte denn der Apostel nur das mit Sicherheit, daß ihn Drangsale erwarteten, ob aber auch darüber hinaus der Tod verhängt seyn möchte, war ungewiß ^{a)}. Unter diesen Umständen sieht man denn freilich auch nicht, wie er mit Gewißheit habe verkündigen können, daß er nicht mehr nach Kleinasien kommen werde. Vielleicht verhält es sich nun auch nur mit dieser Gewißheit der Furcht, wie mit jener Gewißheit der Hoffnung im Briefe an die Philipper. Hat eine zweite römische Gefangenschaft stattgefunden, so ist der Apostel wirklich noch einmal in diese Gegenden gekommen. — In

a) Auch Phil. 1, 20 — 26 dient dazu, sich ein Urtheil über die Beschaffenheit des Blickes des Apostels in die Zukunft zu bilden. Er weiß weder, daß er am Leben bleiben werde, noch von der Hinrichtung, die bevorstehe; er hofft aber in guter Zuversicht, daß er werde erhalten werden. Vergl. hierüber die Ausführung, die wir weiter unten geben.

phraselogischer Beziehung wäre zu fragen, ob die Phrase *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* paulinisch sey. Sie findet sich auch Kap. 28, 31 und in den drei ersten Evangelien *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*. Der Ausdruck *βασιλεία Θεοῦ* findet sich indeß, wie bei Johannes und Jakobus, auch in den Briefen Pauli (Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; 6, 9; Gal. 5, 21); mithin ist wohl nichts dagegen zu sagen.

„Darnum bezeuge ich euch am hentigen Tage, daß ich rein bin vom Blute eurer Aller, denn ich habe euch nichts vorenthalten, daß ich euch nicht den gesammten Rathschlag Gottes verkündigen sollte.“ Die Redensart: von dem Blute Aller ist proverbial und daher nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen (vgl. Apg. 18, 6); sie steht hier zur Bezeichnung des geistlichen Verderbens. Paulinisch ist der Beruhigungsgrund, daß wenigstens von Seiten des Predigers nichts versehen sey und daß also, wer ins Verderben gehe, durch eigne Schuld verderbe, 2 Kor. 4, 2. 3. Der Ausdruck *βουλὴ τοῦ Θεοῦ* für den Inbegriff des Evangeliums ist zwar dem Paulus nicht eigenthümlich (nur Lukas hat ihn Luc. 7, 30, obwohl auch in etwas anderer Beziehung); die Idee ist jedoch paulinisch.

„So habet denn auf euch selbst Acht und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heil. Geist zu Bischöfen gesetzt hat, zu weiden die Kirche Gottes, die er mit seinem eignen Blute erworben hat.“ Paulinisch ist hier zunächst die Ermahnung an die Ältesten, zuerst auf sich, dann auf die Heerde zu sehen; 1 Tim. 4, 16; ferner, daß der heil. Geist es ist, der für die Kirchenämter die Fähigkeit gibt; 1 Kor. 12, 8 a). Die Lesart Kirche Gottes stimmt —

a) Wird das geistliche Amt von der Seite betrachtet, daß es ein bestimmtes Glied im Organismus der Kirche ist, so wird es

wenn sie die echte ist — mit dem stehenden paulinischen Sprachgebrauche überein; daß der Herr durch seinen Tod seine Gemeinde sich zum Eigenthum erworben, findet sich auch Tit. 2, 14 ausgesprochen.

„Denn ich weiß dieß, daß nach meinem Weg-
gange reißende Wölfe unter euch eindringen
werden, welche der Heerde nicht schonen, auch
aus eurer eignen Mitte werden Männer auf-
stehen, die Verkehrtes reden, um sich Jünger
zu gewinnen. Darum wachet, eingedenk, daß
ich drei Jahr lang Nacht und Tag nicht auf-
gehört habe, jeden Einzelnen unter euch mit
Thränen zu ermahnen.“ Schon oben wurde er-
wähnt, daß die in diesen Worten vorausgesehene Ge-
fahr wirklich eingetreten ist, und daß der Epheserbrief,
die Briefe an den Timotheus und die Offenbarung Johan-
nis damit zusammenstimmen; vergl. vorzüglich 1 Tim. 4, 1;
Offenb. 2, 2. Der 31. Vers hat die größte Ähnlichkeit
mit der vorher angeführten Stelle 1 Thess. 2, 11. Bei
welchem andern Apostel fände sich dieses inständige und
inbrünstige Drängen in jeden Einzelnen, seine Seligkeit
zu schaffen!

„Und nun befehl' ich euch, Brüder, Gott
und seiner Gnade Wort, der euch aufbauen
kann und euch das Erbe unter allen Heiligen
geben.“ Ähnlich, wie der Schluß eines paulinischen
Briefes; vergl. z. B.: „dem aber, der euch befestigen
kann nach meinem Evangelium und der Verkündigung
Jesu,“ Röm. 16, 25. Aufbauen, ein Ausdruck, der
an Ephes. 2, 20 erinnert und auch nur im Sinne jener

nach paulinischer Anschauung auf den Herrn zurückgeführt;
wird es aber von Seiten der dazu erforderlichen Befähigung
betrachtet, so macht der Geist dazu tüchtig, 1 Kor. 12, 4—11;
2 Tim. 1, 6.

Stelle genommen werden kann. Merkwürdig ist ferner der Ausdruck *κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις*. Schon das *πάντες οἱ ἡγιασμένοι*, die Hervorhebung des Moments einer großen Gesamtheit derselben erinnert an Ephes. 3, 18; der Ausdruck „das Erbe unter den Heiligen,“ d. i. die Theilnahme an den Gnadengütern, die unter ihnen walten, ist ebenfalls eigenthümlich paulinisch und findet sich nur noch in Pauli Worten Apg. 26, 18 und Ephes. 1, 18. Sind wir berechtigt, die Zweifel an der Echtheit des Epheserbriefs als nichtig anzusehen, so müssen wir in der Wahl dieses Ausdrucks in den zwei Stellen der Apostelgeschichte entweder directer oder indirecter Weise die eigenthümliche Phrase auf Paulus zurückführen.

„Silber und Gold und Kleidung hab' ich keines begehret; ihr selber wisset, daß meinen Bedürfnissen und derer mit mir diese meine Hände gedient haben. In allen Städten hab' ich euch gezeigt, daß man also arbeitend der Schwachen sich annehmen müsse und der Worte des Herrn Jesu gedenken, denn er hat selbst gesagt: Geben ist seliger denn Nehmen.“ Hier tritt nun wieder ein dem Paulus ganz eigenthümlicher Zug hervor, sowohl in dem Factum, daß er wirklich Handarbeit verrichtet hat, als auch in der Art und Weise, wie er dieses Factum motivirt. Daß der Apostel gearbeitet habe und in welchem Handwerke, berührt die Apg. Kap. 18. Seine Motive dafür lernen wir aber nur aus seinen Briefen kennen, in denen er mehrmals auf diesen Punkt zurückkommt, woraus erhellt, daß er ihm eine gewisse Bedeutung beigelegt habe, 1 Thess. 2, 9; 2 Thess. 3, 7—9; 1 Kor. 4, 12; 9, 12; 2 Kor. 11, 8. Dabei bemerke man noch den dem Apostel eigenthümlichen Sprachgebrauch von *ἀσθενής*, wodurch er die im Glauben Unbefestigten bezeichnet, wie Röm. 14, 1; 1 Kor. 9, 22; 1 Thess. 5, 14. Zwar ist von Mehreren hier dem Worte die Bedeutung:

die Armen gegeben worden; allein der Apostel hat ja gar nicht bloß, damit den Armen Ausgaben erspart würden, sondern, wie 1 Kor. 9, 12 zeigt, nur um den Verdacht des Eigennutzes zu vermeiden — dem er auch bei Ueberlieferung der Collecte für die Palästinenfer vorbeugt 2 Kor. 8, 20 — die Unterstützung von Seiten der Gemeinden abgelehnt. Noch machen wir aufmerksam auf das *διὰ τὴν ἀνάγκην* gebrauchte *αἰ τῆς ἀνάγκης*, welches als ursprüngliche Relation anzusehen seyn dürfte. — Auch das Citat eines sonsther nicht bekannten und doch den Stempel der Echtheit so ganz an sich tragenden Ausspruches Christi im Munde des Apostels ist bemerkenswerth als ein unzweideutiges Zeichen der Echtheit der überlieferten Rede.

Jeder Unbefangene wird eingestehen müssen, daß der Schriftsteller, dessen überlieferte Reden im Ganzen und Einzelnen so überaus treu dem Charakter, den sonstigen Äußerungen, ja mitunter auch der Ausdrucksweise des Mannes, den er redend einführt, entsprechen, die gute Zuversicht verdient, ein gewissenhafter Berichterstatter zu seyn.

Allein ganz anders lautet das Urtheil, welches eben in Bezug auf diese Rede Hr. Dr. Baur fällt. „Dieser ganzen Abschiedsrede“ — sagt er in seiner Schrift über die Pastoralbriefe S. 93 — „steht man es doch, wie ich wenigstens urtheilen muß, gar zu deutlich an, daß sie post eventum geschrieben ist.“ — „Mit welcher Bestimmtheit“ — so führt Baur diesen Nachweis ein — „steht der Apostel schon jetzt sein ganzes künftiges Schicksal voraus, seinen in Banden und Gefangenschaft endenden apostolischen Lauf! Es [Er] ist schon jetzt ἀδεδεμένος τῷ πνεύματι, steht sich schon jetzt im Geiste gebunden, ist schon jetzt im Begriffe, καταλῆσαι τὸν ὁρόμουν, weiß schon jetzt, daß er von allen damals Anwesenden künftig keinen mehr sehen werde. Und doch war von jenem Zeitpunkte bis zu seinem wirklichen Ende immer noch eine Zeit von

wenigstens vier Jahren, in welcher wir den Apostel, wenn wir, wie natürlich, den zweiten Brief an den Timotheus hier nicht in Betracht ziehen, nie mehr eine solche bestimmte Erwartung seines endlichen Schicksals, vielmehr die gerade entgegengesetzte Phil. 2, 24 aussprechen sehen. Wie kommt es, daß er gerade nur in jenem Momente, welcher doch der endlichen Katastrophe noch am fernsten lag, sich auf diese Weise aussprach? Sollte man aber auch, um Alles dies begreiflich zu finden und in diesem ganzen Abschnitte der Apostelgeschichte nichts Anderes, als die vollkommen treue Relation des damals Gesprochenen und Geschehenen zu sehen, in dem feierlichen Momente jener Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Hinblicks des Apostels auf sein künftiges Schicksal annehmen, so entsteht ja dadurch gerade der größte Widerspruch zwischen dieser Rede und den Pastoralbriefen. Kann die Echtheit dieser Briefe, wie die gründlichsten Vertheidiger derselben annehmen, nur durch die Voraussetzung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gerettet werden, so geschah ja das gerade Gegentheil von demjenigen, was die prophetische Abschiedsrede ankündigt. Der Apostel kam ja, wie bei dieser Ansicht angenommen werden muß, wirklich zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft wieder eben in diese Gegenden u. s. w."

Es ist ein dreifaches Bedenken, welches diese Worte gegen die Echtheit der betreffenden Rede der Apostelgeschichte aussprechen: daß der Apostel mit solcher Bestimmtheit die Zukunft vorausgesagt haben sollte, daß er sie auf eine solche Weise vorausgesagt haben sollte, die mit Phil. 2, 24 in Widerspruch steht, und daß, wenn ja in dieser Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Apostels angenommen würde, gerade dadurch die Echtheit der Pastoralbriefe, nach welchen ein abermaliger Versuch dieser Gegenden von Paulus angenommen werden müßte, am meisten gefährdet erscheinen müßte. — Rück-

Nach dem ersten Bedenken fragen wir nun im Gegen-
 theil: haben wir denn in diesen Worten des Apostels eine
 ungewöhnliche Bestimmtheit der Weissagung? hat er
 ausgesprochen, daß man im heiligen Tempel ihn er-
 greifen, vor das Synedrium in Jerusalem und vor den
 Landesfürsten in Cäsarea führen würde u. dgl.? Gerade im
 Gegentheile sind gar keine Details angegeben, ist einzig und
 allein von Trübsal der Gefangenschaft die Rede—
 Nicht sich also diese Verkündigung in dem Gebiete der Ap-
 ostel, wie sich dieselbe wohl auch im gewöhnlichen
 Gange des Lebens findet, so daß gerade in dieser Hinsicht
 jeder Verdacht späterer Unterschiebung die höchste Unwahr-
 scheinlichkeit bekommt. Freilich spricht der Apostel mit ei-
 ner ganz zweifellosen Gewißheit von der bevor-
 stehenden Gefangenschaft und bezeichnet diese Gewißheit
 ihrem Quell nach als eine Offenbarung des Gei-
 stes Gottes, und doch soll dieser so zuverlässig gethane
 Ausspruch in directem Widerspruche mit Phil. 2, 24 ste-
 hen! Denn während in dieser Stelle und Phil. 1, 25 der
 Apostel, seinem letzten Ziele so nahe, die freudige Zuversicht
 der Errettung ausspreche, mache er sich dort in der
 viel früheren Rede auf seinen Tod gefaßt. Allein ist dies
 richtig? Liegt denn in Apg. 20, 24 eine Weissagung
 des Todes, oder nicht vielmehr bloß die Bereitwillig-
 keit, ihn zu übernehmen? Liegt etwas Anderes darin,
 als in Apg. 21, 13, wo *εὐλογίας ἔχω* steht? Wir haben
 schon oben bemerkt, daß diese dem Apostel gewordene Of-
 fenbarung sich bloß auf die Gefangenschaft be-
 schränke und vom Tode hier so wenig die Rede sey, als
 in der verwandten Stelle Röm. 15, 31. Und auch wenn
 er ausspricht, er würde die Gemeinde nicht mehr wieder-
 sehen, deutet denn das mit Nothwendigkeit auf seinen Tod?
 Wenn er bis nach Spanien hin gegen Westen reisen wollte,
 konnte nicht auch dieses eine Rückkehr nach Kleinasien ver-

hindern? — Allein Paulus erklärt, daß er nicht wieder nach Kleinasien kommen werde, und doch ist er — die Echtheit der Pastoralbriefe vorausgesetzt — wieder da-
hingekommen. Wie nun aber? Haben diejenigen Kritiker Recht, welche eine zweite Gefangenschaft bestreiten, werden sie nicht dann darin, daß diese Rede eine solche nicht voraussetzen scheint, einen Beweis ihrer Echtheit finden müssen? Darüber indeß, daß B. 25 nicht nothwendig als ein aus Offenbarung geflossener Ausspruch zu fassen sey, haben wir uns schon oben erklärt. Warum hat der Apostel nicht auch hier, wie B. 23, gesagt, daß der Geist es ihm bezeuge, er werde diese Gegenden nicht wiedersehen? warum hat auch die Prophetie des Agabus Kap. 21, 11 davon geschwiegen? Wir kommen noch einmal auf Phil. 2, 24 n. 1, 25 zurück. Hier spricht der Mann Gottes mit einem *πεποιθώς οἶδα* und *πεποιθα ἐν κυρίῳ* aus, daß er am Leben bleiben werde, und nichts desto weniger erklärt er 2, 23, daß er erst abwarten wolle, was mit ihm geschehen werde, und 1, 20, daß er noch nicht wisse, ob Christus durch seinen Tod oder sein Leben verherrlicht werden solle. Enthalten nun diese überaus starken Aeußerungen der Zuversicht doch noch nicht absolute Gewißheit, wie kann man dieselbe aus dem *οἶδα* in unserer Stelle folgern? Mit welchem Rechte will man den Bertheidigern einer doppelten Gefangenschaft zum Vorwurfe machen, daß sie das *οἶδα* als ein unerfülltes ansehen, wenn die Bertheidiger einer Gefangenschaft es als ein unerfülltes ansehen müssen ^{a)}? Hat die Einsprache des Geistes dem Apostel kund gethan, daß große Drangsal und Bande seiner warten, was war natürlicher, als daß im Augen-

a) „Auch darf man“ — sagt Biner im Realwörterbuch s. v. Paulus — „das *πεποιθώς οἶδα* bei einem so lebhaften Geiste, als der des Paulus war, nicht in seiner ganzen Strenge nehmen.“

in seine eigenen Combinationen ein unbedingtes Zutrauen zu setzen, als bis noch von vielen andern Seiten her wesentliche Gründe sich ergeben haben, in die Echtheit so unbestrittener Documente, wie die erwähnten Briefe, einen Zweifel zu setzen. Hierbei bleiben wir jedoch nicht stehen, sondern haben noch Eines hinzuzufügen. Auch uns hat sich eine Anschauung der historischen Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts gebildet, eine solche, nach der es uns ganz undenkbar erscheint, daß Leute aus der christlichen Gemeinde jener Zeiten den Tact besessen haben sollten, untergeschobene Schriften zu verfertigen, welche nach Geist und Charakter so den echten paulinischen entsprechen, wie die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und auch die hier behandelte Rede des Apostels an die ephesinischen Aeltesten. Auch ist unsere Anschauung nicht bloß aus einer Combination vieler vereinzelter und disputabler Details hervorgegangen, sie gründet sich vielmehr auf die große Anzahl anerkannter, apokryphischer und pseud-epigraphischer Schriften jener Zeit. Kann unsere Ansicht nicht aus diesen widerlegt werden, so müssen wir die Verwerfung der Echtheit der erwähnten paulinischen Briefe für einen kritischen Gewaltstreich halten.

2.

Noch ein Wort

über

die Stelle in Justinus des Märtyrers Apologie 1, p. 56:

— ἀλλ' ἐκείνόν τε (θεόν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεν. —

Bom

Director Hasselbach in Stettin.

In den theologischen Studien und Kritiken ist vor einiger Zeit ^{a)} zweimal, Jahrg. 1833, H. 3. S. 772 ff. und H. 4. S. 1163 f., von der vorstehenden Stelle des Justinus die Rede gewesen, ohne daß damit meines Erachtens Alles abgethan und ein vollkommen richtiges Verständniß derselben zu Wege gebracht worden. Es mag darum vergönnt seyn, hier noch einmal auf sie zurückzukommen, wenn sie gleich früher schon zu den vielbesprochenen auf dem Gebiete der Patristik gehörte. Katholiken nämlich und Protestanten, Antitrinitarier von mancherlei Farben und ihre Gegner haben zum Theile mit der eifernsten Polemik an ihr hin und her gedentet und ihr eine dogmatische Wichtigkeit verliehen, an welche ihr schlichter Verfasser, zumal in seinem vornicänischen Jahrhundert, wo sich das Christenthum mehr in freier Unmittelbarkeit

a) Aus einiger Zeit sind einige Jahre geworden durch zufällig verspätete Einsendung des lange entworfenen Aufsatzes.

D. Berf.

des Lebens, als in dem einengenden Buchstaben abgemessener Satzungen wirksam erwies, sicherlich nicht dachte. Ich befinde mich, hauptsächlich durch Voranstalten zu einer ehemals beabsichtigten neuen Bearbeitung und Herausgabe der unbestreitbar echten justinischen Schriften, d. h. der sogenannten beiden Apologien und des Gespräches mit dem Trypho, in dem Falle, eine Uebersicht von den erheblichsten Erklärungsversuchen, die man mit unsrer Stelle vorgenommen, geben zu können, wie sie zur Einleitung des eigenen hier nicht ungehörig erscheinen dürfte.

Zuvörderst hatte Joh. Dalläus in seiner Disput. adv. Latin. de cult. relig. obi. tradit. 1, 8. p. 38—39 zur Bekämpfung der bellarminischen Parermentie, wie er sie nennt, die in unsrer Stelle eine Autorität für den katholischen Engeldienst habe ausfindig machen wollen, die Engel als parallelen Accusativ zu *ἡμᾶς* genommen und dadurch zu belehrten, nicht verehrten Wesen gemacht, indem er sich dabei theils auf die bald nachfolgende Stelle p. 60, wo lediglich von der Anbetung Gottes, des Sohnes und des Geistes ohne alle Erwähnung der Engel gesprochen werde, theils auf Ephes. 3, 10 berief und nicht unterließ, zu bemerken, daß bereits Joh. Lange in seiner lateinischen Uebertragung des Justinus (Basil. 1565 f.), obgleich selbst ein Römischkatholischer, dennoch die Stelle mit der gewissenhaftesten Verwahrung gegen alle Zweideutigkeit nicht anders, als er, verstanden habe.

Darauf fand sich der bekannte Vorfechter der englischen Episcopalkirche, Georg Bull, durch das Aufkommen unitarischer Lehrmeinungen zu seiner defensorio fidelis Niconae veranlaßt, in welcher er der schreiendsten Mißheiligkeiten ungeachtet sich bemühte zu zeigen, daß die in dem nicänischen Symbole enthaltenen Bestimmungen mit dem angeblich allgemeinkirchlichen Lehrbegriffe der drei ersten Jahrhunderte im vollsten Einklange ständen, und sect. 2, c. 4, §. 8 auch die fragliche Stelle des Justinus sei-

ner Behandlung unterwarf. Er wiederholt fast buchstäblich Lange's Version nur mit der unscheinbaren Umstellung des *ista nos in nos ista*, wodurch er jedoch, wie sich bald näher ergeben wird, eine von der des Lange-Dassäus verschiedene Constraction des Engelheeres andeutete, und mit der seinem Zwecke entsprechenden uneigentlichen Abänderung, daß er die Worte *atque nos ista bis doemit* einflammert, wodurch er den anstößigen Engeldienst am bequemsten und angeständigsten aus dem Wege zu räumen und zugleich mit den erwähnten Vorgängern dem h. Geiste einen würdigeren Platz zunächst dem Sohne anzuweisen gedachte. Sein einige Jahre später gegen den Remonstranten Simon Episcopus und dessen Anhänger in England abgefaßtes *Indicium ecclesiae catholicae trium primorum. etc. Amstel. 1696, 8*, das laut der Vorrede als eine *Coronis* zu seiner *defensio fid. Nic.* soll betrachtet werden können, und in welchem er insbesondere die Behauptung zu bestreiten sucht, daß in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche eine genauere Auffassung des Verhältnisses der Gottheit des Sohnes zu der des Vaters für nicht notwendig zum Heile der Gläubigen gehalten, und die Gemeinschaft auch mit solchen Christen nicht aufgehoben worden, die Christus für einen bloßen Menschen hätten gelten lassen, diese Schrift kann hier übergangen werden, da sie unsre Stelle zwar abermals in aller Unbefangenheit als Zeugniß der Uebereinstimmung ihres Verfassers mit dem nicänischen Glaubensbekenntnisse bezeugen möchte, das Recht dazu aber nicht weiter begründet, vielmehr auch jene andre, einer nähern Beleuchtung hier vorzubehaltende justinische Stelle aus dem Gespräche mit Trypho p. 267, auf welche der Gegner sich vornehmlich stützte, um diese Stütze ihm wo möglich ganz zu entziehen, durch eine grundlose Conjectur entstellt und außer dem Einschwärzen von Juden statt Christen auch sonst schwertlich überall richtig anlegt.

Inzwischen schrieb Gilbert Clerke, wie sich nach Baumgarten Hall. Bibl. Th. 3, S. 544—548 und Voß Hist. antitrim. Th. 1, p. 172 ss., der seiner Heterodoxie wegen übel berufene und hinter falschem Namen sich versteckende Samuel Crell genannt haben soll, seine ohne Angabe des Druckortes 1695, 8. erschienenen Tractatus tres, von denen der letzte per Anonymum, wie der Titel besagt, gegen Bull's Indiciu eccl. cath. gerichtet war. Schon in dem ersten, dem Ante-Nicaenismus, in welchem er den ihm gleichgestellten Bibell gegen Estwick in Schutz nimmt, bemerkt er p. 5 zu unsrer im Wesentlichen richtig von ihm übersetzten Stelle, daß Justinus den h. Geist wohl nicht als den höchsten Gott gedacht haben werde, da er ihn so schlechtweg mit den Engeln zusammenstelle, im zweiten aber, in welchem er die nun erst erwogenen Hauptpunkte der defensio Bd. Nic. sämmtlich zu widerlegen unternimmt, beurtheilt er p. 104—106 die bull'sche Erklärung der Stelle ausführlicher. Was er indessen an der verschrobenen, durch die Parenthese nichts weniger als ausgeglichenen Wortfolge der Uebersetzung rügt, trifft mehr den Joh. Lange, von welchem, wie gesagt, Bull dieselbe bis auf die kleine Umstellung und die Klammern entlehnt hatte. Den h. Geist, meint er, verbinde Justinus so mit den Engeln, als ob er einer aus ihrer Mitte, wiewohl ein Häuptling unter ihnen, ein ἡγούμενος, wäre, der er denn auch, wie immer Justinus ihn sich vorgestellt haben möge, wirklich sey, und es streite hiermit die Wortstellung, wie allbekannt, nicht („neque repugnat ordo verborum, ut omnes norint“, bei welchen Worten Clerke freilich nicht ahndete, daß man bis in die neueste Zeit Anstoß nehmen würde an einer verletzten Etikette, wodurch in der Aufzählung des Justinus die Engel ungeblühlich den Vortritt vor dem Geiste erhielten), da ja auch Christus in dem Ausspruche: Ich und der Vater sind Eins, sich zuerst nenne, ohne darum größer als der Vater seyn zu wollen. Auch lasse sich aus den

vorangehenden Worten des Verfassers, wonach die Christen ihrer Lehre gemäß die heidnischen Götter als böse Dämonen verwürfen, kein zureichender Grund für die beschnittene Erklärung hernehmen, weil hier kein unmittelbarer Gegensatz zwischen dem Belehren über die bösen und über die guten Engel hervortrete. Es nöthige ja aber überhaupt nichts, den Worten des Justinus Gewalt anzuthun. Denn die Idololatrie sey nun einmal in die Christenheit allmählich eingedrungen, nicht ohne alle Schuld der besser denkenden Christen. Ja es habe Justinus zu weit geführt werden können durch sein Bestreben, dem heidnischen Vorwurfe, daß die Christen Atheisten seyen, oder nicht Götter genug hätten, zu begegnen. Der hiernach zu erachtende Sinn der Stelle scheine wie von selber zu fließen aus dem Zwecke der ganzen Apologie, welchen ohnehin Athenagoras durch eine ähnliche aus ähnlicher Absicht entsprungene Aufführung der Engel außer Zweifel setze.

Um nun die Einwürfe des Gegners, wenn es gelingen wollte, zu entkräften, ließ Bull es an einer Erwiderung nicht fehlen in seinen *Breves animadvers. in tractat. Gilberti Clerke etc.* (*G. Some important points of primitive Christianity maintained and defended; in several sermons and other discourses by G. Bull. sec. ed. Lond. 1714. V. III. p. 996—1064*). Er erinnert hier in Bezug auf unsre Stelle zuerst, daß im Vorhergehenden Gott der wahrste heiße, nicht, wie Clerke gemeint, zum Unterschiede von Sohn und Geist, sondern den so eben gedachten Wahngöttern der Heiden gegenüber, schließt dann aber weiter, wofern Sohn und Geist nicht auch wahrer Gott wären, so würde die Schutzrede für die Christen des Nervs entbehren, da sich diese durch Anbetung jener Wesen der nämlichen Schuld der Abgötterei, deren sie die Heiden bezichtigten, theilhaftig machen würden, und bringt für die, wie ihn bedünkt, nothwendige Verthüpfung des διδάσκαλα mit dem Engelheere, als dem

Gegenstände der Belehrung, einen Beweis bei, den er selbst unbekümmert um den wohl gar darin sich abrundenden Zirkel für ein irrefragabile argumentum ausgibt. Wenn man nämlich construiren, wie Clerke wolle, so folge aus das Augenscheinlichste, daß nicht bloß Justinus den Engeldienst gebilligt, sondern die Kirche seiner Zeit ihn auch geübt haben müsse. Nun stehe aber fest, daß ein solcher während der drei ersten Jahrhunderte und später noch in der allgemeinen Kirche völlig unbekannt gewesen; es bleibe also nichts weiter übrig, als daß man sich zu der einzig richtigen, von ihm (Bull) nachgewiesenen Construction bequeme. Die andern Engel sähen offenbar auf die vorher erwähnten bösen zurück, über welche die Christen, obgleich die Heiden in ihnen ihre Götter verehrten, durch Christus (Θεοδόξα) eines Bessern belehrt worden. Ebenso seyen die Christen auch über die andern Engel unterrichtet, nämlich daß sie gute wären und an Heiligkeit ihrem heiligsten Schöpfer zwar ähnlich, aber nur ἐκόμενοι (worin die Metapher a pedisequus, qui dominos suos a tergo sequi solent, hergenommen) und darum nicht göttlich zu verehren. Was den abgeschmackten Einfall, in dem h. Geiste selbst einen Engel entdecken zu wollen, anbelange, so bedürfe derselbe keiner mühsamen Widerlegung, da es nur allzu gewiß sey, daß weder Justinus noch seine christlichen Zeitgenossen den h. Geist den Engeln beigezählt hätten.

Nunmehr nimmt Joh. Ernst Grabe in seiner Ausgabe der ersten Apologie des Justinus Oxon. (1700. 8.) über unsre Stelle das Wort mit der Miene, Eigenes und Neues vorzubringen, obgleich er doch eigentlich nur durch einen Widerhall der Auslegung des freilich von ihm verschwiegenen Dallaus Andere meisternd zurückweisen möchte. Er mißbilligt die Erklärung des Perizonius und andrer Katholiken, die ταῦτα von καὶ durch ein Komma trennten und eine Engelverehrung ausgesagt fänden, als der Meinung des Schriftstellers gänzlich widerstrebend, da dieser p. 60 nur

von der Verehrung des Vaters, Sohnes und h. Geistes, in p. 63 von der alleinigen Anbetung des Vaters spreche, ohne der Engel weiter zu gedenken. Deshalb hätten die Protestanten in ihrer Controverse gegen den Engeldienst, sowie Buss in seiner def. sid. Nic., mit Recht zwar der Verdrehung der Worte (*pravas verborum detorsion*) Einhalt gethan, den echten Sinn derselben aber freilich nicht getroffen. Iulianus wolle nämlich sagen, Christus habe jenes (*ταύτα, ista*) von dem wahren Gott, dem Vater aller Tugenden, beiden, den Menschen sowohl als den Engeln, offenbart; und für letztere beruft er sich auf Ephes. 3, 10 und Irenäus 2, 55.

Dan. Whitty sodann, der schon in seiner *dissertatio de scripturarum interpretatione secundum Patrum commentaria*, Lond. 1714. 8. sich darüber als über den dritten Hauptpunkt seiner Schrift verbreitet hatte, daß Streitigkeiten, die sich über die Trinität erheben, nicht durch Kirchenväter, Concilien oder katholische Tradition geschlichtet werden könnten, unterwirft zwar in seinen *disquisitiones modestae in clariss. Bulli defens. sid. Nic.* Lond. 1718. 8. — worin er ausführlicher noch, als vor ihm Clerke, die Nichtigkeit der angeblichen Uebereinstimmung aller vor-nicänischen Väter mit den nicänischen darthut — von p. 23 an sämtliche zur Lehre von der Trinität gehörige Stellen des Iulianus einer genaueren Prüfung. Da er indessen p. 27 nicht den ganzen Inhalt unsrer Stelle, namentlich nicht soweit er die Engel angeht, in den Kreis seiner bescheiden Untersuchungen zieht, so brauchen wir uns hier nicht länger bei ihm aufzuhalten.

Bald nachher nennt Styan Thirby in seiner Ausgabe der Apologien und des Gespräches mit dem Trypho (Lond. 1722. f.) die nach *ταύτα* nicht interpungirende protestantische Erklärung hart und meint, was Grabe gebe, wohl schon bei Lange, dessen weitzugeschnittene Version sich allerdings auch der grabeschen Auslegung anbequemen

möchte, anzutreffen, fügt dann aber, ohne selbst etwas zum Besten zu geben, wunderlich genug, wie er mitunter pflegt, hinzu, er für seine Person habe nun einmal beschlossen, in dem vorliegenden Werke mit theologischen Streiffragen sich nicht zu bemengen; — als ob ein solcher Beschluß ohne Weiteres einen Herausgeber, der keinesweges auf das Geschäft des Interpreten verzichtet, von der Pflicht entbinden könnte, in zweifelhaften oder dunkeln Stellen seines Autors wenigstens den Wortverstand zu ermitteln und zu erläutern.

Demnächst tabelt mit einem ziemlich bunten Gemische von Wahrem und Falschem der Benedictiner Maran in der Vorrede zu seiner Ausgabe von 1742. f. P. II. c. 4 die Deutungen Bull's und Grabe's, weil beide die eng verknüpften Worte des Justinus gewaltsam auseinander rissen. Auch würde bei ersterer immer die Verehrung der guten Engel stehen bleiben. Denn wenn Christus gelehrt hätte, daß die bösen nicht zu verehren seyen, wie sollte daraus nicht folgen, daß dann doch den guten, die dem Sohne Gottes anhängen und sein Ebenbild an sich trügen, Verehrung gebühre? Bei der letzteren Deutung aber werde sehr ungereimt angenommen (perabsurde statutar), daß Christus von der den bösen Engeln nicht zukommenden Verehrung, was ταῦτα hier allein bedeute, außer uns auch den guten Engeln Kunde gebracht habe. Jeder, der da wisse, daß Justinus die Absicht hege, darzutun, die Christen seyen keine Gottesleugner, werde eingestehen müssen, daß in der That der Engelsdienst hier mit aufgestellt werde, weil so am wirksamsten der den Christen gemachte Vorwurf des Atheismus abzuweisen gewesen. Auch hätten die Kaiser, an welche die Apologie gerichtet sey, die fraglichen Worte nicht anders nehmen können, zumal da (cum praesertim) die Construction derselben nichts Anderes an die Hand gebe. Außerdem (praeterea) würden den bösen Engeln die guten entgegengesetzt, und es

heißt von ihnen, daß sie dem Sohne gleich Dienern nachfolgten und ihn nachahmten, damit erhelle, wie man nach Verdienst jene verwerfe und diese verehere, wenngleich nur als Geschöpfe, was sich in dem allein auf sie bezüglichen und mit dem lediglich für den Schöpfer geeigneten *ὑποτάξις* nicht nothwendig zusammenhängenden *σέβας* fundirthe. In Justinus Fußtapfen trete Athenagoras, der Legat. pr. Christ. §. 10 sein *θεολογικὸν μέρος* auch auf die Engel ausdehne, aber freilich ebenfalls nicht bis zu dem Umfange, daß er ihnen gleiche Verehrung mit dem Vater zuerkennen wolle. Denn Theologie heiße auch *doctrina divinitus revelata*, oder wenn sie *divinae naturae cultum* bedente, werde doch auf Gott bezogen, was wir an Ehre den Engeln erwiesen!

Thalemann ferner pflichtet in seiner Ausgabe der Apologien (Lips. 1756. 8.) der grabeschen Erklärung bei und hält, vornehmlich wohl durch Scultetus bewogen, über welchen Semler an dem sogleich zu bezeichnenden Orte nachzusehn, die Interpunction katholischer Herausgeber nach *ταῦτα* für um so unschicklicher, als die Engel dadurch dem h. Geiste vorgeordnet würden. *Ἐξουσίαι* sey dienen (*apparere, ministrare*), wie §. 8 (p. 57), und die auch auf die Engel sich erstreckende Belehrung leuchte ein aus 1 Petr. 1, 12.

Dagegen hält es Semler in der histor. Einleitung zu Baumgarten's Untersuch. theol. Streit. B. 2. S. 45—46 der Hauptsache nach mit den katholischen Auslegern, einem Bellarmin, Petau &c. Nur setzt er die andern Engel, die sonst gar keine Relation hätten, in Beziehung auf den Sohn, welcher anderswo auch Engel heiße. Auf diesen folgten sie dem niedern Range nach und müßten auch gut heißen, weil sie ihm oder auch Gott dem Vater ähnlich wären. Sie machten aber keine besondere Classe über dem h. Geiste aus, sondern weil Justinus den Sohn Gottes Engel nenne, gedanke er auch der andern guten Engel zum Unterschiede von den Dämonen.

Nun läßt sich Keil (Opuscul. acad., herausgeg. von Goldhorn, Lips. 1821. 8. p. 553 ss.) nicht ohne gewohnte Breite über unsre Stelle vernehmen. Er faßt dabei vorzugsweise den Engelsdienst ins Auge und meint, was man über die Stelle auch urtheilen möge; so viel dürfe man breiße versichern, daß sie den Engeln nicht die nämliche Verehrung, wie dem Vater, Sohn und Geiste, zuschreibe. Das könne sie einmal darum nicht, weil die Engel ausdrücklich genannt würden ἐξόμνητοι, sc. *υἱὸς*, mindestens also vel ipsum colentes, in welchem Sinne, wie dem nicht genannten Thalemann nachgesprochen wird, das Verbum ἐξομᾶν ja auch §. 8 vorkomme. Mit diesem Worte habe Justinus andeuten wollen, daß auch die Engel den Sohn Gottes nicht minder verehrten, als die Christen ihn zusammt dem Vater und dem Geiste anbeteten, und auf ähnliche Weise (similique modo) schienen auch mit dem hinzugefügten ἅλλων jene Engel als andere Diener und Verehrer des Sohnes außer den Christen bezeichnet zu werden; womit denn die semler'sche Erklärung, nach welcher die andern Engel mit Rücksicht auf Christus, der auch Engel heiße, gesagt seyn sollten, über den Haufen falle!

Zweitens aber stehe einer solchen Gleichheit auch die sehr ähnliche Stelle §. 16 (p. 60) entgegen, wo die Engel unter den Wesen, welchen die Christen göttliche Verehrung widerfahren lassen, nicht mit aufgeführt seyen; was der unsrigen offenbar zuwiderlaufen würde, wenn sie hier denselben nicht bloß beigezählt, sondern dem h. Geiste sogar noch übergeordnet werden sollten. Daher sey kaum zu zweifeln, daß diese letztere Stelle entweder anders gedeutet, oder wenn man durch päpstliche Deutung nicht zu helfen vermöge, der Text in ihr geändert werden müsse. Von den mancherlei Erklärungsarten, die man in Vorschlag gebracht, habe nun freilich keine seinen Beifall. Alle (?) kämen darin überein, daß die Worte καὶ τὸν — σὺν τῷ nicht

mit dem nachfolgenden *σαβόμεθα* zu construiren, sondern auf das vorangehende *κ. διδάξαντα ἡμ. τ.* zu beziehen setzen, indem einige sie an *ἡμᾶς*, andere an *ταῦτα* enger angeschlossen. Für die erstere Verknüpfung sprächen nicht sowohl die von Grabe und Thalemann angezogenen Stellen des R. L., als die ähnlich lautende des Irenäus, wiewohl dabei Niemand recht absehe, warum Iustinus gerade jetzt dergleichen vorbringe. Viel weniger jedoch könne die zweite Beziehung gebilligt werden, wonach Christus nicht bloß über die Verehrung des einigen Gottes, sondern auch über die guten Engel Belehrung ertheilt habe. Denn es scheint leicht zu begreifen (*facile videtur intelligi posse*), daß wie sie zu spitzfindig und mit den Worten des Schriftstellers schwerlich vereinbar, so auch mit dem Contexte der Stelle ebenso wenig als jene in Einklang zu bringen sey. Seiler's Vermuthung aber, der Sinn sey: wir Christen und die guten Engel beten den Vater *ic. an*, werde (als ob nicht Keil selbst ungeführt das Nämliche der Stelle unterlegte) von der Wortstructur gänzlich zurückgewiesen.

Deßhalb sey die Ansicht derer bei Weitem vorzuziehen, welche, wie zuerst Gruner, durch eine Textverbesserung, die ihm selbst, noch ehe er von Vorgängern hierin gewußt, in den Sinn gekommen, der Stelle aufhelfen und *οργαγγον* für *οργανον* lesen zu müssen geglaubt hätten. Denn da Christus von den Schriftstellern jener Zeit der Schöpfer auch der Engel genannt werde, warum sollte er nicht auch ihr Anführer heißen können? Er lege sich aber in der That selber auch den Namen *ἀρχιστρατήγος*, und zwar *δυνάμεως κυρίου*, in einer Stelle des Gesprächs mit Trypho (p. 284. 6. §. 61 Mar. nach Jesa. 5, 13) bei, und Origenes bezeichne ihn ähnlich als *τὸν ἐκ τῶν ἁγίων ἀγγέλων*.

Jetzt ergreift Braun, freilich etwas ungerufen, das Wort in seiner Ausgabe der Apologien des Iustinus

(Bonn. 1830. 8.), in welcher für Berichtigung des Textes und genauere Auslegung gar wenig geschehen ist. Das *ἅλλων* in unsrer Stelle sey, sagt er p. 84—85, ein bei den Griechen sehr üblicher Pleonasmus, über dessen Wesen nach Heindorf zu Plato's Gorgias Mehrere gesprochen, ohne es jedoch genügend zu erklären. (Das klingt vornehm genug. Ob aber B. wirklich wohl die z. B. in Knebel's Ausgabe von Plat. dial. tres p. 30 citirten Bemerkungen gekannt und gemeint haben sollte?) Wenn man, fährt er fort, mit Thalemann und Andern das Komma hinter *ταῦτα* lösche und *ἀγγ. σπαρ.* mit *διδάξ.* verbinde, so möge man sehn, wie übel man daran thue, quum illud *διδάξαντα* relinquatur inepte; was ich nicht zu verstehen bekenne. Nachdem er dann einige dem daran reichhaltigen Reil abgeborgte Litterarnotizen ungenau wiedergegeben, erwähnt er schließlich der Conjectur *σπαρτηρόν*, die allerdings einen passlichen Sinn gewähre, dummodo Iustinus ita scripsit! — was ja eben, nur mit einer etwas correcteren Ausdrucksweise, zu untersuchen und zur Entscheidung zu bringen war.

Darauf tritt Schultheß mit seiner „Engelwelt z. Zürich 1833. 8.“ in die Schranken und verkennt S. 179 ff. den von Justinus bekundeten Engeldienst nicht, will auch von dem vorgeschlagenen *σπαρτηρόν* nichts wissen, weil dann das *καὶ* nach *ταῦτα* gestrichen werden müßte und ohnehin Athenagoras für die Richtigkeit des Textes zeuge, versteht aber die andern Engel von den andern neben Christus, der selbst von Justinus öfters *ἄγγελος* genannt werde, und übersetzt *ἐκούστος* durch folgsam. Grabe scheint ihm der Syntax unleidlichen Zwang anzuthun, dagegen Maran die gewöhnliche Lesart durch Anführung der Stelle des Athenagoras hinreichend in Schutz zu nehmen, wiewohl er auch an ihm das sprachwidrige Zerreißen der beiden synonym verbundenen Verben *οἰσεῖσθαι* und *προσκυβεῖν* mit Grund tabelt und eines auffallenden Irrthums ihn

zielt, wenn er ersteres für weniger sagend als letzteres halte, da nach dem biblischen Sprachgebrauche Niemand außer Gott Gegenstand des *σεβασθαι* sey, und nirgends, weder in den heiligen Schriften, noch bei den Klassikern, *σεβασθός*, wohl aber *προσκύνησις* auch Creaturen zu Theil werde. So erhalte man bei Justinus un widersprechlich eine von den Christen verehrte Vereingigkeit, wie er sie etwas unpassend bezeichnet, und eben dieselbe stelle sich auch im Athenagoras dar, dessen *θεολογικὸν μέρος*, „cul adversus Graecorum sive Ethnicorum portio cogitari debet“, auch die Anbetung der Engel umfasse.

Herr Dr. Reander nun hatte Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche, B. I. Abth. 3. S. 1040, in der Meinung, Justinus nenne im Trypho p. 344 (§. 16 Mar.) den h. Geist den Engel Gottes, der die Christen gegen die Anfechtungen des Widersachers vertrete, unsre Stelle mit Verweisung auf jene erklären wollen und ihren Sinn so angegeben: „Wir verehren den Sohn Gottes und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel, als insbesondere den h. Geist;“ wodurch dieser zwar in die Classe der Engel gesetzt, doch erhaben über alle übrigen gedacht würde. Hiermit unzufrieden, leugnet Herr Dr. Möhler Lübing. theol. Quartalschr. 1833. H. 1. S. 49 die intensive Kraft der Partikel *τε*, behauptet, die Reander'sche Auffassung streite mit der Analogie der Ideen des Justinus, wie denn überhaupt eine eigentliche Anbetung der Engel aller Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller aus den drei ersten Jahrhunderten zuwider sey, bezieht *ταῦτα* auf den Unterricht von den bösen Engeln und ihren Thätigkeiten, macht *τὸν — σαρτὸν* als den zweiten Punkt, über welchen die Christen belehrt worden, von *διδάξαντα* abhängig und bekennt sich somit, im Widerspruche mit den orthodoxen Theologen seiner Kirche, eigentlich ganz zu den Ansichten Bull's. Mit welchen Gründen dagegen Herr Dr. Reander seine Aus-

legung zu rechtfertigen gesucht, braucht hier nicht wiederholt zu werden; Herr Dr. Gieseler aber spricht sich endlich bei Gelegenheit einer Anzeige des möhler'schen Auffasses dahin aus, daß er Thalemann's Erklärung, welche eigentlich die grabesche ist, für richtig halte.

Indem ich nach Allem diesen mich anschicke, einen eigenen Beitrag zum richtigen Verständnisse der Stelle hier zu liefern, bemerke ich zum voraus, daß es mir hauptsächlich nur einer unbefangenen Betrachtung zu bedürfen scheint, um an dem einfachen Sinne derselben nicht irre zu werden. Die mannichfachen Mißverständnisse und Mißdeutungen nämlich, die man sich hinsichtlich ihrer hat zu Schulden kommen lassen, rühren offenkundig meistens aus vorgefaßten, in einmal angenommenen kirchlichen Dogmen einer späteren Zeit wurzelnden Meinungen her. Wer aber durch dergleichen sein hermeneutisches Verfahren leiten läßt, verrückt sich freilich von vorne herein den rechten Gesichtspunkt und wird seines Zieles verfehlen müssen, mag er nun wie Bull darauf ausgehn, den Glaubensartikeln einer anglikanischen Kirche, oder wie Möhler einem Phantome von katholischer mit Accommodationen Vorschub zu thun.

Im Allgemeinen kann es nach meinem Dafürhalten keinem Zweifel unterliegen, daß Justinus in der That vier Gegenstände göttlicher Verehrung den Christen vindicire, und zwar zunächst aus sprachlichen Gründen. Will man nämlich neben ταῦτα auch τὸν — ὄργανόν als parallelen Accusativ der Sache von διδάσκειν regiert seyn lassen, so kommt man, wie sich das erfahrungsmäßig immer so ergeben, in den Fall, ταῦτα auf das weiter nach oben von den bösen Engeln Gesagte zu beziehen, was willkürlich und mit den Regeln einer richtigen Construction unverträglich ist, wie diese Justinus ja auch sonst überall wohl zu beobachten weiß. Man vergleiche nur, wenn es nicht genügend scheinen sollte, auf das ganz nahe ταῦτα —

ἡμῶν φέρων, ἡλόγηθη ταῦτα, τοὺς κατὰ πράξαν-
 τας μὲν zu sehen, p. 60: τὸν διδάσκαλον — τοῦτων,
 p. 68: ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξαν, und p. 86: ταῦτα ἐδίδαξαν.
 Sodann wäre aber auch ταῦτα mit τὸν — σαρρ. etwas
 angefügt zusammengestellt, da man eher τὸν τοῦτων
 καὶ τῶν ἄλλων — σαρρ. zu erwarten berechtigt wäre, zu-
 gegeben auch, daß der Ausdruck διδάσκαλον τὸν σαρρ. mit
 der angenommenen Bedeutung des Belehrens über ic.
 zwar nicht in dem ἀθεότητα ἐδίδαξαν p. 55, wohl aber in
 dem διδάσκειν λόγον der LXX. und in Sprechweisen wie
 διδάσκ. τὴν δημοουρίαν, τ. βλάβην, τ. αἰτίαν u. a. bei
 Theodoretus (opp. ed. Schulze, T. I. p. 724. 1190. 1199.
 T. III. p. 489) seine Analogie fände. Wollte man aber
 τὸν σαρρ. dem ἡμᾶς als zweiten persönlichen, von διδάξ.
 abhängigen Accusativ beigefellen, so dürfte dieß gegen
 das Princip des Gegensatzes verstoßen, welches, nachdem
 einmal gesagt worden, daß die Christen die heidnischen
 Götter, die nichts anders als böse Engel oder Dämonen
 wären, nicht verehrten, und nun die Gegenstände der
 christlichen Verehrung aufgeführt werden sollen, verlangen
 möchte, daß die mitten unter diesen erwähnten guten
 Engel auch nur als wirklich verehrte Wesen den übrigen
 derselben Classe gleichgestellt seyn könnten. Auch verbietet
 das beordnende τς in dem unmittelbar folgenden πνεῦμά
 τς, die Reihenfolge der Satzglieder so zu trennen, daß
 sich dadurch die Coordination des prophetischen Geistes
 verdunkelte, wie denn Iustinus selbst so eben nur von der
 eng anschließenden Kraft dieser Partikel in dem ἀνακ-
 κλον τς ein Beispiel gegeben, obgleich dort nicht ohne
 den Anstrich einer Folgerung, der jedoch anderswo und
 namentlich in der ganz ähnlichen Aufzählung p. 60: τὸν
 διδάσκαλον τς τοῦτων, und πνεῦμά τς προφητικὸν ver-
 schwindet.

Hierzu kommen dann aber auch Sachgründe von eben
 nicht unerheblichem Gewichte und zwar einmal negativer

Art. Gegen die bull'sche Construction nämlich wirft sich gleichsam von selbst die auch von Reander gethane Frage auf, wo doch Christus den vermeintlichen Unterricht über die bösen und guten Engel ertheilt habe, eine Frage, für deren auch nur theilweise Beantwortung Niemand sich auf die vorhergehenden Worte des Justinus, *ᾧ πεισθέντες*, und am Ende gar auf ein Hirngespinnst von traditioneller Lehre wird berufen wollen. Denn selbst wenn man sich begeben ließe, die mythische Erzählung, um nur dieß Eine hervorzuheben, von dem Verkehre der Engel mit irdischen Weibern, die sich außer in unserm Apologeten noch bei manchem andern Kirchenvater der vier ersten Jahrhunderte findet (s. die Note in Grabe's Spicil. patr. I. p. 359—360) und aus einem ursprünglich jüdischen Mißverständnisse von Genes. 6, 2 geflossen ist (vergl. Keil's opuscul. acad. p. 566 ff.), für die Form einer christlichen Idee auszugeben, so würde man dafür doch immer nur den durch Moses vorgeblich so redenden Logos allenfalls, nicht aber den die Christen belehrenden Fleisch gewordenen Christus zum Gewährsmanne erhalten. Wie indessen jene erste Frage, so möchte wohl auch diese zweite unbeantwortet bleiben, warum doch gerade hier, wo Justinus nur die von den Christen angebeteten Wesen namhaft machen wolle, zugleich des Unterrichtes über die Beschaffenheit der guten Engel gedacht werde, da diese Erwähnung, auch wenn man sich in ταῦτα die Andeutung eines Gegensatzes der bösen gefallen ließe, an dieser Stelle immer nicht hinlänglich begründet erscheinen würde.

Gegen die Construction des Dalläus sodann, die Grabe sich zueignet, sind gleichfalls mehrere Einwendungen zu machen. Erstens nämlich wird Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, von dem hier allein die Rede ist, nirgend sonst im Justinus als Lehrer der Engel dargestellt, und die auch von Grabe und Thalemann angezogenen Stellen des N. T. können, insofern sie theils

ein bloßes Verlangen der Engel nach dem Einschaun in die Geheimnisse der Erlösung, theils ein schon durch die Erscheinung des Herrn und deren Erfolge an sie gelangendes wirkliches Kundwerden der Weisheit Gottes bezeugen, unmöglich eine solche Darstellung zu bestätigen scheinen. Vielmehr bezeichnet unser Verfasser das menschlich gestaltete und Jesus Christus genannte Wort, wie es uns fern von der hier fraglichen Stelle heißt, überall nur als den eigenthümlichen Lehrer der Menschen, die sich mit gläubiger Empfänglichkeit zu ihm wenden, und ausdrücklich auch als für sie zu diesem Zwecke nur in die Welt gekommen. S. in unserer Apol. p. 60: τὸν διδάσκαλον — γινόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, und in Apol. 2, p. 45: ἄνθρωπος — γέγονε — ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων; p. 48: τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστόν; p. 51: δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονε. Wollte man aber zweitens auch auf einen Augenblick einräumen, daß — wunderbarlich genug — Christus für die Christen zwar als solcher, für die Engel jedoch als Logos zu denken sey, und er diese somit vor seiner Menschwerdung von Gott unterrichtet haben könne, ja nach der Vorstellung des Justinus von ihm als absolutem Lehrer aller Wahrheit überhaupt, selbst wenn so etwas nicht buchstäblich ausgesprochen worden, unterrichtet haben müsse, so wäre doch alsbald nicht wohl begreiflich, warum er seine Lehre nur den guten Engeln mitgetheilt haben sollte, da ja auch die bösen eben nur dadurch böse geworden, daß sie, ihre wahre, durch die göttliche Vernunft, den Logos, ihnen zum Bewußtseyn gebrachte Stellung verlassend, aus freien Stücken von Gott abgefallen und auf alle mögliche Weise, durch schlechte Gesetze, Irrlehren u. s. w., die Menschen zu einem ähnlichen Abfalle zu verleiten und so die Wirkungen des Logos vor und nach seiner Offenbarung im Fleische zu vereiteln bestrebt seyn sollen. Justinus setzt, wie andere Kirchenväter, auf das Bestimmteste das Gesamtgeschlecht der

Engel dem der Menschen in der Freiheit des Willens, dem ἀνθρώπων, ursprünglich gleich (Apol. p. 45) und unterwirft beide damit der Möglichkeit gleichmäßiger Strafe, die beide durch Schuld der Alogie verwirken; und daraus erhellt denn, daß die von Grabe zur Vertheidigung seiner Construction beigebrachte Stelle des Irenäus 2, 30 n. 9 Mass., indem sie eine uranfängliche Offenbarung des Vaters durch den Sohn an alle Engel und Erzengel ohne Unterschied ergehen läßt, mehr wider ihn, als für ihn spreche. Endlich aber würde diese Construction auch einen hier so müßigen Beisatz einschwärzen, daß ein solcher von keiner sonst etwa bemerkbaren Stylnachlässigkeit unseres Verfassers eine genügende Beglaubigung zu gewärtigen haben möchte.

Was nun den Vorschlag, für *εργαζόν* zu lesen *εργαζυόν*, anbetrifft, so mag auch dieser hier nur sogleich durch besondere Gegengründe bekämpft und beseitigt werden, obwohl der demnächst für die Anbetung der Engel zu führende positive Beweis an sich schon dazu angethan seyn möchte, diese Conjectur wenigstens als unnütz zu erweisen und somit, wenn auch sonst ihr nichts im Wege stünde, wirksam abzuweisen. Man sieht nicht recht, wie Kettl die *δυνάμεις* *κρπλου* des Jesajas im Trypho von einem Inbegriffe aller aus Gott hervorgegangenen Wesen (*omnium entium a Deo prosectorum*) mißverstehen konnte, da einem Heerführer nichts näher als eine Heeresmacht zu stehen scheint, und ihm Stellen der LXX. und des N. T., dergleichen Schleusner im Lex. in LXX. v. *δυνάμεις* P. II. p. 205 und in N. T. ead. v. n. 10 gesammelt hat, oder die Umschreibung jenes Archistrategen bei Eusebius (H. e. 1, 2) durch *ὡς ἂν τῶν οὐρανῶν ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων τῶν τε ὑπεροκομῶν δυνάμεων ἡγούμενον* schwerlich unbekannt war. Zugegeben hiernach, daß der Logos sich im Jesajas als Oberbefehlshaber der Heeresmacht des Herrn darstellte, so müßte es doch Augenblicklich auffallen, daß In-

stius, der überall den Buchstaben der Schriftbezeichnungen genau zu beachten und beizubehalten pflegt, hier freier damit umgegangen und Christus nur den στρατηγός, nicht ἀρχιεπίσκοπος genannt haben sollte. Außer dem beschränkteren Titel aber möchte auch die Gewalt eines Feldherrn den guten Engel an Umfang einzubüßen scheinen in Vergleich mit der des Archistrategen, die Eusebius unzweifelhaft in einem umfassenderen Sinne nahm, und es würde in dem ἀρχιεπισκοπῆς τῶν πνευματικῶν p. 71 ein etwas seltsames Gegenstück zu unserm Strategen zum Vorschein kommen, auch nicht leicht ein haltbarer Grund sich auffinden lassen, warum Christus gerade hier in der Eigenschaft eines solchen eingeführt werden sollte, da man ja, nachdem er einmal als Lehrer der Christen aufgetreten, eher irgend einen Zusatz über sein anderweitiges Verhältniß zu den Schülern, als über seine Feldherrnwürde erwarten durfte. Dazu kommt endlich der schon von Schultheß gerügte sprachliche Uebelstand, dem indeß nicht bloß durch Streichen des καὶ nach ταῦτα, sondern auch etwa mit Beibehaltung des Bindewortes durch Tilgen des τὸν vor τῶν ἄλλων möchte abgeholfen gewesen seyn, wiewohl freilich in diesem Falle das Participium στρατηγούμενος symmetrisch besser sich würde ausgenommen haben. Daß aber, wie es wohl das Ansehen gewinnen möchte, dem vermuntheten Anführer auch die nachfolgenden (ἐκόμενοι) Engel keinen Rückenhalt gewähren können, wird weiter unten zur Genüge klar werden.

So wären wir denn bis zu dem Punkte gelangt, wo der angestrebte positive Beweis für die Anbetung der Engel seine Stelle wird finden müssen. Es würde nämlich allerdings ein bedenklicher Umstand seyn, wenn der Belag, den uns Justinus dafür zu gewähren scheint, so vereinzelt dastünde, daß im ganzen christlichen Alterthume nicht bloß keine Spur von etwas Aehnlichem, sondern wohl gar überall nur das Gegentheil anzutreffen wäre,

obgleich auch dann noch zu sagen bliebe, daß die auf guten Gründen beruhende Richtigkeit einer Spracherklärung durch den Mangel eines entsprechenden Sachnachweises nicht aufgehoben werde, und, wenn sonst Niemand, wenigstens Justinus für den ihm bekannten Kirchengebrauch seiner Zeit eine Engelverehrung bekunde. Nun aber verhält sich die Sache ganz anders. Es bietet sich uns eine Anzahl authentischer Stellen auch bei andern Kirchenvätern dar, aus denen meines Bedünkens unwiderleglich hervorgeht, daß in der Kirche des zweiten bis zum fünften Jahrhunderte, wobei wir für unsern Zweck stehen bleiben und dahin gestellt seyn lassen, ob allenthalben gleichmäßig, jene Verehrung im Schwange gegangen. Wie es aber hier nicht die Absicht seyn kann, dieselbe von ihrem ersten Ursprunge an, den wir schon Kol. 2, 18 und wohl auch Offenb. 1, 4 (wo Hammond zu vergl., besonders auch über die Stellung der Geister vor Christus) angedeutet finden, aufzunehmen und in ihrem weiteren Verlaufe geschichtlich zu verfolgen, so kann ich auch der näheren Angabe aller hiesher gehörigen Stellen um so eher überhoben seyn, als anderwärts der Neueren bereits, wie Keilp. 550ss., Münscher, Lehrb. der Dogmengesch. §. 38, Schultheß, Engelw. S. 179 ff., sie zusammengetragen und zum Theile zu erörtern versucht haben. Man hat im Allgemeinen bei den scheinbaren Widersprüchen, die dadurch entstehen, daß vielleicht von dem nämlichen Schriftsteller einmal die Anbetung des Einzigen Gottes eingeschärft, ein andermal der christliche Cultus auch auf eine Verehrung der Engel ausgedehnt wird, zu bedenken, daß das eine wie das andere seine besondern, wohl neben einander bestehenden Gründe haben könne, daß hier der Monotheismus dem Polytheismus auf das Strengste und Schroffste entgegengestellt, dort, ohne jenem zu nahe zu treten oder ihn gar ganz zu verdrängen, ein Engel danebengestellt werden solle, wie er aus den in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte gangbaren Vor-

stellungen von den Engeln als übermenschlichen, mit einer Specialaufsicht über einzelne Theile der Schöpfung und einer eigenthümlichen Fürsorge für die Menschen beauftragten Wesen nothwendig sich gestalten mußte. Sind nun freilich diese Vorstellungen selbst so wenig als der Ausdruck dafür nach allen Seiten hin so abgemessen, wie es die dogmatische Subtilität späterer Jahrhunderte erheischen möchte, so darf das in der That Niemanden Wunder nehmen, der überhaupt auf geschichtliche Entwicklung und Bildung von Lehrmeinungen etwas zu geben gewohnt ist und nicht die starren Formen eines abgeschlossenen Systemes wie den geharnischten Leib einer Minerva wo möglich aus dem Kopfe des ersten Kirchenlehrers möchte hervorspringen lassen.

Athenagoras zuvörderst sagt, nachdem er Gott Vater, Sohn und den h. Geist als Gegenstände göttlicher Verehrung bei den Christen genannt hat, Legat. pr. Christ. p. 11: καὶ οὐκ ἐπὶ τοῖς τοῖς θεολογικὸν ἡμῶν ἱστορίας μέγος, ἀλλὰ καὶ πλεονος ὑπάρχον καὶ λειτουργῶν παρὲν κ.τ.λ. Damit bezeugt er die Verehrung auch der den genannten Wesen an die Seite gesetzten Engel so unzweideutig, daß man sich wundern muß, wie noch Rekt p. 550 n. 5 das Anerkenntniß einer solchen bei Barbeyrac, der sich nur zu keinem Widerrufe hätte bewegen lassen sollen, völliger Grundlosigkeit konnte zeihen wollen. Schon Saffridus verfehlte den Sinn der Worte des Athenagoras nicht, wenngleich das Abschreiberversehen λογικὸν mehr Beifall als die gemeine Lesart θεολογικὸν ihm abgav, und Maran äußert sich über diese Stelle in praef. p. II. c. 4 besonnener, als in der Anmerkung zu derselben, die Schultheß, Engelw. S. 184, nicht mit Unrecht in ihr Gegenheil umstellen möchte. Das θεολ. ἡμ. μέγος jedoch scheint eben dieser unrichtig auf einen durch Graecorum s. Ethnicorum portio zu ergänzenden Gegensatz zu beziehen, da es vielmehr, wofür auch in der Wortstellung ein Notheol. Stud. Jahrg. 1839.

ment liegt, als derjenige Theil der christlichen Lehre, welcher über das göttliche Wesen und was darunter begriffen sey, Auskunft gibt, den zunächst folgenden *ὡς τὰ δόγματα* vorausgeschickt wird, und zwar dergestalt, daß der Apologet nicht bloß wie Justinus mit dem dargelegten Glaubensartikel den Vorwurf des Atheismus abweisen will, sondern auch durch unmittelbare Beibringung einzelner christlicher Sittenvorschriften, deren Beobachtung durch den Glauben an einen Gott als Welterschöpfer, Weltregierer und Weltrichter bedingt werde. Sein Theologisches stellt er theils der heidnischen Vergötterung der Materie, der Elemente, theils dem Physischen, den *θεολογικῶς λόγος* dem *φυσικός* (p. 18; vgl. Plin. Peric. T. I. p. 154; de orac. def. T. II. p. 436) gegenüber, d. h. einer gewissen Kenntniß von natürlichen Dingen, vermöge deren die Götter der Fabel auf Naturkräfte oder Elemente zurückgeführt werden (p. 22) und die somit zwar den Irrthum dichterischer Fiktionen vermeidet, nichts desto weniger aber von der theologischen Weisheit wesentlich eben so weit entfernt bleibt, als die kosmische der Dichter, durch welche diese sonst mancherlei, namentlich von der Geschichte der Giganten, zu erzählen wissen. Auch dürfte die kosmische Weisheit freilich mit der physischen, deren Object die Welt als Materie ist, ziemlich zusammenfallen, da Athénagoras Welt und Materie *ἓν* und wieder gleichbedeutend braucht, wenn er z. B. die Dämonen als Seelen der Giganten bald *περὶ τὸν κόσμον ἀναμειβόμεναι*, bald *τὸν περὶ τὴν ἑλπίν* (p. 30; vgl. p. 1. 15) nennt; sie verhält sich zur theologischen oder wie Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit, welche himmlisch, wie jene irdisch ist, p. 28.

Erscheint nun hiernach die christliche Lehre von den Engeln als eine theologische Wahrheit und die Engel selbst als zum Bereiche des Göttlichen gehörig, welches den Gegenstand der eigentlich sogenannten Theologie ausmacht, so lag es dennoch wohl in der Natur der Sache, daß

Athenagoras einem Unterschiede Raum gab zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung der Engel, wiewohl er sich über die Beschaffenheit dieser letzteren nirgends bestimmter ausläßt. Seine Ansicht nämlich von den Engeln ist kürzlich folgende: Sowie schon griechische Dichter und Philosophen, ein Thales, Plato und andere, einen obersten Gott anerkannten und unterschieden von den ihm untergeordneten Dämonen (Gestirnen, Elementen) und Heroen, so ist den Christen verkündet worden, daß es außer dem Einen höchsten unerschaffenen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, der als Vater mit dem Sohne und Geiste dynamisch vereinigt ist, noch andere Kräfte (*δυνάμεις*) gebe, Boten und Diener Gottes, deren Wirkungskreis sich über die Materie verbreitet. Sie sind erschaffene, mit Wissensfreiheit begabte Wesen und von Gott vermittelt des Logos über das ganze Universum vertheilt und gesetzt, damit das Ganze durch sie in allen seinen Theilen — denn wie Gott *τὴν παντὸς αἰὶν καὶ γεννῶν τῶν ὅλων πρόνοιαν*, so haben sie *τὴν ἐκ μέρους* — wohlgeordnet bleibe, p. 11. 27. 28.

Nach der so sich herausstellenden Analogie des Christlich-Theologischen zu der Abstufung göttlicher Wesen in griechischen Theogonien, der Athenagoras selbst noch auf seine Trinitätslehre Einfluß verstattet, würde den Engeln eine dem Cultus griechischer Götter ähnliche Verehrung zukommen, nur mit dem Unterschiede, daß was die Griechen über ihre Götter zweiten Ranges bloß ahndeten und durch allerlei Erbsichtung verunstalteten, den Christen durch wahrhafte Offenbarung über die Engel zur Gewißheit geworden, und man würde einen Fehlschluß machen, wenn man mit einem Dringen auf Consequenz, da Athenagoras einmal Gott von der Materie, den Schöpfer von dem Geschöpfe strenge sondere und gegen die Vielgötterei als Vergötterung der Materie oder der Creatur kämpfte, voreilig folgern wollte, er müsse sonach schlechthin auch jeglichen

Engeldienst verworfen haben. Meint man nun aber vollends für eine solche Verwerfung sich noch mit Keil (p. 551 n. 6) auf eine ausdrückliche Aeußerung des Athenagoras stützen zu können, so beruht diese Stütze auf der Grundlosigkeit eines seltsamen Mißverständnisses. Denn die zum Belege angeführte Stelle p. 15 (c. 13 de Ch. 15 Mar.): *ἐκ τοῦ δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὰ μέγη τοῦ κόσμου νοσὶ τις κ. τ. λ.* handelt gar nicht von den Engeln, sondern bezeichnet die stoische Weltansicht, was bei etwas genauerer Erwägung der Worte nicht im mindesten zweifelhaft seyn kann. Schon p. 14 nimmt der Apologet die Christen gegen die Anforderung, den heidnischen Göttern die gebührende Anbetung nicht zu versagen, mit dem von ihm auch anderswo mannichfach entwickelten und geltend gemachten Hauptgedanken in Schutz, daß, da sie wohl zu unterscheiden gelernt zwischen dem Unerworfenen und dem Geschaffenen, zwischen Gott und der Welt, man nicht von ihnen verlangen könne, daß sie der Welt oder ihren Theilen, dem Geschöpfe statt des Schöpfers göttliche Ehre erweisen sollten, wie man ja auch bei menschlichen Hervorbringungen nicht das Werk, sondern den Werkmeister ehre und preise. Möge die Welt nun von pythagoräischem oder platonischem, von peripatetischem oder stoischem Standpunkte aus betrachtet so oder anders erscheinen, immer bleibe sie Creatur, welche die Christen sich nicht entschließen könnten göttlich zu verehren. So wiederholt denn unser Verfasser eine Reihenfolge philosophischer Ansichten über die Welt, vergleichen er bereits p. 6 und 7 über Gott gegeben, in der Ueberzeugung, daß die Einheit desselben klar aus ihnen hervorleuchte. Was die hierher gehörige stoische Lehre von Gott und Welt insbesondere betrifft, so kann darüber Mosheim nachgesehen werden, zu Cudworth. Syst. intell. p. 507 n. 13, vergl. mit p. 414 n. 158. Wie nun in dem *ἐκ τοῦ δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὰ μέγη τοῦ κόσμου νοσὶ τις κ. τ. λ.* nur die Meinung eines einzelnen Repräsentanten der stoischen Schule an andere kosmologische Philosopheme sich anschließt,

nicht aber diesen die christliche Gesamtlehre von den Engeln gegenübertritt, so darf auch Niemand etwa p. 27 das Gegentheil bestätigt finden wollen. Denn die *δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἔχουσαι καὶ δι' αὐτῆς* sind ja dort jedenfalls von der Materie geschiedene, persönlich selbständige Wesen, wiewohl das *δι' αὐτῆς* noch ein wenig zu schmecken scheint nach der stoisch-pantheistischen Vorstellung von dem Geiste Gottes oder der Gottheit selbst, die in den Theilen der Welt ihre einzelnen Glieder versetzt und zugleich als Weltgeist die ganze Materie oder Welt durchbringt (*χωρεῖ* oder *διήκει διὰ τῆς ὕλης, δι' ὅλου τοῦ κόσμου*, p. 7. 23, wie nach physischen Erklärungen die Athene ohne persönliche Substanz die *φρόνησις διὰ πάντων διήκουσα* ist, p. 24). Man wird indessen den Ausdruck mit ziemlich sicherem Erfolge von dem falschen Beischmaße reinigen können, wenn man dessen Gebrauch sich bestimmen läßt nach der Stelle p. 24, wo eine Ansicht von Physiologen über die Isis als Göttermutter zur Sprache kommt, *ἣν φῶσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες* (nämlich Götter, um deren Entstehung es sich handelt, also nicht *πάντα* mit Conr. Gebner) *ἐφύσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσὶ, λέγουσιν*. Hier: nach würden die Engel der Vorstellung des Athenagoras vollkommen gemäß ein durch die Materie vermitteltes und an sie gebundenes Daseyn erhalten, wofern man das *δι' αὐτῆς* nicht vielleicht noch lieber dem *διὰ πάντων* Ephes. 4, 6 analog nehmen möchte, so daß wie Gott gläubige Christen als in ihnen lebend und webend, so die Engel die Materie beseelten. In dem einen wie in dem andern Falle würde es nicht allzusehr befremden dürfen, daß das zu ergänzende *ἔχειν* nach der einmal angehobenen Construction statt *εἶναι* stände, da wenigstens mit einiger Ähnlichkeit für *περὶ τὴν ὕλην ἔχειν* gesagt wird (p. 11) *περὶ τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανούς καὶ τὸν κόσμον κ. τ. λ.* Maran freilich konnte sich bei den das Verhältniß der Engel zur Materie näher angehenden Worten, die ihm auch

in Lange's verständiger Person *circa materiam veritates et per eam consistentes* keinen erträglichen Sinn darzubieten schienen, so wenig beruhigen, daß es auf den unglücklichen Einfall gerieth, für das *ἐχούσας* des Textes *ἀρχούσας* zu empfehlen, durch welche, wie er meint, durchaus unbedeutende Veränderung (*levissima mutatio*) wir die ganze Lehre des Athenagoras von den Engeln in der Kürze dargestellt erhielten. Dieser Conjectur aber widerstreben ebenso entschieden die Gesetze der Sprache als die wahren Gedanken des Verfassers. Denn den auch sonst genugsam bekannten neutralen Gebrauch des *ἔχειν κατὰ τὴν* belegt zwar Athenagoras selbst mit dem zunächst folgenden *κατὰ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα* und den *ἄγγελοι κατὰ τὸν αἶσα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν* (p. 28); ein *ἀρχεῖν κατὰ τὴν* hingegen im Sinne des Herrschens über etwas möchte sowohl überhaupt beispelloß seyn, als auch insonderheit bei unserm Schriftsteller, der sich vielmehr der üblichen Syntaxis fügt mit dem freilich fast substantivischen *ἀρχὸν τῆς ὕλης* und *τῶν ἐν αὐτῇ ἐλθόντων*, p. 27. 28. Die in diesen Ausdrücken liegende Bezeichnung führt uns dann aber zugleich zur näheren Kenntniß der eigentlichen Meinung des Verfassers. Nicht alle Engel nennt er Beherrscher der Materie und der Formen derselben, sondern er unterscheidet nach dem neutestamentlichen *ἀρχὸν τοῦ κόσμου* ausdrücklich von den übrigen *δυνάμεις* den Fürsten als die Eine gegen Gott gerichtete Gewalt (*μὴν — τὴν ἀντιθεόν*), die jedoch nicht in der Art sich Gott widersetze (*οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τι — τῷ Θεῷ*), wie des Empedokles Streit (*νεῖκος*) der Freundschaft (*φιλία*), oder wie in der Erscheinungswelt die Nacht dem Tage (denn Gott würde das Daseyn von etwas ihm so (positiv) feindlich Entgegenstehenden vermöge seiner Allmacht auflösen und vernichten), sondern weil zu dem Guten, das mit dem Wesen Gottes nicht wie ein Theil desselben, sondern wie mit dem Körper die Farbe, unmittelbar nothwendig (*κατὰ συνβέβηκός*) verbunden

sey, der über die Materie herrschende Geist durch die ihm verliehene Willensfreiheit einen Gegensatz bilde, indem er in Gemeinschaft mit den ihm nachfolgenden Dämonen das ihm anvertraute Geschäft auf eine dem Guten in Gott widersprechende, also schlechte Weise verwaltete. Man sieht, wie schon Athenagoras den überall aufdringlichen Dualismus an seinem Theile abzuwehren und die Natur des Bösen als eines bloß Negativen, das jedoch dem göttlichen Wesen fremd und nur in das der Creatur mit der Wahlfreiheit, dem *αὐτεξουσίαν*, gesetzt sey, zu begreifen versucht.

Von Athenagoras; bei dem ich vielleicht nur schon zu lange verweilt habe, gehe ich zu Origenes über. Wenn die früheren Apologeten, um zu beweisen, wie wenig der Vorwurf des Atheismus die Christen treffe, sich veranlaßt fanden, außer der Trinität noch auf die ganze Schaar der Engel als Gegenstände einer gewissen göttlichen Verehrung bei ihnen hinzuweisen, so hatte die Sache bald die Wendung genommen, daß die Heiden, um ihren Polytheismus gegen die Angriffe der Christen, die ihrerseits mit den siegreichen Waffen der Vernunft und Offenbarung ihn zu bekämpfen nicht lässig waren, zu bedecken, in Ermangelung eigener besserer Vertheidigungsmittel allmählich Anstalt machten, die Geschosse des Angriffes zurückzuschleudern und die Christen selbst des Polytheismus zu bezüchtigen. Zu solchem Schutzmittel hatte nun auch Eelsus gegriffen. Wenn die Christen selbst, sagt er Orig. c. Cels. 8, 12. 13, keinen anderen außer Einen Gott verehrten, so hätte vielleicht ihr Reden gegen die Andersdenkenden haltbaren Grund. Nun aber verehren sie neben ihrem Gott auch dessen jüngst erschienenen Sohn, der ja doch nur ein Diener desselben sey, und daraus folge, daß bei ihnen auch die Diener Gottes verehrt würden. Origenes entgegnet hierauf, daß, wenn Eelsus die wahren Diener Gottes nach dem eingebornen Sohne (der also nicht in ihre Classe zu

sehen), den Gabriel, Michael und die übrigen Engel und Erzengel, meinte und behauptete, daß diese verehrt werden müßten, so würde er vielleicht, nachdem er dessen Begriff von Verehrung und den Thätigkeiten des Verehrenden geläutert, hinsichtlich dieses Punktes, da einmal von so hohen Dingen die Rede sey, aussprechen, welche Meinung darüber er für statthalt hielt. In den Worten *ἐκπορεύμεν κατὰ αὐτῶν νοῆσαι* nahm man das *νοῆσαι* bisher in der Bedeutung des geistigen Auffassens oder Verstehens, welches Verständniß Mosheim freilich durch sein „was uns hat einfallen wollen“ noch wunderlicher trübte. Es würde aber in dieser Auffassung mit dem *νοῆσαι* so in Eins verschmelzen, wie denn beides z. B. in der von Grotius zu Matth. 19, 11 angeführten Stelle des Phocylides synonym gebraucht wird, daß beide Ausdrücke nicht gehörig auseinander gehalten oder grammatisch gar der eine von dem andern durch eine Infinitivstructur abhängig gemacht werden könnte. Ohnehin aber fordert das obige *ἐνός* eine Beziehung des *νοῆσαι* hierauf um so dringender, als, wenn eine christliche Vorstellung der des Celsus hätte entgegentreten sollen, dafür ein *ἡμεῖς* bei *ἐκπορεύμεν* nicht füglich würde zu entbehren gewesen seyn. Was aber vollends der Sache den Ausschlag gibt, ist die gänzliche Unstatthaftigkeit eines hypothetischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen jener und dieser Vorstellung. Denn wie könnte man doch jene durch diese ungefähr so bedingt seyn lassen wollen: Wenn Celsus bei seinen Dienern sich die rechten dächte, was aber nicht der Fall ist, so würden wir ihm sagen, was wir dann etwa zu fassen vermöchten? Anders aber steht es mit dem Einräumen einer Meinung, deren vorgängige Berichtigung die Bedingung dieses Zugeständnisses ist.

Der Inhalt nun der origenischen Erwiderung, über den sich selbst Dalläus (adv. Latin. tradit. 3, 38) nicht täuschen konnte, scheint in der Hauptsache so sonnenklar, daß

man nicht recht begreift, wie derselbe hat mißverstanden und in einen Streitpunkt verkehrt werden können. Origenes gibt zu, was Gelsus wohl mehr auf seine Weise geschlossen, denn als Thatsache gewußt hatte, daß die Christen allerdings den Engeln eine gewisse Verehrung erwiesen, will aber diese nicht mit der dem einigen Gott und dem Gottessohne, die der Hypostase nach zwei, in der Uebereinstimmung und dem Einflange des Willens jedoch Eins seyen, gebührenden Anbetung verwechselt und sie rein erhalten wissen von Opfern und andern Ceremonien, womit die Heiden den Dämonen, ihren Götzen, dienten. Den unzweideutigen Sinn der Worte hatte, wie ihn ein Grotius leicht erkannte in *decalogi explicat.* zu Exod. 20. *Opp. theol. Basil.* 1732. f. T. I. p. 37 — 38, vergl. mit *Rivetiani apolog. discuss.* T. IV. p. 705 — 706 (wo er freilich seiner Sache zu Liebe hie und da ein wenig zu weit geht), so auch Huet mit solchem Nachdrucke geltend gemacht gegen Bochart, daß dieser (vergl. Mosheim's Note zu Orig. *vid. Gels.* S. 823) sich gezwungen sah, einzugestehn, in eo loco aliquod *deparitas* genus concedi veris dei ministris, quales sunt Gabriel et Michaël. Der nämliche Huet aber hatte auch schon Origen. 2, 5, 36 auf das Einleuchtendste, wie man glauben sollte, nachgewiesen, daß Origenes mit nichten es bei einer bloßen Ehrerbietung gegen die Engel wollte bewenden lassen, sondern daß er durch sein eigenes Beispiel auch eine Anrufung derselben bestätigt habe, wie sie die Gegner umsonst versucht mit leeren Einreden zu beschwichtigen oder zu übertäuben.

Es könnte hiernach überflüssig scheinen, uns noch mit einzelnen Stellen zu befassen, in denen Origenes einer solchen Anrufung mehr oder minder ausdrücklich das Wort geredet, wenn sie nicht zum Theile schon früher so in den Kreis der Untersuchung hereingezogen wären, daß ihre Erörterung nicht wohl zu umgehn seyn möchte. In Homil. 23 in Luc. beziehen sich die Worte: *Invenies in pluri-*

min locis et maxime in psalmis et ad angelos sermonem floridi-
 data homini potestate, ei tamen, qui spiritum sanctum habet,
 ut et angelos alloquatur, dem Zusammenhange nach, um
 diesen mit den Ausdrücken der Homilie selbst anzugeben,
 zunächst freilich auf ein praedicare etiam angelis, erudire
 angelos quoque humanis vocibus. Indessen leiden sie auch
 eine Erweiterung ihres Sinnes, durch welche sie ein Ge-
 bet an die Engel mit einschließen, und ein solches fand
 schon Dalläus 3, 10 in dem alloqui angedeutet, nicht etwa,
 um es deshalb in einer gewissen Allgemeinheit für den
 Origenes gelten zu lassen, sondern vielmehr, um es, auch
 auf seine Autorität gestützt, möge es nach der katholischen
 Erfindung eines Unterschiedes von dem absoluten selbst
 nur als relatives an Engel oder Heilige gerichtet werden
 sollen, gleichsam mit Einem Schlage desto sicherer zu ver-
 nichten. Er meint nämlich, das spiritum sanctum habere
 könne doch allein denen zukommen, die mit einer eigen-
 thümlichen und außerordentlichen Gabe des göttlichen
 Geistes, mit der prophetischen Gnadengabe, ausgerüstet
 wären, und er hat in Beziehung auf die vorliegende
 Stelle des Origenes Recht, insofern dort zunächst nur
 von einer Propheten und Aposteln als Menschen verliehe-
 nen Gewalt die Rede ist. Unrecht aber hat er, wenn er
 das Anreden zwar in dieser Stelle, nicht aber die An-
 redenden verallgemeinern will, denn die den Geist haben,
 sind darum noch nicht im Besitze der ἀναρχῇ τοῦ πνεύμα-
 τος Röm. 8, 23, welche nach der von Origenes in ep. ad
 Rom. lib. 7, 5 am meisten gebilligten Erklärung den In-
 begriff aller höchsten und vorgüglichsen nur den Aposteln
 inwohnenden Geistesgaben bezeichnet. Vielmehr meint
 Origenes mit ihnen in weiterer Bedeutung jeden πνευμα-
 τικός, über dessen Eigenthümlichkeit er sich in Ioann.
 T. 2, 15 folgendermaßen ausläßt: *χριστὸν ἢ ἀνθρώπου
 ὁ πνευματικὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν σώματι
 ἢ ἐν συναισθησέσσι χαρκτηρισμένον, οὐχὶ δὲ καὶ ἐν*

τῶ τούτων θυοτόκῳ πνεύματι, ὃ κατὰ μετοχὴν ἐμπα-
 τῶσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός. Daß nun ein solcher
 Pneumatischer das Vermögen habe, die Engel anzurufen,
 erhebt außer der schon behandelten Stelle c. Cels. 8, 18 —
 wo ja Origenes, um seinen Widersacher über den wahren
 Engeldienst zurechtweisen zu können, sich selbst die Kennt-
 niß desselben und mithin jenes Vermögen zuschreiben muß —
 noch aus 5, 5. Die Worte lauten hier: Ἀγγέλους γὰρ
 καλεῖται μὴ ἀναλαμβάνοντας τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπων περὶ αὐ-
 τῶν ἐκστῆμην, οὐκ εὐλογον. Sie enthalten einen Grund,
 warum Christen an Gott, dem Gebet und Danksagung
 eigentlich allein gebühre, und, recht verstanden, auch an
 den Logos, mit Anrufungen, nicht aber an die Engel sich
 wenden, weil dieß, wofern sie nicht das Wissen von
 ihnen in sich aufgenommen, nicht vernünftig gethan seyn
 würde. Dakäus verkannte das Hypothetische in der Par-
 titikel μὴ und übersetzt darnum unrichtig: angelos enim a no-
 bis, qui eorum scientiam sive notitiam, rem scilicet super
 homines constitutam, minime accepimus, invocari etc. Of-
 fensbar indessen verwirft Origenes die Engelausrufung nicht
 an sich, sondern nur insofern sie geschehe, ohne daß man
 zuvor die rechte Kenntniß von den Engeln erlangt habe.
 Kennt er nun diese Kenntniß für Menschen zu hoch, so
 will er damit nach Kol. 2, 18 nur sagen, daß sie über die
 Sphäre des aus Leib und Seele bestehenden, des psychi-
 schen Menschen freilich hinausliege, von dem Pneuma-
 tischen aber, der etwas Besseres als jener bloße Mensch
 (χριστόν ἢ ἄνθρωπον) sey, wohl gefaßt werden könne.

Daß dieß allein als die richtige Deutung des Ueber-
 menschlichen in dem Wissen um die Engel sich ausweisen
 müsse, geht nicht bloß aus der mitgetheilten Beschreibung
 des pneumatischen Christen und aus dem Umstande hervor,
 daß Origenes ja selbst, der 5, 1 um den νοῦς Χριστοῦ und
 um das wunderkräftige Wort der εὐαγγελισόμενοι bittet,
 ohne Zweifel in dem Glauben, des Erbetenen theilhaftig

werden zu können, auf Veranlassung irriger Vorstellungen seines Gegners es übernimmt, näheren Aufschluß über das wirklich Statthafte in dem Engeldienste zu geben, sondern unmittelbar auch aus der hier noch fraglichen Stelle. Denn in den sogleich folgenden Worten derselben wird ein solches Wissen καὶ ὑπόθεσιν, also als an sich möglich für Christen angenommen, ja es wird sogar, was denn doch nur von dem vermeintlichen eigenen Innehaben desselben ausgehn konnte, mit Bestimmtheit hinzugefügt, worin es bestehe, in der Kunde nämlich von der Natur (φύσις) der Engel, und worüber ein jeder von ihnen gesetzt sey (καὶ ἐφ' οἷς εἶναι ἕκαστοι ταραγμένοι).

Gleichwohl, entgegnet Dalläus, möge man hieraus nicht abnehmen wollen, non esse nefas angelos invocare. Denn einer Folgerung der Art beuge Origenes dadurch vor, daß er bezeuge, id a vero usque adeo procul esse, ut angelicae naturae notitia, si quis ea praeditus esse fingatur, hunc ipsa prohibitura sit, ne quem alium praeter deum summum per illum precari audeat vel sustineat. Allein ein solches Zeugniß legt nicht Origenes ab, sondern legt Dalläus ihm in den Mund, der zunächst wieder das θαρδεῖν mißdeutet in den Worten des Origenes: αὐτῇ ἢ ἐπιστήμῃ (die so eben erklärte Kenntniß von den Engeln) οὐκ ἐάσει ἄλλω θαρδεῖν εὐχεσθαι ἢ πρὸς πάντα διαρκεῖ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ σωτήρος ἡμῶν υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Der ganze Anfang des fünften Buches wider den Celsus bestreitet die Meinung, daß die Engel Götter seyen oder Dämonen, bei denen sich der Gegner keinesweges, wie bereits die Christen, bloß böse Geister dachte, hauptsächlich in der Hinsicht, daß durch die aus einer solchen leicht herzuleitenden Folgerungen der Anbetung des Einigen Gottes kein Abbruch gethan, dem Christenthume kein fremdartiges heidnisches Element beigemischt werde, und stellt das monotheistische Princip mit solchem Nachdrucke in den Vordergrund, daß selbst das Gebet an den

Sohn Gottes davor zutretten muß und sich nur in eigentlichem Sinne, nur katachrestisch, nicht kyriologisch (§. 4) soll vernehmen lassen dürfen; was an andern Orten weniger ausdrücklich zu erkennen, als dadurch zu verstehen gegeben wird, daß der Sohn dort für das Gebet nur als Mittelsperson, als der wahre Hohepriester des Christen hervortritt, und deswegen die an ihn gerichtete Bitte eigentlich nur die um Verwaltung seines Mittler- oder Hohenpriesteramtes seyn kann, damit das Gebet auf diesem Wege zum Vater als zu seiner einzig rechten Behörde gelange. Vergl. c. Cels. 8, 26. Wenn es nun schon unverständlich seyn würde, ohne tiefere Einsicht in das Wesen der Engel, die aber, *παντάσις τις οὐσα καὶ ἀπόφητος*, nicht Jedermanns Ding ist, sich mit Gebet an dieselben zu wenden, so wird eben diese Einsicht, wenn man ihrer theilhaftig geworden, lehren, daß man im eigentlichen Sinne mit Vertrauen zu keinem Andern als zu dem allgenügenden höchsten Gotte (*τῷ πρὸς πάντα διαγνῶσι καὶ πάντις θεῷ*) beten könne, da die Engel ihrer Natur nach bloß Boten und Diener sind, denen besondere und eben darum beschränkte Wirkungskreise angewiesen worden. Wer würde sich nun an diese und nicht vielmehr an den sendenden und anstellenden Gebieter mit seinem Gebete wenden wollen? Vergl. 5, 12; 8, 60.

Und dennoch lehnen die Engel das Gebet mit nichten schlechtthin ab, sondern sie wollen nur ebenso wenig als Gott selbst, daß ihnen damit die Gott gebührende Ehre widerfahre, d. h. daß man sie als Götter neben ihm, die etwa gleiche Macht mit ihm theilten, anbete und dadurch die dem Gotte über Alles zukommende untheilbare Ehre (*τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων ἀρχόντων καὶ ἀδιαφύκτων τιμῆν*) zerstückele, 8, 57. 58. (Das *οὐ βούλεσθαι* dort entspricht dem *οὐκ εἶναι* 5, 5). Durch die Vergleichung mit dieser Stelle erhält dann auch die frühere 5, 11. das nöthige Licht. Origenes urtheilt hier, man solle in der

Ueberzeugung, daß Sonne, Mond und Sterne, die sonach offenbar, wie §. 10. gleich zu Anfange, mit den Engeln in Eine Kategorie gesetzt werden, selbst zu dem obersten Gotte beteten, nicht beten zu den Betenden, da diese selbst auch lieber wollten — man übersehe das *μᾶλλον* nicht, womit hier wie andernwärts das Gebet zu den Engeln nicht absolut verworfen, sondern in gewissem Maße überall gebilligt wird — daß wir unsre Verkraft zu Gott erheben, als zu ihnen herabziehen und theilen sollten. In wiefern dieß aber ihr Wille seyn könne, das erläutert er mit dem Beispiele des Heilandes, der den ihn „Guter Meister“ Nennenden an den Vater als den allein Guten verweise. Wie nun darum die Güte auch dem Sohne nicht, als dem Ebenbilde der Güte des Vaters (vergl. Huet. Origen. 2, 2. 15) abzusprechen ist, und wie die Sonne auffordert, obwohl man Gott den Herrn anbeten und ihm allein dienen solle, auch zum Sohne zu beten, wenngleich um Vieles mehr (*πολλὸν ἧλὼν*) zum Vater, so wird man gerade aus dem erläuternden Beispiele mit Fug und Recht schließen dürfen, daß man auch an die auf den Ewigen Gott verweisenden Engel, wiewohl um Vieles weniger, als an den Sohn, sein Gebet richten könne.

Nimmt man hierzu die Meinung, daß von Gott selbst den Heiden, ehe sie sich zu dem Unsichtbaren erheben konnten, Sonne, Mond und Sterne zu sichtbaren Gegenständen göttlicher Verehrung gegeben seyen, eine Meinung, die schon ältere Kirchenlehrer aus Deuterou. 4, 19. nach ihrer Auslegung der Stelle (*ὅς τις ἐκ τῶν πρὸ ἡμῶν*; sagt Origenes in Joh. T. II. §. 3, *διηγήσαντο*) geschöpft hatten, und welcher außer dem von Huet und Rosheim nachahmlich gemachten Clemens Alex. (Strom. 6. p. 669) schon Justinus (Tryph. p. 274. 349; vergl. Whitby's *Orictar. Pat. in deuterou. p. 35—37*, wo auch Eusebius dem. ev. 4, 8. nicht übergangen wird) und Origenes selbst beipflichtete, etwas minder bestimmt a. a. O., als c. Cel.

5, 18.; so wird man hieran noch einen Beweis mehr haben für die Ueberzeugung, daß eben dieser, der den Sternens- oder Engeldienst nicht an: und für sich als Abgötterei verdamnte, sondern ihn vielmehr als eine von Gott eingesetzte Vorstufe gleichsam des wahren Gottesdienstes achtete, indem ja die sichtbaren Gegenstände jenes ein Bild des durch sie als *ὁ δὲ τὸς ἰσότητος*, um mit Eusebius zu reden, zu erkennenden unsichtbaren Gottesgeistes zurückstrahlen, auch die Engelanrufung selbst den Christen nicht gänzlich habe können unterfagen wollen. Und in dieser Ueberzeugung werden wir nicht wandelnd werden, wenn wir an unserer Stelle c. Col. 3, 5. lesen, um die Günst der Engel zu erlangen, so daß sie Alles für uns thäten, genüge unser Verhalten gegen Gott, worin wir ihnen, wie sie Gott selbst — für *μυροῦμένων αὐτῶν τὸν Θεὸν* wird man *μ. αὐτῶν τ. θ.* zu verbessern haben — ähnlich zu werden trachteten; oder (8, 64) man müsse einzig das Wohlwollen des höchsten Gottes sich zu erwerben suchen durch Frömmigkeit und jegliche andere Tugend; wolle man danach auch noch Andere sich wohlwollend machen, so möge man bedenken, daß dem Wohlwollen Gottes das der Engel und Geistes von selbst, wie der Schatten dem sich bewegenden Körper, folge; Tausende von diesen beteten auch angerufen mit dem Betenden und wirkten und dienten mit bei jeder gottesdienstlichen Handlung. Hier wird ja unmeßbar die Engelanrufung in den Willen des Christen gestellt und ihm nur zu Gemüthe geführt, daß sie unnöthig seyn würde, wenn er die Huld und Gnade des höchsten sich bereits zu eigen gemacht hätte; nicht aber wird es als unchristlich dargestellt, wenn er vielleicht, nur dieser sich allererst zu versichern, dazu den Beistand der Engel möchte ersuchen wollen.

Es dürfte jetzt kaum noch der Mühe lohnen, zu erwähnen, daß G. Bull in seinem ersten Sermon *The existence of angels and their nature* p. 465 ff. mit Bezug auf ihn

bekannten resoluten Beharrlichkeit an denjenigen Stellen des Origenes, die ihm, wie dem Dalläus, lediglich die Anrufung des Einen Gottes auszusagen scheinen, fest hält, und es sich nicht verbrüßen läßt, um nur den unmittelbar selbst widersprechenden Gegenbeweis des Gebetes an die Engel in Hom. I. in Ezech. nach Möglichkeit zu entkräften, die alten Gründe aufs Neue aufzuwärmen. Schon Spencer hatte sich zu c. Cels. 5, p. 233. auf diesen factischen Belag berufen, den dort angerufenen Engel aber, weil ihm wohl, wie dem Dalläus 1, 8. p. 50., der freilich eben daraus mit Bochart gegen die Echtheit der ganzen Apostrophe argumentirt, der senex repuerascens kein anderer als Origenes selbst schien seyn zu können, für den Schutzengel des Origenes genommen. Letzteres nennt Bull einen gröblichen Mißgriff (*a gross mistake*). Denn Origenes, wenn er es anders wirklich sey und nicht sein lateinischer Dolmetscher, wende sich mit seinen Worten an einen zum Christenthume Befehrten, führe dann durch eine rhetorische Figur die Engel mit einander sprechend ein und setze dieses rednerische Schema (*rhetorical scheme*) fort mit dem *veni angele*, so daß er offenbar nicht zu dem eigenen Schutzengel bete, sondern in Einem Zuge von Rhetorik (*strain of rhetoric*) den Engel des Neubefehrten herbeilade. Und in diesem Nebenpunkte, in der Angabe des eigentlich gemeinten Engels, möchte Bull, wie wenig blündig er es auch zu erweisen vermag, allerdings Recht haben. Denn in der fraglichen Homilienstelle S. 7. ist den Umständen gemäß nur die Rede von Engeln, die vom Himmel herabsteigen *ad eos, qui salvandi sunt*, die von Christus vertheilt werden als *custodes* seiner Gläubigen, die sich dienstbar bezeigen zum Heile des zu Befehlenden (*obsequuntur salutibus*), und zu einem solchen fleht Origenes, daß er komme und seines wieder Kind werdenden Schutzbefohlenen sich annehme, daß er ihn unterweise und daß Vab der Wiedergeburt ihm angebeihen lasse, daß er auch andre

Genossen seines Amtes (*coelos ministerii*) herbeirufe, damit sie insgesammt auf gleiche Weise die einst Verführten zum Glauben herانبildeten. Wie dieses Gebet seinem Inhalte nach mit dem, was auch sonst Origenes in den Geschäftskreis der Engel zieht, in vollem Einklange steht, ergibt sich aus Huet. Origen. 2, 5, 26 — 28. Vorzugweise sind Stellen zu vergleichen, wie Hom. in Gen. 8, 8: (Angeli) *procuracionem animarum nostrarum tenent, quibus, dum adhuc parvuli sumus, velut tutoribus et actoribus committimur*; in Num. 11, 3: *ager — non terrae solum, sed corda intelliguntur humana, quem agrum angeli dei susceperint excolendum*; §. 4: *offert unusquisque angelorum primitias vel ecclesiae vel gentis suae, quae ei dispensanda commissae est. Aut forte et alii extrinsecus angeli sunt, qui ex omnibus gentibus fideles quosque congregent etc.*; §. 5: *offerunt angeli ex nobis primitias et excolit unusquisque eos, quos studio et diligentia sua ab erroribus gentium convertit ad deum, et est unusquisque in portione vel cura illius angeli.*

Der inneren Beglaubigung, welche das Gebet auch durch diese Vergleichung erhält, wird nichts abgehen durch die Unentschiedenheit des Origenes über den in Matth. T. 13, 27. 28. erst noch wieder in Frage gestellten Punkt, ob die Schutzengel bei den von dem Heilande bezeichneten Kleinen, unter denen uneigentlich auch Reuebekehrte verstanden werden können, sogleich von der Geburt oder dem Augenblicke der Bekehrung an, oder ob sie erst nach der Taufe ihr Amt übernähmen. Denn wie ungewiß dem Origenes auch manches Einzelne in der Lehre von den Engeln, die er schon de princ. 1, 5, 4. und nachher überall sehr schwierig und dunkel nennt, geblieben seyn mag, nirgend schwankt er über die vornehmsten Eigenschaften und Thätigkeiten dieser von ihm angebeteten Wesen in dem Maße, daß die Grundbedingungen ihrer Ausrufbarkeit dadurch erschüttert würden. Ja man dürfte gerade aus der angezogenen Stelle des Commentars über den Nat-
Theol. Stud. Jahrg. 1839.

thaus berechtigt seyn zu folgern, daß Origenes bei der Engelanrufung um so weniger Bedenken getragen haben könne, als er ja in den dort aus den Psalmen beigebrachten Zeugnissen für die Meinung, daß die Schutzengel gleich von Mutterleibe an ihre Schützlinge entgegenkämen, diese Engel nicht füglich anders als, zur Richtschnur gleichsam seines eigenen Verhaltens, schon angerebet finden mußte.

Denn freilich läßt sich dieß Alles so wenig anfechten, daß er auch den Grotius des Irrthums weint zeigen und widerlegen zu können aus o. Cels. 8, 57, wo die den Engeln zugebilligte Verehrung auf ein bloßes εὐφημεῖν καὶ μακαρίζειν beschränkt werde. Man argwöhnt sogleich, daß er auch hierin wohl nur dem vielbelesenen und selbst den Schein zum Vortheile seiner Sache verwendenden Dallmair werde nachgesprachen haben. Und so ist es in der That. Man sehe bei diesem nur nach p. 340—342. 496. 542. 580. Dallmair will p. 426—427. 580. einen Unterschied festsetzen zwischen den angegebenen Ausdrücken und dem ὑμνος λέγειν oder ὑμνεῖν, da Origenes 8, 67. letzteres ausschließlich dem μόνος καὶ πατρὸς θεός und seinem Eingebornen vorbehalte. Ich kann mit dieser Unterscheidung nicht einverstanden seyn. Denn wie Gregorius von Nyssa bei Suicer v. ὑμνος diesen Hymnus durch εὐφημία, Hesychius καὶ ὕμνος durch εὐφημία und ὑμνος als θεὸν erklärt, so braucht Celsus bei Origenes 8, 66. das εὐφημεῖν und μετὰ καλοῦ καὶ ἁγίου εὐφημεῖν mit ὑμνεῖν gleichbedeutend, und Origenes hat nicht sowohl gegen eine solche Synonymie, deren Kreis er §. 67. noch durch das parallele εὐνομά τινος ὡς θεοῦ ᾄδειν und ὡς θεὸν δοξάζειν erweitert, etwas einzuwenden, als vielmehr gegen die von Celsus behauptete Sache, daß, wenn man auch den Sonnengott und die Athene lobpreise, man um so mehr den großen Gott werde zu verehren scheinen. Das kann er denn freilich so nicht zugeben, indem ja eines seiner Hauptaugenmerke immer darauf gerichtet ist, dem Gegner

alle Zugänge zu versperren, durch welche es ihm gelingen möchte, unter irgend einer einschmeichelnden Form Elemente des polytheistischen Göttertheismus in den reinen Süßteig des christlichen Monotheismus einzumischen. Deshalb räumt er ein Lobpreisen der Sonne zwar als eines schönen Geschöpfes, wozu indessen Celsus die Christen nicht erst anzufragen braucht, nicht aber der Athene ein. Dieses Lobpreisen jedoch sey keine Anbetung der Art, wie sie dem Einigen Gott allein zukomme, und damit bildet er einen Gegensatz zwischen dem εὐφημεῖν und προσκυνεῖν, nicht zwischen εὐφημεῖν und ὑμνεῖν, welcher Sachgegensatz auch dadurch seine Bestätigung erhält, daß §. 66. die irrige, Alles vermengende Ansicht des Celsus aus einer Unkunde der christlichen Lehre (ἄγνοια περὶ τοῦ ἡμετέρου λόγου), nicht etwa des christlichen Sprachgebrauches hergeleitet wird.

Der nämliche Gegensatz tritt nun auch, wie schon oben bemerkt worden, §. 57. hervor. Origenes gestattet, was Celsus für seine Dämonen, die ihm zu Engeln umgedeutet werden, verlangt hatte, kein θύειν, sondern nur ein εὐφημεῖν καὶ μακαρίσκειν. Da es jedoch das Ansehen haben konnte, als würde hiermit den Engeln noch eine übermäßige, göttliche Ehre erwiesen, so findet er für nöthig, seine Meinung hier, wie anderswo, näher zu bestimmen durch den Zusatz: οὐ μὴν τὴν ὀφειλομένην πρὸς θεῶν τιμὴν τοῦτοις ἀπονέμεται. Das Gebet indessen wird durch εὐφημεῖν keinesweges ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, insofern Origenes das Wort mit ὑμνεῖν vertauscht und dieses wiederum dem εὐχασθαι als sinneverwandt gleichsetzt (8, 37: εὐχασθαι τῷ θεῷ, καὶ ὑμνεῖν αὐτόν), sowie der spätere Zacharias Schol. in seiner der latin'schen Ausg. von Origenis Philocalia angehängten disputatio p. 557, nachdem er den Sinn als εὐχὴν gewandt, mit dem einfachen ὑμνεῖν τὸν τοῦδε τοῦ παντός ποιητῆς das sogleich folgende prosaische Schlußgebet bezeichnet. Und ein solcher Sprachgebrauch könnte den Zwei-

fel, zu welchem sich noch der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte des Eusebius hat verleiten lassen, ob nämlich dort 3, 33. τὸν Χριστὸν θεοῦ ὁμῶν ὑμνεῖν von einem wirklichen Preisen durch dichterische Lobgesänge, oder von einfachen Gebetsformeln zu verstehen sey, zu rechtfertigen scheinen, wenn nicht der Umstand, daß Eusebius nicht sowohl des Plinius carmen dicere, als vielmehr das gleichsam erklärende canere Christo ut (nicht et) deo des Tertullianus in das Griechische überträgt, das richtige Verständnis von Hymnen auf Christus, von welchen uns Eusebius Alex. am Schlusse seines Pädagogen zuerst eine Probe überliefert, außer Zweifel setzte; wie denn auch anderswo Eusebius sein ὑμνεῖν, z. B. praep. ev. 7, 15, vom Psalmen-singen braucht. Uebrigens verweise ich für die hier entwickelte Bedeutung des εὐφημεῖν noch auf Ruhnkens zu Hesychius v. εὐφημῶν, wo nur zu bemerken, daß Küster die Stelle aus dem zweiten Alcibiades des angeblichen Plato schon zu Suidas v. εὐφημῶν anführt, und auf Schleusner's Lex. in N. T. v. εὐφημος.

Ebenso wenig aber stellt das μακαρίζειν die Engel so niedrig, daß ein Gebet an sie dadurch unzulässig würde. Kennt doch Paulus 1 Tim. 1, 11; 6, 15. Gott selbst μακάριος, was den Gregorius von Nyssa in einer bei Suicer h. v. befindlichen Stelle veranlaßt, zu sagen: τὸ μακαριστὸν ἀληθὲς αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστιν. Und wer konnte die μακαρισμοί als Loblieder zum Gedächtnisse der Heiligen in den alten griechischen Liturgien nicht? Daß aber dergleichen Lieder auch zum Lobe der Engel gesungen werden konnten, möchte sich, selbst wenn nicht aus andern Gründen, schon durch das μακαρίζειν des Origenes erweisen lassen, womit eine christliche Sitte angedeutet zu seyn scheint, die späterhin nur eine festere kirchliche Form angenommen. Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß in die Makarismen auch Gebete eingeflochten worden (vergl. du Fresne, Glossar. med. et inf. Graec. h. v.), und wenn man aus Stellen

des Chrysostomus, wie sie bei Bingham (Orig. eccl. V. 6. p. 550—551) zu finden, weiß, daß nach liturgischem Gebrauche insonderheit der Engel des Friedens ersucht wurde, sollte es dadurch nicht an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß schon die *παράκλητος* des Origenes sich wohl mit unmittelbarem Gebete an einen solchen Engel gewandt haben dürften?

Was nämlich auch in neuerer Zeit noch Reil (Opuscul. p. 551 ss.) gegen die Unmittelbarkeit einer Engelanrufung vorgebracht hat, bedarf um so weniger einer ausführlicheren Widerlegung, als das Meiste davon Vorgängern, wie besonders dem Dalläus, nachgesprochen worden. Er versucht mit diesem aufs Neue, gegen die Authenticität des Gebetes Hom. in Ezech. 1. Zweifel zu erregen, gerade als ob von Huët noch so gar nichts geschahn sey, diese Zweifel zu heben, und den Zweiflern wenigstens bemerklich zu machen, daß für sie nicht viel gewonnen seyn würde, wenn sie statt der Autorität des Origenes die des Hieronymus eintauschen müßten. Was aber den von Reil vermisteten Zusammenhang des Gebetes mit dem in der Homilie Vorhergehenden, den allerdings die lateinische Version durch ihre Abkürzungen etwas verdunkelt haben könnte, betrifft, so möchte er sich folgendermaßen nachweisen lassen. Nachdem Origenes die Worte des Ezechiel 1, 1: „und der Himmel that sich auf“, von der Zeit der Erscheinung des Herrn gedeutet, von welcher an auch die Engel als die ihm Folge leistenden Diener durch die nun geöffneten Himmelsportalen zum Schutze der an seinen Namen Glaubenden auf die Erde herabgekommen, redet er einen bejahrten — bejahrt, weil so vielleicht der Gegensatz zu dem christlichen Werden wie die Kinder, dem *repnerascere*, mehr in die Augen fallen sollte — und einen solchen Heiden, den er sich, wie denn das mitunter sich wirklich so begeben mochte, unter seinen Zuhörern von seiner Rede ergriffen und zum Christenthume schon innerlich bekehrt, als ser-

mone conversum, denkst, mit den Worten an: *Tu heri sub daemone eras, hodie sub angelo*: — obsequuntur salutinae angeli. Denn die Engel, die dem Sohne Gottes zum Dienste gegeben, sprechen zu einander: Wenn dieser hinabgestiegen und den Kreuzestod für die Menschen gelitten hat, was ruhen wir und schonen unsrer? Auf, laßt uns alle vom Himmel hinabsteigen! Darum ist nunmehr auf Erden Alles voll von Engeln, und so möge auch dein Schutzengel kommen, *veni angelo etc.*

Wenn man nun freilich, vielleicht weniger durch Schuld des Redners, als seines Interpreten, einigen Anstoß an der Anrede eines Zuhörers nehmen möchte, mit dessen Persönlichkeit wir erst weiterhin etwas nähere Bekanntschaft machen, wiewohl man diesen unter dem so doch immer schicklicher, als einen Christen überhaupt sich vorstellen dürfte, so könne es in der That doch schwerlich einen ungereimteren Einfall geben, als auf welchen ebenfalls schon Dalläus, obgleich mit einem unsicheren *videtur de se dicere*, gerathen, und den Keil schmeichelhaft genug allen Lesern der Homilie *haud dubie* zutraut, daß nämlich Origenes mit dem *senex repuerascens* sich selbst meine; was denn aber, da er ja bekanntlich schon als Knabe Christ geworden, mit dieser Thatfache in einem so großen Widerspruche stehe, daß schon darum die fragliche Homilienstelle nicht ihn zum Verfasser haben könne. Wo man zu solchen Einfällen seine Zuflucht nimmt, um davon eine Waffe zur Bestreitung der Echtheit einer Stelle zu erborgen, da verräth sich bittere Armuth an besserem Rüstzeuge. Denn wie konnte man doch überhaupt nur so etwas bei sich aufkommen lassen, als wäre es so undenkbar eben nicht, daß der vor einer Gemeinde ansetzende christliche Homilet, und wenn es auch nicht der Presbyter Origenes selbst, sondern ein fälschender Interpolator seyn sollte, sich selbst als einen Neuling apostrophire, der allererst noch des Katechumenunterrichtes und der Taufe bedürfe? Diese

Lause heißt *septimus secundae regenerationis* wohl nicht, insofern sie als Bad der Wiedergeburt an sich schon ein zweites ist und somit das Beiwort *secundus* einen überflüssigen Zusatz bildete, sondern insofern der Anfang der Belehrung durch die Predigt des Wortes für die erste *regeneratio* des *senex*, der dadurch schon zu einem *rejuvenescens* geworden, die Lause aber für die zweite gelten kann.

Wie sonach auch der erneuerte Versuch, die Glaubwürdigkeit eines tatsächlichen Documentes zu verächtlichen, erfolglos geblieben, so wird ein ähnliches Unternehmen, gegen die Gewährleistung, mit welcher sich ein andrer unverbäthiger Zeuge für die Engelanbetung verbürget, Mißtrauen zu erregen, fast noch entschiedener in die Kategorie der eiteln Verzweiflungsstreiche gehören. Denn wenn zwar gegen die Echtheit der origenischen Stelle das etwas Phäkenhafte und Unvermittelte des Zusammenhanges in derselben wenigstens einen Scheingrund hergeben mochte, so redet gerade der Zusammenhang in der Schrift des Ambrosius *de viduis* (Opp. ed. Bas. T. I. p. 183.) der Stelle: *oboccurandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt*, auf das Nachdrücklichste das Wort. Es wird nämlich jene Stelle eingeleitet durch das Beispiel von Kranken, die durch Leibeschwäche unermögend, den Arzt zur Heilung sich selbst herbeizuholen, ihn durch die Fürbitten Andrer zu sich einladen müßten. Ebenso müßten auch die an der Sünde Siedenden sich andrer Fürbitter bedienen, die Engel anrufen u. Gegen diese letzten Worte nun, die ihren Platz in dem Gedankengange der ganzen Stelle mit einer Art folgerechter, wiewohl den Gegnern der so alten Engelanbetung unwillkommener Nothwendigkeit behaupten, möchte nach Keil und seinem Forbessus wohl Niemand weiter im Ernste ein kritisches Bedenken erheben wollen, auch wenn Ambrosius den Vorwurf einer gewissen Inconsequenz, den er dadurch sich zugezogen, daß er anderswo in derselben Schrift zu unmittelbaren Gebeten an den Hei-

~~ist~~ ~~unfalsch~~, nicht insofern von sich sollte abwälzen ~~kann~~. Ist er die Wittwe zwar, die von Laster und Be-
~~gehr~~ der Welt beunruhigt werde, quae variis mundi
~~motibus~~ cupiditatibus, an den heilenden Herrn selbst, jene
~~unter~~ magno peccato obnoxia aber als minus idonea,
qua pro se precetur, certe quae pro se impetret, an Mit-
menspersonen, die Engel, verweise. Man möge dabei in-
dessen auch erwägen, daß ein solcher Vorwurf überhaupt
an Bedeutung da verliere, wo, wie man doch nun einmal
nicht wird, in Abrede stellen können, die den Engeln im
Unterschiede von ihrem Schöpfer gebührende Ehre noch
nicht auf die dogmatische Goldwaage gelegt und eine An-
rufung derselben für ordnungsmäßig gehalten wurde.

Aus den bisherigen Entwicklungen ergibt sich eine
Art von Stufenfolge in den patristischen Aeußerungen
über den Engeldienst. Er wird zuerst einfach als Thatsache
hingestellt, dann begriffsmäßig etwas näher bestimmt und
durch eine wirkliche Anrufung wie mit einem Beispiele be-
legt, endlich sogar unter Umständen geboten. Daß in
dieser genetischen Entfaltung die einzelnen Momente sich
gegenseitig unterstützen und aufrecht halten, und darum
auch der Versuch, ein einzelnes unter ihnen umzustossen
oder auszumergen, nur um so fruchtloser ausfallen muß,
erachtet Jeder leicht von selbst. Eingewirkt aber hatte auf
eine solche Gestaltung der Engellehre eine von außen her
sich analog bildende Stufenleiter in den Angriffen der
Heiden auf das Christenthum, wie das schon oben ange-
deutet worden.

Nachdem nun die Sache so weit gediehen war, blieb
den Heiden nichts weiter übrig, als die Blöße ihrer Ab-
götterei wo möglich noch mit dem Feigenblatte einer Exem-
plification zu bedecken und dem immer unausweichlicheren
Andrange der siegreichen neuen Lehre zu letzter Schutzwehr
die Frage entgegenzustellen, wie ihnen doch die Christen
die Anbetung von Göttern untergeordneten Ranges so

sehr verargen könnten, da sie es ja selbst mit ihren Engeln und Erzengeln nicht anders hielten? Eine solche Frage, mit welcher sich die geschichtliche Reihe der hierher gehörigen Gegensätze abschließt, wirft sich denn zuletzt noch Theodoretus zur Beantwortung auf in seiner Graec. affect. curat. p. 52. Sylb., p. 784—785. Schulze. Er nennt die Engel dort zwar *τιμώτεροι* als die Menschen, will ihnen jedoch kein *θεῖον σέβας* zugestehn und die *θεῖα προσκύνησις* nicht getheilt wissen *εἰς τὸν ὄντα θεὸν καὶ τοὺτους*. Vergl. Haeret. fab. comp. 5, 7. Wie aber Theodoretus, so billigen ihnen gleichfalls andre Kirchenväter, insofern sie auf das Lehrstück von den Engeln näher eingehn, die gebührende Ehre zu mit dem Vorbehalte, daß dadurch die Anbetung des allein wahren Gottes nicht gefährdet oder geschmälert werde.

Es stand indessen nicht zu erwarten, daß man diese Bedingung immer hätte halten und die Verehrung der Engel nirgends in ein Uebermaß ausarten lassen sollen. Geben sich doch schon Koloss. 2, 18. deutliche Spuren einer Uebertreibung kund, die von einer nicht ganz ausgerotteten jüdisirenden Wurzel aus selbst wider die unmittelbare Gegenwirkung apostolischer Predigt hervorkeimte und fortwucherte. So geschah es denn, daß die laodicensische Kirchenversammlung vom J. 363 sich veranlaßt fand, in ihrem Kanon 35. eine solche Uebertreibung, die sie ein Verlassen der Kirche und des Herrn, einen versteckten Götzendienst (*κεκρυμμένη εἰδωλολατρεία*) nennt, zu verdammen. Es würde schon an sich eine große Wahrscheinlichkeit haben, daß diese Art von Idololatrie besonders in der Nähe des Synodalsitzes, also wohl immer noch auch in Kolossä, einheimisch gewesen, selbst wenn es Theodoretus nicht ausdrücklich T. III. p. 490. 496 Sch. berichtete, und bis auf seine Zeit, meldet er, seyen Tempel des heil. Michael in jenen Gegenden zu sehn gewesen; womit er denn zugleich bezeuget, daß das Concilienverbot nicht minder,

als die apostolische Rüge, seine Wirkung verfehlt habe. Daraus aber wird wiederum begreiflich, daß, wie Schultze a. a. O. S. 116. nachweist, Nicetas sogar im 13. Jahrhundert einen damals noch vorhandenen archangelischen Tempel in seiner Vaterstadt Thonä, dem alten Kolossä, als sehr groß und schön rühmen kann. Wenn die laodiceische Synode übrigens nur das Abgöttische in der Engelverehrung mit dem Anathema belegt, so gibt sie eben dadurch zu erkennen, daß sie das gehörige Maß derselben nicht verwerfe, und damit kein Zweifel hierüber entstehe, veräußert Bonaraz zu dem angezogenen Canon nicht, dieß noch besonders hervorzuheben mit den Worten: ἡ ὁ ἀπόστολος ἐπὶ θρησκείαν τῶν ἀγγέλων, οὐ κατὰ εἰδωλολατρείαν ἐκάλει οὐχ ὡς τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους τῆς εἰδωλολατρείας οὐσης κ. τ. λ.

Ich glaube hiermit satzsam dargethan zu haben, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten wenigstens hier und da allerdings nicht bloß eine gewisse Verehrung, sondern auch eine Anbetung der Engel thatsächlich stattgefunden, und daß es mithin keineswegs gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller jener Zeit streite, wenn man schon im Justinus eine solche Anbetung, wie seine Worte sie besagen, anerkennt. Nur an eine Aeußerung Semler's möchte ich noch erinnern, der in seiner schon erwähnten histor. Einleitung zum zweiten Bande von Baumgarten's theol. Streit. S. 184. Not. 189, wo er es bei der Unbefangenheit seiner Untersuchung sich nicht verhehlt, daß auch Origenes wohl an Engel, denen er so vielerlei Beschäftigung zutraue, ein klein Gebetchen gerichtet habe, hinzufügt, die Protestanten hätten wirklich nicht nöthig, dieß mit so großem Eifer zu leugnen.

Und so wende ich mich denn schließlich noch zur Erklärung einiger Einzelheiten unsrer justinischen Stelle. Daß ταῦτα nicht auf das von den bösen Engeln Gesagte bezogen

werden kann, darf als ausgemacht gelten. Ebenso wenig aber wird man dabei mit Reander an die ganze christliche Lehre zu denken haben, die ja weder unmittelbar vorher, noch unmittelbar nachher so erwähnt oder dargestellt worden, daß das Pronomen mit einiger Bestimmtheit darauf hinzudeuten könnte. Soll jene ganze Lehre in der Apologie bezeichnet werden, so fehlt es dafür nicht an verallgemeinernden Ausdrücken, wie p. 60: τὰ διδασκόμενα ἐκ αὐτοῦ πάντων; p. 66: ταῦτα, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε; p. 83: διδασκέναι, ἃ φάμεν διδάσκει αὐτόν. Es bleibt demnach sprachlich nichts Anderes übrig, als es, was Orabe schon that, in nähere Beziehung zu setzen mit dem soeben von dem Gotte der Christen Gesagten als dem wahrhaftigsten, dem Vater aller Tugenden (vergl. Jac. 1, 17), dem nichts Böses beigemischt sey. Weiter unten (p. 58) heißen die Tugenden nur προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ und οἰκτιᾶ θεῷ; übereinstimmender aber mit den Worten unsrer Stelle nennt Origenes c. Cels. 5, 29. d. 1. h. die Christen διδασκόμενοι — τὴν — ἀρετὴν εἶπεν καὶ τιμᾶν ὡς ἐκὸ τοῦ θεοῦ γεγεννημένην καὶ — wie er freilich personificirend im Sinne seiner Logoslehre sogleich hinzufügt — οὕσαν υἱὸν θεοῦ. Man vergleiche 8, 12: θρησκεύομεν — τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, wo Höschel's τ. v. τῆς ἀληθείας offenbar den Text verderben würde; und der Vater der Tugend und Wahrheit ist nach 8, 26. zugleich der Vater τῶν βιούντων κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ. Andere Kirchenschriftsteller bedienen sich dafür der platonischen Sprechweise ἀρχὴ καὶ πηγὴ (s. Hst zu Plat. Phädr. p. 245. d.), die als solche bei den Neuplatonikern und den ihre Darstellungsform nachahmenden Vätern besonders Eingang gefunden. Eusebius bezeichnet d. eccles. theol. 2, 7. Gott als πάντων — ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ ὅλα τῶν ἀγαθῶν. Vergl. Kreuzer zu Plotin. d. pulcrit. p. 393. und Krabinger zu Synesius Aegypt. Erzähl. S. 206.

Wenn Reander ferner Heft 3. S. 776. mit Recht zwar darauf hinweist, daß die übrigen guten Engel den von Justinus vorher erwähnten bösen entgegengesetzt würden, so ist dabei doch nicht wohl einzusehn, wie diese Entgegensehung mit der nur soeben noch S. 773. behaupteten Beziehung des Zusatzes ἄλλων auf den prophetischen Geist, der dadurch selbst zu einem Engel gemacht würde, sich vereinbaren lassen, oder gar zur Bestätigung derselben dienen solle. Denn jede von beiden Beziehungen oder Entgegensehungen schließt die andere so unverträglich von sich aus, daß man fast auf die Vermuthung kommen möchte, die früher entwickelte solle durch die spätere stillschweigend zurückgenommen werden, wenn diese nicht so bloß beiläufig noch in der letzten Note eingebracht wäre, der Text dagegen doch eigentlich die Rechtfertigung jener früheren sich zur Aufgabe machte und für die Meinung, Justinus rechnen h. Geist in gewisser Hinsicht zu den Engeln, zeichne ihn aber „als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος“ vor allen übrigen aus, sogar ein anderweitiges Zeugniß des nämlichen Verfassers citirte.

Es möchte nun allerdings schon der Sprachgebrauch nicht zugeben, daß καὶ τὸν τῶν ἄλλων — ἀγγέλων στρατὸν πνεύμα τε stände für κ. τ. τ. τε ἄ. ἄ. σ. καὶ πν. und somit über das von Reander vertheidigte Verhältniß des Geistes zu den übrigen Engeln den Stab brechen. Indessen wäre damit die Annahme eines solchen Verhältnisses überhaupt, für welches, wenn nicht unsre, doch die angeführte andere Stelle des Justinus vielleicht nur mit desto unzweideutigerer Aussage sprechen könnte, immer noch nicht widerlegt, und es scheint daher für die gründlichere Realbehandlung der unsrigen unvermeidlich, die angeregte Vorstellungsweise etwas allgemeiner in Erwägung zu ziehen, zumal da sie ja auch von andrer Seite her in den hier vorliegenden Gegenstand der Erklärung geschichtlich eingreift.

Schon Elerke nämlich hält es in seiner *Brevis responsio ad Balli defens. synodi Nicaen.* p. 76. für am meisten der h. Schrift angemessen (*maxime consentaneum*), wenn man den Geist Gottes nehme in genere für jegliche *virtus divina*; werde er aber personaliter und nicht als *deus pater* gedacht, so scheine er *referendus ad angelos tanquam eorum unus et praecipuus*. Auch Elemen^{us} Alex. habe vielleicht *Strom.* 7. p. 701—702, wo er von den Engeln unmittelbar zu dem Logos aufsteige, den h. Geist den Engeln beigezählt, wie er denn in seiner Schrift *quis div. salvetur* p. 19. wohl eben darum Christus den Herrn (*κύριος*) alles prophetischen Geistes neune. Justinus, bemerkt Elerke dann weiter p. 105, (des Zusammenhanges wegen wiederhole ich diese oben schon mitgetheilte Bemerkung) bringe mit den Engeln den Geist ebenfalls in eine Verbindung, *quasi unus eorum esset et praecipuus*, was er, welche Meinung Justinus immerhin gehegt haben möge, in der That auch sey.

Dagegen schilt Bull in seinen *Brev. animadv.* p. 1044. diese Ansicht, die nur von Bidell (einem nicht minder verrufenen englischen Antitrinitarier) entlehnt sey, ein *insulsum atque implum commentum* in Beziehung auf den Justinus und die Kirche seiner Zeit.

Und Bull dürfte hier in der Sache wenigstens Recht haben. Ja er hätte wohl noch etwas weiter gehen und, was sich als nicht grundlos ausweisen möchte, sogar behaupten können, der h. Geist sey von keinem der älteren Kirchenlehrer und zu keiner Zeit für einen Engel gehalten oder Engel geheißen worden. Denn wie langsam auch der Begriff der Trias zum volleren kirchlichen Bewußtseyn hindurchdrang, und wie unklar und unbestimmt die Vorstellungen von dem Geiste in den ersten christlichen Jahrhunderten auch schwanken mochten, so scheint man doch überall an der h. Schrift, die ja über Engel-Art oder Namen desselben keinerlei Andeutung geben konnte, als an einer negativen Norm für seine Benennung so lange fest-

gehalten zu haben, bis in der stetigen Entwicklung der Idee des Dreieinigen auch das dritte positive Moment, Gott als Geist, gereifter an das Licht, nämlich in das Bewußtseyn trat. Die Frage über Natur und Wesen des h. Geistes, welche nur im Allgemeinen das nicänische, in deutlicher abgemessenen und umfassenderen Sägungen, wie man glauben darf, das alexandrinische Concil vom J. 362 auf Betrieb des Athanasius zu erledigen versucht hatte, war nach dem Ausdruche Basilius des Gr. (ep. 381. Par. 1638) ein *ζήτημα παρασιωπηθέν τοῖς πατέρι*, den vornicänischen Vätern, oder es hatten sich diese auch hiezu über dergestalt geäußert, daß Hieronymus in der bekannten Stelle der zweiten Apologie c. Ruffin. ohne Bedenken einräumt, *fleri potuisse, ut hi patres vel simpliciter erraverint, — vel ante Aril ortum Innocenter quaedam et minus caute locuti sint, quae non possunt perversorum hominum calumniam declinare.* Insbesondere tritt bei ihnen die Persönlichkeit des Geistes, der von Christus schon Hebr. 1, 3. prädicirte Charakter der göttlichen Substanz, nur wenig und keineswegs in den festen Umrissen einer gleichsam abgerundeten Hypostase hervor. Man faßte ihn in einer gewissen Abstraction als den die Propheten, Apostel und frommen Christen beseelenden Geist auf, oder wenn mehr individualisirt zwar, doch wohl als mit Christus, dem Logos, der Weisheit, und was von ähnlich bezeichneten Vorstellungen das Buch der Weisheit sonst noch an die Hand gab, zusammenfallend. Ein solches Nichtauseinanderhalten nimmt sich namentlich bei unserm Justinus p. 75, welche Stelle Elerke a. a. D. p. 162. so wenig als die hieher gehörigen des Theophilus und Cyprianus p. 159. überseht, um so seltsamer aus, als in ebenderselbigen Schrift, der Apologie, nicht allein an unserm, sondern auch an andern Orten der Geist doch auch wieder von Christus unterschieden wird. Wo er nun aber einmal als unterschiedenes Subject Gestalt gewinnt, da wird er nirgends mit

den Engeln vermengt, selbst bei denen nicht, die diese Gesellschaft mit Origenes für anerschaffen, den Geist für ein *κτῆμα* halten, — eine Meinung, welche Basilius in der angezogenen Epistel nicht so glimpflich, wie etwa Hieronymus, für einen unschuldigen Irrthum, sondern für eine vergebungsfähige Sünde der Lasterung wider den h. Geist erklärt. Die Befugniß, ihn, in welchem Range es sey, unter die Engel einzureihen, wird man nur durch eine Folgerung denken sich erwirken zu können. Wenn nämlich durch den Logos alles Sichtbare und Unsichtbare, außer dem unerschaffenen Vater, und sonach auch der Geist hervorgebracht worden, so werde man ihn immer nur, wie hoch man auch mit ihm hinauswollen möge, als den übrigen gleichfalls erschaffenen Geistern, den Engeln, homogen an die Spitze dieser stellen können. Will man ihm nun demgemäß eine Stelle anweisen, welche die vorherrschende, im N. T. ihre Bestätigung findende Logoslehre dem Logos zutheilt, wie diesen z. B. Novatianus (d. trinit. c. 11) angelorum omnium principem und der von Jackson dazu angeführte Methodius in dem Sympos. Virgin. p. 33. *πρωτον τῶν ἀγγελῶν* betitelt, so möchte man sich gleichwohl mit dieser Collision noch eher befreunden, als mit einer andern vollends unanalogischen, die sich sofort herausstellen würde, wenn man wohl gar den mehrerwähnten Basilius selbst, der, wie scharf er sonst auch auf die wesentliche Unterscheidung zwischen dem Nichtcreatürlichen des Geistes und dem Creatürlichen der Thronenherrschaften ic. bringen mag, doch d. spirit. sanct. 16. das Verhältniß des ersteren zu letzteren vergleicht mit der Stellung eines Patriarchen, ohne welchen ein Heer nicht Entaris, und eines Koryphäen, ohne welchen ein Chor nicht Harmonie zu bewahren vermöge, ja dem Geiste ohne Gleichniß über die Engel ein Vorsteheramt (*προκαταλὸν*) zuerkennt, wenn man diesen Basilius, sage ich, zum Zeugen für Eusebius's Behauptung anrufen wollte.

mone conversum, denkt, mit den Worten an: Tu heri sub daemonio eras, hodie sub angelo: — obsequuntur salutariae angeli. Denn die Engel, die dem Sohne Gottes zum Dienste gegeben, sprechen zu einander: Wenn dieser hinabgestiegen und den Kreuzestod für die Menschen gelitten hat, was ruhen wir und schonen unsrer? Auf, laßt uns alle vom Himmel hinabsteigen! Darum ist nunmehr auf Erden Alles voll von Engeln, und so möge auch dein Schutzengel kommen, veni angelo etc.

Wenn man nun freilich, vielleicht weniger durch Schuld des Redners, als seines Interpreten, einigen Anstoß an der Anrede eines Zuhörers nehmen möchte, mit dessen Persönlichkeit wir erst weiterhin etwas nähere Bekanntschaft machen, wiewohl man diesen unter dem in noch immer schicklicher, als einen Christen überhaupt sich vorstellen dürfte, so könne es in der That doch schwerlich einen ungereimteren Einfall geben, als auf welchen ebenfalls schon Dalläus, obgleich mit einem unsicheren videtur de se dicere, gerathen, und den Keil schmeichelhaft genug allen Lesern der Homilie haud dubie zutraut, daß nämlich Origenes mit dem senex repuerascens sich selbst meine; was denn aber, da er ja bekanntlich schon als Knabe Christ geworden, mit dieser Thatsache in einem so grellen Widerspruche stehe, daß schon darum die fragliche Homilienstelle nicht ihn zum Verfasser haben könne. Wo man zu solchen Einfällen seine Zuflucht nimmt, um davon eine Waffe zur Bestreitung der Echtheit einer Stelle zu erborgen, da verräth sich bittere Armuth an besserem Rüstzeuge. Denn wie konnte man doch überhaupt nur so etwas bei sich auskommen lassen, als wäre es so undenkbar eben nicht, daß der vor einer Gemeinde anlegende christliche Homilet, und wenn es auch nicht der Presbyter Origenes selbst, sondern ein fälschender Interpolator seyn sollte, sich selbst als einen Neuling apostrophire, der allererst noch des Katechumenunterrichtes und der Taufe bedürfe? Diese

Taufe heißt *baptismus secundae regenerationis* wohl nicht, insofern sie als Bad der Wiedergeburt an sich schon ein zweites ist und somit das Beiwort *secundus* einen überflüssigen Zusatz bildete, sondern insofern der Anfang der Belehrung durch die Predigt des Wortes für die erste *regeneratio* des *semex*, der dadurch schon zu einem *repuratus* geworden, die Taufe aber für die zweite gelten kann.

Die sonach auch der erneuerte Versuch, die Glaubwürdigkeit eines tatsächlichen Documentes zu verdächtigen, erfolglos geblieben, so wird ein ähnliches Unternehmen, gegen die Gewährleistung, mit welcher sich ein andrer unverbächtiger Zeuge für die Engelanbetung verbürget, Mißtrauen zu erregen, fast noch entschiedener in die Kategorie der eiteln Berzweiflungstreiche gehören. Denn wenn zwar gegen die Echtheit der origenischen Stelle das etwas Plakenhafte und Unvermittelte des Zusammenhanges in derselben wenigstens einen Scheingrund hergeben mochte, so redet gerade der Zusammenhang in der Schrift des Ambrosius *de viduis* (Opp. ed. Bas. T. I. p. 183.) der Stelle: *obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt*, auf das Nachdrücklichste das Wort. Es wird nämlich jene Stelle eingeleitet durch das Beispiel von Kranken, die durch Leibeschwäche unvernünftig, den Arzt zur Heilung sich selbst herbeizuholen, ihn durch die Fürbitten Anderer zu sich einladen müßten. Ebenso müßten auch die an der Sünde Siechenden sich anderer Fürbitter bedienen, die Engel anrufen u. Gegen diese letzten Worte nun, die ihren Platz in dem Gedankengange der ganzen Stelle mit einer Art folgerechter, wiewohl den Gegnern der so alten Engelanbetung unwillkommener Nothwendigkeit behaupten, möchte nach Keil und seinem Fortbesitz wohl Niemand weiter im Ernste ein kritisches Bedenken erheben wollen, auch wenn Ambrosius den Vorwurf einer gewissen Inconsequenz, den er dadurch sich zugezogen, daß er anderswo in derselben Schrift zu unmittelbaren Gebeten an den Hei-

land anfordert, nicht insofern von sich sollte abwälzen können, als er die Wittwe zwar, die von Lüsteu und Begierden der Welt beunruhigt werde, quae variis mundi aestuat cupiditatibus, an den heilenden Herrn selbst, jene andre magno peccato obnoxia aber als minus idonea, quae pro se precetur, certe quae pro se impetret, an Mittheilspersonen, die Engel, verweise. Man möge dabei in dessen auch erwägen, daß ein solcher Vorwurf überhaupt an Bedeutung da verliere, wo, wie man doch nun einmal nicht wird, in Abrede stellen können, die den Engeln im Unterschiede von ihrem Schöpfer gebührende Ehre noch nicht auf die dogmatische Goldwaage gelegt und eine Anrufung derselben für ordnungsmäßig gehalten wurde.

Aus den bisherigen Entwicklungen ergibt sich eine Art von Stufenfolge in den patristischen Aeußerungen über den Engeldienst. Er wird zuerst einfach als Thatfache hingestellt, dann begriffsmäßig etwas näher bestimmt und durch eine wirkliche Anrufung wie mit einem Beispiele belegt, endlich sogar unter Umständen geboten. Daß in dieser genetischen Entfaltung die einzelnen Momente sich gegenseitig unterstützen und aufrecht halten, und darum auch der Versuch, ein einzelnes unter ihnen umzustossen oder auszumergen, nur um so fruchtloser ausfallen muß, erachtet Jeder leicht von selbst. Eingewirkt aber hatte auf eine solche Gestaltung der Engellehre eine von außen her sich analog bildende Stufenleiter in den Angriffen der Heiden auf das Christenthum, wie das schon oben angedeutet worden.

Nachdem nun die Sache so weit gediehen war, blieb den Heiden nichts weiter übrig, als die Blöße ihrer Abgötterei wo möglich noch mit dem Felgenblatte einer Exemplification zu bedecken und dem immer unausweichlicheren Andränge der siegreichen neuen Lehre zu letzter Schutzwehr die Frage entgegenzustellen, wie ihnen doch die Christen die Anbetung von Göttern untergeordneten Ranges so

sehr verargen könnten, da sie es ja selbst mit ihren Engeln und Erzengeln nicht anders hielten? Eine solche Frage, mit welcher sich die geschichtliche Reihe der hierher gehörigen Gegensätze abschließt, wirft sich denn zuletzt noch Theodoretus zur Beantwortung auf in seiner Graec. affect. curat. p. 52. Sylb., p. 784—785. Schulze. Er nennt die Engel dort zwar *τιμιώτεροι* als die Menschen, will ihnen jedoch kein *θεῖον σέβας* zugestehn und die *θελα προσκύψεως* nicht getheilt wissen als *τὸν ὄντα θεὸν καὶ τοὺτους*. Bergl. Haeret. fab. comp. 5, 7. Wie aber Theodoretus, so billigen ihnen gleichfalls andre Kirchenväter, insofern sie auf das Lehrstück von den Engeln näher eingehn, die gebührende Ehre zu mit dem Vorbehalte, daß dadurch die Anbetung des allein wahren Gottes nicht gefährdet oder geschmälert werde.

Es stand indessen nicht zu erwarten, daß man diese Bedingung immer hätte halten und die Verehrung der Engel nirgends in ein Uebermaß ausarten lassen sollen. Geben sich doch schon Koloss. 2, 18. deutliche Spuren einer Uebertreibung kund, die von einer nicht ganz ausgerotteten judaisirenden Wurzel aus selbst wider die unmittelbare Gegenwirkung apostolischer Predigt hervorkeimte und fortwucherte. So geschah es denn, daß die laodicenische Kirchenversammlung vom J. 363 sich veranlaßt fand, in ihrem Canon 35. eine solche Uebertreibung, die sie ein Verlassen der Kirche und des Herrn, einen versteckten Götzendienst (*κεκρυμμένη εἰδωλολατρεία*) nennt, zu verdammen. Es würde schon an sich eine große Wahrscheinlichkeit haben, daß diese Art von Idololatrie besonders in der Nähe des Synodalsitzes, also wohl immer noch auch in Kolossä, einheimisch gewesen, selbst wenn es Theodoretus nicht ausdrücklich T. III. p. 490. 496 Sch. berichtete, und bis auf seine Zeit, meldet er, seyen Tempel des heil. Michael in jenen Gegenden zu sehn gewesen; womit er denn zugleich bezeuget, daß das Concilienverbot nicht minder,

als die apostolische Rüge, seine Wirkung verfehlt habe. Daraus aber wird wiederum begreiflich, daß, wie Schultzeß a. a. O. S. 116. nachweist, Nicetas sogar im 13. Jahrhunderte einen damals noch vorhandenen archangelischen Tempel in seiner Vaterstadt Chonä, dem alten Koloß, als sehr groß und schön rühmen kann. Wenn die laodiceische Synode übrigens nur das Abgöttische in der Engelverehrung mit dem Anathema belegt, so gibt sie eben dadurch zu erkennen, daß sie das gehörige Maß derselben nicht verwerfe, und damit kein Zweifel hierüber entstehe, versäumt Zonaras zu dem angezogenen Canon nicht, dieß noch besonders hervorzuheben mit den Worten: ἡν ὁ ἀπόστολος ἐφη θρησκείαν τῶν ἀγγέλων, οὐ κατὰ εἰδωλολατρείαν ἐκάλει οὐχ ὡς τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους τιμῆς εἰδωλολατρείας οὕσης κ. τ. λ.

Ich glaube hiermit satzsam dargethan zu haben, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten wenigstens hier und da allerdings nicht bloß eine gewisse Verehrung, sondern auch eine Anbetung der Engel thatsächlich stattgefunden, und daß es mithin keineswegs gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller jener Zeit streite, wenn man schon im Justinus eine solche Anbetung, wie seine Worte sie besagen, anerkennt. Nur an eine Aeußerung Semler's möchte ich noch erinnern, der in seiner schon erwähnten histor. Einleitung zum zweiten Bande von Baumgarten's theol. Streit. S. 181. Not. 189, wo er es bei der Unbefangenheit seiner Untersuchung sich nicht verhehlt, daß auch Origenes wohl an Engel, denen er so vielerlei Beschäftigung zutraue, ein klein Gebetbuchen gerichtet habe, hinzufügt; die Protestanten hätten wirklich nicht nöthig, dieß mit so großem Eifer zu leugnen.

Und so wende ich mich denn schließlicly noch zur Erklärung einiger Einzelheiten unsrer justinischen Stelle. Daß ταῦτα nicht auf das von den bösen Engeln Gesagte bezogen

werden kann, darf als ausgemacht gelten. Ebenso wenig aber wird man dabei mit Neander an die ganze christliche Lehre zu denken haben, die ja weder unmittelbar vorher, noch unmittelbar nachher so erwähnt oder dargestellt worden, daß das Pronomen mit einiger Bestimmtheit darauf hindeuten könnte. Soll jene ganze Lehre in der Apologie bezeichnet werden, so fehlt es dafür nicht an verallgemeinernden Ausdrücken, wie p. 60: τὰ διδιδασκόμενα ἐκ αὐτοῦ πάντα; p. 66: ταῦτα, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε; p. 83: διδιδασκέναι, ἃ φάμεν διδάξαι αὐτόν. Es bleibt demnach sprachlich nichts Anderes übrig, als es, was Grabe schon that, in nähere Beziehung zu setzen mit dem seeben von dem Gotte der Christen Gesagten als dem wahrhaftigsten, dem Vater aller Tugenden (vergl. Jac. 1, 17), dem nichts Böses beigemischt sey. Weiter unten (p. 58) heißen die Tugenden nur προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ und οἰκεία θεῷ; übereinstimmender aber mit den Worten unsrer Stelle nennt Origenes c. Cels. 5, 29. d. 1. h. die Christen διδασκόμενοι — τὴν — ἀρετὴν σέβειν καὶ τιμᾶν ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγεννημένην καὶ — wie er freilich personificirend im Sinne seiner Logoslehre sogleich hinzufügt — οὕσαν υἱὸν θεοῦ. Man vergleiche 8, 12: θρησκεύομεν — τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, wo Höschel's z. v. τῆς ἀληθείας offenbar den Text verderben würde; und der Vater der Tugend und Wahrheit ist nach 8, 26. zugleich der Vater τῶν βιούντων κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ. Andere Kirchenschriftsteller bedienen sich dafür der platonischen Sprechweise ἀρχὴ καὶ πηγὴ (s. Aft zu Plat. Phädr. p. 245. d.), die als solche bei den Neuplatonikern und den ihre Darstellungsform nachahmenden Vätern besonders Eingang gefunden. Eusebius bezeichnet d. eccles. theol. 2, 7. Gott als πάντων — ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ ῥίζα τῶν ἀγαθῶν. Vergl. Kreuzer zu Plotin. d. pulcrit. p. 393. und Krabinger zu Synesius Aegypt. Erzähl. S. 206.

Wenn Neander ferner Heft 3. S. 776. mit Recht zwar darauf hinweist, daß die übrigen guten Engel den von Justinus vorher erwähnten bösen entgegengesetzt würden, so ist dabei doch nicht wohl einzusehn, wie diese Entgegensetzung mit der nur soeben noch S. 773. behaupteten Beziehung des Zusatzes ἄλλων auf den prophetischen Geist, der dadurch selbst zu einem Engel gemacht würde, sich vereinbaren lassen, oder gar zur Bestätigung derselben dienen solle. Denn jede von beiden Beziehungen oder Entgegensetzungen schließt die andere so unverträglich von sich aus, daß man fast auf die Vermuthung kommen möchte, die früher entwickelte solle durch die spätere stillschweigend zurückgenommen werden, wenn diese nicht so bloß beiläufig noch in der letzten Note eingebracht wäre, der Text dagegen doch eigentlich die Rechtfertigung jener früheren sich zur Aufgabe machte und für die Meinung, Justinus rechne den h. Geist in gewisser Hinsicht zu den Engeln, zeichne ihn aber „als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος“ vor allen übrigen aus, sogar ein anderweitiges Zeugniß des nämlichen Verfassers citirte.

Es möchte nun allerdings schon der Sprachgebrauch nicht zugeben, daß καὶ τὸν τῶν ἄλλων — ἀγγέλων σπαρατὸν πνευμά τε stände für κ. τ. τ. τε ἄ. ἁ. σ. καὶ πν. und somit über das von Neander vertheidigte Verhältniß des Geistes zu den übrigen Engeln den Stab brechen. In dessen wäre damit die Annahme eines solchen Verhältnisses überhaupt, für welches, wenn nicht unsre, doch die angeführte andere Stelle des Justinus vielleicht nur mit besto unzweideutigerer Aussage sprechen könnte, immer noch nicht widerlegt, und es scheint daher für die gründlichere Realbehandlung der unsrigen unvermeidlich, die angeregte Darstellungsweise etwas allgemeiner in Erwägung zu ziehen, zumal da sie ja auch von andrer Seite her in den hier vorliegenden Gegenstand der Erklärung geschichtlich eingreift.

Schon Clerke nämlich hält es in seiner *Brevis responsio ad Balli defens. synodi Nicaen.* p. 76. für am meisten der h. Schrift angemessen (*maxime consentaneum*), wenn man den Geist Gottes nehme in genere für jegliche *virtus divina*; werde er aber personaliter und nicht als *deus pater* gedacht, so scheine er *referendus ad angelos tanquam eorum unus et praecipuus*. Auch Clemens Alex. habe vielleicht Strom. 7. p. 701—702, wo er von den Engeln unmittelbar zu dem Logos aufsteige, den h. Geist den Engeln beigezählt, wie er denn in seiner Schrift *quis div. salvetur* p. 19. wohl eben darum Christus den Herrn (*κύριος*) alles prophetischen Geistes nenne. Justinus, bemerkt Clerke dann weiter p. 105, (des Zusammenhanges wegen wiederhole ich diese oben schon mitgetheilte Bemerkung) bringe mit den Engeln den Geist ebenfalls in eine Verbindung, *quasi unus eorum esset et praecipuus*, was er, welche Meinung Justinus immerhin gehegt haben möge, in der That auch sey.

Dagegen schilt Bull in seinen *Brev. animadv.* p. 1044. diese Ansicht, die nur von Bidell (einem nicht minder verurtheilten englischen Antitrinitarier) entlehnt sey, ein *insulsum atque impium commentum* in Beziehung auf den Justinus und die Kirche seiner Zeit.

Und Bull dürfte hier in der Sache wenigstens Recht haben. Ja er hätte wohl noch etwas weiter gehen und, was sich als nicht grundlos ausweisen möchte, sogar behaupten können, der h. Geist sey von keinem der älteren Kirchenlehrer und zu keiner Zeit für einen Engel gehalten oder Engel geheißen worden. Denn wie langsam auch der Begriff der Trias zum volleren kirchlichen Bewußtseyn hindurchdrang, und wie unklar und unbestimmt die Vorstellungen von dem Geiste in den ersten christlichen Jahrhunderten auch schwanken mochten, so scheint man doch überall an der h. Schrift, die ja über Engel-Art oder Namen desselben keinerlei Andeutung geben konnte, als an einer negativen Norm für seine Benennung so lange fest-

gehalten zu haben, bis in der stetigen Entwicklung der Idee des Dreieinigen auch das dritte positive Moment, Gott als Geist, gereifter an das Licht, nämlich in das Bewußtseyn trat. Die Frage über Natur und Wesen des h. Geistes, welche nur im Allgemeinen das nicänische, in deutlicher abgemessenen und umfassenderen Satzungen, wie man glauben darf, das alexandrinische Concil vom J. 362 auf Betrieb des Athanasius zu erledigen versucht hatte, war nach dem Ausbruche Basilius des Gr. (ep. 387. Par. 1638) ein *ἐγήτημα παρασιωπηθέν τοῖς πάλαι*, den vornicänischen Vätern, oder es hatten sich diese auch hierüber dergestalt geäußert, daß Hieronymus in der bekannten Stelle der zweiten Apologie c. Ruffin. ohne Bedenken einräumt, *fleri potuisse, ut hi patres vel simpliciter erraverint, — vel ante Aril ortum innocenter quaedam et minus caute locuti sint, quae non possunt perversorum hominum calumniam declinare.* Insbesondere tritt bei ihnen die Persönlichkeit des Geistes, der von Christus schon Hebr. 1, 3. prädicirte Charakter der göttlichen Substanz, nur wenig und keineswegs in den festen Umrissen einer gleichsam abgerundeten Hypostase hervor. Man faßte ihn in einer gewissen Abstraction als den die Propheten, Apostel und frommen Christen beseelenden Geist auf, oder wenn mehr individualisirt zwar, doch wohl als mit Christus, dem Logos, der Weisheit, und was von ähnlich bezeichneten Vorstellungen das Buch der Weisheit sonst noch an die Hand gab, zusammenfallend. Ein solches Nichtauseinanderhalten nimmt sich namentlich bei unserm Justinus p. 75, welche Stelle Elerke a. a. D. p. 162. so wenig als die hierher gehörigen des Theophilus und Cyprianus p. 159. übersieht, um so seltsamer aus, als in ebenderselbigen Schrift, der Apologie, nicht allein an unserm, sondern auch an andern Orten der Geist doch auch wieder von Christus unterschieden wird. Wo er nun aber einmal als unterschiedenes Subject Gestalt gewinnt, da wird er nirgends mit

den Engeln vermenget, selbst bei denen nicht, die diese Gestalt mit Origenes für anerschaffen, den Geist für ein *κτῆμα* halten, — eine Meinung, welche Basilius in der angezogenen Epistel nicht so glimpflich, wie etwa Hieronymus, für einen unschuldigen Irrthum, sondern für eine vergebungsfähige Sünde der Lästung wider den h. Geist erklärt. Die Befugniß, ihn, in welchem Range es sey, unter die Engel einzureihen, wird man nur durch eine Folgerung denken sich erwirken zu können. Wenn nämlich durch den Logos alles Sichtbare und Unsichtbare, außer dem unerschaffenen Vater, und sonach auch der Geist hervorgebracht worden, so werde man ihn immer nur, wie hoch man auch mit ihm hinanzwollen möge, als den übrigen gleichfalls erschaffenen Geistern, den Engeln, homogen an die Spitze dieser stellen können. Will man ihm nun demgemäß eine Stelle anweisen, welche die vorherrschende, im N. T. ihre Bestätigung findende Logoslehre dem Logos zutheilt, wie diesen z. B. Novatianus (d. trinit. c. 11) angelorum omnium principem und der von Jackson dazu angeführte Methodius in dem Sympos. Virgin. p. 33. *πρωτον των ἀγγελων* betitelt, so möchte man sich gleichwohl mit dieser Collision noch eher befreunden, als mit einer andern vollends unausgleichbaren, die sich sofort heranzustellen würde, wenn man wohl gar den mehrerwähnten Basilius selbst, der, wie scharf er sonst auch auf die wesentliche Unterscheidung zwischen dem Nichtcreatürlichen des Geistes und dem Creatürlichen der Thronenherrschaften u. d. bringen mag, doch d. spirit. sanct. 16. das Verhältniß des ersteren zu letzteren vergleicht mit der Stellung eines Patriarchen, ohne welchen ein Heer nicht Entario, und eines Koryphäen, ohne welchen ein Chor nicht Harmonie zu bewahren vermöge, ja dem Geiste ohne Gleichniß über die Engel ein Vorsteheramt (*προεσταν*) zuerkennt, wenn man diesen Basilius, sage ich, zum Zeugen für Eusebius's Behauptung anrufen wollte.

Clerke selbst gründet seine Vermuthung hinsichtlich der ersten clementinischen Stelle auf eine Consequenz der obigen Art. Dort classificirt nämlich Clemens die Wesen nach ihrer Gotteserkenntniß und der Bethätigung derselben bergestalt, daß auf Erden der gottesfürchtigste Mensch das *καταίστρον* sey, im Himmel der Engel, der örtlich näher und geistig reiner an dem ewigen und seligen Leben Theil nehme. Die vollkommenste, reinste, heiligste Natur aber sey die des Sohnes, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσ-
εστίατη; und hiernach könnte es allerdings so aussehn, als ob, wie unter den Menschen der *θεοσεβέστατος*, so unter den Engeln wiederum der Sohn insofern obenanstehn solle, als der nicht namentlich erwähnte Geist hier selbst in der Eigenschaft eines niederen Engels ihm untergeordnet werde. Daß dieß aber nur ein trügllicher Schein sey, erweist sich mit hinlänglicher Klarheit, ohne daß man allgemeinere Beweismittel weiter herbeizuholen brauchte, fast anschaulich aus der alsbald p. 704. nachfolgenden Stelle. Hier erblicken wir eine nach dem Vorbilde der dichterischen in dem platonisch genannten Ion p. 533. sich gestaltende gnostische Kette, deren Glieder nach Maßgabe der ihnen inwohnenden mehr oder minder vollkommenen Erkenntniß von dem kleinsten und mangelhaftesten Ringe bis zu dem großen Hohenpriester hinauf sich an einander knüpfen, so, daß an der obersten Spitze des Sichtbaren (*ἐπὶ τέλει τοῦ φαινομένου τῷ ἄκρῳ*, was Potter mit Lomth und Hervet unrichtig auf den Himmel deutet) die selige Engelschaft (ἡ *μαχαία ἀγγελοδοσία*) ihren Platz erhält. Mit dem eigengemachten Worte Engelschaft folge ich der Analogie der Kindschaft, der *υιοδοσία*, auf welche schon Sylburg im Index verweist. Die *ἀγγελοδοσία* fehlt zwar in den vermehrten Auflagen des Thesaurus Stephani nicht, wird aber noch in der neuesten pariser mit der herkömmlichen lateinischen Version fälschlich für den Jubegriff der Engel selbst genommen. Diese gehören jedoch, ob-

gleich nicht ohne Leib, ihrer eigentlichen Natur nach nicht in das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren oder Erscheinenden (*τοῦ φαινομένου*); wohl aber ist derjenige, dessen Seele sich über die Schranke des Irdischen erhoben und in der Sphäre der Ideen oder Gottes einheimisch gemacht hat, Engel ähnlich geworden, *ὡς ἄγγελος ἦδη γενόμενος*, Strom. 4. p. 537, und zur geistigen Angelothese aufgestiegen, von welcher aus er dann auch, wie die Excerpt. ex Theod. p. 808—809 lehren, zur leibhaften, *τῇ οὐσίᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ*, wiedergebracht werden kann.

Da nun unsre gnostische Kette unmittelbar bis zu dem göttlichen Logos als ihrem Ausgangspunkte hinanreicht (*ἀπὸ μιᾶς γὰρ ἀνωθεν ἀρχῆς* d. i. *τοῦ θεοῦ λόγου*, der ein wenig vorher *τὸ ως ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν* heißt, *ἤρτηται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα*), so findet sich in der Gliederung derselben für den h. Geist abermals kein Raum übrig gelassen. Allein er bedarf hier dessen auch ebenso wenig, als in der vorangehenden Classification. Denn so wie selbst der geringste Theil des Eisens ergriffen wird von dem Geiste des Magneten, der sich durch viele eiserne Ringe hindurchzieht (*ἐκτείνωμεν φ*, nicht *ἐκτείνωμεν η*, welcher Schreibfehler der florentiner ed. prince. Sylburg's Scharfsichtigkeit entgangen), so werden alle Christen von dem Vollkommensten bis zu dem Unvollkommensten hinab durch den h. Geist angezogen und der für sie geeigneten Stelle in der Stufenleiter der Erkenntniß eingefügt. Demzufolge ist derselbe bei dieser Abstufung so wenig als bei der früheren in persönlicher Hypostase theilhaftig, sondern als eine der magnetischen analoge, innerlich wirkende, die gnostische Vollkommenheit bis zu dem obersten Haltpunkte der ganzen Kette steigende Kraft, und zwar, sofern das Zerfließende der clementinischen Vorstellung eine etwas bestimmtere Fassung zuläßt, nicht ohne einige Wahrscheinlichkeit als eine Kraft des

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 25

Logos, welcher der *πρωτογενὴς κινήσεως* ist und, was nur Sache der *δύναμις* *μεγίστη* seyn kann, sich wirksam bezeigt in der *πάντων τῶν μερῶν καὶ μέχρι τοῦ μικροτάτου προσήκουσα* (l. *προήκ.*) *δι' ἀκριβείας ἐξέτασις*. Eine den dargelegten ähnliche Stufenfolge findet sich so gleich noch p. 708, wo der Eingeborne als Ebenbild des Vaters ein Abbild von sich wiederum in dem Gnostiker ausprägt, so daß dieser schon ohne andres Mittelglied zum dritten göttlichen Bilde (*τρίτη ἡδὴ τῇ θεῷ εἰκόνι*) sich gestaltet.

Wie wir demnach in der ersten Stelle unsers Clemens den h. Geist nicht unter den Engeln als seines Gleichen antreffen, so kommt er noch weniger zum Vorschein in der zweiten, Quis div. salv. §. 6, auf deren Zeugniß Elerie seine Behauptung gründen möchte. Nachdem Clemens nämlich die evangelische Erzählung aus Mark. 10, 17 ff. mitgetheilt hat, über welche er *ὑποβιβάζει*, erläuternde und beruhigende Betrachtungen anzustellen, bemerkt er, daß der Herr als Gott vorausgesehn, wonach man ihn fragen und was man ihm antworten würde, und fügt dann hinzu, wer dieß doch auch mehr vermocht hätte, *ἢ ὁ προφήτης προφητῶν καὶ κύριος πάντων προφητικῶν πνεύματος*. Hier verbietet nun aber, auch wenn man auf Anderes kein Gewicht legen wollte, schon das verallgemeinernde *πάντος*, an eine persönliche Individualität des h. Geistes zu denken, und weist auf eine prophetische Kraft hin, die Clemens auch sonst hin und wieder von dem Logos ausgegangen und den Propheten verliehn seyn läßt. Denn Strom. 1, p. 309 nennt er diese *ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου*, und 5, p. 565 ist ihm *ὁ αὐτὸς λόγος ὁ προφητεύων, κρίνων τε ἅμα κ. τ. λ.*; woraus sich dann leicht erklärt, inwiefern ihm der Herr, der die Kraft der Weissagung besitzt und Andern einhauchen konnte, auch der Herr dieser Kraft heißt. Er steht für diese Ansicht im Einklange mit Justinus, welcher in unsrer Apologie p. 75,

einer Stelle, deren richtiges Verständniß Clerke'n nicht immer gegenwärtig blieb, zur Auslegung von Luk. 1, 35 sagt: τὸ πνεῦμα οὖν (kurz vorher τὸ προφητικὸν πν. und mit noch vollerm Namen p. 73 τὸ θεῖον ἅγιον πρ. πν.) — οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμεις ἢ τὸν λόγον, und etwas weiter unten meint, auch sie, an welche er seine Schutzrede richtet, würden sagen, ὅτι οὐδενὶ ἄλλῳ θεωροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θεῶν, und p. 76 erinnert, daß man die ὡς ἀπὸ προσώπου gegebenen Aussprüche der Propheten nicht für ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπνευσμένων herrührend halten solle, sondern für ἀπὸ τοῦ πνεύματος αὐτοῦς θεοῦ λόγου. Damit stimmt denn auch die Stelle der zweiten Apologie p. 49 (§. 11. Hutchins. 10 Mar.) vollkommen überein, wo Christus zum Theile von Sokrates erkannt worden; λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. Wie ungegründet hiernach die Bemerkung Maran's, der mit andern seiner Glaubensgenossen unserm Kirchenvater die Zwangsjacke christkatholischer Satzung anlegen möchte, zu der zweiten Stelle der ersten Apologie erscheinen müsse, daß man nämlich den θεῖος λόγος nicht de verbo dei filio zu nehmen habe, sondern de eloquiis dei, quae inflammant prophetas, bedarf wohl kaum eines Fingerzeiges.

Meander aber beruft sich auf unsern Justinus selbst im Trypho p. 344 A. Der ἡ. Geist sey, sagt er, das erste unter den von dem Logos hervorgebrachten Wesen, daher diesem am nächsten verwandt und erhaben über die übrigen von dem Logos hervorgebrachten höheren Geister. Allerdings habe er ihn daher vorzugsweise den Engel Gottes, die Macht Gottes nennen können, welche der Logos den Gläubigen zur Hülfe im Kampfe mit dem Satane sende. Wir finden hierin so ungefähr eine Schlussfolge der oben bezeichneten Art, können derselben jedoch um so weniger Beweisraft zuerkennen, als die Prämisse, daß auch Justinus schon ein Erschaffen des Geistes durch den Logos

gelehrt habe, was Eusebius freilich als kirchliche Theologie darstellt, auf einer bloßen unerweislichen Voraussetzung beruhen dürfte. Eine nähere Beleuchtung der angeführten Stelle ergibt indessen an sich auch, daß Justinus den h. Geist in der That weder Engel noch Macht Gottes genannt habe. Er beeifert sich nämlich schon von p. 342 an, den Trypho zu überzeugen, daß die Juden doch auch dem Sacharja Glauben beimessen müßten, der (2, 10 bis 3, 2) das Mystorium von Christus wie andre Propheten parabolisch verkündige; und da der Prophet dort von dem Hohenpriester Josua redet, der ihm in seiner Vision gezeigt worden „stehend vor dem Engel des Herrn und Satan zu dessen Rechten, daß er ihm widerstände, zu welchem der Herr dann gesprochen: der Herr strafe dich“ u. —, so bezieht Justinus diese Apokalypse auf die Christen, von denen Christus alle unreinen Kleider der Sünde hinweggenommen. Der Widersacher bedränge sie zwar stets und suche Alle an sich zu ziehn; der Engel Gottes aber, das heiße die ihnen durch Jesus Christus gesandte Kraft Gottes (*τοῦ ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμπθεῖσα ὑμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), strafe ihn, und er weiche von ihnen. Sacharja erblickt in seinem Offenbarungsgesichte den schützenden Engel Gottes, bei welchem die Ausleger wohl nicht mit Unrecht sogleich an den großen Engelsfürsten Michael, den besonderen Schutzpatron des israelitischen Volkes (Dan. 10, 13; 12, 1) denken, der nach jüdischer Tradition (Jud. 9) auch über den Leib des Moses mit dem Teufel rechtete. Hätte nun Justinus auch wirklich in dem jüdischen Engel etwas von einem Vorbilde oder Symbole des h. Geistes zu erkennen gemeint, so würde sich doch daraus immer noch nicht schließen lassen, daß er diesem deshalb auch im eigentlichen Sinne den Engelnamen beigelegt und ihn damit den Engeln als gleichartig beigelegt habe; wie er ja auch nicht, wenn er z. B. in der von Moses in der Wüste aufgerichteten ehernen Schlange

(Tryph. p. 322) einen Typus des Gefrenzigten steht, darum irgend etwas von Namen und Natur der Schlange auf den Herrn übertragen sehn möchte. Ebenso wenig aber nennt er den h. Geist jemals Kraft Gottes. Vielmehr ist es seine ausdrückliche Lehre, daß Gott im Anfange vor aller Creatur aus sich erzeugt habe *δύναμιν τινα λογικὴν*, die in der Schrift bald Sohn u., bald Herr und Logos und eben auch *δύναμις* schlechtweg heiße (Tryph. p. 284), daß der eingeborene Sohn Gottes sey *ἰδὼς ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεννημένος* Tr. p. 332, und daß diese *δύναμις* nicht zu halten für ein *ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς*, sondern für *ἀριθμῶ ἑτερόν τι κ. τ. λ.* (p. 358). Vergl. Apol. 1, p. 68. 74 (die *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων κ. τ. λ.* hier ist p. 93 die *δύναμις μετὰ τὸν πρώτον θεόν*); Apol. 2, p. 49. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß er Apol. 1, p. 75 es für gebührend achtet, selbst unter der mit dem Geiste gleichbedeutenden *δύναμις θεοῦ* oder *καρὰ τοῦ θεοῦ*, welche nach Luk. 1, 35 die Jungfrau überschattete, nichts Anderes sich vorzustellen, als den Logos, der auch der Erstgeborene Gottes sey. Wohl aber befremdet es, wie Maran den *ῥάβδος δυνάμεως* Tryph. §. 83 (p. 309) aus Ps. 109, welchen Justinus selbst durch den *λόγος κλήσεως καὶ μετανοίας* oder den *λοχυρὸς λόγος* des Herrn erklärt, der Viele zum Glauben an den allein wahren Gott vermocht, und den Apol. 1, p. 83 die Apostel allenthalben verkündigt, durch das *donum spiritus s. apostolis immissum* habe mißdeuten können. Mehr noch würde er für sich gehabt haben, wenn er darunter den persönlichen Logos verstanden hätte, da *ῥάβδος* — freilich nur mit Beziehung auf die Ruthe aus dem Stamme Isai, Jes. 11 — Tr. p. 327 unter den prophetischen Benennungen des Messias aufgeführt wird.

Von einer Wirksamkeit ferner, wie sie Neander's Erklärung dem hypostasirten Geiste zuschreibt, möchte sich innerhalb des Ideentrefses unsers Justinus sonst schwerlich

irgend eine Spur auffinden lassen, und wenn man zwar gegen eine Sendung noch außer der des Parakleten, den Christus freilich nur seinen unmittelbaren Jüngern verheißt, und von welchem Justinus eben auch nichts weiß, man müßte denn etwa den vorerwähnten λόγος κλήσεως in einige Beziehung mit demselben zu setzen gedenken, der Sache nach nichts einwenden wollte, so würde doch die Sprache Einspruch thun, die durch διὰ mit dem Genitiv der Person, abgesehn von Raum- und Zeitverhältnissen, überall nur eine mehr oder minder thätige Vermittelung, nirgends den Ausgangspunkt einer Thätigkeit bezeichnet und somit eine Verwechselung dieser Präposition mit ὑπό, ἀπό oder παρὰ untersagt. Vergl. Winer's Gramm. des neutest. Sprachid. Aufl. 2. Th. 1. S. 157; Th. 2. S. 135. Man beachte nur, um uns hier mit Beispielen nicht allzuweit zu verthun, Stellen wie Apol. 1, p. 73: καὶ τινες (Apostel) πεμπομένους ὑπ' αὐτοῦ (Christus) und ως προεβρέθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ — πνεύματος διὰ τοῦ Μωϋσέως; p. 74 (u. 83): Christus διὰ παρθένου τῆς ἀπὸ τοῦ πνεύματος Ἰακώβ — διὰ δυνάμεως θεοῦ ἀπεκνήθη; p. 77: τὰ διδασκόμενα διὰ τῶν προφητῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ; p. 80: τὰ παρ' αὐτοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων κηρυχθέντα; so daß p. 69 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἀνεθήκαμεν, zumal da p. 85 διὰ τοῦ Χριστοῦ εαυτοὺς ἀνέθηκαν wiederholt wird, für ungewisselhaft richtig gelten muß und man nicht mit Sylburg meinen darf, es könne dort διὰ mit dem Accusativ non minus apte gelesen werden. Die Worte Tryph. p. 256 (§. 38 Mar.) aber ἐπεὶ οὐ τὰ διὰ τοῦ θεοῦ ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ἐλέγχονται νοεῖν δυνάμενοι, ἀλλὰ τὰ ἴδια μᾶλλον διδάσκειν προαιρούμενοι verrathen sich besonders durch das völlig unschickliche διὰ als verborben, und es kann dasselbe nicht einmal nach Thirlby's Vermuthung den Platz von ὑπό einnehmen, da der prophetische Geist im Trypho selbständig durch die Propheten wirkend dargelegt zu werden pflegt. Statt es jedoch zu διατάγματα oder

διδάγματα auszudehnen, wovon das erstere nicht zu τὰ ἴδια, das letztere nicht recht zu τοῦ Θεοῦ passen würde, thut man besser daran, das anstößige Wörtlein ganz zu tilgen und dadurch einen mit Parallelstellen zu belegenden Sprachgebrauch des Justinus in sein Recht einzusetzen. Eine von solchen Stellen hatte schon Thirlby, aus p. 267 zur Hand und ließ sich, wie billig, dadurch bestimmen, auf seinen Einfall, in den Worten p. 245 ἰδίας διδασκαλίας καὶ μὴ τὰ ἐκείνου (Gottes) διδάσκοντες das τὰ in τὰς zu verwandeln, selbst nicht viel zu geben. Man vergleiche aber noch p. 305 — ἀγωνίσασθαι, τὰ ὑμέτερα διδάγματα ἀπαρτύνειν, ἀτιμάζοντες τὰ τοῦ Θεοῦ, und etwas weiter unten τὰ μὲν τοῦ Θεοῦ ἁγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτερας ἐξηγήσεις παρεκχωσμέναι εἶναι. Es fällt fast ins Vossische, wenn Mayan den Anstoß in den obigen Worten zu beseitigen sich einbildet durch die Entdeckung, daß ὑπὸ τ. πρ. πν., was nämlich weder der gelehrte Engländer, noch andre Interpreten gesehen, — auf ἐλέγχοντες zu beziehen sey.

Es ergibt sich denn die allen Christen durch Christus zu Theil gewordene Gotteskraft, vermöge deren sie den Anfechtungen des Bösen siegreichen Widerstand leisten, als die des ihnen inwohnenden Logos, Apol. 1, p. 74, dessen Rede nicht sophistisch, sondern δυνάμεις Θεοῦ war (p. 61) und seine eigene δύναμις, durch welche er, was Plato für schwer und mißlich erklärte, eine Verkündigung des Vaters und Schöpfers aller Dinge an Jedermann erfolgreich ausrichtete, Apol. 2, p. 48, als Inbegriff der Gaben, welche Christus, nachdem mit seiner Erscheinung die Wirksamkeit der einzelnen δυνάμεις in den Propheten aufgehört hatte, ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου d. i. seines eigenen Geistes den an ihn Glaubenden nach der Würdigkeit eines jeglichen verleiht, Tryph. p. 315, vergl. p. 268, als jene δύναμις διὰ λόγου εἰς ψυχὴν δάμνουμένη, welche nach der freilich nicht justinischen Rede

ad Graec. p. 40 (vergl. Maran in den Addend. p. 602) nicht gewaltige Dichter, Philosophen oder Redner, sondern durch Belehrung Sterbliche zu Unsterblichen macht, als jene σοφία θεόδοτος, δύναμις οὐσα τοῦ πατρὸς, die den freien Willen des Christen lenkt u. bei Clemens Alex. (Strom. 5, p. 588; vergl. 6, p. 694), als jene δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγουμένη, die der Gnostiker des Clemens (Strom. 7. p. 746) in der Gemeinschaft mit Christus κατὰ ἀνάγκαν besitzen kann. Ja man wird dem Wesen der Logoslehre, wie sie sich bei Justinus gestaltet, zufolge selbst in Stellen als Apol. 1, p. 78, wo die Apostel nach Ibiotenart, der Gabe der Rede ermangelnd, nur διὰ θεοῦ δυνάμεως, oder p. 86, nachdem sie δύνανται ἐκείθεν (ἀπ' οὐρανοῦ) αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ (von Christus) empfangen, allem Volke das Evangelium predigen, lediglich an die sie dazu befähigende Gotteskraft des Logos zu denken haben, zumal da sie im Tryph. p. 260 nach dem Symbole der goldenen Schellen an dem Saume des selben Priesterrockes (2 Mos. 28, 33) ausdrücklich bezeichnet werden als ἐξαφθέντες ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου λεπτῶς Χριστοῦ, und in etwas weiterem Verfolge der Worte sie selbst in der mit dem Rechte justinischer Prophetendeutung ihnen in den Mund gelegten Anrede an den Herrn, Jesa. 53, 1, bekennen, ὅτι οὐχὶ τῇ ἀποτῇ αὐτῶν πιστεύουσιν, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ τοῦ πέμψαντος αὐτοὺς δυνάμει.

Dem h. Geiste wurde, wie uns Eusebius d. eccl. theol. 3, 5 unterrichtet, nicht bloß zum Unterschiede von dem Vater und dem Sohne, welche ebenfalls Geister sind, der eigenthümliche Name des Parakleten von Christus beigelegt; sondern auch um ihn von den Engeln zu sondern, da zwar auch die englischen Mächte Geister seyn möchten, aber keine derselben dem Parakleten gleichkommen (ἐξισοῦσθαι τὸ παρακλήτω πνεύματι) könne; und wenn nach Theodoretus (Graec. affect. cur. 3, p. 790 Sch., p. 55 Sylb.) die

Christen sagen, τὸ πανάγιον πνεῦμα — ἰδύμεν καὶ κυβεῖν καὶ ἀγιάζειν οὐ μόνον ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους κ. τ. λ., so wird ihm eben auch hiermit nicht als etwa dem Bornehmsten unter den höheren. Geistern, Engeln und Erzengeln eine Herrschaft über sie im Allgemeinen zugesprochen, sondern nur ein Feiten und Lenken, insofern dieß mit seinem Geschäfte der Heiligung, das Enselius a. a. O. c. 6 mit einem weniger entschiedenen αἰὸς δὲ auch auf diese πάλαιους — δυνάμεις ausdehnt, in Zusammenhang steht.

Endlich ist noch übrig, auch über das mannichfach mißverständene ἐκούμενον in unsrer Stelle ein Wort hinzuzufügen. Das Heer der Engel könnte zunächst darauf führen, die ἐκούμενοι in dem Sinne von Kriegern zu nehmen, welche einem Heerführer, in unserm Falle dem κύριος Ἐσπῶς, Folge leisten, und daß das fragliche Verbum allerdings gerade in dieser besonderen Bedeutung nicht selten vorkommt, darf als satzsam bekannt vorausgesetzt werden. Der Kürze halber verweise ich auf Sturz Lex. Xenoph. h. v. Man könnte aber auch an Diener denken wollen, die ihrem Herrn nachfolgen, Diener, wie etwa die λειτουργοὶ Hebr. 1, 7 nach Ps. 104, insbesondere an solche, die das Gefolge eines Fürsten bilden, eine gleichfalls so gangbare Bedeutung des Wortes, daß ausführlichere Belege hier wohl erläßlich scheinen. Ja man könnte ein Rangverhältniß bezeichnet glauben in der Art, wie die Dämonen und Heroen bei Plato legg. 5, p. 726 ἐκούμενοι τοῖς θεοῖς, früher 4, p. 717. 724 οἱ μετὰ θεοῦ heißen. Indessen wird man anstehn müssen, irgend eine dieser Bedeutungen in unsrer Stelle stattfinden zu lassen. Schon der Beisatz καὶ ἐκποιοῦντων, dem kurz vorhergehenden οὐδὲ — τὰς πράξεις ὁποίας ἔχουσι gegenübergestellt, weist auf einen andern uneigentlichen Gebrauch hin, der sich in der ganzen Apologie bestätigt und erklärt. So lesen wir p. 53: μὴ ἐκείδαι τοῖς ἀδίκωσι τι πράξαι (etwas weiter oben

falschen Stelle *ὁπλῶν κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθαι*, welche Nachfolge denn *κατὰ δύναντα ἐξομοιοῖ*. Gleichwohl aber wird man in Betracht der philosophischen Bildung des Justinus und seiner durch sie bestimmten Denk- und Darstellungsart doch kein Bedenken tragen, sich dafür zu entscheiden, daß unser Apologet seinen Ausdruck nicht aus dieser Quelle, sondern unmittelbarer aus der damals gäng und geben, vornehmlich durch platonische Schulen überlieferten Philosophensprache geschöpft habe. Ich führe hier nur an aus Plato Phaedr. p. 248 A. *αἱ δὲ ἅλλαι ψυχαι, ἥ μὲν ἄριστα θεῶν ἐπομένη καὶ εἰλασμένη*, Pol. 3, p. 400 C. *τὸ εὐφροδμον γὰρ — τῇ καλῇ λέξει ἔπεται ὁμοιούμενον*, aus Philo Migr. Abr. V. 1, p. 463. Mang. *ὁ δὲ ἐπόμενος θεῶν — συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους*, aus Plutarch audit. p. 37 d. — *ὅτι ταυτόν ἐστι τὸ ἐπεσθαι θεῶν καὶ τὸ πελθεσθαι λόγον*, und verweise für alles Uebrige auf Wytttenbach zu Plutarch d. ser. num. vind. p. 27—28, auf welchen sich auch Vist beruft in seinen Annot. in Platopp. T. I. p. 420.

3.

Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen?

Beantwortet von

Dr. J. Ch. E. H o f m a n n ,
Repetenten des theologischen Ephorats in Erlangen.

Die Erzählung von der Mißhandlung der Israeliten in Aegypten wird Ex. 1, 8 mit den Worten eingeführt: וַיָּהִי כִּי מָלַךְ-חֹדֶשׁ-עַל-מִצְרָיִם אִשָּׁר לֹא-יָדָע אֶת-יֹסֵף. Man fand es unbegreiflich, wie ein inländischer König, wenn auch Jahrhunderte nach Joseph, von dessen ungemeinen Verdiensten um Aegypten und die Pharaonen nichts gewußt haben sollte, und vermuthete, es möchte etwa ein ausländisches Geschlecht oder gar ein ausländisches Volk zur Herrschaft gelangt seyn, was mit jenen Worten וַיָּהִי כִּי מָלַךְ-חֹדֶשׁ-עַל-מִצְרָיִם angedeutet würde. Wäre dann vielleicht וַיָּהִי (B. 9) nicht das ägyptische, sondern das fremde Volk, von welchem eher gesagt werden konnte, es sey schwächer an Zahl, als das israelitische? Dann würde die Befürchtung וַיִּירָאוּ מִיִּשְׂרָאֵל (B. 10) für den Fall eines Aufstandes gegen die verhaßten Fremden sehr begründet seyn. Nun findet sich bei Manetho (Ioseph. c. Ap. I, 14—16; Euseb. praep. evang. X, 13; Euseb. chron. p. 99 ed. Ang. Mai., cf. Scholiast. Plat. ad Timaeum p. 202 ed. Ruhnken.; Sync. chron. I, p. 113—114 ed. Dindorf) die Nachricht, Aegypten sey, der Berechnung nach um die Zeit des Aufenthalts der Israeliten daselbst, von einem aus Osten gekommenen Hirtenvolke unterjocht und übel behandelt worden. Kein Wunder, wenn man auf den Gedanken kam, in den Hyllos, den Königen dieses Hirtenvolkes, jene neue Dynastie gefunden zu haben. Aber für welches Volk sollte man jene

Hirten halten? Denn die Angaben Manetho's fand man zu unbestimmt, um aus ihnen allein zu einem sichern Ergebnisse zu kommen. Man rieth auf die Ismaeliter, Edomiter, Horiter, Kanaaniter, Amalekiter. Nur die letzte unter diesen Vermuthungen hat sich in unsere Zeit herüber gerettet: alle übrigen waren zu ungegründet, um nicht, so wie sie aufgestellt waren, in sich selbst zusammenzufallen. Aber auch Amalekiter können die Hyksos nicht gewesen seyn. Wie kommt es denn, daß nirgends, auch Ex. I, 8 nicht, erwähnt wird, aus dem bekannten Volke der Amalekiter seyen die neuen Könige gewesen; was um so nöthiger gewesen wäre, wenn man mit Recht behauptete, nur bei jener Annahme lasse sich völlig begreifen, warum die Israeliten gleich nach ihrem Durchzuge durch das rothe Meer von den Amalekitern angegriffen, und warum wiederum die Amalekiter von den Israeliten bis zur Vernichtung bekriegt worden sind. Aber dieses ist um jenes, und jenes um der Beute willen geschehen. Ueberhaupt aber, wenn nicht eine ägyptische, sondern eine fremde, den Aegyptern selbst aufgezwungene Dynastie die Israeliten bedrückt hat, warum ist es nicht gesagt? Aus allen Stellen, wo von jener Bedrückung die Rede ist, kann Niemand etwas Anderes sehen, als daß Aegypter und ägyptische Könige sich so versündigt haben und so bestraft worden sind.

So haben vielleicht Jene Recht, welche meinen, vielmehr die Dynastie, unter welcher Jakob nach Aegypten gezogen ist, sey eine ausländische, sey die Dynastie der Hirten gewesen. Dann hätten etwa die Könige von Theben Niederägypten zugleich befreit und sich unterworfen. Nicht übel würde auf diese Weise sich erklären, wie die Kinder Israel, auch Viehhirten, so gut aufgenommen, von den thebanischen Königen aber als von echten Aegyptern, in welchen durch die Hyksos gerade der Haß gegen Hirten und Hirtenleben gesteigert worden war, bedrückt

ja mit Verflügung bedroht werden konnten. Sehr begreif-
 lich wäre die Furcht, die Israeliten möchten bei einem
 ähnlichen Angriffe, wie der der Hyksos gewesen wäre, sich
 zum Feinde schlagen und, wenn auch jener Angriff miß-
 glückte, doch unbestraft aus dem Lande ziehen. Aber der
 König, welchem Jakob vorgestellt wird, scheint doch kein
 Hirtenkönig gewesen zu seyn. Er wird, ganz wie andere
 Könige Aegyptens, Pharao genannt, was gewiß nicht
 geschähe, wenn ein so folgenreicher Unterschied zwischen
 der damaligen Dynastie und der spätern gewesen wäre.
 Er nimmt ihn freilich wohl auf; aber wie hätte er auch
 den Vater seines vornehmsten Dieners, dessen Alter und
 Gestalt schon Ehrfurcht gebot, anders aufnehmen, wie
 hätte er ihn bloß deswegen, weil er das Haupt eines Hir-
 tenstammes war, übel aufnehmen sollen? Daß aber die
 70 Seelen der Kinder Israel vorzüglich deshalb ins Land
 gerufen worden seyen, um dem Großvezier Joseph und
 seinem Könige ihre Pläne durchsetzen zu helfen, ist eine
 ebenso lächerliche Vermuthung, wie jene, der König
 habe, um volle Souverainität zu erlangen, eine Reihe
 von Jahren hindurch die Nilüberschwemmungen in Aethio-
 pien zurückhalten lassen. Hätte damals ein Hirtenvolk
 über Aegypten geherrscht, wo hätten in diesem Lande des
 Ackerbaues neben dessen Herden auch die der Kinder Israel
 Platz finden sollen? Denn daß Jakob seine Herden in
 Kanaan gelassen habe, ist freilich vermuthet worden, aber,
 wie so vieles Andere, eine bloße Vermuthung. Würden
 nicht die Hyksos das Land, welches Joseph und der Kö-
 nig als das beste Weideland Aegyptens bezeichnen, für
 sich selbst in Besitz genommen haben? Auch setzt Manetho
 die Wohnstätte der Hyksos in Aegypten östlich vom buba-
 stischen Nilarme, also ungefähr in die Gegend, wo Go-
 sen am wahrscheinlichsten vermuthet wird. Alles dieß gilt
 aber fast ebenso stark gegen die Meinung, welche die
 Israeliten unter den Hyksos Aegypten verlassen läßt.

Was sollen wir nun von den Hyksos halten? Daß sie schon vor Joseph's Erhöhung aus Aegypten vertrieben worden waren? Oder daß sie erst nach dem Auszuge der Israeliten dahin gekommen sind? Wie Newton sie für Kanaaniter hält, welche vor Josua nach Aegypten geflohen sind. Aber keine von diesen beiden Annahmen stimmt mit der ägyptischen und israelitischen Zeitrechnung. Dieß zu beweisen, werden wir etwas weit ausholen müssen.

Wir nehmen zum Ausgangspunkte für unsere rückwärts gehende Berechnung am sichersten die Schlacht bei Megiddo, welche in das Todesjahr des Josias und wahrscheinlich in das erste Jahr Necho's, 609 oder 611 v. Chr., fällt. Daß diese Schlacht mit der bei Magdolus (Herod. II, 159) eine und dieselbe ist, glaubt man jetzt wohl ziemlich allgemein, und man würde überhaupt aufhören, daran zu zweifeln, wenn man einsähe, daß Kadytis nur Jerusalem seyn könne, was aus Herod. III, 5 sicherer, als man bisher gemeint hat, bewiesen werden kann. Denn welche Seehandelsorte sollen zwischen Gaza, wofür man Kadytis noch am wahrscheinlichsten gehalten hat, und Joppa liegen? Wohl aber liegen von Joppe bis Joppa Ascalon, Asdod, Jamnia und Gaza; Joppe aber ist gleichsam der Hafen Jerusalems. Zieht man eine Linie von Jerusalem nach Joppe, so kann man verstehen, wie Herodotus von Grenzen der Stadt Kadytis sprechen konnte. Er will die Grenzen der palästinensischen Syrer, worunter er nach II, 104 die Philister nicht meinen konnte, an der Küste, um deren Beschreibung es ihm III, 5 zu thun ist, angeben. Nun findet er von Joppe oder Jamnia an, was ihm in gleicher Richtung mit Jerusalem liegt, eine andere Bevölkerung, welche er für arabisch hält; also gibt er dort die Grenze der Stadt Kadytis oder Jerusalem an. Auch ist ganz übersehen worden, daß schon Psammitich Asdod, nördlich von Gaza, eingenommen hatte.

Wir setzen ferner als ziemlich gesichert voraus, daß vom Anfange des salomonischen Tempelbaues oder vom vierten Jahre der Regierung Salomo's bis auf die Schlacht bei Megiddo 400 Jahre verflossen sind. Vom Anfange des Tempelbaues aber zurück bis auf den Auszug aus Aegypten werden 1 Kön. VI, 1 480 Jahre gerechnet. Doch diese Angabe ist zu angefochten, um ohne Beweis angenommen werden zu dürfen. In der Hoffnung, daß man uns nicht hinterbrein die Rechnung des Josephus (Antiqq. VIII, 3, 1) oder die Lesart der chinesischen Juden als bessere Autoritäten entgegenhalten werde, versuchen wir es, diesen Beweis aus den Angaben der heiligen Schrift zu führen.

Wir haben vor Allem zwei Reihen zusammenhängender Zeitangaben, die Jahre der Könige:

Salomo bis zum Anfange des Tempelbaues	3
David	40
Saul	40
	<hr/>
	83

und die Zeiten der Knechtschaft oder Ruhe von Rischan Rischataim bis auf Gideon's Tod:

Ruhe durch Gideon . . .	40
Herrschaft der Midianiter . .	7
Ruhe durch Barak . . .	40
Herrschaft des Jabin . . .	20
Ruhe durch Ehud . . .	80
Herrschaft des Eglon . . .	18
Ruhe durch Athniel . . .	40
Herrschaft des Rischan Rischataim	8
	<hr/>
	253

oder, da hier wohl mehrmals Jahre in einander fallen, 250.

Samgar bedarf keiner besondern Zeitangabe, da er, nach der Weise, wie Richt. III, 31, vgl. IV, 1, von ihm erzählt wird, offenbar in die Zeit der Ruhe durch Ehud gehört.

Endlich wissen wir auch die Dauer des Zugs durch die Wüste: 40 Jahre. Nicht genau zu bestimmen ist dagegen die Zeit von Josua's Uebernahme des Oberbefehls bis auf die Unterjochung der Israeliten durch Kuschan Rischataim und die von dem Ende der Ruhe durch Gideon bis auf Saul's Erhebung zum Könige. Für letztere haben wir zwar eine Menge von Angaben, wie es aber damit zu halten ist, wird folgendes Beispiel zeigen. Richt. X, 1 heißt es, Jehova habe die Israeliten in die Hand der Philister und Ammoniter gegeben; es folgt aber bloß eine Erzählung von dem Siege Jephtha's über die Ammoniter, und danach die Aufzählung von mehreren Richtern. Erst XIII, 1 wird wiederholt, der Herr habe die Israeliten in der Philister Hand gegeben, und zwar 40 Jahre lang, und dann folgt die Erzählung von Simson's Geburt, Leben, Thaten und Tod. Dieß kann aber weder so verstanden werden, als seyen die 40 Jahre der Herrschaft der Philister nur bis zu Simson's Empfängniß und Geburt gerechnet, noch auch, als seyen sie mit seinem Auftreten wider diese Feinde zu Ende gegangen; denn jene Herrschaft der Philister dauerte fort, durch Simson nur hier und da gestört, und überdauerte diesen selbst; daher es auch XV, 20 heißt, er habe Israel gerichtet בְּיָמָיו הָיָה יִשְׂרָאֵל נִחְלָט מִפִּלִּשְׁתִּים. Mit Simson's Tode schließt aber die fortlaufende Geschichte des Buchs der Richter, ohne daß das erste Buch Samuelis die Geschichte Eli's an die Simson's irgend anknüpft. Wir sehen nur auch unter Eli die Philister gefährlich und übermächtig: sie rühmen sich ihrer Herrschaft über die Israeliten (1 Sam. IV, 9). Erst 1 Sam. VII. siegen die Israeliten unter Samuel in einer großen Feldschlacht über sie und gewinnen alle Städte wieder; worauf es B. 14 heißt: וַיְהִי שְׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל וּבֵין פִּלִּשְׁתִּים, so daß nun erst Israel vor allen seinen Feinden Ruhe hatte. Von dem Siege aber, welchen die Philister über Eli's Söhne davon getragen hatten, bis auf jenen des Samuel, waren inzwischen 20

Jahre (VII, 2) verflossen. Sonach fallen die letzten 20 Jahre von Eli's Richteramt und die nächsten 20 nach seinem Tode mit den 40 Jahren der Herrschaft der Philister und mit dem Leben Simson's zusammen. Daß im Buche der Richter noch nichts von Eli gesagt ist, kommt daher, weil das Leben Simson's keine Veranlassung gab, ihn zu nennen. Dagegen war im ersten Buche Samuelis keine Veranlassung, Simson zu nennen. Wie Simson und Samuel ganz verschieden neben einander stehen, ohne Berührung, so auch ihre Geschichten. Simson steht nur der äußeren Bedrängniß seines Volkes gegenüber, Samuel vorzugsweise der innern Verderbniß. So gehört jener in das Buch der Richter, dieser in Zusammenhang mit David. Denn die Geschichten dieser Bücher sind großentheils nicht chronistisch, sondern, wenn man das Wort so brauchen darf, pragmatisch geordnet. Ist nun aber Obiges richtig, so waren in der Zeit der Philister zwei Richter zugleich in Israel, Eli und Simson. Ja, es hat wohl ihrer noch mehr zu gleicher Zeit gegeben. Wo gerade Noth war, erhob sich einer, half und blieb von da an sein Leben lang geehrt, aber zunächst nur da, wo er geholfen hatte. Als die Gileaditer sich von den Ammonitern bedrängt sahen, machten sie Jephtha zu ihrem Haupte, und er blieb es bis an seinen Tod; aber mit den Ephraimitern mußte er Krieg führen, und wir haben keine Spur, daß er seinen Sieg über sie zu ihrer Unterwerfung benutzt hätte. Abimelech war Herr über Sichem, dessen Bürger ihn gewählt hatten; von einer weiteren Herrschaft lesen wir nichts, und dennoch heißt es, er habe Israel 3 Jahre lang gerichtet. Richten heißt also nichts weiter, als ein vorwiegendes Ansehen besitzen, und wer dieses bei irgend einem Stamme besaß, der richtete Israel. Es war ja die ganze Zeit, da Israel ohne König war, nicht eine Zeit geordneter Regierung, daß etwa nach dem Tode eines Richters von seinem Stamme ein neuer für das ganze Volk gewählt wurde,

sondern es that ein jeder Stamm, was ihm gut dünkte. Da nun bald dieser, bald jener Stamm von Feinden bedrängt wurde, so erhob sich nun hier, nun dort einer, zu helfen. Daher sind die Richter in der Zeit der Bedrängniß nach Gideon's Tode aus so verschiedenen Stämmen. Wenn es aber heißt וַיִּשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל, so bedeutet dieß nicht eine Nachfolge, sondern dasselbe, was Richt. X, 1 וַיִּשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל.

Hiernach hat die Zeit von Gideon's Tode bis auf Saul's Erhebung zum Könige etwa folgende Gestalt:

Abimelech 3 Jahre

Thola 23 J. Eli 40 J. Jair 22 J.

Ammoniter 18 J.

Philister 40 J.

Jephtha 6 J.

Ebzon

Simson 20 J.

Elon

Samuel

Abdon.

Das Richteramt Samuel's beginnt aber nicht erst mit der Versammlung der Israeliten in Mizpa, welche 1 Sam. VII, 6 erzählt ist, sondern hier erfahren wir nur eine besonders wichtige Aeußerung seines richterlichen Ansehens, welches sich von jezt an über ganz Israel verbreitet. Schon vor Eli's Tode war Samuel ein dem ganzen Volke bekannter Prophet gewesen; es bedurfte also wohl, nachdem auch jene 20 Jahre nach Eli's Tode verflossen waren, nicht mehr langer Zeit, bis er alt war und dem Volke einen König geben mußte. Setzen wir nun die 18 Jahre der Ammoniter gleichzeitig mit den 40 der Philister und das Leben Simson's gleichzeitig mit den letzten Jahren Eli's und dem Anfange des Richteramts Samuel's, so sind von Gideon bis auf Saul etwa 60 Jahre verflossen. Denn die Jahre der Ammoniter und Philister beginnen gleich nach jenen 40, von welchen es Richt. VIII. 28 heißt, daß sie in Gideon's Tagen Jahre der Ruhe gewesen seyen; die Jahre

der Ruhe sind aber immer bis zum Wiederaufange der Noth gerechnet. Ueberhaupt sind die eigentlichen chronologischen Angaben im Buche der Richter nicht die Jahre der Richter, sondern die der fremden Herrschaft und der Ruhe des Landes. Nach Richt. VIII, 28 kommt aber keine Angabe mehr von Jahren der Ruhe, weil eben die 40 Jahre der Philister erst 1 Sam. VII. zu Ende gehen. Findet man endlich darin eine Schwierigkeit, daß nach unserer Berechnung die 40 Jahre Eli's zur Hälfte in jene 40 der Ruhe durch Gideon fallen, so ist sie theils so zu heben, daß man aus VIII, 28 und 33 erkennt, die Jahre der Ruhe haben über Gideon's Tod hinaus gedauert, theils so, daß man annimmt, ein Richteramt, wie das Eli's, ein mehr priesterliches, habe neben dem des Gideon wohl eine Zeit lang bestehen können.

Es ist nun noch die Zeit vom Uebergange über den Jordan bis zur Unterjochung des Volkes durch Aushan Nischataim zu ermessen. Als Rundschafter, als eines der Häupter der Kinder Israel (Num. XIII, 3) konnte Josua gewiß nicht unter 40 Jahre alt seyn. Dann war er bei Uebnahme des Oberbefehls fast 80 alt; er lebte also von da an noch etwa 30 Jahre. Nach seinem Tode aber war es nur so lange ruhig, bis die Aeltesten Israels, welche mit Josua ins Land gezogen waren und ihn noch überlebten, auch gestorben waren. Diese Zeit kann nicht sehr lange gedauert haben, da Athniel, der nachherige Erretter Israels aus der Knechtschaft unter Aushan Nischataim, bald nach Josua's Tode zur Belohnung für die Eroberung von Kiriath Sepher, Caleb's jüngste Tochter zum Weibe bekam (Richt. I, 13). Um so sehr viel ist demnach die Berechnung des Josephus (Antiqq. V, 1, 29; VI, 5, 4) auf 43 Jahre nicht zu gering.

Die ganze Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zum Anfange des Tempelbaues wird also folgendermaßen zu berechnen seyn:

Zug durch die Wüste . . .	40 Jahre
bis auf die Unterwerfung durch Ruchan	
Rischataim etwa . . .	45 "
bis zum Aufhören der Ruhe durch	
Gideon . . .	250 "
bis zur Erhebung Saul's etwa .	62 "
bis zum Anfange des Tempelbaues .	83 "
	<hr/> 480 Jahre.

Hiermit sind die 450 Jahre, welche Paulus Apg. XIII, 20 auf die Zeit der Richter rechnet, so wenig im Widerspruche, als, wie wir sehen werden, Gal. III, 17 mit Ex. XII, 40.

Die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten ist Ex. XII, 40 mit ausdrücklichen, deutlichen Worten, die eine andere Erklärung unmöglich zulassen, auf 430 Jahre angegeben. Die Autorität der Septuaginta oder des samaritanischen Textes oder des Josephus (Antiqq. II, 15, 2) ist in solchem Falle, wo die Verlegenheit Aenderungen schafft, gar keine. Gen. XV, 13 offenbart Jehova dem Abraham: **וְיָדַעְתָּ יְהוָה יִצְחָק לֵאמֹר לְהָם וְעַבְדֶּם וְנָעַם אֲדָם**. Sollte ihm Gott hier etwas vorhersagen, was zum Theile schon an ihm selbst erfüllt ist oder noch erfüllt werden soll, den Aufenthalt in Kanaan? Denn das müssen diejenigen annehmen, welche meinen, die 430 Jahre seyen von der Berufung Abraham's an zu rechnen. Ferner war Kanaan für Abraham's Samen nicht **לְהָם אֶרֶץ לֹא**, ein Ausdruck, womit dieses Land dem Lande des Eigenthums entgegengesetzt wird; Kanaan war aber schon damals Eigenthum des Samens Abraham's durch die Verheißung, obwohl noch nicht durch den Besitz. Vollends aber von Knechtschaft und Bedrückung war ja in Kanaan keine Rede. Es muß dabei bleiben, daß Gott an jener Stelle von der Dienstbarkeit in Aegypten spricht, wo die Israeliten auch in der günstigsten Zeit ihres Aufenthalts doch Unterthanen eines fremden Königs, bald aber auch Knechte eines fremden Volkes waren. Es muß dabei bleiben, obgleich es gleich hernach (B. 16) heißt:

חָדָר רִבְעִי שָׁנָה, ja gerade weil es hier so heißt. Denn רִבְעִי ist dem Hebräer nicht eine künstlich berechnete *quarta*, deren drei ein Jahrhundert füllen, sondern, wie Gen. VII, 1 allein beweisen kann, die Gesamtheit aller gleichzeitig lebender Menschen, was nach damaliger Lebensdauer für jedes Geschlecht ein Jahrhundert gibt, so daß mit רִבְעִי חָדָר und mit אֶרְבַּע שָׁנָה אֶחָד eins und dasselbe gesagt ist. Aber gibt nicht Paulus (Gal. III, 17) im Einklange mit den LXX. 430 Jahre an von der Verheißung bis zur Gesetzgebung? Wie sollte er auch anders? Es kommt ihm weder Apg. XIII, 20, noch hier darauf an, eine genaue chronologische Bestimmung zu geben, was aber wohl die Absicht von Er. XII, 40 ist; sondern nur bemerklich will er machen, dort, wie lange Gott das immer wieder abgöttische Israel mit Richtern begnadigt hat, hier, wie spät erst auf die Verheißung das Gesetz gegeben ist. Er hätte erst eine Berechnung anstellen müssen, um die Jahre bis zur Wanderung nach Aegypten zu finden oder darzulegen, zumal da seine Leser wohl größtentheils die Deutung der 430 Jahre bei den LXX. kannten; die Zahl 430 fand er schon vor und brauchte sie bloß seinen Lesern ins Gedächtniß zu rufen. Es fragt sich also nur, wie es zu erklären ist, daß in den Genealogien aus der ägyptischen Zeit sich gewöhnlich nur 4 Glieder finden. Aber wie soll man es denn erklären, daß sich aus derselben Zeit 6, 7, ja 10gliederige Genealogien finden?

Num. XXVI, 29-33.

Joseph
Manasse
Rachir
Gilead
Hepher
Zelaphehad

1 Chron. II.

Juda
Nerez
Hezron
Caleb
Hür
Uri
Bezaleel

1 Chron. VII, 22-26.

Ephraim
Eria
Kephah und Reseph
Zhelah
Thahan
Lardan
Ammihub
Elisama
Run
Josua.

Die Erklärung gibt sich am einfachsten aus den mancherlei Gestalten, in welchen dieselbe Genealogie Levi's, auf welche man sich beruft, an verschiedenen Orten sich findet:

Ex. VI. Levi 1 Chron. VI. Levi 1 Chron. VI. Levi

Kahath
Jezechar
Korah

Kahath
Amminadab
Korah
Assir

Kahath
Jezechar
Korah
Abiaßaph
Assir

Ex. VI. Levi 1 Chron. VI. Levi

Merari
Maheli u. Musi
Merari
Musi
Maheli

Ex. VI. Levi 1 Chron. VI. Levi 1 Chron. VI. Levi

Gerson
Libei

Gerson
Jahath
Simei
Sima

Gerson
Libei
Jahath
Sima

Es sind also theils einzelne Glieder weggelassen, theils mehrere zusammengefaßt worden; die gewöhnlich vorkommenden vier Glieder sollen nur die vier Geschlechter darstellen, welche in Aegypten gewohnt haben. Eben desshalb ist auch das Alter von Levi, Kahath, Amram und Moses angegeben, nicht aber, damit man daraus berechnen sollte, wie lange die Israeliten in Aegypten gewesen sind, was man ja doch nicht könnte.

Nachdem wir so die Richtigkeit der Zeitangaben Ex. XII, 40 und Rön. VI, 1 nachgewiesen haben, kennen wir den Umfang des Zeitraums von der Wanderung der Kinder Israels nach Aegypten bis zur Schlacht bei Megidbo folgender Gestalt:

Aufenthalt in Aegypten	430 Jahre
bis zum Anfange des Tempelbaues	480 "
bis zur Schlacht bei Megidbo	400 "
	<hr/> 1310 Jahre.

Hiermit haben wir nun die ägyptischen Zeitangaben von Necho's Regierungsantritt zurück bis auf den Tod des Sethmosis, welcher die Hyksos vertrieben haben soll, in der dreifachen Gestalt, in welcher sie uns erhalten sind, zu vergleichen.

Nach Eusebius:			Nach Julius Africanus:		
Psammitich	54 (45)	Jahre	Psammitich	54	Jahre
Necho I.	8	(6)	Necho I.	8	
Nekepsus	6		Nekepsus	6	
Stephinathis	7		Stephinares	7	
Amereb	12	(18)			
25. Dynastie	44		25. Dynastie	40	
24. "	44		24. "	6	
23. "	44		23. "	89	
22. "	49		22. "	120	
21. "	130		21. "	130	
20. "	172		20. "	135	
19. "	194		19. "	209	
Amenophis	40		Amenoph	19	
Ramesses	68		Ramesses	1	
Armais	5		Armeses	5	
Cherres	15		Acherres	12	
Andheres	8		Cherres	12	
Adencheres	16		Rathos	6	
Drus	28		Acherres	32	
Amnosis	31		Horus	37	
			Amenoph	31	
<hr/> 975 Jahre.			<hr/> 959 Jahre.		

Nach Syncellus:
 Psammitichus gestorben 4876 n. C. d. W.
 Luthmosis " 3879

 997 Jahre.

Nach Josephus (c. Apion. I, 15—16) zählt Manetho von der Austreibung der Hyksos bis auf die Vertreibung

des Armais durch Sethosis 393 oder, wie es nach den einzelnen Zahlenangaben heißen muß, 293 Jahre. Und reicht es hin, daß allen diesen verschiedenen Angaben zufolge die Israeliten mit den Hyksos längere oder kürzere Zeit zusammengewesen seyn müßten. Und doch hat uns eben dieß oben unmöglich geschienen. Betrachten wir die ägyptischen Zeitangaben von der Herrschaft der Hyksos, so fällt uns zunächst ihre große Verschiedenheit auf.

Nach Eusebius:

17. Dyn. Saites	19 J.	
Beon	43	lat.: 40
Aphophis	14	lat.: Archles 30
Archles	30	lat.: Aphophis 14
<hr/>		
106 (103) J.		

Nach Julius Africanus: Nach Josephus (c. Ap.):

15. Dyn. (Hirten)	Salatis	19 J.	
Saites	19 J.	Beon	44 J.
Beon	44	Apachnas	36 J. 7 M.
Pachnan	61	Apophis	61 J.
Staan	50	Janias	50 J. 1 M.
Archles	49	Affis	49 J. 2 M.
Aphobis	61	ic. ic.	
<hr/>		284 J.	Im Ganzen 511 Jahre.

16. Dyn. 32 Hirtenkönige
518 Jahre

17. Dyn. 43 Hirtenkönige,
43 thebanische Könige daneben.
153 Jahre.

Nach Syncellus sind vom Regierungsanfange des Salatis oder Silitis bis zum Tode des Luthmosis 3879 — 3477 = 402 Jahre verflossen. Hiervon sind aber 23 abzurechnen, welche Luthmosis nach Austreibung der Hyksos noch regiert haben soll; also bleiben 377. Bei

Eusebius sind die 15. und 16. Dynastie, welche beide Julius Africanus den Hirten zutheilt, jene eine diöspolitani-
 sche von 290, diese eine thebanische von 150 Jahren,
 und die Könige der 18., einer diöspolitani-
 schen, haben bis zum Tode des Luthmosis, welcher bei ihm nur 9 Jahre
 hat, 106 Jahre regiert. Daß die Hirten 955 Jahre in
 Aegypten gewesen sind, wie es bei Julius Africanus er-
 scheint, wird wohl Niemand glauben. Auffallen muß,
 wie nahe die 518 Jahre seiner 16. Dynastie mit den 511
 der Hyksos bei Josephus zusammentreffen; ferner, daß die
 Jahre seiner 15. Dynastie denen der diöspolitani-
 schen 15. bei Eusebius, die seiner 17., neben welcher thebanische Könige
 regiert haben sollen, denen der thebanischen 16. bei Eusebius
 entsprechen. Man sieht, wie er zwei verschiedene An-
 gaben zusammengeworfen hat. Neben der 15. Dynastie
 des Julius Africanus sollen nach Syncellus (p. 194) vier
 tanitische Könige 254 Jahre, neben der 17. nach Julius
 Africanus 43 thebanische 153 Jahre regiert haben. 43 Kö-
 nige auf 153 Jahre wären jedenfalls zu viel. Vergleichen
 wir aber die 38 thebanischen Könige des Eratosthenes, welche
 die erste Periode seiner ägyptischen Geschichte ausfüllen,
 und die 5 thebanischen Könige, welche bei Eusebius die
 16. Dynastie ausmachen und 150 (bei Julius Africanus
 153) Jahre regiert haben, so finden wir, daß jene 43 sämt-
 liche Könige des Eratosthenes sind vom Anfange seines
 ägyptischen Reichs bis zum Ende der Hirtendynastien.
 So haben sich uns die übergroßen Verschiedenheiten et-
 was ausgeglichen; und die 518 Jahre bei Julius Africa-
 nus, die 511 Jahre bei Josephus, die 437 bei Julius Afri-
 canus und die 377 bei Syncellus, unter welchen 437 die
 mittlere Zahl ist, erinnern leicht an die 430 Jahre des
 Aufenthalts der Israeliten in Aegypten.

Wie? wenn die Israeliten eben selbst die Hyksos wä-
 ren? Wir wollen im Hinblick auf diese schon öfters aus-

gesprochene Vermuthung die Nachrichten über die Hyksos näher betrachten.

„Unter der Regierung des Timaüs kam unerwartet aus Osten unbekanntes Volk (*ἀνδρες τοῦ γένος ἄσημοι*) und eroberten ohne Kampf jenen (den östlichen) Theil Aegyptens unter vielen Grausamkeiten. Einen aus ihrer Mitte, Salatis, machten sie zum Könige. Dieser brandschatzte von Memphis aus Unter- und Oberägypten. Gegen die Assyrer befestigte er die Ostgrenze. So befestigte und besetzte er östlich vom bubastischen Nilarme die Stadt Auaris und machte sie zu seinem Waffenplatze, wo seine Leute Getraide und Gold empfangen.“ Wenn man bei dieser Erzählung einen Augenblick vergessen will, daß die Israeliten nicht mit Waffengewalt nach Aegypten gekommen sind und das Land nicht erobert haben, so paßt das Uebrige ganz gut auf sie. Sie waren allerdings den Aegyptern *ἀνδρες τοῦ γένος ἄσημοι*. Ohne Kampf sind sie nach Aegypten gekommen. Auaris liegt östlich vom bubastischen Nilarme, also ungefähr in der Landschaft, wo am wahrscheinlichsten Gosen zu suchen ist. Die Befestigung der Ostgrenze könnte man in der freilich erzwungenen Erbauung der Waffenplätze Pitom und Ramses finden, wenn anders diese Städte im nordöstlichen Aegypten lagen. Die Erzählung fährt fort: „Nach mehreren Jahrhunderten empörte sich zuerst die Thebais, dann das übrige Aegypten. Alisphragmuthosis (ein Schreibfehler statt Misphragmuthosis) schlug die Hyksos und schloß sie in Auaris ein. Sein Sohn Thummosis oder Tethmosis belagerte sie hier, und da er sie nicht bezwingen konnte, gewährte er ihnen, es waren 200,000 Mann, freien Abzug mit aller ihrer Habe. Sie zogen durch die Wüste nach Syrien, wo sie Jerusalem bauten.“ Zwei Könige waren es, welche die Israeliten bedrängten, welche die Hyksos bekriegten. Der zweite kann sie doch nicht bezwingen, er muß sie mit aller

ihrer Habe aus Anaris (Gosen) abziehen lassen. Der Name Jerusalem ist bedeutsamer, als alles Uebrige.

Aber die Hyksos werden noch einmal genannt, bei der Empörung und dem Auszuge der Ausfägigen. „Amenophis, welchen Manetho nach Rampses nennt, wollte gerne die Götter sehen. Ein Priester sagte ihm, es würde ihm verstattet seyn, wie es schon einem seiner Vorfahren verstattet gewesen, wenn er das Land von allen Unreinen und Ausfägigen säubern wollte. Man brachte sie, 80,000 an der Zahl, darunter auch Priester, in die Steinbrüche östlich vom Nil, wo auch schon andere Aegyptier arbeiteten. Nach einiger Zeit brachte sich jener Priester ums Leben und hinterließ eine Weissagung, die Ausfägigen würden Hülfe bekommen und Aegypten beherrschen. Nun geschah es, daß ihnen der König auf ihr Bitten die seit dem Auszuge der Hirten leere Stadt Anaris gab. Hier machten sie Osarsiph, einen Priester aus Heliopolis, zu ihrem Haupte, welcher sich von da an Moses nannte. Dieser gebot ihnen, keine Götter anzubeten, jederlei Thiere, heilige und unheilige, zu schlachten und zu verzehren, und nur mit ihres Gleichen Verkehr zu haben. Dann rüstete er sich gegen Amenophis und rief die Hirten von Jerusalem zu Hülfe. Sie kamen. Amenophis, eingedenk jener Weissagung, ließ sich in kein Treffen ein, sondern schaffte seinen Sohn zu einem Freunde, ließ die Götterbilder vergraben, die heiligen Thiere nahm er mit sich, und so zog er mit dem besten Theile seines Volks nach Aethiopien, wo er 13 Jahre blieb. Dann kam er wieder mit seinem Sohne und jagte jene, welche inzwischen Aegypten beherrscht und mißhandelt hatten, bis an die Gränzen von Syrien.“ So erzählt Manetho (Joseph. c. Apion. I, 26.). Die Abgeschmacktheiten und Widersprüche in dieser Erzählung hat bereits Josephus hinreichend nachgewiesen. Wir heben nur heraus, was uns wichtig ist. Vor Allem ist es doch seltsam, daß Manetho diesen König nennt, ohne

bestimmt zu sagen, in welche Zeit er gehört; denn er gibt ihm keine Regierungsjahre. Oder sollte er wirklich der Nachfolger des Ramses gewesen seyn, welchen Manetho nach Josephus Angabe 518 Jahre nach dem Auszuge der Hyksos sterben läßt? So lange wäre Auaris gewiß nicht leer geblieben. Daß der König die Götter sehen wollte, was, wie Manetho hinzufügt, schon einem seiner Vorgänger vergönt gewesen war, erinnert an Herodt. II, 122, wo von Rhampsinitus, dem Erbauer des großen Schachhauses, erzählt wird, er sey lebendig in die Unterwelt gestiegen und habe mit Isis Würfel gespielt; bald gewann er, bald sie; endlich entließ sie ihn reich beschenkt. An diese Geschichte ist dort die Beschreibung einer symbolischen Handlung geknüpft, welche alljährlich zum Andenken daran beim Tempel der Isis geschieht. Die Ausfägigen sind offenbar die Israeliten. Bei der Arbeit in den Steinbrüchen denkt man sogleich an Ex. I, 14 und Herodt. II, 126—128. Ebenso erinnert Auaris, die typhonische Stadt, wie sie Manetho nennt, wiederum an Gosen. Osarsiph wird von Manetho selbst Moses genannt. Seine Gesetze sind augenscheinlich böshafte Verdrehungen der mosaischen. Zuletzt müssen auch wirklich die vertriebenen Hirten zu Hülfe genommen werden, um die Geschichte zu Ende und auch die Ausfägigen zu den Hirten nach Jerusalem zu bringen. Und dieses Mal ist die Sage aufrichtiger, als bei der Vertreibung der Hirten; sie läßt Amenoph unterliegen. Ob der Freund, bei welchem er seinen Sohn unterbringt, nicht vielleicht ein unterirdischer ist? Ob nicht Amenoph selbst, statt nach Aethiopien zu gehen, die Göttin wirklich gesehen und mit ihr gewürfelt hat, aber ohne Gewinn, und darum ohne Rückkehr?

Die Sage von den Ausfägigen erscheint in etwas anderer und zwar in noch erkenntlicherer Gestalt bei Chaeremon (Joseph. c. Apion. I, 32). „Isis erschien dem Amenophis im Traume und schalt ihn, daß ihr Tempel im Kriege

zerstört worden war. Phrixiphantes, der Kenner heiliger
 Wissenschaft, rieth ihm, um von dem schreckenden Traum-
 gesichte befreit zu werden, alle Unreinen aus dem Lande
 zu schaffen. Unter Anführung des Schriftgelehrten Moses
 (ägyptisch Tisithen) und Joseph's (ägyptisch Peteseph),
 des Kenners heiliger Wissenschaft, zogen sie aus. Aber
 bei Pelusium trafen sie 350,000 Krieger, welche Amenophis
 dort gelassen hatte, weil er sie nicht nach Aegypten brin-
 gen wollte. Mit ihnen vereinigt, zogen sie gegen Aegypten.
 Amenophis wich nach Aethiopien. Sein Weib blieb schwang-
 er zurück und gebar in einer Höhle einen Sohn, welcher,
 als er herangewachsen war, die Juden nach Syrien trieb
 und seinen Vater zurückrief."

Endlich Eysimachus, und Diodorus (bibl. II, 542—543
 ed. Wesseling.) und Tacitus (Hist. V, 3) ihm ähnlich, er-
 zählt folgendes: „Bocchoris sandte zu Ammon um ein
 Orakel, denn das Land war mit Unfruchtbarkeit geplagt.
 Er bekam zur Antwort, die Plage werde aufhören, wenn
 die Tempel von den Unreinen und Gottlosen gesäubert
 würden. Da wurden diese in die Wüste gejagt, die
 Kräftigen und Ausfägigen zwischen Bleitafeln gebunden
 und so ins Meer geworfen. Jene in der Wüste beriethen
 sich, was sie anfangen sollten. Als es Nacht wurde, zün-
 deten sie Feuer und Lichter an und waren so auf ihrer
 Hut, fasteten und riefen die Götter um Hülfe an. Am
 folgenden Tage rieth Moses, weiter zu ziehen und neue
 Wohnsitze zu suchen, forthin aber keinem Menschen wohl-
 zuwollen und alle Tempel und Altäre zu zerstören. So
 kamen sie in das jetzige Judäa und bauten Ἰσπόβυλα; denn
 so nannten sie ihre Stadt zum Andenken an ihre Thaten
 der Zerstörung; später änderten sie den Namen in Ἰσο-
 πόλυμα." Bei Manetho treibt den König das Verlangen,
 die Götter zu sehen, zur Säuberung des Landes von den
 Unreinen, bei Chaeremon ein schreckendes Traumgesicht der
 Isis, bei Eysimachus eine Landplage, welche eben um ihret-

willen Aegypten heimsucht. Unter den 350,000 Mann, welche Chaeremon bei Pelusium zurückgelassen seyn läßt, ist wahrscheinlich die in Gosen befindliche Menge des israelitischen Volks zu verstehen. Das Ersäufen der Gottlosen bei Tyssmachus erinnert an das Gebot Pharaos' Ex. I, 22; sogar die Feuersäule meint man bei ihm zu finden, wobei es uns jetzt gleichgültig seyn kann, ob es ägyptische Ueberlieferung oder Verdrehung der biblischen Nachrichten ist. So viel sehen wir deutlich genug, daß die Erzählung von den Hyksos und die von den Ausfägigen nur zwei verschiedene Gestalten derselben Ueberlieferung sind, welche Manetho auf irgend eine Weise in Verbindung setzen zu müssen glaubte. In jener suchen die Aegypter die Israeliten, um deren willen sie so viel hatten leiden müssen, furchtbar, in dieser verächtlich, in beiden hassenswürdig darzustellen. Vielleicht ist es der Beachtung werth, daß die von Josephus aus Manetho namentlich angeführten Hirtenkönige 259 Jahre regiert haben, die übrigen bis zur Vertreibung der Hirten wieder 259 (denn die Lesart 518 bei Julius Africanus ist wohl die richtige); von dieser Austreibung aber bis auf Amenophis sind ebenso viele Jahre, wie während der Hirtendynastie, nämlich 518. Ferner ist es gewiß auffallend, daß, es mag nun Amosis (Xethmosis) I. oder Amosis (Xethmosis) II. die Hyksos vertrieben haben, der tabula Bankesia-zufolge auf jeden von diesen ein Amenophis gefolgt ist, auf jenen Amenophis I. (Chebron), auf diesen Amenophis IV. Jener Amenophis aber, welcher die Ausfägigen verjagt haben soll, ist einem Ramses nachgefolgt, der ungefähr ebenso lange regiert hat, als einer seiner Vorgänger gleiches Namens, welchem auch ein Amenophis mit ebenso langer Regierungszeit, als dem Vertreiber der Ausfägigen, beigelegt wird, gefolgt seyn soll. Gewiß die günstigsten Umstände für Verwechslungen und Uebertragungen!

Wenn nun aber die Israeliten selbst die Hyksos sind, wie erklären sich die Namen, welche diesen gegeben werden? Der Name Hyksos selbst „Hirtenkönige“ paßt für die Israeliten freilich nicht in der Weise, wie für eine herrschende Dynastie eines Hirtenvolks, da die Israeliten keine Könige hatten. Aber der Name ist wahrscheinlich unrichtig übersetzt worden; denn $\Sigma\Omega\Xi$ bedeutet zugestander Massen ebenfalls Hirte, und die Bedeutung „Fürst“ ist eine abgeleitete. Auch erklärt ihn, wie Josephus (c. Ap. I, 16) bezeugt, Manetho selbst an einer andern Stelle so, daß $\Sigma\Omega\Xi$ seine Bedeutung „Hirte“ behält, und $\tau\epsilon$ Gefangener bedeutet. Bei Eusebius heißt die 17. Dynastie: $\kappa\omicron\iota\mu\epsilon\nu\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ *Poluxes* $\xi\epsilon\nu\omicron\iota\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$. Die Benennung *basileis* war nothwendig, sobald aus den Hirten eine Dynastie gebildet werden sollte. *Poluxes* konnten die Israeliten wegen der Verwandtschaft ihrer Sprache mit der phöniciſchen wohl heißen: an phöniciſche Hirten wäre ja auch ohnehin nicht zu denken. Dagegen paßt die Benennung $\kappa\omicron\iota\mu\epsilon\nu\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ unſtreitig beſſer auf die Kinder Iſrael, als auf die Könige eines zahlreichen Volks. An die Lesart *Ελληνες* bei Julius Africanus wird wohl Niemand mehr glauben. Wenn aber Manetho bei Josephus ſagt, einige hielten die Hyksos für Araber, ſo paßt auch dieſer Name ganz gut auf die Iſraeliten, die Verwandten ſo vieler arabiſcher Stämme. Schwieriger iſt die Deutung der Worte $\kappa\omicron\iota\mu\eta\nu\ \Phi\lambda\iota\tau\iota\varsigma$ (Herodt. II, 128) oder, wie wohl richtiger zu leſen iſt, $\Phi\iota\lambda\iota\tau\omega\nu$. Denn daß hier die Hyksos des Manetho gemeint ſind, ſcheint außer Zweifel zu ſeyn. Die irriſe Meinung Zoega's, $\kappa\omicron\iota\mu\eta\nu\ \Phi\lambda\iota\tau\iota\varsigma$ ſey Oſtriſ Philenſis, hat Creuzer (Commentatt. Herodt. p. 192—194) ſchlagend widerlegt. Sind aber die Hyksos darunter zu verſtehen, ſo heißt dieß für uns die Iſraeliten. Auch haben wir dieſe in der Erzählung Manetho's von den

Theol. Stud. Jahrg. 1830. 27

Ausfägigen in die Steinbrüche verurtheilt gesehen, und Ex. I, 14 kann mit der schweren Arbeit *מִסֵּר וְהִלְבִּיר* (vgl. Ex. V, 7—8) sehr gut der Bau der Pyramiden gemeint seyn. Wenn man freilich erwartet, die Schrift würde mit ausdrücklichen Worten gesagt haben, daß jene erkannlichen Bauten durch den Dienst der Israeliten zu Stande gebracht worden seyen, so traut man Gott zu viel Achtung vor solchen Menschenwerken zu, deren Thorheit bei aller Großartigkeit schon Diodorus gerügt hat. Gewaltthätiges Wesen wird dem Cheops, Chembes, Chemmis, und dem Chephren, Chebron, Kephren, Chabryis, von Diodorus (lib. I, c. 63—64), wie von Herodotus zugeschrieben; womit auch die Nachricht Manetho's stimmt, in den Steinbrüchen, in welche die Ausfägigen verurtheilt wurden, hätten schon vorher andere Aegyptier gearbeitet. Vielleicht haben die Aegyptier diesen beiden Königen auch deshalb so viel Schlimmes nachgesagt, um das durch sie über das Land gebrachte Unglück als Strafe ihrer Sünden ansehen zu können. Suchen wir freilich in den ägyptischen Königsreihen nach einem Cheops, so finden wir nirgends einen solchen Namen. Am ähnlichsten ist der Name Saphis (Rosellini will einen Schluß gelesen haben), welcher der zweite in der vierten Dynastie ist. Von ihm wird merkwürdiger Weise auch erzählt, wie von Cheops, daß er die größte Pyramide gebaut habe und daß er ein Verehrer der Götter gewesen sey; zuletzt aber soll er sich bekehrt und ein heiliges Buch geschrieben haben. Den Namen Chephren finden wir etwa in Chebron oder Chebres wieder. Einen Chebres hat Julius Africanus als 11. König der 18. Dynastie; aber bei Eusebius heißt er entweder Cherres oder fehlt ganz, und die *tabula Bankesia* weiß nichts von ihm. Chebron aber, nach der *tabula Bankesia* Amenophis I., ist der Nachfolger Amosis I.; und doch sollen die beiden Erbauer der größten Pyramiden auf ein-

ander gefolgt seyn. Indessen auch hierfür scheint sich Rath zu finden. Dioborus gibt zwar Chembis, Rephren und Meherinus als die Erbauer der drei großen Pyramiden an, gesteht aber, daß die Aegyptier statt jener auch Armais, Amasis (Amosis, Ammosis) und Inaros nennen (I, 64). Von Amasis hatte er aber schon zuvor (I, 60) erzählt, er habe seine Gewalt sehr schlimm gemißbraucht; weshalb auch die Aegyptier, als er von dem äthiopischen Könige Aktisanes angegriffen wurde, alle von ihm ab und diesem zueilten. Dieses Aktisanes und seiner Eroberung Aegyptens gedenkt nur noch Strabo (XVI, p. 1102). Und geht hier nur dieß an, daß von Amosis ganz dasselbe erzählt wird, wie von Cheops, und daß der Nachfolger Amosis I. Amenophis I. (Chebron) ist. So hätten wir also zwei aufeinander folgende Könige, unter welchen der Hirt Philistion die Pyramiden gebaut haben kann. Daß Amosis I. und Amenophis I. zusammen nicht 106 Jahre regiert haben, wie Cheops und Chephren, sondern nur 43, können wir fürs Erste um so getroster übergehen, je wandelbarer die Angaben der Regierungszeit fast aller dieser früheren Könige sind. Wenn nun aber jener Hirt in den Hyksos oder in den Israeliten sich wiederfindet, wie soll man seinen Namen deuten? Jablonski (Voc. Aegypti. 346) meint, *Philistion* sey *Philistaios* sive *Palaiotivos*, was gegen Crenzer (Commentt. Herodt. p. 195) mit Recht bemerkt, Herodotus selbst kenne ja den Namen *Palaiotivos* und würde, wenn er aus ägyptischem Munde *Philistaios* gehört hätte, auf keinen Fall *Philistion* daraus gemacht haben. Aber könnte nicht die Form *Philistion* zu Grunde liegen? Denn daß *Philistion* die Philister oder doch ein philistischer Stamm sind, ergibt sich aus der Vergleichung der Stellen 2 Sam. VIII, 18; 2 Sam. XV, 18; 1 Sam. XXX, 14; Ezech. XXV, 16 und Zeph. II, 5 un widersprechlich.

Aus מִצְרַיִם oder מִצְרָאִי hätte gewiß *Mizraus* oder *Mizraion* sehr natürlich entstehen können. Auffallend bleibt aber dieses Zusammenwerfen der Israeliten und Philister bei den ihnen benachbarten Aegyptern, wenn man bei diesen eine deutliche Erinnerung an den Aufenthalt des ihnen unter dem Namen der Israeliten wohlbekannten Volks in ihrem eigenen Lande voraussetzt. Bedenkt man jedoch, daß den Aegyptiern die Abstammung der Israeliten unbekannt war, so daß sie für Araber und Phönicier gelten konnten, und daß wahrscheinlich um dieselbe Zeit, wie die Israeliten nach Aegypten kamen, die Philister sich in ihrem Lande niederließen (1 Chron. VII, 21), so daß dadurch wahrscheinlich die Sage entstanden ist, die Juden seyen aus Kreta (כִּרְתִּי) ausgewandert, als Saturnus von Jupiter, die alte Religion von der neuen, die pelasgische von der hellenischen vertrieben wurde (Tacit. hist. V, 2), so erklärt sich vielleicht jene Vermischung der Israeliten und Philister, welche uns bei Griechen und Römern nicht verwunderlich ist, auch bei den kundigeren Aegyptiern.

So wären wir also zu dem Ergebnisse gekommen, daß, da die Hirten Manetho's eins sind mit den Israeliten, nichts von einer fremden Dynastie bekannt ist, welche Aegypten sich unterworfen und die Israeliten bedrückt habe. Sehen wir uns die Stelle Ex. I, 8 darauf an, so finden wir es auch zur Erklärung derselben nicht unumgänglich nothwendig, daß die Bedrückung von einem fremden Volke oder von einer fremden Dynastie ausgegangen ist. In dem Worte קַיִן braucht es nicht zu liegen; von einem Eingebornen, der etwa durch Gewalt zur Herrschaft gelangt wäre, ließe es sich ebenso gut verstehen. Daß er מֶלֶךְ הָאֱרֶץ heißt, möchte daher kommen, daß man אֶרֶץ falsch verstehen könnte, als wäre es der unmittelbare Nachfolger des Pharao gewesen, von welchem Joseph erhöht worden war. Endlich die Worte אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי מֶלֶךְ

heissen nichts anders, als: „welcher Joseph nicht persönlich gekannt hatte“, dienen also nur, dasselbe zu bezeichnen, was schon B. 6 gesagt war. „Ὅς οὐκ ᾔδει τὸν Ἰωσήφ“ übersetzt Stephanus (Apg. VII, 18) die Worte, mit demselben Gebrauche des Wortes εἰδέναι, welcher sich Matth. XXVI, 72; 1 Petr. I, 8 findet. Unter τῶς (B. 9) wäre ohnehin nur sehr gezwungener Weise ein anderes, als das ägyptische Volk zu verstehen (vgl. B. 13).

Aber unter welchem einheimischen Könige, oder, wenn dieß zu viel gefragt seyn sollte, unter welcher einheimischen Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? Wir haben oben vorläufig an die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme geglaubt, wonach die Hyksos durch den siebenten König der 18. Dynastie, Thutmosis, vertrieben worden sind. Aber nicht nur sind uns inzwischen durch die Entdeckung so vieler Uebertragungen und Verwechslungen die oben angenommenen chronologischen Bestimmungen unsicher geworden, sondern wir haben auch aus unserer Vergleichung der Nachrichten des Herodotus und Diodorus hervorgehen sehen, daß Amosis (Tethmosis) I. und Amenophis (Chebron), die beiden ersten Könige der 18. Dynastie, es waren, unter welchen der Hirt Philition die beiden großen Pyramiden gebaut haben soll. Nun fällt uns auf, daß Julius Africanus die Israeliten unter Amosis I. aus Aegypten ausziehen läßt, was Syncellus für die Folge einer Verwechslung von Amosis I. und Amosis II. hält; und noch mehr, daß Josephus nach Misphragmuthosis, dem Besieger, und Tuthmosis, dem Vertreiber der Hyksos, folgende Königsreihe aufführt, welche wir gleich mit den entsprechenden bei Julius Africanus, Eusebius, Syncellus und auf der tabula Abydena oder Banchis vergleichen wollen:

Wir sehen hier bis hinab auf Ramses Neimann große Einstimmigkeit zwischen der tabula Abydica, Josephus und Julius Africanus, wogegen sich Eusebius und Syncellus durch die willkürlichen Veränderungen, welche sie vornehmen, des Vertranens sehr unwürdig zeigen. Darin aber stimmen sie alle überein, daß sowohl der erste, als der siebente, bei Eusebius der sechste, und der erste König dieser Dynastie denselben Namen tragen; denn Amosis und Aethmosis ist derselbe Name. Josephus läßt die Hyksos durch den ersten vertreiben, dessen Jahre er nicht angibt; von dem er aber erzählt, er habe nach der Vertreibung der Hyksos noch 25 Jahre lang gelebt, dagegen hat der siebente, Aethmosis, bei ihm, auf der tabula Abydica, bei Julius Africanus und bei Eusebius nur 9 Jahre im Ganzen. Nur Syncellus, welcher fast keine Zahl unverändert gelassen hat, gibt ihm 39 Jahre. Aber mit Amosis I. (Aethmosis I.) soll ja nach Manetho eine neue Dynastie anfangen, während in der Erzählung des Josephus Mithosphragmuthosis der Vater und Vorgänger desselben ist. Ferner sind, wie man aus der Vergleichung oben sieht, Chebron und Amenophis I. offenbar eine und dieselbe Person. Ist aber Chebron Chephren, so muß Amosis I. Cheops seyn; denn unter Cheops und Chephren hat der Hirte Philition die Pyramiden gebaut. Dann kann aber, wenn anders dieser Hirte die Hyksos, d. h. die Israeliten, bedeutet, nicht unter (Cheops) Amosis, sondern unter (Chephren) Amenophis die Vertreibung der Hyksos geschehen seyn. Auch heißt ja der König, welcher die Ausfägigen, d. h. die Israeliten, vertreibt, nicht Amosis, sondern Amenophis. Aber dann paßt wiederum die Regierungszeit des Chebron nicht, der nur 13 Jahre regiert hat: nicht nur aus dem Grunde, weil der Vertreiber der Hyksos noch 25 Jahre nach der Vertreibung regiert haben soll; denn, wenn die Hyksos eins sind mit den Israeliten, so wissen wir, daß dem nicht so war; sondern vielmehr, weil die beiden Kö-

nige, welche die Israeliten bedrängt haben, sehr lange, und zwar der erste weit über 40 Jahre, regiert haben müssen. So lange Regierungen finden sich aber in der ganzen Dynastie nicht, die des Ramesseß Neiamun angenommen, welcher 61 oder richtiger 66 Jahre regiert hat. Von Misphragmuthosis, dem Vater Amosis (Tethmosis) I., findet sich bei Josephus keine Regierungszeit angegeben; und da wir die *tabula Bankesia* nur so weit zur Hand ist, als sie in Seyffarth's Beiträgen z. Kenntn. Äg. abgedruckt ist, nämlich von Amosis I. an, so kann ich nur vermuthen, daß Misphragmuthosis dort Aseth heißt, welchen Syncellus den Vater des Tethmosis nennt und 24 Jahre lang regieren läßt.

Fragen wir die Zeitrechnung um Rath, so finden wir, wenn wir dem glaubwürdigsten Zeugen, dem Julius Africanus, folgen, 804 Jahre von der Schlacht bei Megiddo bis auf das Ende der 18. Dynastie. Diese selbst nimmt 259 Jahre ein, wenn es wahr ist, daß die Jahre der *tabula Bankesia*, welche keine Namen haben, gleichzeitig mit den benannten verstrichen sind; was allerdings daraus hervorzugehen scheint, daß man sich offenbar bemüht hat, die Jahre des Acherres und Rathos- mit denen des Horus in Einstimmung zu bringen (s. oben bei Julius Africanus). Dann sind also von der Schlacht bei Megiddo bis auf den Anfang der 18. Dynastie 1063 Jahre zu rechnen; wobei es uns auffällt, daß wir wieder mit der seltsamen Zahl 259 zu thun haben. Aber 804 ist eine zu kleine, 1063 eine zu große Zahl für unsere Rechnung. Die Chronologie scheint uns also nicht zum erwünschten Ziele führen zu wollen.

Woher soll uns Licht kommen? Vielleicht von den freilich sehr verschiedenen Ergebnissen der hieroglyphischen Studien? Rosellini läßt auf Ramses I., Menephtah I., auf diesen Ramses II., dann Menephtah II., hierauf Menephtah III., endlich Ramses III. folgen, und unter Ramses III., der nach ihm zur 18. Dynastie gehört, sind die Israeliten,

welche er von den Hylkos unterscheidet, aus Aegypten
 angezogen. Dann ist Ramses III. ein großer Kriegsfürst
 und Sethos ebenfalls. Jener ist ihm Sesostris; dieser hat,
 während die Israeliten in der Wüste waren, seine großen
 Kriegszüge gethan. Wir sehen, daß jene Ergebnisse seiner
 Kenntniß der hieroglyphischen Denkmale in starke Willkür-
 lichkeiten ausgehen; es möchte daher nicht gerathen seyn,
 bei ihm Hülfe zu suchen. Seyffarth lebt der festen Ueber-
 zeugung, daß Amosis I. 1908 v. Chr. zur Regierung ge-
 kommen ist, und daß unter ihm die Israeliten Aegypten
 verlassen haben (Beiträge z. Kenntn. Aeg. S. 342). Aber
 daraus, daß Julius Africanus den Auszug unter Amosis I.
 setzt, weil es seine Berechnung und das Beispiel des Jo-
 sephus, welchem die Hylkos und die Israeliten eins sind,
 so fordern, folgt für uns noch nicht, daß er auch wirklich
 damals geschehen ist. Denn er hatte kein anderes Mittel,
 den König zu finden, unter welchem er geschehen ist, als
 wir, nämlich das der Combination. Ob Seyffarth die
 Rativitäten richtig gelesen hat, weiß ich nicht zu beurthei-
 len, aber daß die Constellationen nicht so ganz mit denen,
 für welche er sie erklärt, zusammenstimmen, gesteht er doch
 selbst (S. 283. 253). Und von seiner historisch-chronologi-
 schen Combinationsgabe können wir unmöglich viel halten,
 wenn wir sehen, daß er Sethos oder Sesostris für Menelaus
 hält, ihn zum trojanischen Kriege helfen läßt und den Na-
 men Agamemnon aus dem Aegyptischen erklärt (S. 340).
 Uebrigens wenn wir uns ihm anvertrauen wollten, so ge-
 reichte es unserer Berechnung der israelitischen Chronologie
 keineswegs zum Nachtheil. Denn daß die Israeliten unter
 Amosis I. ausgezogen sind, brauchen wir weder ihm, noch
 dem Julius Africanus zu glauben. Wir würden dann den
 Auszug unter dem Könige geschehen lassen, welcher die
 Ausfägigen vertrieben hat, unter Amenophis, dem Nach-
 folger Rameses III. Nach Seyffarth's Rativitätsberech-
 nungen ist er 1474 v. Chr. gestorben, eine Zahl, welche

uns ($609 + 880 = 1489$) nur um 15 Jahre zu klein wäre. Aber womit sollten wir die Jahrhunderte ausfüllen, welche dann in der ägyptischen Chronologie leer ständen? Denn es kann uns nichts helfen, wenn uns Herr Seyffarth, ein Law der Chronologie, eine Wüste von Jahrhunderten schenkt, wenn er uns nicht auch anweisen kann, sie urbar zu machen und zu bevölkern.

Unter diesen Umständen ist es am rathsamsten, zu den uns überlieferten Königsreihen zurückzukehren. Wir haben bei denen des Manetho eine besondere Schwierigkeit in ihrer Vertheilung unter Dynastien gefunden. Aber hat es denn auch mit diesen Dynastien seine volle Richtigkeit? Seyffarth (Beitr. S. 84) streicht die 12 ersten als Dynastien der Götter. Aber wenn wir auch nicht mit solcher Kühnheit uns befreien wollen, so ist doch jedenfalls merkwürdig, daß der Jahre seiner verschiedenen diospolitanschen Dynastien bis zum Anfange der 18. ungefähr ebenso viele sind, als die thebanische Königsreihe des Eratosthenes ausfüllt, welche mit dem 38. Könige nach einer Herrschaft von 1076 Jahren ihr Ende erreicht (Syncelli chron., ed. Dindorf., p. 279). Wo bleiben dann die übrigen Dynastien?

Nach Allem, was wir von dem ältesten Aegypten wissen, insbesondere nach der Geschichte Joseph's, will es gar nicht scheinen, als ob in den ersten Jahrhunderten mehrere Reiche neben einander bestanden hätten. An den Hyrtendynastien sind wir bereits oben zweifelhaft geworden; unsere Zweifel werden um so stärker, je länger wir dabei verweilen. Unter den Namen, welche uns daraus erhalten worden sind, findet sich ein Βήων, ein Ἀνωπις (Ἀνωπις), letzteres bekanntlich ein Name des Typhon, jenes wahrscheinlich nichts anderes als Βέβων, Βεβήων; ebenfalls ein Name desselben Gottes der Romaden (Plutarch. de Iside atque Osiride, c. 62). Nach dem ersten dieser Könige (Salatis, Silites, Saites) soll der sethroitishe Nomos

benannt seyn (Euseb. zur 17. Dynastie; Inl. Afric. zur 15).
 Nun umfaßte dieser Nomos die Gegend von Pelusium
 und bis zum See Sirbonis, in welchem Typhon verborgen
 liegt (Herodt. III. 5); daher Marsham (canon. chron. ad
 Sec. VIII, p. 106) vermuthet hat, er sey nach Seth, d. h.
 Typhon (s. obige Stelle des Plutarchus) benannt. Jeden-
 falls ist der Name unmöglich von Saites, Silites, Sala-
 tis herzuleiten, und ich vermunthe deswegen, jener ange-
 bliche König habe Seth geheißen. Der Name Saites scheint
 nur dadurch entstanden zu seyn, daß bei Josephus der öst-
 lich vom nubatischen Nilarme gelegene Nomos fälschlich
 der saitische heißt. So hätten wir unter den Namen jener
 Hirtenkönige schon drei Namen Typhon's gefunden, und
 die ganze Dynastie kann wahrscheinlich ohne Schaden ge-
 strichen werden. Endlich versichert uns Syncellus (p. 194),
 auf Ronchoris seyen vier tanitische Könige gefolgt, welche
 zur Zeit der 17. Dynastie 254 Jahre regierten. Aber dann
 folgen bei ihm Silites mit 19, Bäon mit 44, Apachnas
 mit 36, Apophis mit 61 Jahren. Daß jene Taniten so-
 wohl bei ihm, als bei Eusebius und Julius Africanus feh-
 len, ist um so auffallender, da wir aus Ps. 78, 12 wissen,
 daß die Wunder Moßis in Zoan, d. h. Tanis, geschehen sind.

Gehen wir bei solcher Unsicherheit der Dynastien
 Manetho's zu Eratosthenes über, welcher, unzufrieden
 mit dessen Werke, aus den heiligen Schriftendenkmalen zu
 Theben eine Reihe von Königsnamen abgeschrieben hat,
 welche sehr stark gräcisirt aus Apollodorus bei Syncellus
 wenigstens zum Theile erhalten ist. Syncellus schließt sie
 mit Amthantäus, dem 38. Könige, mit welchem, nach
 seiner Berechnung im Jahre der Welt 3976, das thebanische
 Reich nach 1076jährigem Bestehen ein Ende hat, jedoch
 kein völliges; denn Syncellus bemerkt gleich dazu, es
 folgten bei Apollodorus noch 53 andere Königsnamen,
 welche er, da sie ebenso unnütz seyn würden, als die vor-
 hergehenden 38, nicht weiter abschreiben wolle (Sync. I.

p. 279). Je weniger er sie zu seinen Berechnungen hat brauchen können, um so sicherer dürfen wir sie als unverändert benutzen. Bei näherer Vergleichung mit des Syncellus migraimitischer Königsreihe fällt uns auf, daß in demselben Jahre, in welchem Amuthantäus zur Regierung kam, 3913 n. E. d. W., auch der migraimitische König Horus zur Regierung gekommen seyn soll. Nicht als wollten wir hieraus folgern, Horus und Amuthantäus seyen eine Person; denn das thebanische Reich läßt Syncellus erst 2900 n. E. d. W., 124 Jahre nach dem migraimitischen beginnen, da sie doch beide mit Menes anheben. Wir müssen also, wenn wir uns nicht von dem chronologischen Systeme des Syncellus gefangen nehmen lassen wollen, von der thebanischen Zahl immer 124 abziehen. Also fällt das Ende jenes thebanischen Reichs in das Jahr 3852 der migraimitischen Zeitrechnung des Syncellus, in das 12. Jahr des Tuthmosis, des siebenten Königs der 18. Dynastie Manetho's. Wir haben aber oben gesehen, daß Syncellus den ersten 7 Königen dieser Dynastie viel zu lange Regierungen beilegt, während er später Sethos, Ramphes und Amenophis mit ihren langen Regierungen ausläßt. Er rechnet von Chebron's Regierungsantritte bis auf den Tod des Tethmosis 117 Jahre, Josephus nur 83. Wir sind also berechtigt, 34 Jahre von den 3852 abzurechnen, wodurch das Ende jenes thebanischen Reichs mit dem Regierungsantritte des Nisphres nach der Rechnung des Syncellus fast zusammenfiel. Nun ist es höchst seltsam, daß Syncellus zwischen Amenophthis Memnon (Amenophis IV.) und Horus folgende an diesem Orte ganz ungehörig scheinende Worte einschaltet: *Περὶ Αἰθιοπῶν πόθεν ἦσαν καὶ τοῦ ᾠκησαν. Αἰθιοπες ἀπὸ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἀναστάντες πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ ᾠκησαν.* Man weiß durchaus nicht, wozu in Mitten der ägyptischen Königsreihe diese ethnographische Bemerkung dienen soll. Vergleicht man aber das Jahr 3913, vor welchem als vor

dem Jahre des Regierungsantrittes des Horus diese Bemerkung steht, mit dem Jahre, in welchem der letzte König jener thebanischen Königsreihe zur Regierung gekommen seyn soll, nämlich 3913, so kommt man auf die Vermuthung, ob nicht jene Worte zu Amuthantäus gehören und nur durch die Jahrzahl zu Horus gekommen sind, da dieser scheinbar in derselben Zeit lebte. Dann würden sie richtiger zum Jahre 3789 gehören, welches mit dem Regierungsantritte des Amensès nach der Berechnung des Syncellus fast zusammenfällt. Wie? wenn wir hier eine Spur von einer Eroberung Aegyptens durch die Aethiopier gefunden hätten? Denn anders läßt es sich kaum begreifen, wie jene Worte zwischen die Aufzählung der ägyptischen Könige hineingerathen sind. Wir wollen versuchen, ob wir noch weitere Spuren davon finden.

Von Theben läßt Manetho die Erhebung gegen die Hirten ausgehen. Da wir gesehen haben, daß die Hirten von den fründlichen Israeliten nicht verschieden sind, so ist jene Nachricht entweder bloße Ausschmückung oder sie muß von einer Eroberung Niederägyptens von Theben aus verstanden werden. Nun ist aber, wie schon oben bemerkt worden, die Annahme von einer frühernerspaltung Aegyptens in zwei oder mehr Theile sehr un begründet. Es läge also am nächsten, an eine Eroberung durch die Aethiopier zu denken. Nach Aethiopien soll sich Amenophis vor den Ausfägigen zurückgezogen haben. Schon oben ist vorgekommen, daß jener Amasis des Diosdorus, den wir in Cheops wiedergefunden haben, von einem äthiopischen Könige Altisanes besiegt worden ist; an welche Nachricht Eysimachus uns wieder erinnert, wenn er den Amenophis des Manetho Bocchoris nennt, wahrscheinlich eine durch Aehnlichkeit der Umstände herbeigeführte Verwechslung mit dem bekannten von Sabalo, dem Aethiopier, besiegt Bocchoris. Tacitus, welcher dem Eysimachus nach erzählt, hat noch eine andere Sage, die

Juden seyen ausgewanderte Aethiopier. Vielleicht darf auch die seltsame Nachricht noch verglichen werden, welche Diodorus an jene von der Besiegung des Amasis durch Artisanes anschließt; dieser ließ nämlich allen Uebelthätern Aegyptens die Nasen abschneiden und schickte sie so in Masse nach Rhinokolura, dessen Namen er davon herleitet. Sollten diese nach Rhinokolura, der Grenzstadt Syriens, gebrachten Uebelthäter nicht etwa wiederum die Israeliten seyn?

Beim Uebergange von der 18. zur 19. Dynastie ist eine seltsame Verwirrung. Die tabula Abydena hat vier Zahlen ohne Namen, woraus man auf gemeinschaftliche oder doch gleichzeitige Regierungen geschlossen hat; allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit, da neben Horus seine Tochter und sein Sohn genannt sind. Sollte aber nicht mit ebenso vieler Wahrscheinlichkeit vermuthet werden können, daß Amenophis und seine Schwester Amesess (Amenemes) zu gleicher Zeit regiert haben? Die tabula Abydena schließt mit Amesess Meiamun, dem Nachfolger des Osimanthyas (Amesess), gibt ihm aber nicht die 61 Regierungsjahre, welche er bei Josephus hat, sondern 66, wie sie bei diesem Ramses, der Nachfolger des Sethos, hat. Julius Africanus hat einen Raphaces mit den 61 Jahren, welche Amesess Meiamun bei Josephus hat, als Nachfolger des Sethos, aber den Ramses Meiamun selbst hat er gar nicht. Derselbe Nachfolger des Sethos hat bei Eusebius unter dem Namen Ramses die 66 Jahre, welche auf der tabula Abydena Amesess Meiamun hat. Der Amesess aber, welchen Eusebius an der Stelle des Amesess Meiamun hat, zählt 68 Regierungsjahre. Endlich Synkellos hat diesen Amesess des Eusebius, aber keinen Sethos und keinen Ramses. Dabei ist auffallend, daß beide Amenophis, welche auf Ramses, Amesess, Raphaces folgen, gleich viel Jahre haben. Gibt Julius Africanus dem einen 20 (eigentlich 19 Jahre 6 Monate), so gibt er

sie auch dem andern. Gibt Eusebius dem ersten 40, so bekommt sie auch der zweite. Wobei wohl zu bemerken ist, daß nach der Versicherung des Josephus Manetho selbst gar keine Regierungszeit dieses zweiten Amenophis angibt, woraus er eben schließt, es sey ein erdichteter und fälschlich dort eingeschobener König. Den meisten Glauben unter allen verglichenen Ueberlieferungen verdient jedenfalls die tabula Abydena und sie scheint, wenn man aus der Zahl der Regierungsjahre schließen darf, zwischen Osimanthyas (Rameses) und Ramses Meiamun (Ramses, Raphaces), der 66 Jahre regiert hat, keine andern Könige zu kennen; wie denn auch Julius Africanus nur einen Raphaces, Nachfolger des Sethos, Syncellus nur einen Rameses, Nachfolger des Armans, kennt.

Ich zweifle sehr, daß diese Verwirrung sich lösen wird, ehe man mit dem Verständniß der hieroglyphischen Denkmale zu größerer Sicherheit gelangt ist, als bisher. Uns genügt es fürs Erste, gezeigt zu haben, daß der manethonischen Vertheilung der Könige in Dynastien nicht zu trauen ist, und daß insbesondere Anfang und Ende der 18. weder Anfang noch Ende zu seyn scheinen. Wir können also unbedenklich das Ende des thebanischen Reichs bei Eratosthenes als eine sicherere Epoche zum Anfangspunkte unserer Berechnung machen. Zählen wir zu dem 3852. oder 3818. Jahre, in welchem es ein Ende genommen hat, die 153 Jahre hinzu, während welcher, nach Julius Africanus, wie wir oben gesehen haben, 5 Nachfolger jener 38 thebanischen Könige gleichzeitig mit der zweiten (nach Julius Africanus der dritten) Hirtendynastie regiert haben, so erhalten wir das Jahr 4005 oder 3971 als das Jahr, in welchem die Hirten Aegypten verlassen haben. Nun ist nach der Berechnung des Syncellus Necho II. 4876 zur Regierung gekommen. Ziehen wir davon die 880 Jahre unserer israelitischen Zeitrechnung ab, so erhalten wir das Jahr 3996 als das des Auszugs. Gewiß eine unter solchen

Umständen sehr befriedigende Uebereinstimmung! Will man unsere obige Vermuthung einer Eroberung Aegyptens durch die Aethiopier annehmbar finden, so wäre etwa 163 Jahre vor dem Auszuge Oberägypten, dann von dort aus auch Niederägypten mit der Hauptstadt der damaligen Könige, Tanis, erobert worden. Vielleicht dürften wir uns auch darauf berufen, daß noch auf keinem Monumente ein früherer Name gelesen worden ist, als der des Amosis I. (Amenoph), mit welchem nach unserer Vermuthung die äthiopische Dynastie begonnen hätte. Denn dann möchte man vermuthen, daß jene Aethiopier erst, deren Verbindung mit Indien außer Zweifel ist, die an die indischen Baudenkmale erinnernden Pyramiden, Obeliskten, Katafomben zu bauen angefangen haben. Der Haß gegen das Andenken des Amosis und Chebron wäre dann um so erklärlicher.

Sollte sich unsere Vermuthung bestätigen, so wäre **שֵׁנְיָאֵל** doch ein König einer neuen, fremden Dynastie, der sich über Aegypten erhoben hat (**וַיָּבֹאוּ עַל מִצְרָיִם**), und die Worte **וַיֵּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא יָדָע אֶת-יְהוָה** wären im strengsten Sinne wahr. Daß der neue König nicht als ein äthiopischer bezeichnet wird, würde sich aus der engen Verbindung und dem vielfachen Verkehre erklären, worin Aegypten und Aethiopien von da an geblieben sind. Jedenfalls aber trifft das Jahr des Auszugs der Israeliten, wie wir es aus den biblischen Angaben gefunden haben, zusammen mit dem Ende des 43. thebanischen Königs nach Eratosthenes und Manetho, also mit dem Ende der angeblichen Hirtendynastien.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

**Biblisch-theologische Erörterungen über einige
Abschnitte der Korintherbriefe.**

Von

Dr. Kling.

**1. Gottesgeist; Menscheng Geist; geistliches
Urtheil.**

1 Kor. 2, 10 — 16.

Dieser von jeher als wichtig anerkannte Abschnitt schließt die paulinische Exposition über die der Weisheit des *κόσμος* entgegenstehende apostolische Gottesweisheit ab, indem als Princip der letzteren der Gottesgeist selbst dargelegt, und die Methode des Apostels als die demselben entsprechende und eben darum den Geistlosen nicht zusagende, aber auch ihrem Urtheile nicht anheimfallende bezeichnet wird. Im Vorhergehenden sagte er: „Wir tragen vor das den Machthabern dieses Zeitlaufs ^{a)}, ja allen Men-

a) Unter *ἐκγορεύς τοῦ αἰῶνος τούτου* versteht er ohne Zweifel diejenigen, welche im außerchristlichen Lebensgebiete die Masse durch ihr Ansehen, ihre Wissenschaft und Beredsamkeit beherrschen, die Häupter der verkehrten gottentfremdeten Menge unter den Hellenen wie unter den Juden; so jedoch, daß er sofort die jüdischen insbesondere hervorhebt (*ἱεραρχοὺς*).

sehen Unbekannte," womit er die Hineinführung in den Erlösungsplan nach allen seinen Beziehungen und Entwicklungsmomenten meint, dessen Aufdeckung ihm eine Enthüllung der sich darin bethätigenden Weisheit Gottes selbst ist. Dem sonstigen Unbekanntseyn dieser Sache stellt er entgegen die ihm (und seiheßgleichen) gewordene göttliche Offenbarung: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch den Geist." — Mag man hier *αὐτοῦ* setzen oder den älteren Zeugen zufolge mit Fachmann und Rückert ausstoßen, jedenfalls ist der göttliche Geist gemeint. Dieser erscheint hier zuvörderst als das göttliche Princip menschlicher Einsicht in den Plan Gottes oder als das die subjective Enthüllung dieses Plans vermittelnde Agens. — Der Apostel gibt aber weitere Winke über dieses *πνεῦμα*. Zunächst begründet er die Aussage näher, daß Gott durch den (seinen) Geist das geoffenbart, was zu keines Menschen Kunde gelangte: „Denn der Geist — dieses göttliche Princip menschlicher Erkenntniß der Offenbarungen Gottes — erforscht Alles, auch die Tiefen Gottes, d. h. er kennt keine Schranken seines Wissens, auch in die tiefsten, innersten Gedanken oder Rathschlüsse Gottes, die aller menschlichen Wahrnehmung und Ahndung entgehen, bringt er ein. — Ob man unter *βάθυ τοῦ θεοῦ* Tiefen des göttlichen Wesens oder der göttlichen Gedanken versteht, kommt auf eins hinaus, da Gottes Wesen Geist ist, der denkend schafft und schaffend denkt. Hier führt der Context jedenfalls auf Tiefen der göttlichen Gedanken; der Ausdruck *βάθυ* selbst ist durch *ἐρευνᾶν* herbeigeführt. Wenn man hierin noch den Nebengedanken finden will, daß der Geist sich in der Beschauung der göttlichen Geheimnisse vergnüge, so möchte dieß doch nur den Werth eines geistreichen Einfalls haben. — Daß aber der Geist auch die Tiefen Gottes vollkommen erkenne und demnach die Offenbarung derselben zu vermitteln geeignet sey, das zeigt er nun auf dem Wege der Analogie, und zwar so, daß dieß als etwas dem Geiste aus-

schließlich Zukommendes erscheint, also das zuvor Behauptete in seiner ganzen Schärfe genommen wird; was übrigens auch im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden begründet ist. Der zu beweisende Satz lautet eigentlich so: „Der Geist, und nur er, erkennt ganz die innersten Gedanken Gottes“; der beweisende Satz aber: Wie, was des Menschen ist, nur der Geist des Menschen weiß, so, was Gottes ist, nur der Geist Gottes. Statt zu sagen: *ὡςπερ γὰρ τὰ τοῦ ἀνθρώπου οὐδὲς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οὕτως κ. τ. λ.*, hat er seiner lebhaften Darstellungsweise gemäß die Protasis der Vergleichung in eine Frage verwandelt. Er sagt, das, was zum Menschen gehört, d. h. seine von ihm noch nicht nach außen kundgegeben innern Bewegungen, Gedanken und Willensbestimmungen wisse keines der menschlichen Subjecte, sondern nur der Geist des Menschen in ihm, sein innerstes Princip des Selbstbewußtseyns, des Denkens und Wollens. Ebenso sey es nun auch bei Gott, nur sein Geist erkenne seine Gedanken. — Wenn man hier aus der Vergleichung weitere Folgerungen zu ziehen berechtigt wäre, so würde hiernach der Geist Gottes sich zu Gott verhalten, wie der Geist im Menschen zum Menschen. Es wäre dasjenige in Gott, worin sein Wissen um sich selbst beruht, das Princip seines Lebens als eines selbstbewußten, unterschieden von seiner Wesenheit, aber doch identisch damit, dasjenige, wodurch Gott er selbst ist, persönliches selbstbewußtes, freies Leben, was aber ja eben seine wahre und ganze Wesenheit ist, da er als ewig und absolut durchsichtig, als die Einheit des Seyns und Wissens gedacht werden muß, wogegen im Menschen unbewußte Substanz ist, die erst im Selbstbewußtseyn verklärt, vom *πνεῦμα* in ihm durchdrungen und durchleuchtet werden muß. — In unserer Stelle ist jedoch keine directe Belehrung über solche Bestimmungen zu suchen, und diese lagen auch nicht im apostolischen Lehrkreise. Der Grundgedanke ist hier nur der, daß Gott mit sei-

nen Gedanken sich allein bekannt sey, wie es sich ja auch beim Menschen verhalte. — Nachdem er so darauf hingewiesen und per analogiam dargethan hat, daß der Geist der göttlichen Rathschlüsse ausschließlich kundig sey, so kommt er auf das zurück, wovon er ausgegangen, auf die ihm gewordene Offenbarung der sonst unerkannten göttlichen Rathschlüsse durch den Geist. Der einfache Gedankengang wäre nun: Nur Gottes Geist weiß, was Gottes ist. Wir aber haben diesen Geist empfangen, damit wir erkennen das uns von Gott Geschenke. Er kommt aber in die antithetische Darstellungsweise hinein, wohl veranlaßt durch den Rückblick auf die Weisheit und die Häupter dieses Aeon (B. 6. 8). Bei *πνεῦμα τοῦ κόσμου* würde es nun am nächsten liegen, an die „Sinnesart der Welt“ zu denken, aber wir müssen davon absteigen, da dem Contexte zufolge *πνεῦμα* auf der andern Seite nicht so erklärt werden kann. So steht denn *πνεῦμα* hier wohl auf ähnliche Weise wie Eph. 2, 2 (*τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργούντος ἐν τοῖς ὀστέσιν ἀνευδίας*). Es ist das die Welt bestimmende Princip, woraus ihr Denken und Wollen hervorgeht oder was ihren ganzen habitus hervorbringt; das *πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* dagegen ist das aus Gott stammende Princip des göttlichen Denkens und Wollens der Menschen. Wie verhält sich aber nun das *πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ* zu dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*? Wenn jenes nicht bloß ein geistiger Zustand ist, sondern innerstes wirksames Princip, so kann es von diesem nicht verschieden seyn. Daß er aber nicht *τοῦ θεοῦ*, sondern *τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* gesetzt, das ist nicht, wie K. u. d. t. meint, durch das *ἐλάβομεν* herbeigeführt, zu welchem vielmehr *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* besser passen würde, da das *ἐκ τοῦ θεοῦ* selbst schon die Vorstellung des von Gott Empfangenen ausdrückt; sondern der Grund davon ist ohne Zweifel in dem gegenüberstehenden *πνεῦμα τοῦ κόσμου* zu suchen. Da hier der Genitiv das durch das *πνεῦμα* Bestimmte einführt, so war es schicklich, auf der andern

Sein εἰς τοῦ Θεοῦ zu setzen, damit auch nicht der ent-
 fernteste Schein entstände, als wäre dieses *πνεῦμα* das
 Gott bestimmende Princip. — Uebrigens wird dieses
 Princip der Erkenntniß der göttlichen Of-
 fenbarungen oder Mittheilungen von Paulus wohl
 unterschieden von dem Principe des menschi-
 chen Denkens und Wollens oder des vernünftige-
 stlichen Lebens der Menschheit, dem *πνεῦμα τοῦ ἀν-
 θρώπου*. Das letztere wird als ein der Erneuerung be-
 dürftiges dargestellt (Eph. 4, 23), und als etwas, dessen
 Bewahrung sammt der der Seele und des Leibes von Gott
 erbeten wird (1 Thess. 5, 23); das aus ihm hervorgehende
 Denken und Wollen als ein unkräftiges (vgl. Röm. 7, 22 ff.).
 Jenes dagegen, das heilige: unkräftige Princip reiner Ge-
 danken und Willensbestimmungen, die den Charakter des
 göttlichen Lebens an sich tragen, ist identisch mit dem Geiste
 Gottes und Christi, nicht ursprünglich im Menschen, son-
 dern ein kraft göttlicher durch Christus und seine Erlösung
 vermittelter Mittheilung Empfangenes, womit Gott und
 Christus im Menschen wohnend, der Mensch Gottes Tem-
 pel wird (vgl. 5, 16; Röm. 5, 5; 8, 9 ff. 14 ff. Joh. 15, 26;
 16, 7. 13 f.) — Freilich ist das menschliche *πνεῦμα* dem
 göttlichen verwandt, der Mensch vorzugsweise in dieser
 Beziehung *γένος Θεοῦ* (Apg. 17, 29), und daher ist denn
 auch eine wesentliche Beziehung zwischen dem göttlichen
 und menschlichen *πνεῦμα*, so zwar, daß einerseits der
 menschliche Geist durchaus abhängig ist vom göttlichen
 und bei gehemmter Gemeinschaft des reinen Lichts und der
 reinen Kräftigkeit ermangelt, weder wissend, noch wol-
 lend die Natur wahrhaft beherrschen kann, andrerseits aber
 der göttliche Geist nur den menschlichen Geist zu seinem
 unmittelbaren Organ im Menschenleben hat, also nur nach-
 dem er diesen mit sich gereinigt hat, sich den ganzen Men-
 schen aneignen kann. — Will man diese Verwandtschaft
 und wesentliche Beziehung Identität nennen, so lassen wir

und das gefallen, wenn dabei der Unterschied des ursprünglichen schöpferischen und des abgeleiteten anerkannt würde. Von einer pantheistischen Identität des göttlichen und menschlichen Geistes aber weiß Paulus und das Christenthum nichts.

Nachdem der Apostel gesagt, er habe diesen Geist empfangen, um zu verstehen das von Gott aus reiner Huld ihm (und allen Gläubigen) Verliehene, d. h. das Heil Christi, das man glaubend und hoffend jetzt schon hat; so kommt er mit B. 13 auf seinen Vortrag dieses Heils zurück (B. 6 f.) und begründet weiter seine Lehrweise (B. 4). „Und dieses tragen wir auch vor, nicht in Worten, die menschliche Weisheit gelehrt — also nicht in einer künstlichen, philosophisch-rhetorischen Darstellungsweise —, sondern in Worten, die Geist gelehrt“ — nach Calvin s. v. a. in reinem, einfachem, der Majestät des Geistes entsprechenden Style, — das *ἀγλον* bei *πνεύματος* ist hier wenigstens unsicher; *πνεύματος* aber steht ohne Artikel, wie B. 4, weil der Geist hier als dem Subjecte inwohnend und so eine subjective Qualität constituirend gedacht ist (vgl. Harless zu Eph. 2, 22). — Wenn er nun hinzusetzt: *πνευματικὰ συγκληρονόμοις*, so ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er mit *πνευματικὰ* dasjenige meint, was er B. 7 durch *σοφίαν θεοῦ*, B. 9 durch *ἡτολμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπᾶσθαι αὐτόν*, B. 12 durch *τὰ ἐπὶ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* bezeichnet hatte. Er nennt dieß so als etwas, das den Charakter des Geistes an sich trägt, dem Geiste angehört, von ihm stammt. Weniger sicher ist die Bedeutung des *συγκληρονόμοις*, wovon die weitere Erklärung abhängt. Es scheint hier nur die Grundbedeutung: verbinden, oder die abgeleitete: erklären (eigentlich: durch Zusammenhaltung der verschiedenen Momente eines Vorgangs denselben deuten, vgl. 1 Mos. 40, 41; Daniel 5, 13) in Betracht zu kommen. Denn die Bedeutung: vergleichen,

die 2 Kor. 10, 12 sich findet, paßt in keinem Falle. Gewöhnlich geht man nun von der Bedeutung „erklären“ aus, und zwar entweder so, daß man sie strenger festhält: Geistiges durch Geistiges, den prophetischen Ausspruch durch die vom Geiste Christi gegebenen Aufschlüsse, oder auch schwierige Punkte der christlichen Lehre durch alttestamentliche Typen erklärend, oder so, daß man das Wort in weiterem Sinne nimmt = lehren, vortragen: den Pneumatischen, d. h. Solchen, deren Sinnesweise vom Geiste bestimmt ist, Pneumatisches, jene *σοφία θεοῦ* vortragend. Die erstere Auffassungsweise liegt offenbar dem Contexte zu fern; die letztere, die Rückert vorzieht, wird durch den Zusammenhang mit dem Folgenden begünstigt; und auch dem Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorangehenden könnte dabei noch sein Recht werden, wenn man *πνευματικά* nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf die Darstellungsweise bezöge. Aber immer bleibt dieser Erklärungsweise ein wesentlicher Fehler an: die Willkürlichkeit jener Erweiterung der Bedeutung, wobei die Analogie mit dem Deuten der Träume ganz verschwindet, und damit aller sichere Anhalt an den wirklichen Gebrauch des Wortes nach dieser Seite hin verloren geht. — Wir halten uns daher am besten an die Grundbedeutung von *συνζητεῖν*, die zwar im N. T. nicht vorkommt, wohl aber bei Plato und Aristoteles, und erklären demnach: Geistliches, d. h. geistlichen Inhalt (das Object des *λαλοῦμεν*) mit Geistlichem, d. h. geistlicher Form, (*διδασκοῖς πνεύματος λόγοις*) verbindend a).“ Hiermit wird die Angemessenheit seiner unmittelbar vorher angegebenen Darstellungsweise noch bestimmt hervorgeho-

a) So im Wesentlichen schon Calvin: „Dicit sese aptare spiritualia spiritualibus, dum verba rei accommodat: hoc est coelestem illam spiritus sapientiam temperat oratione simplici, et quae nativam spiritus energiam prae se ferat.“

ben. — Auch so ergibt sich nun ein guter Zusammenhang mit dem Folgenden. In „τὰ τοῦ πνεύματος“ (B. 14) ist zusammengefaßt, was in πνευματικά und πνευματικοί unterschieden ist. Er sagt: Ein psychischer Mensch aber nimmt nicht auf das, was vom Geiste Gottes kommt — jenen geistlichen Inhalt in der entsprechenden Form. Ein psychischer Mensch ist im Allgemeinen ein „πνεῦμα μὴ ἔχον“ (vgl. Jud. B. 19), nicht gerade ein grober Sinnenlust hingeebener. Die ψυχή ist die Totalität vorstellender und bildender, empfindender und begehrender Thätigkeiten, die ebenso auf Materielles, Sinnliches, wie auf Geistiges gerichtet seyn können. So lange nun das Gottverwandte, das πνεῦμα, im Menschen bloß in unkräftigen Idealen und Willensacten sich bewegt, das eigentlich herrschende also das niedere Princip ist, so lange das menschliche Ich noch nicht mit dem höheren Lebensprincipe geeinigt, in seinem Fürsichseyn beharrt, und so nur das Centrum niederer, irdischer, sinnlicher, beschränkter Vorstellungen, Reflexionen, Begehungen ist, so lange ist der Mensch ψυχικός, sey es nun, daß das Grob-sinnliche oder die feinere verständige Selbstsucht vormalte. An unserer Stelle ist kein Grund vorhanden, das Eine oder das Andere besonders hervorzuheben. Bei οὐ δέχεται aber hat man an Ungeneigtheit zu denken (Bengel: quamvis oblata sint; non vult admittere. Vgl. δέχεσθαι Jacob. 1, 21). Der Ungeneigtheit, daß, was des Geistes Gottes ist, anzunehmen, weil man es für Thorheit achtet (vgl. 1, 18. 23), geht aber zur Seite ein Unvermögen zu erkennen, so daß das Urtheil, das der psychische Mensch über das Pneumatische hegt (es sey μωρία), auf ihn selbst zurückfällt. Das Object des γινῶναι muß das Pneumatische selbst seyn, und der folgende Satz enthält den Grund des Unvermögens a):

a) Anders Rückert. Nach ihm begreift das οὐ δέχεται, was er von Unempfänglichkeit überhaupt versteht, die Unfähigkeit

weil es pneumatisch, d. h. auf eine dem Geiste und dem, was von ihm herkommt, entsprechende Weise, also vom pneumatischen Standpunkte, somit nur von dem, der diesen einnimmt, beurtheilt wird, nämlich wenn es richtig beurtheilt werden soll (Luther: denn es muß geistlich gerichtet werden). — Hierin lag ein starker Wink für die Tadler der Lehrweise des Paulus. Denn ohne Zweifel hat er diese im Auge, so wie er im Folgenden unter dem *πνευματικός* sich selbst begreift. Er sagt aber vom Pneumatischen, d. h. von demjenigen, dessen Denken und Wollen das Gepräge des göttlichen Geistes an sich trägt: „Er beurtheilt Alles und wird selbst von Keinem beurtheilt.“ Er will sagen, ein solcher habe den rechten Maßstab für die Beurtheilung alles dessen, was in den Bereich seiner Erfahrung und seines Denkens falle, also auch der Menschen, so daß in dem „Alles“ auch das „Alle“ begriffen ist (Bengel: *omnia omnium, itaque omnes*). Es versteht sich von selbst, daß hier der Pneumatische in seiner Vollkommenheit gedacht, also die Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit der empirisch gegebenen Pneumatischen nicht ausgeschlossen ist. Jeder wird in dem Maße, als er ein Pneumatischer ist, das, was vom Geiste kommt, auf die gehörige Weise beurtheilen, nach seinem wahren Werthe zu schätzen wissen, ebenso aber auch andererseits das, was dem *αὐτῷ οὐτος*, dem Gebiete des Irrthums und der Sünde, angehört. Wenn es aber heißt: er selbst wird von Kei-

und die Abgeneigtheit in sich; das *οὐ δύναται γινῶναι* knüpft er als zweiten Grund der Unempfänglichkeit an *μαγία γὰρ ἐστίν* an. Aber so wäre das *οὐ δύναται γινῶναι* in dem *οὐ δέχεται* schon begriffen; es könnte also nicht zugleich den Grund davon enthalten. Das Wichtigere ist demnach, das *οὐ δέχεται* und *οὐ δύναται γινῶναι* als die zwei einander parallellaufenden Seiten der Sache anzusehen und jedem seine besondere Begründung zu lassen. Als nach seiner Ansicht Widerfinniges will er es nicht annehmen; als eine geistliche Beurtheilung Erforderndes kann er es nicht verstehen.

nem beurtheilt, so ist οὐδενός natürlich auf den Preis der Nichtpneumatischen zu beschränken. Diese haben für ihn keinen Maßstab der Beurtheilung; er ist also auch ihrem Urtheile nicht unterworfen. Daß ἀνακρίνειν hier in emphatischem Sinne genommen werde, von gehöriger, gültiger Beurtheilung, welche ein Begreifen der wahren Beschaffenheit des Objects voraussetzt, ergibt sich aus dem Zusammenhange. — Der 16. V. enthält nun noch die Begründung der zweiten Hälfte des 15ten. Niemand, d. h. kein Nichtpneumatischer hat ein gültiges Urtheil über den Pneumatischen. Niemand hat je den Sinn (den Verstand und somit die Gedanken) des Herrn erkannt, der ihn (= so daß er ihn) unterweisen wird; wir aber haben Christi Sinn, d. h. seine Gedanken sind in unsern Besitz übergegangen, uns eigen geworden. Also gilt auch in Bezug auf uns, was in Ansehung Christi Allen (Nichtpneumatischen) abgesprochen wird: Keiner versteht unsern Sinn, so daß er uns belehren (meistern, zu rechtweisen), somit ein gültiges Urtheil über uns fällen dürfte *).

Im Bisherigen hat der Apostel Momente genug zur Beurtheilung der Gegner und Tadler seiner Lehrweise und sonach auch der hiermit zusammenhängenden Parteisucht hingestellt. So kann er denn jetzt geradezu an die korinthischen Christen sich wenden und unumwunden erklären, auf einem wie niedrigen Standpunkte dieses Parteiwesens sie erscheinen lasse. — Wir wollen aber, da dieß weniger schwierig und von Andern hinreichend beleuchtet ist, hierbei nicht verweilen und einem andern Abschnitt unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

- a) Was hier als Folgerung sich ergibt, wollten Einige in dem Texte unmittelbar finden, indem sie αὐτὸν auf den Pneumatischen bezogen. Aber 1) ist die Beziehung des αὐτὸν auf κριγὸν der jesajan. Stelle, die der Ap. einführt (40, 13), allein gemäß; 2) würde sich dann das Mittelglied (ἡμεῖς δὲ — ἔχομεν) nicht gut ausnehmen.

2. Ehe. 1 Kor. 7.

In diesem Kapitel ertheilt der Apostel einen gutachtlichen Bescheid auf gewisse Anfragen der korinthischen Christen, betreffend: 1) die Fortsetzung oder Aufhebung vorhandener ehelicher Verbindung und Gemeinschaft, 2) die Eingehung des ehelichen Verhältnisses von Seiten Solcher, die entweder noch im jungfräulichen Stande oder vermittelbar waren. Seine ganze Exposition erklärt sich wohl am besten daraus, wenn wir ihn in der Mitte zweier in Korinth hervorgetretenen Richtungen uns vorstellen: einerseits einer strengen, auf Enthaltung und Eölibat unbedingt hinarbeitenden, andererseits einer laxen, die geschlechtlichen Verhältnisse mit korinthischer Leichtfertigkeit behandelnden. Er selbst hält eine gewisse Mitte zwischen beiden, indem er der Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft zwar den Vorzug zugesteht, aber kein zwingendes Gebot hieraus gemacht wissen will. Der Inhalt dieses Kapitels bietet nun Vieles dar, was der ascetischen Richtung, wie sie bis zur Reformation in der christlichen Kirche fast allgemeine Geltung hatte, nicht wenig Vorschub zu thun scheint. So finden denn sowohl die römisch-katholischen, als die in protestantischen Secten auftauchenden Vertheidiger des Eölibats oder der geschlechtlichen Enthaltensamkeit überhaupt hier eine bedeutende Handhabe ihrer Ansicht und Gesinnung. Dagegen haben die protestantisch-kirchlichen Ausleger von den Reformatoren an sich viele Mühe gegeben, die betreffenden Stellen so auszulegen, daß keinerlei Begünstigung jener Ansicht in den paulinischen Erklärungen liegen, und Alles, was er in dieser Beziehung sagt, auf eine Abmahnung von der Ehe aus Gründen, die in den damaligen Umständen gelegen, hinauslaufen soll. Neuerlich aber hat Rückert unumwunden erklärt, daß hier eine Befangenheit bei Paulus selbst wahrzunehmen sey; und wir glauben, daß er in der Hauptsache nicht Unrecht hat, müssen uns aber die Aufgabe stellen, welche

diesem Erklärer seinem Standpunkte nach ganz ferneliegt, dieß mit dem apostolischen Charakter des Paulus und mit der Idee des Kanon, zu dessen wichtigsten Bestandtheilen wir dieses apostolische Sendschreiben rechnen, zu vereinbaren. Die Lösung dieser Aufgabe wollen wir auch sofort versuchen, um sodann desto ruhiger auf die Sache selbst, von der es sich hier handelt, eingehen zu können. Wir gehen dabei zuvörderst von einem andern Punkte aus, von demjenigen Theile des neutestamentlichen Kanon, der in neuester Zeit vornehmlich in Frage gestellt ist, nämlich von den Evangelien. Setzen wir hier den günstigsten Fall — und wir glauben, im Blicke auf die neuesten Verhandlungen dieß wagen zu dürfen — daß der historische Charakter der Evangelien gegen die concentrirten Angriffe der schärfsten Kritik vollkommen festgestellt werde, so wird es doch immermehr gelingen, alles Einzelne, so wie es dasteht, zu retten und eine hierauf beruhende Harmonie der evangelischen Berichte zu gewinnen. Dennoch aber wird die christliche Kirche den kanonischen Charakter unserer Evangelien mit derselben Zuversicht zu behaupten fortfahren, mit welcher unsere Väter bei der strengen Voraussetzung der göttlichen Eingebung alles Einzelnen denselben behauptet haben; ja wir möchten noch weiter gehen und behaupten, diese Zuversicht könne eine noch höhere seyn, da das Gefühl des Peinlichen und Künstlichen der alten Harmonistik von uns hinweggenommen ist. Sie beruht aber im Wesentlichen darauf, daß aus diesen Berichten die christliche Forschung und die denkende christliche Gemeinschaft überhaupt ein solches Totalbild des Lebens unsers Erlösers zu gestalten vermag, an welchem die christliche Wissenschaft und das praktische christliche Leben sich auf eine genügende Weise orientiren können, so daß es sich immerfort bewährt, daß der Herr Christus, wie er in den Evangelien dargestellt ist, der Weg, die Wahrheit und das Leben sey. Wenden wir nun dieß auf die apostolischen Sendschreiben, zunächst

die paulinischen, an, so werden wir deren kanonischen Charakter mit voller Ueberzeugung festhalten können, wenn wir erkennen, daß sie, als Ganzes betrachtet, in ihrer gegenseitigen Ergänzung hinreichen, um das ganze christliche Glaubensleben nach seinen beiden wesentlichen Entwicklungsseiten der *γνώσις* und der *ὑπακοή* danach zu normiren; und es wird uns dann nicht stören, wenn eine einzelne Stelle, für sich betrachtet, sich dazu nicht eignet, sondern vielmehr der Ergänzung und Berichtigung durch andere bedarf, um wahrhaft maßgebend für uns seyn zu können. Gesezt nun auch, daß wir wirklich finden sollten, daß der Apostel Paulus in unserem Kapitel als befangen in einer Vorliebe für das ehelose Leben sich darstelle, welche auf eine unvollkommene Ansicht von der Ehe, auf einen Mangel der Einsicht in ihre christliche Heiligkeit hinwiese, so mag uns dieß wohl momentan afficiren, aber es kann uns nicht irre machen, wenn nur die apostolische Schrift anderwärts Solches enthält, wodurch dieser Fehler berichtigt, dieser Mangel ausgefüllt wird. Und in Bezug auf den apostolischen Charakter des Paulus selbst werden wir hinlänglich beruhigt seyn, wenn wir finden, daß seine eigenen Schriften diese Ergänzung darbieten. Diese bietet aber unsers Erachtens die wichtige Stelle Eph. 5, 22—33 wirklich dar. Ehe wir jedoch hierauf näher eingehen, fassen wir die Hauptpunkte der Erörterung unsers Kap. selbst näher ins Auge. Der Anfang des apostolischen Gutachtens betrifft die schon bestehende eheliche Verbindung und deren Fortsetzung; und davon handelt der ganze Abschnitt B. 1—24. Nur beiläufig kommen B. 8 f. die Unverheiratheten zur Sprache; die eigentliche Verhandlung in Betreff dieser beginnt B. 25. — Jener erste Abschnitt theilt sich aber wieder in Anweisungen, welche rein christliche, und in solche, welche gemischte Ehen (zwischen Christen und Nichtchristen) betreffen; der zweite in Anweisungen in Bezug auf Jungfräuliche und in Bezug auf Verwitt-

wete. Christlichen Eheleuten ertheilt er zuvörderst eine Anweisung wegen der Fortsetzung der Geschlechtsgemeinschaft (B. 1—6) und sodann ein Gebot wegen der Nichtauflösung der ehelichen Verbindungen zwischen Christen (10. 11). Das letztere ist klar, und man kann nur darüber in Zweifel seyn, wie in B. 10 das „*τοῖς γεγαυμμένον*“ im Verhältnisse zu *τοῖς λοιποῖς* (B. 12) zu nehmen sey. Das Richtige hat hier Rückert getroffen, indem er es von neuerlich, erst seit ihrer Bekehrung zum Christenthum in die Ehe Getretenen, also von neugeschlossenen christlichen Ehen versteht, wo beide Theile der Ordnung Christi unterthan sind, während von den Uebrigen, wofern sie in gemischter Ehe lebten, nur der christliche Theil in Anspruch genommen werden konnte. Ob er bei jenen bestimmte Fälle im Auge habe, wie Rückert annimmt, lassen wir dahingestellt, da uns diese Voraussetzung nicht eben nothwendig scheint. — Was aber nun den ersteren Punkt betrifft, worüber er B. 1—6 sich ausspricht, so sagt er: es sey schön, sich des ehelichen Umgangs zu enthalten, aber wegen des im Schwange gehenden vielfachen und unstäten Geschlechtsverkehrs, von dem die Christen in Korinth umgeben waren, und der für sie in ihrem noch sehr mangelhaften und unbefestigten Zustande soviel Verführerisches haben mußte, bringt er auf fortwährende Befriedigung des Geschlechtstriebes in der Verbindung mit dem eigenen Ehegatten; und darüber fügt er dann noch weitere Bestimmungen bei (B. 4 f.). — Rückert hat gewiß Recht, wenn er nicht zugibt, daß hier vom Eingehen ehelicher Verbindungen die Rede sey, und *ἀπρεσθαί γυναικός* auf die angegebene Weise erklärt. Wir möchten aber noch etwas weiter gehen und auch das *ἔχειν* (B. 2) in diesem specielleren Sinne nehmen, nicht wie Rückert in der Bedeutung „behalten,“ so daß er das fernere Haben des Weibes im Gegensatz gegen die Aufhebung der Verbindung überhaupt gestattete (dies würde er ja auch nicht bloß gestatten, sondern ge-

bieten, B. 11). Daß *ἐξαι* so vorkomme, darüber sehe man nach Schleusner b. d. W. nr. 19 und besonders Deut. 28, 30. Also: Jeder habe sein Weib, wie man in der Ehe es hat, er setze den ehelichen Umgang mit ihr fort. So schließt sich denn B. 3 ff. genau an B. 2 an; das durch *ἐξαι* kurz Angeedeutete wird nur weiter ausgeführt. — Das *καλόν* (B. 1) verstehen nun Viele von dem Zuträglichen, d. h. Nützlichen, dieß würde aber nur dann passen und in B. 26, vgl. 28, eine Stütze finden, wenn von dem Eingehen ehelicher Verbindung die Rede wäre, was aber nicht zulässig ist. Es ist Bezeichnung des Sittlich-Schönen; und der Apostel scheint demnach die Enthaltung in dieser Beziehung, ein keusches geschwisterliches Leben der Ehegatten einem zarteren sittlichen Gefühle angemessener zu finden, er ist aber so besonnen, daß er die Unanwendbarkeit dieser Ueberzeugung auf die vorliegenden Verhältnisse klar einsieht und demnach gerade das Gegentheil anrath. Die Enthaltung möge bei ihnen nur etwa als eine temporäre vorkommen, zum Behufe anhaltenderer Gebetsübung, dann aber der abgebrochene eheliche Umgang wieder erneuert werden, damit nicht der Satán sie zur Sünde (nämlich zur *πορνεία*) verleite, eine Versuchung, der sie ausgesetzt seyen wegen ihres Mangels an Kraft der Enthaltung a). — Ausdrücklich fügt er noch bei, daß die letztere Aufforderung (*καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἡμεῖς*) nur in der Weise einer Erlaubniß geschehe, oder daß dieß etwas sey, was er ihrer Schwachheit zugestehen (*συγγνώμῃ* = venia, Vergunst und daraus hervorgehendes Zugeständniß). —

a) Die Vermuthung Rückert's, ob nicht *ἀρκαρία* von der ehelichen Enthaltung selbst (Nichtvermischung) verstanden werden könne, ist durchaus unbegründet, und es kommt wohl auch *μεγάθυμι* gar nicht in dieser Beziehung vor, wie *μίσχυμι*; die Bedeutung intemperantia aber geht wohl zurück auf den Begriff des Mangels an rechter Mischung, eines unordentlichen Verhältnisses der höheren und niederen Lebensfunctionen.

Eine Art Gegensatz gegen die B. 2—5 gegebenen Anweisungen liegt nun, wenn man nach den älteren Autoritäten *ὁὐκ ἐστιν* liest, in B. 7. Liest man *γὰρ*, so wird hier B. 6 erläutert. Er wünscht, daß Alle seyn möchten wie er selbst, das heißt nicht nur unverheirathet, sondern auch tüchtig zum Cölibat und überhaupt zur Enthaltung vom Geschlechtsgenusse. Diesen Wunsch stellt er aber sofort als einen nicht realisirbaren dar: „doch Jeder hat eine eigenthümliche Gabe von Gott, der Eine so, der Andere so;“ hier: der Eine die Gabe der Enthaltsamkeit, die zum Cölibate geeignete Seelen- und Leibesdisposition, der Andere eine andere (etwa die Tüchtigkeit, eine Familie christlich zu regieren). — Hieran reiht sich nun eine Bemerkung in Betreff des Eintretens in die eheliche Verbindung. Er erklärt es für gut, d. h. sittlich-zuträglich (vergl. B. 32. 34), wenn man es nicht thue, jedoch nur im Falle vorhandener Kraft der Selbstbeherrschung in Bezug auf den Geschlechtstrieb. Indem er nun hinzufügt, es sey besser heirathen, als brennen (d. h. in Folge unbefriedigten Triebes in einen peinlichen Zustand innerer Aufgeregtheit seyn, so daß man wenigstens innerlich überwältigt wird), so ist damit der Ehe eine sehr untergeordnete Stellung (als das kleinere Uebel) angewiesen. Wenn aber auch hier ein Mangel an evangelischer Freiheit in seiner Denkweise nicht zu verkennen ist, so ist andererseits die zarte Wahrnehmung der in göttlicher Anordnung (*ταῖς ἀποστολῇς*) beruhenden Rechte der Individuen und des durch die Individualität bedingten sittlichen Verhaltens (B. 9) hervorzuheben. — Nachdem er hierauf (B. 10 f.) christlichen Ehepaaren die Nichtauflösung der Verbindung als Gebot des Herrn (vergl. Matth. 5, 32 f.; 19, 4 f.; Mark. 10, 12) vorgeschrieben, für den Fall schon geschehener Auflösung aber Unverheirathet bleiben oder Bemühen um Wiederauflösung eingeschärft hat, so theilt er noch apostolischen Rath in Bezug auf gemischte

Ehen. Hierüber lag kein Gebot Chrifti vor; dieß gehörte zu den der Erleuchtung des h. Geiftes vorbehaltenen Fällen, wie denn der Geift die Jünger Alles lehren und natürlich auch darüber ihnen Aufſchluß geben ſollte, wie die Gebote Chrifti nach den Umſtänden zu modificiren ſeyen. Er drückt ſich ſo aus, daß man ſieht, was nun folgt, iſt nicht unbedingtes Gebot, ſondern ſeine Meinung und ſein Rath (vergl. B. 25). Zwar ſollten ſie dieſen nicht leicht nehmen (B. 25. 40), aber doch betrachtet er ſeine Erleuchtung nicht als eine absolute. Bei dem chriſtlichen Theile nun ſetzt er als der chriſtlichen Geſinnung gemäß die Geneigtheit zur Fortſetzung der einmal geſchloſſenen Verbindung voraus, ſo daß aller Grund zur Auflöſung wegſalle, wenn auch der nicht-chriſtliche Theil hiermit einverſtanden ſey. Die Aufforderung zur Fortſetzung des ehelichen Lebens in dieſem Falle begründet er (B. 14) noch weiter durch Wegräumung eines jüdaiftiſchen Vorurtheils, als ob das innige Zuſammenleben mit einer ungläubigen (heidniſchen) Perſon etwas Verunreinigendes hätte. Er ſagt, der ungläubige Mann ſey in der (gläubigen) Frau geheiligt, und umgekehrt. Damit meint er nicht geradezu ſittlichen Einfluß, noch weniger ſpricht er damit die Hoffnung der Bekehrung aus, obwohl beides nahe lag, ſondern wegen des perf. „*hylaſtai*“ iſt dieſer Ausdruck in objectivem Sinne zu nehmen: „Weit geht, daß dieſer innige Umgang etwas Verunreinigendes für den chriſtlichen Theil haben müßte, iſt vielmehr vermöge der Uebermacht des chriſtlichen Geiſtes die Sache ſo anzusehen, daß dieſe Gemeinschaft dem andern Theile eine Weihe gebe, ſo daß alſo die Ehe als eine chriſtliche, Gott geweihte und Gott genehme zu betrachten iſt, oder dieſer Charakter des chriſtlichen Theils auf den zu einer ſog. mit ihm gewordenen nichtchriſtlichen übergeht. — Der apagogiſche Beweis für dieſen Satz wird von den

Kindern christlicher Eltern hergenommen ^{a)}, und er schließt von dem Geweihtseyn vermöge der Lebensgemeinschaft mit den Eltern auf das Geweihtseyn nichtchristlicher Ehegatten durch die Lebensgemeinschaft mit den christlichen, oder daraus, daß die Eltern diese nicht als unrein ansehen können, auf die Befugniß zu gleichem Urtheil in Betreff der Ehegatten. Es ist dieß ein tief aus dem elterlichen Herzen herausgegriffener Ueberzeugungsgrund, der freilich, wie de Wette u. A. mit Recht bemerkt haben, das Vorhandenseyn der Kindertaufe in jener Zeit ausschließt. — Für den Fall aber, daß der nichtchristliche Theil die Scheidung vornehme, heißt er den christlichen das ruhig hinnehmen (nicht auf der Fortsetzung der Verbindung bestehen), indem er bemerkt, daß Christen in der Verbindung mit solchen (oder: in solchen Umständen) nicht wie Leibeigene unauf löslich angekettert seyen, legt es aber demselben nochmals ans Herz, doch ja seinerseits Alles anzuwenden, um dieses Aeußerste zu verhüten: „In Frieden aber hat uns Gott berufen“; das heißt: die allen Zwiespalt für immer aufhebende göttliche *αἰῶς* sollte wo möglich in dasjenige Verhältniß keine Störung bringen, in welchem die genaueste Verbindung der Menschen stattfindet. — Das, was zu er durch diese Erinnerung auffordert, motivirt er dann noch, indem er bemerkt, es sey ja noch Hoffnung vorhanden, daß der christliche Theil (als Werkzeug der göttlichen Gnade) den nichtchristlichen zur Theilnahme am Heil in Christo bringe.

Was nun zunächst folgt (B. 17—24), scheint eine Abschweifung ins Allgemeinere zu seyn, hängt aber eines theils mit dem Vorhergehenden genau zusammen, indem

^{a)} Vgl. de Wette in den Stud. und Krit. 1830 S. 669 ff. Gegen die Beziehung auf Kinder aus gemischten Ehen spricht außer dem plötzlichen Eintreten der zweiten Person (*ἑμῶν*) die Einstellung des Satzes *οὗν δὲ ὑπὲρ ἑστέον* als eines *ἀπολογη-μενόν*.

es eine Abmahnung christlicher Ehegatten von willkürlichem Herausreten aus dem ihnen lästigen oder bedenklich scheinenden Verhältnisse einer gemischten Ehe in sich schließt; anderntheils leitet es das Folgende ein, wo er vor allem eigenwilligen Benehmen in Bezug auf die Eingehung des ehelichen Verhältnisses warnen will (B. 25 ff.). Hier hat er es nun vornehmlich mit Jungfrauen zu thun, die in ihrer Stellung eines väterlichen apostolischen Rathes am bedürftigsten waren; denn daß $\pi\alpha\rho\delta\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ hier auch männliche Personen in sich begreife, ist, auch abgesehen vom sonstigen neutestamentlichen Gebrauche, nicht wahrscheinlich, da Paulus B. 28. 31. 36 f. das Wort durchaus nur vom weiblichen Geschlechte setzt. Daß er auch das männliche Geschlecht ins Auge faßt und seinen Rathschlag auf dasselbe ausdehnt (B. 27 f. 32 f.), das bringt die Natur der Sache mit sich; ein Beweis für die Erweiterung des Sinnes von $\pi\alpha\rho\delta\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ liegt aber nicht darin. Jene Ausdehnung seines Rathes erleichterte, wenn sie Eingang fand, auch die Befolgung des den Jungfrauen gegebenen Rathes, welche natürlich durch ernstliche Bewerbungen erschwert wurde. Dem Streben nach Auflösung bestehender Verbindungen stellt er hier das Bemühen um die Knüpfung neuer Bande entgegen, wobei offenbar der Accent auf dem letzteren liegt. Der Abmahnung. fügt er aber, naheliegenden Consequenzen vorbeugend, die Bemerkung bei, daß für keines von beiden Geschlechtern eine Versündigung darin liege, und daß er ihnen nur äußere Bedrängniß, welche das eheliche Leben mit sich führen werde, ersparen möchte. Dabei hat er die „bevorstehende Rat“ im Sinne, auf die er in B. 26 als Grund der Zuträglichkeit des Ledigseyns hingewiesen. Daß er aber damit die Bedrängnisse meint, welche der Parusie Christi vorangehen (vergl. Matth. 24; Mark. 13; Luk. 21), ist wohl nicht zu bezweifeln (vergl. B. 31 extr.); und diese Erwartung der Nähe der Parusie ist ein sehr wichtiges

Moment dieses ganzen apostolischen Rathschlags. Stand dieses die ganze jetzige Existenzweise aufhebende Ereigniß nahe bevor, so war besonders für noch wenig befestigte Christen das Eingehen von Verbindungen, die bei einer solchen innern Verfassung so viel Zerstreuendes, von der Einen Haupt- sorge Abziehendes hatten, nicht rathsam. Jedenfalls war zu erwarten, daß sie alsdann nur durch schwere Züchtigung und Läuterung zu derjenigen Gemüthsfassung, welche zur Theilnahme am Reiche Christi erfordert wird, gelangen würden. Davon handeln die folgenden Verse (29—31), deren Sinn und Zusammenhang folgendermaßen zu bestimmen seyn dürfte: Was aber auch geschehen mag, ihr mögt heirathen oder nicht, das sage ich, das muß ich ankündigen (vgl. 15, 50): die Zeitumstände sind forthin drangvoll, damit auch diejenigen, welche Frauen haben, seyen wie nicht Habende u. s. w. — Dieß ist der Inhalt der Ankündigung, welche etwas Factisches und die göttliche Absicht dabei in sich faßt. Er will sagen, die göttliche Absicht bei Verhängung der bevorstehenden drangvollen Zeit gehe dahin, daß die Christen alles selbstischen Wesens, aller Eigenheit, wie in der ehelichen Verbindung, so in den verschiedenen Gemüthszuständen und im Besitz und Genuß der Dinge los und ledig werden, daß sie in allen diesen Beziehungen es zu einer ganz gelassenen Ergebung in Gottes Willen und Fügung bringen. Er schildert die christliche Selbstverleugnung und Unabhängigkeit, wo man durch die Verbindung mit einer Frau sich nicht einnehmen läßt, in keine Freude und kein Leid sich versenkt, kein Besizthum fixirt, in keinen Gebrauch und Genuß der Dinge sich verliert, sondern Alles als vom Gott für höhere Zwecke Geliehenes, Gefügtes, Beschiedenes hinnimmt und von diesem Zeitlichen zu ihm, als zu dem allein befriedigenden ewigen Gute, sich richtet. Dazu sollen die Bedrängnisse, Verfolgungen u. dgl. die Gläubigen führen; diese sollen dadurch von Allem, was in der Welt ist, gelöst, dem Hasten

des Ich daran und allem Selbstgesuche darin soll ein Ende gemacht werden. Unter Trennungen, Verlusten und Wechseln der angreifendsten Art, unter welchen sie allein auf Gott gewiesen sind, soll es bei ihnen dazu kommen, daß sie durch nichts von ihrem Herrn und Gott sich trennen, ja Alles fahren lassen, um mit ihm in Gemeinschaft zu bleiben. — Zuletzt gibt er noch den Grund an, warum Gott durch die drangsalvolle Zeit hierauf hinarbeite: er wolle sie von der Welt und Allem, was zu ihr gehört, innerlich lösen, weil die ganze jetzige Gestaltung oder Verfassung des irdischen Weltganzen, also dieses mit seinen Verhältnissen und Besitzthümern zu seyn aufhöre, weil das Ende dieser Form des Daseyns nahe bevorstehe. — Nach dieser wichtigen Belehrung über die göttliche Absicht bei den drangsalvollen Umständen und deren Grunde wendet er sich wieder direct an die Korinther und sagt ihnen, er wünsche, daß sie kummerfrei seyen. Er möchte sie von der das Gemüth einnehmenden Sorge um das, was zum *κόσμος* gehört, frei haben, so daß ihr Dichten und Trachten ungetheilt auf die Sache Christi (*τὰ τοῦ κυρίου*) ginge. Und darum glaubt er ihnen die Ehe abrathen zu müssen, weil hierdurch das Gemüth getheilt a), von allerlei

a) Dies sagt er ausdrücklich nach der von Bachmann und Rückert ausgenommenen Lesart der ältesten Handschriften: *πῶς ἀγὼν τῇ γυναικί, καὶ μετέσται*. Für diese Lesart, wonach das „*καὶ μετέσται*“ zum Vorhergehenden gehört, spricht auch der innere Grund, daß nur so *μετέσται* eine wohl erweisliche Bedeutung erhält, wogegen es bei der Verbindung mit dem Folgenden (nach der gewöhnlichen Abtheilung) eine keineswegs gesicherte Bedeutung hat, indem dann der Sinn ist: „Auch beim weiblichen Geschlechte ist ein Unterschied in dieser Beziehung.“ Ob aber im Folgenden den ältern Handschriften unbedingt zu folgen und demnach zu lesen sey: „*καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἀγαπὸς καὶ ἡ παρθένος ἡ ἀγαπὸς (μεγαλὴ)*“ möchte zweifelhaft seyn, und die Vermuthung liegt nahe, daß ursprünglich nur das Eine oder das Andere gestanden, und wenn das erstere, *ἡ παρθένος* zunächst als Randglosse ge-

irdischen Sorgen eingenommen und namentlich darauf gerichtet werde, wie der eine Theil dem andern gefallen möge, wogegen der Unverheirathete seine ganze Sorge darauf richte, wie er Christo gefallen möge. Der Zusammenhang dieser Sätze (B. 32 ff.) mit dem Vorhergehenden stellt sich nun so: Die bevorstehenden drangsalvollen Umstände haben den Zweck, alles Befangenseyn in solcher *περιμνη* aufzuheben. Je mehr nun Einer darin befangen ist, desto größere Trübsal wird über ihn kommen müssen, wenn jeder Zweck erreicht werden soll. Das aber möchte er ihnen ersparen (B. 28; vgl. B. 35).

Bei dem, was Paulus hier von den *ἀγάμοις* sagt, ihre Sorge gehe auf die Angelegenheiten des Herrn, wie sie ihm gefallen, daß sie heilig seyen an Seele und Leib, drängt sich wohl Jedem der Gedanke auf, daß dieß selbst im Bereiche christlicher Gemeinden und bei der Voraussetzung christlicher Gesinnung ebenso wenig absolut richtig sey, als das gegenüberstehende Urtheil über die Verheiratheten bei gleicher Voraussetzung der Wahrheit ganz gemäß sey. Die ältere evangelische Orthodorie, welcher die apostolische Kanonicität durch die vollkommene Richtigkeit alles Einzelnen bedingt war, mußte sich dadurch helfen, daß sie die paulinischen Sätze relativ faßte: „Der (die) *ἀγαμος* sorgt mehr und

setzt und hernach dem für weniger passend gehaltenen *ἡ γυνή* substituirt, von Andern aber beide Lesarten verbunden worden, was in den vorhandenen Handschriften fast durchaus sich darstellt. Dieß es aber ursprünglich *καὶ ἡ κατ' ἑαυτὸν ἡ ἀγαμος*, so konnte wegen des Auffallenden dieser nähern Bestimmung zu *κατ' ἑαυτὸν* von Einigen hierfür *γυνή* gesetzt werden, u. s. f. Indes ist die äußerlich sehr gesicherte längere Lesart keineswegs unhaltbar, da *γυνή ἡ ἀγαμος* eine passende Bezeichnung der *χήρα* ist, die nähere Bestimmung des *κατ' ἑαυτὸν* durch *ἡ ἀγαμος* aber, die freilich an sich überflüssig ist, daraus sich erklärt, daß er den Begriff *ἀγαμος* hier ausdrücklich hervorheben wollte im Gegensatze gegen *ἡ γαμήσασα*, welches ebenso die *γυνή* wie die *κατ' ἑαυτὸν*, die aus dem Wittwenstand auf's Neue und die aus dem Jungfrauenstande zum erstenmal in die Ehe Getretene bezeichnet.

kann mehr sorgen für die Sache des Herrn; der (die) Verheirathete sorgt mehr und muß mehr sorgen oder pflegt mehr zu sorgen für die Angelegenheiten der Welt" (Flatt). Aber daß dieß exegetische Willkür und bloßer Nothbehelf sey, wird nicht wohl geleugnet werden können. Der Apostel stellt hier offenbar die Ehelosigkeit als das in christlich-sittlicher Beziehung Vorzüglichere dar. Die Quelle dieses Urtheils ist wohl seine bisherige Wahrnehmung christlich-unvollkommener Zustände des ehelichen Lebens und namentlich die Erwägung der Beschaffenheit der korinthischen Christen (*σαρματι*, 3, 1 ff.). Man könnte in Bezug auf das Ganze sagen: den *ἀγαπός* hat er nicht sowohl idealisirt, als vielmehr aus seinem eigenen Bewußtseyn heraus und aus der Anschauung ausgezeichneten Christen und Christinnen dargestellt, und damit zugleich ein Musterbild hingezeichnet; sein Urtheil über das Verhalten der Verheiratheten im Allgemeinen aber ist bestimmt durch eine Menge von Beobachtungen, zu denen namentlich die korinthische Gemeinde reichen Stoff darbieten mochte. Bei weiter entwickeltem christlichen Leben aber mußte sich die Frage erheben: Kann nicht der Mann auch dem Weibe auf gottgefällige Weise (*κατὰ θεόν*) zu gefallen suchend, Gott danken? Kann er nicht auch mit der Gattin auf die Sache des Herrn seine Sorge richten? Kann nicht die Frau ebenso wie die Jungfrau dem Herrn geweiht seyn? — So hören wir auch wirklich den alexandrinischen Clemens (*Stromat.* 3, 12, S. 88) fragen. — Daß dieß möglich sey, durfte auch Paulus nicht leugnen, ohne den Principien seines Glaubens zuwider die Ehe für ein sittliches Uebel zu erklären, eine Ansicht, die er in der Folge ausdrücklich bestritt (*Kol.* 2, 21; vgl. *1 Tim.* 4, 1—5). Dem empirisch gegebenen Zustande also entsprach das hier vorliegende ungünstige Urtheil, dem aber freilich und zwar eben darum Allgemeingültigkeit abgeht. Es stellt sich darin gleichsam der Reflex jenes Zustandes im Geiste des Paulus dar, und sonach ist es ein Urtheil von relativem, temporel-

seitige empirische Betrachtungsweise der Unverheiratheten und der Verheiratheten; 3) die einseitig-negative und geringe Ansicht von der Ehe als einem in sittlicher Hinsicht niedrig stehenden Verhältnisse, wodurch nur die ungehörige Befriedigung des Geschlechtstriebs verhütet werden soll; endlich 4) den aus dem allen hervorgehenden, immer wiederkehrenden Wunsch und Rath des Apostels, daß die Christen wo möglich in die Ehe nicht eintreten möchten. Andererseits aber ist auch anzuerkennen, daß durch das Ganze Allgemeingültiges sich hindurchzieht, und daß auch das Unvollkommene nichts Irrthümliches in sich schließt, vielmehr in praktischer Beziehung dem vorliegenden Zustande Angemessenes, ja für alle Zeiten Anwendbares enthält und in anderweitigen Erklärungen des Apostels seine vollendende Ergänzung findet. Jenes Allgemeingültige mit Abwesenheit alles Irrthümlichen aber finden wir: 1) in der Behauptung der Bedingtheit des Eölibats durch die individuelle Disposition; 2) in dem Festhalten der Uebergewichtung, daß die Ehe und die Schließung derselben an sich nicht sündlich sey; 3) in der Bekämpfung alles willkürlichen Strebens, die eingegangene Ehe wieder aufzulösen, und 4) in der Anerkennung des Geheiligtseyns auch der gemischten Ehen durch das Uebergewicht des christlichen Princips in dem christlichen Ehegatten, und der Weihe, welche den Kindern die Abstammung von christlichen Eltern gibt. Im letzteren liegt ohne Zweifel schon der Keim jener höhern Ansicht vom Wesen und Zwecke der Ehe in Eph. 5, wodurch die Erklärungen des Apostels in unserem Kapitel ihre wesentliche Ergänzung erhalten. Und wir möchten keineswegs mit Rückert annehmen, daß das Abstrahiren von bestimmten concreten Verhältnissen, die Beschäftigung mit einem unbestimmten idealen Leserkreise der Grund jener höhern Betrachtungsweise sey, sondern die in jener spätern Zeit und gerade in jenen kleinasiatischen Gemeinden auftauchenden und um sich greifenden theosophisch-abstr-

nischen Lehren, welche die Ehe als etwas Ungöttliches, sittlich Verunreinigendes erscheinen ließen, führten den das Widerchristliche dieser Richtung durchschauenden Apostel zu tieferer Würdigung der Ehe; es entfaltete sich in ihm jener Reim höherer Ansicht, den wir schon in der früheren Zeit bei ihm finden. Wenn er nun Eph. 5, 30 ff. die innigste Vereinigung der Geschlechter (*ἑσονται ἐς σάρκα μίαν*) als Bild der geheimnißvollen Vereinigung Christi und der Gemeinde hinstellt, so wird das „*καλὸν ἀνθρώπου γυναικὸς μὴ ἀρξασθαι*“ für die christliche Ehe negirt und kann nur noch eine relative Gültigkeit behalten. Hat überhaupt die eheliche Liebe und Gemeinschaft der Gläubigen eine so hohe Bedeutung, Abbild der vollkommensten Gemeinschaft zu seyn, so ist die Schließung der Ehe nicht nur nichts Sündliches, sondern, wo Gottes Fügung dazu führt, pflichtmäßiges Eingehen in die Lösung der höchsten Aufgabe des christlichen Lebens in der jetzigen Form der Existenz. — So bietet demnach die apostolische Schrift und zwar namentlich die paulinische die Fundamente der vollkommenen christlichen Lehre von der Ehe; und es kann uns nicht irre machen, daß die paulinischen Schriften in dieser Beziehung einen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufweisen, vielmehr leuchtet uns die Göttlichkeit, oder die Geisteseingebung um so mehr ein, wenn wir sehen, wie sie in der Form successiver Mittheilung gemäß der menschlichen Entwicklung geschah, und wie dem Apostel in dem Maße das Licht der Wahrheit aufging, als das Bedürfniß der Gemeinde, als sein Beruf der Kirchenleitung es erforderte. Für die Bedürfnisse der korinthischen Gemeinde reichte das hin, was 1 Kor. 7 dargeboten ist; mit diesem Maße von Erkenntniß konnte er den hier vorkommenden oder drohenden Abirrungen hinreichend begegnen. Um aber die theosophisch-asketische Abweichung zu bekämpfen, bedurfte er der vollen Einsicht in das Wesen der christlichen Ehe, und diese finden wir

auch wirklich bei ihm in der Epoche des Kampfes gegen jene Richtung.

Wir würden aber sehr irren, wenn wir meinten, daß das als bloß relativ-gültig Bezeichnete auch eine bloß locale und temporelle Geltung habe und demnach von uns als nicht mehr anwendbar bei Seite gelegt werden könne. Sind wir doch mit unserem christlichen Leben keineswegs auf dem Standpunkte absoluter Vollkommenheit angelangt, und das den korinthischen Christen Gesagte gilt auch noch den Christen unserer Lage, und zwar nicht etwa den bloßen Namenschristen, sondern den immer noch mit sündlichen Gebrechen behafteten wahren Gliedern der Gemeinde des Herrn. So ist in dem, was der Apostel B. 32 ff. sagt, ein Prüfstein für die *coelibes* beider Geschlechter, und ebenso ein Spiegel, in dem sie sich selbst beschauen sollen, für die Verheiratheten. Je weniger jene in dem vom Apostel aufgestellten Bilde des *ἀγαπῶς* sich wiederfinden, je mehr diese dieß bei sich finden, was er von der Gemüthsstellung der Verheiratheten sagt, desto mehr Ursache haben beide, sich ihres Mangels an christlichem Leben zu schämen, desto mächtiger müssen sie zur Reinigung ihres Herzens und Lebens sich angetrieben fühlen. Sonach bietet diese Stelle auch für die populäre Unterweisung, in welche die Nachweisung der bloß relativen Gültigkeit dieser Aussprüche keineswegs gehört, einen wohl zu beachtenden Stoff der Belehrung und der beider väterlichen Untersuchung und Rüge.

3. Mahl des Herrn.

1 Kor. 10, 16. 17; 11, 23—29.

Wenn wir mit der ganzen evangelischen Kirche und mit der christlichen Kirche überhaupt des Glaubens sind, daß die h. Schrift neuen Testaments die absolute göttliche Offenbarung enthalte, indem sie das fleischgewordene Wort oder die Wahrheit in ihrer reinen und ganzen menschlichen

Wirksamkeit darstellt, wie im persönlichen Leben des Herrn, so im Leben seines Geistes in den ursprünglichen Trägern desselben, die der Geist in die ganze Wahrheit hineinführen sollte, so können wir auch nicht anders als dafür halten, daß diese Schrift in ursprünglicher Fülle und wesentlicher Vollständigkeit in sich fasse, was in der Reihe der christlichen Jahrhunderte im Bereiche der christlichen Kirche, zunächst als Dogma, zu allmählicher Ausbildung gekommen ist. Erkennen wir hierin eine Entwicklung an, so ist der Inhalt dieser Entwicklung dem Keime nach dort ganz zu finden, es ist dort *λόγος αναγκαῖος* aller Dogmen-gestaltung. In der Schrift ist die ganze Wahrheit, welche nur nach ihren einzelnen Momenten sich mehr und mehr herausstellt und näher bestimmt. Da dieß nicht ohne Einseitigkeit abgeht, da bei der empirischen kirchlichen Entwicklung anhaftenden Sünde und Irthümlichkeit eigensinniger Streit der Gegensätze und Fixirung der einen und der andern Seite die Dogmenausbildung immerfort verunreinigt und entstellt, so muß das den Streit lösende Wort, die alle Verunreinigung und Entstellung wieder aufhebende Kraft in der Schrift zu finden seyn; und darin beruht das protestantische Zurückgehen auf diese, das Bestreben, auf dem Wege treuer Schriftforschung das relativ ausgebildete und entwickelte kirchliche Dogma von Auswüchsen zu reinigen und der vollkommenen Gestaltung näher zu führen. Auf diese Weise vermittelt die Schriftforschung die Ausbildung des Dogma. Aber ebenso wird auch andererseits die wissenschaftliche Einsicht in den Lehrinhalt der Schrift durch die Erkenntniß der Entwicklung des Dogma vermittelt, oder sie ist dadurch bedingt, daß man in diese mit dem denkenden Geiste wahrhaft eingegangen ist, ihre wesentlichen Momente oder ihren Gang in seiner Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit versteht und in ihrem relativen Zielpunkte sich mit befindet. Dieß ist die Wahrheit der katholischen Tradition als wesent-

licher Vermittlung des Schriftverständnisses. Daß aber diese Vermittlung keine starr-äußerliche, daß dieses Objective zugleich ein Subjectives ist, oder daß wir es hier nicht mit einem unabänderlich fixirten Buchstaben, sondern mit einer frei-nothwendigen Geistesbewegung zu thun haben, die selbst ihr Maß im Schriftworte hat, das ist die wesentlich evangelische Ansicht von der Sache.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden ihre Anwendung namentlich auch auf denjenigen Bestandtheil des christlichen Dogma, auf welchen die oben genannten Stellen des 1 Br. an d. Kor. sich beziehen, auf das Dogma vom Mahle des Herrn, dessen Geschichte freilich eigenthümlichen Schwierigkeiten unterliegt, da über die begriffliche Fixirung des christlichen Bewußtseyns und über die Auslegung des Schriftworts, worin dieses wurzelt, die großen Abtheilungen der Kirche gespalten sind, so daß eine wahrhaft freie und unbefangene historische wie exegetische Forschung nicht wenig erschwert ist. Schon seit einer Reihe von Jahrhunderten beschäftigt christliche Denker die Frage, in welchem Sinne Christus jene einfach-erhabenen Worte der Stiftung dieses Mahls gesprochen habe. Die alte Kirche kam darüber nie zu einer festbestimmten Ansicht. Sie hielt sich an die christliche Erfahrung einer mächtigen Gnadenwirkung des Erlösers in seinem Mahle, sie glaubte an seine belebende Gegenwart und Mittheilung in demselben, schwankte aber in Betreff des Verhältnisses der sichtbaren Elemente zu der unsichtbaren Gnade und nannte sie bald Symbole, Figuren, Antitypen des Leibes und Blutes des Herrn, bald bezeichnete und verehrte sie dieselben geradezu als Leib und Blut Christi, ohne daß durch das erstere die Wahrheit des Dargebotenwerdens der Sache in den Figuren, durch das zweite die Realität des sichtbaren Elements und sein Unterschiedenseyn von der unsichtbaren Gabe des Leibes Christi bestimmt negirt worden wäre. Erst in der mittelalterlichen Periode sehen

wir in dieser Beziehung zwei Richtungen, die wir als die der inbrünstigen Gefühlsgläubigkeit und als die der besonnenen Verständigkeit bezeichnen könnten, entschieden aus- und gegeneinander treten. Jene hält die Wahrheit des durch die Kraft der Weihung gesetzten wirklichen Leibes Christi in einfacher Unmittelbarkeit fest; die Substanz des Irdischen ist nach ihr vernichtet; nur noch die Gestalt desselben erscheint den Sinnen zur Uebung des Glaubens und zur Vermeidung des Grauens vor Fleisch und Blut; doch erscheint dieses zuweilen auch in seiner eigentlichen Gestalt zur Stärkung und Freude des Glaubens. Die andere Richtung dagegen läßt die irdische Substanz fortbestehen und, unter derselben verbüllt, Christi Lebenskraft den Gläubigen sich mittheilen, diese Kraft oder den Leib Christi im uneigentlichen Sinne von dem wirklichen, aus der Jungfrau gebornen u. s. w. Leibe unterscheidend. Hiernach bekommen bloß die Gläubigen Christi Leib zu genießen, die Andern bloß die irdische Substanz; der wahre Genuß jenes Leibes ist ein rein geistiger, die Darbringung oder Opferung aber ein bloßes Symbol oder eine bloße Erinnerung an jene eigentliche Opferung des wirklichen Leibes. Nach der ersteren Ansicht dagegen empfahen alle den wirklichen Leib des Herrn, die wahrhaft Gläubigen jedoch ausschließlich die heilsame Wirkung desselben; der Genuß ist ein leiblicher, bei den wahrhaft Gläubigen ein leiblich-geistlicher, die Opferung aber die wirkliche Wiederholung des ursprünglichen Opfers. Diese Ansicht trieb die kirchlich-orthodoxe Scholastik auf die Spitze bis zu der Consequenz, daß selbst unvernünftige Thiere Christi Leib in sich aufnehmen können. Die gegenüberstehende machte, consequent verfolgt, das Mahl des Herrn überflüssig, da derselbe geistige Genuß bei den Gläubigen immerfort stattfindet, die Andern aber doch nur zum Scheine an des Herrn Mahle Theil nehmen. Eine die Extreme der äußerlichen Objectivität, wie der abstracten Innerlichkeit vermeidende mitt-

lere Ansicht wurde vielfach gesucht und unter mancherlei Formeln, z. B. der Impanation, der Vereinigung von Brod und Leib (Analogie der menschlichen und göttlichen Natur Christi) hingestellt. Aber erst die Reformationsperiode kam um einen bedeutenden Schritt vorwärts. Lutherischerseits hielt man am überlieferten Dogma von der realen Gegenwart des wirklichen Leibes Christi im Mahle des Herrn fest, nur mit Abweisung der Transsubstantiationstheorie und mit Beziehung jener Gegenwart bloß auf den Genuß. Von Seiten der Reformirten wurde anfangs eine bloß symbolische Auffassung behauptet: Brod und Wein sollten bloß bedeutsame Zeichen oder Bilder des aufgeopferten Leibes und vergossenen Blutes seyn, erinnernd an Christi versöhnendes Leiden, und so die gläubigen Genießer im Glauben an die Versöhnung stärkend und ihre Theilnahme daran fördernd; woraus denn leicht das Moment des Unterpfandes und der Versiegelung sich ergab. In der Folge wurde eine wirksame Gegenwart für die Gläubigen gelehrt, eine geheimnißvolle kräftige Wirkung des Leibes Christi vom Himmel her, welche gleichzeitig mit der Darreichung der sichtbaren Elemente erfolge oder diese begleite. Bestimmte gezeugnet aber wurde die Gegenwart des Leibes Christi im Brode und für das Brod, und daher der mündliche Genuß desselben und der Genuß auch der Ungläubigen. Vermittelnde Theorien suchten eine Ausgleichung: theils darin, daß sie zwischen Ungläubigen und Unwürdigen unterschieden und nur jenen den Genuß des Leibes Christi absprachen, da der Glaube wesentliches *ἔσχατον ἁγιασμοῦ* des unsichtbaren Leibes Christi sey; theils dadurch, daß sie an die Stelle menschlicher Theorien von Ubiquität und Immencommunication die einfache Schriftformel setzten, daß das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi sey, d. h. dasjenige, wodurch dieser mitgetheilt werde. In dieser von Melancthon festgehaltenen Formel schien das gewahrt, worum es der Lutherischen Rechtgläubigkeit ge-

genüber jedem auch noch so versteckten Idealismus und Spiritualismus zu thun war; es war darin eine reelle Gegenwart des Leibes Christi und ein reelles und inneres a) Verhältniß desselben zum sichtbaren Elemente angedeutet. Und es ist dieß auch dasjenige, was die lutherische Theologie nicht fahren lassen darf und was sie als von ihr behauptetes Moment der Wahrheit zur Union hinzubringt, wenn sie auch die Unvollkommenheit der Art und Weise ihrer Behauptung anerkennen muß. Auch jene Unterscheidung der Unwürdigen und Ungläubigen, so zweideutig sie in ihrem ersten Hervortreten sich darstellt (Bucer), dürfte doch keineswegs abzuweisen seyn und ein wahres Moment der Vermittlung darbieten b). Andererseits aber hat die reformirte Kirche, als deren schwache Seite die äußerliche und ideelle Auffassung des Verhältnisses zwischen den sichtbaren Elementen und der unsichtbaren Substanz des Mahls des Herrn und eben damit zwischen dem Genuße dieser und jener anzusehen ist, darin der Wahrheit gedient, daß sie das Vermitteltseyn der Gegenwart des Leibes Christi durch den Geist in der Kirche und durch den Glauben hervorhob. Es verhält sich damit wohl so: Christi versöhnendes Leben, dessen Wirklichkeit sein Leib, dessen unmittelbares Element sein Blut ist, ist himmlisch geworden und im Himmel; der irdischen Räumlichkeit entnommen, kann es auf Erden nur insofern seyn, als der Him-

a) Nicht bloß das Ideelle der Versicherung und das Äußere der Gleichzeitigkeit.

b) Man kann sagen: Wo Glaube ist, ist Genuß des Leibes Christi. Ist aber dieser Glaube nicht lauter, hat die Selbstsucht noch so viel Macht, daß sie in Hochmuth und Eitelkeit jenen Genuß verunreinigt, so wirkt die Macht des aufgenommenen versöhnenden Lebens eben so verderblich, wie die Kraft des Lichts bei krankhaftem Zustande der dasselbe aufnehmenden Gehirne. Dieß ist der unwürdige Genuß mit seinen schlimmen Folgen.

ditäten ausging; die verständige Auseinanderhaltung aber, welche den Unterschied in der Einheit und die Realität der Sinneswahrnehmung gegen eine phantastische Mystik zu retten suchte, in eine verletzende Sonderung und in eine spiritualistische Verflüchtigung des Sacraments artete; in der neuern Zeit endlich so, daß einerseits die bis dahin nicht gehörig hervorgetretene Vermittelung der ganzen Sache durch den Geist und Glauben ins Licht gestellt, andererseits der Zusammenhang des irdischen Elements und der himmlischen Gabe genauer bestimmt wurde, nicht ohne Verirrungen und Mängel auf beiden Seiten. Diese beiden Seiten nun zu einer höheren Einheit zu vermitteln und überhaupt die auseinandergetretenen Momente als ein zusammengehöriges Ganzes zu erkennen, ist die Aufgabe unserer Zeit. In allen den verschiedenen Auffassungsweisen ist Wahrheit, und diese festhaltend, die durch einseitige Fixirung entstandenen Irrthümer aber abschneidend, die verschiedenen Betrachtungsweisen in eins zu bilden, das liegt uns ob, und daraus resultirt dann das wahrhaft katholische Dogma, in welchem alle Kirchenabtheilungen ihre von Irrthum befreite Wahrheit wiederfinden können. Wir würden es ungefähr so fassen: das gottmenschliche Leben des Erlösers, das wesentlich verleblichter Geist ist und sich als versöhnendes durch Leibesauopferung und Blutvergießung verwirklicht hat, theilt sich im Mahle des Herrn mittelst irdischer, durch menschliche Thätigkeit bereiteter Nahrungsstoffe mit, welche der Geist des Herrn kraft des Wortes Christi für die Gläubigen zu etwas Anderem macht, als sie an sich sind, so daß sie, mit jenem Leben geeinigt, selbst Leib und Blut Christi sind, und ihre irdische Materialität gar nicht mehr in Betracht kommt. — Das Wahre der sogenannten katholischen Ansicht aber ist die Feststellung des wahrhaften Daseyns des Leibes Christi mit Verneinung der irdischen Wesenheit als eines noch in sich Bestand habenden; das Wahre der evangelischen die Bezie-

lung dieser Gegenwart auf den Genuß mit Ausschließung falscher Objectivität derselben und die Aufhebung jener abstracten Verneinung und positive Bestimmung der irdischen Elemente als Träger des Versöhnungslebens, was denn die tiefere lutherische Lehre in einem innerlichen Sinne als eine *unio* des Tragenden und Getragenen faßt, wogegen die reformirte ihrer kirchlichen und geistigen Richtung gemäß darauf dringt, daß Alles im Geiste beruhe und darum nur für den Glauben und die Gläubigen sey. — So stellt sich das Resultat der Entwicklung des Dogma heraus. Aber wie verhält es sich nun mit dem *Einsetzungsworte*, als dem vollen Reime desselben? Wir können uns hier ganz an die paulinische Darstellung halten, denn was die *Einsetzungsworte* betrifft, so ist die paulinische und synoptische Ueberlieferung wesentlich dieselbe, mit fast wörtlicher Uebereinstimmung des Paulus und Lukas. Beide gehen von den übrigen Synoptikern ab: 1) in der näheren Bestimmung des *οἶνου*, die aber der auch bei jenen vorliegenden des *αἵματος* analog ist; 2) in der unmittelbaren Verknüpfung der *καὶ νῦν διαθήκη* mit dem *ποτήριον*, wodurch aber der Sinn im Ganzen nicht wesentlich verändert wird ^{a)}. Daß aber nun hier ein Tropus stattfinde, ist nicht zu leugnen. Der Wein ist der neue Bund nur in

a) Wir verbinden nämlich 1 Kor. 11, 25 *τοῦ αἵματος* unmittelbar mit *καὶ νῦν διαθήκη*, da der hierbei stattfindende Mangel des Artikels viel eher zu ertragen ist, als die jene Worte zu *εἶναι* ziehende Erklärung: der Kelch ist der neue Bund durch mein Blut (sofern er dieses bedeutet oder auch mittheilt). Nun sagt Christus nach Matth. und Markus: der Kelch (seiner Inhalte nach, der Wein im Kelche) ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, d. h. das diesen stiftende, vermittelnde Blut; nach Lukas und Paulus: dieser Kelch ist der in meinem Blute beruhende, d. h. dadurch gestiftete neue Bund, das neue Verhältniß zu Gott, welches begründet wird durch mein für Viele zur Vergebung der Sünden vergossenes Blut (vgl. Matth.).

dem Sinne, daß er denselben darstellt als eine Sache, welche die solchen Wein Genießenden bestimmt angeht, so daß sie an dem neuen religiösen Verhältnisse, an der durch Christi Blut vermittelten Versöhnung, somit an dem Aufgehobenseyn der Schuld vor Gott, an der Sündenvergebung Theil haben. Daraus folgt jedoch nicht, daß auch bei der directen Verknüpfung des *αἷμα* mit dem *ποτήριον* und in dem Sage: *τοῦτο μὲν ἐστὶν τὸ σῶμα*, das gleiche stattfinde. Kaum wird man sich entschließen können, das *ἐστὶν* hier durch „bedeutet“ zu übersetzen, da das, was man hierfür anzuführen pflegt (*τοῦτο ἐστὶν, ἢ αἷμα ἢ ἄμπελος ἢ ἀληθινὴ*, u. A.) keineswegs ganz analog ist. Eher könnte man, wenn nicht Anderes (B. 25) im Wege stände, *τοῦτο* als Prädicat betrachten (mein Leib ist Brod; vgl. Joh. 6, 55). Der Ausdruck ist, wie die Sache selbst, einzig in seiner Art. An eine eigentliche unmittelbare Identität oder Einheit zwischen Subject und Prädicat kann nicht gedacht werden, da das Prädicat keine Aussage über das Subject enthält, welche als eine natürliche Bestimmung desselben sich erwieze; eher an die Einheit von Bild und Sache, obwohl der Fall nicht der gleiche ist, wie in der Erklärung einer Parabel oder eines Gleichnisses (Matth. 13, 37). Das Brod kann zunächst nur in dem Sinne Christi Leib seyn, als es denselben darstellt, und zwar insofern, als es zum Besten der Genießenden gebrochen (angegriffen), ein Sinnbild ist des zum Besten Vieler in den Tod gegebenen Leibes Christi, und ebenso der Kelch (Wein) Christi Blut, sofern er, ausgegossen zum Besten der Trinkenden, ein Symbol ist des zum Besten Vieler vergossenen Bluts. Aber nun fragt es sich, ob dieses Darstellen ein bloß ideelles ist, so daß das Brod bloß bedeutsames Bild wäre, oder ob es eine reelle Mittheilung, wodurch man der Sache selbst (des Leibes) theilhaftig wird, in sich schließt. Hier ist bekanntlich der Punkt, wo Calvin über die zwinglische Auffassung hinausgeht; das Brod ist nach ihm *symbolum, quo res exhibetur*, was er näher so bestimmt,

es sey Christi Leib, sofern er sicher bezeuge, daß uns jener Leib, den es darstellt, dargereicht werde, oder sofern der Herr, das sichtbare Symbol darreichend, uns zugleich seinen Leib darreiche; so daß wir ebenso gewiß diesen empfangen, als wir das Brod essen. — Ob man hierzu, oder gar zu der Annahme eines noch innigeren Verhältnisses zwischen Brod und Leib Christi, als welches in der Gleichzeitigkeit des Genusses und in der Vorstellung des versichernden Unterpfandes angezeigt ist, berechtigt sey, darüber läßt sich aus den Einsetzungsworten selbst keine Entscheidung gewinnen. Momente zu einer solchen scheinen in 1 Kor. 11, 27. 29 zu liegen. In B. 27 zieht der Apostel aus der Exposition über das Wesen und den Zweck jenes Mahles die Folgerung, daß Jeder, der Brod und Wein auf eine unwürdige, dem Wesen und Zwecke des Mahles unangemessene Weise ^{a)} genieße, für einen Solchen gelten werde, der am Leibe und Blute des Herrn sich verfühle. Das bezieht sich nun unstreitig auf den Leib und das Blut des Herrn im Abendmahle; denn was Andere darin finden wollten: ein Solcher werde angesehen werden als Einer, der in Jesu Tod eingestimmt, das würde gewiß anders ausgedrückt seyn. Hieraus folgt aber weder mit Sicherheit, daß auch der unwürdige Genießende Christi Leib und Blut wirklich in sich aufnehme, da es ja auch eine Versündigung am Leibe und Blute des Herrn ist, wenn er durch verkehrtes Verhalten dieses hohe Gut von sich stößt, noch kann man zuversichtlich behaupten, daß die rein symbolische Ansicht dadurch ausgeschlossen werde, da man ja mit Recht sagen könnte, wer die Symbole des Lei-

a) Er meint hiermit ohne Zweifel das in B. 21 gerügte ungehörige und lieblose Benehmen, welches in unverkennbarem Widerspruch stand mit dem von Christo selbst ausgesprochenen Zwecke der Feier, da man bei solcher Selbstsucht unfähig war, Christum in seiner Liebe und Selbstaufopferung sich zu vergewärtigen, und von dieser Liebe durchdrungen, seinen Tod zu preisen.

des und Blutes Christi auf eine unwürdige Weise geniesst, versündigt sich an seinem Leibe und Blute selbst. Stände freilich sonst fest, daß zwischen dem Brod und Wein im Abendmahle für die Gemeinde eine noch innerlichere und reellere Beziehung stattfände, als die bloß symbolische oder die des gleichzeitigen Genußes und des versiegelnden Pfandes, so würde unser Ausdruck noch viel bezeichnen-der seyn. — In B. 29. motivirt er die Aufforderung (B. 28), um nach gehöriger Selbstprüfung von dem Brode zu essen und aus dem Kelche zu trinken. Er sagt nach der Lesart der ältesten Zeugen, welche ἀναλως und τοῦ κυρίου weglassen: „Denn der Essende und Trinkende ist sich selbst ein Gericht, wenn er nicht unterscheidet den Leib (des Herrn).“ — Auch hierin liegt nichts Entscheidendes. Er will sagen, wenn Einer nicht durch die Selbstprüfung und das hierdurch geweckte Bewußtseyn seines innern Bedürfnisses verlangend nach der Gemeinschaft des versöhnenden und heiligenden Lehens Jesu geworden, so sey ihm das Mahl des Herrn leicht wie ein anderes Mahl, er unterscheide nicht den Leib, d. h. er bedenke beim Genuße des Brodes nicht recht, daß er nicht gemeine Nahrung zu sich nehme, sondern dasjenige, wodurch der Leib Christi dargestellt oder mitgetheilt werde, und wenn Einer das nicht thue, so ziehe er sich ein Gericht (Strafe) zu. Die Strafwürdigkeit beruht hier offenbar in der Unangemessenheit der Gemüthsfassung und des Benehmens zur Bedeutung und zum Zwecke der Handlung des Mahls, mag nun das Brod bloßes Symbol oder realer Träger des Leibes seyn, und der kurzgefaßte Ausdruck σῶμα legt in die Wagschale der letzteren Ansicht durchaus kein entscheidendes Gewicht. — Wenn irgend eine Stelle dieß thut, so ist es gewiß die Erklärung, welche der Apostel Kap. 10, 16 von sich gibt. Er redet hier nicht ex professo vom Mahle des Herrn, sondern er will den Corinthischen Christen das Unchristliche der Theilnahme an den heidnischen

Opfermahlszeiten zum Bewußtseyn bringen und weist sie zu dem Ende zunächst auf die Bedeutung des h. Mahls der Christen hin, um ihnen das fühlbar zu machen, was er B. 21 ausspricht, daß mit der Theilnahme an diesem Mahle die Theilnahme an jenen Opfermahlen sich nicht vertrage, da man nicht mit dem Herrn und mit den bösen Geistern zugleich in Gemeinschaft stehen könne; daß aber die Theilnahme an jenen Mahlen eine religiöse Gemeinschaft in sich schliesse, das macht er einleuchtend an den israelitischen Opfermahlen, deren religiöser Charakter nicht in Abrede gestellt werden konnte *). In Bezug auf das Mahl des Herrn sagt er nun: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht κοινωλια des Blutes Christi?“ und sodann Entsprechendes vom Brode, es sey κοινωλια des Leibes Christi. Hier fragt sich vorerst, was das εὐλογεῖν ist? Da es auch loben, danken bedeutet und in den Berichten von der Stiftung dieses Mahls das εὐχαριστοῦν als ein dem Genuße vorangegangener, denselben weihender Act vorkommt, so ist man auch hier versucht, es so zu nehmen; daher die Erklärung: „den wir mit Dankagung empfangen.“ — Aber die erwähnten Stellen geben doch keinen sichern Beweis hierfür ab, und daraus, daß εὐλογεῖν mit dem Accusative der Person (τὸν Θεόν) in jener Bedeutung vorkommt, folgt nichts für Stellen, wo keinen Accusativ der Sache bei sich hat. Beruft man sich aber auf Luk. 9, 16, so ergibt sich gerade aus dieser Stelle eine andere Bedeutung: segnen, durch Gebet und Wort Gottes weihen, wodurch denn hier der Genuß ein religiöser Act und eine Vermittlung geistlicher Wohlthat wird. Das Segnen des Kelchs ist ein Ansehen Gottes, daß der

a) Für gänzlich verfehlt müssen wir es halten, wenn Dilschau- sen aus B. 18 die Folgerung zieht, daß der Apostel das Abend- mahl selbst als ein Opfermahl betrachte. Auf diese in der Schrift nirgends begründete Meinung kann man hier nur kom- men, wenn man den Gang der Argumentation völlig verkennt.

Wein im Kelche ein Anderes als bloßer irdischer Trank, ein Mittel höherer Mittheilung werde, und eine zuversichtliche gläubige Erklärung, daß er kraft des göttlichen Wortes dieß sey. Und dieß erscheint hier als ein gemeinsamer Act der Gläubigen (vgl. ἐσμέν, B. 17), als ein Act der priesterlichen Gemeinde, dessen Princip der Geist Christi in der Gemeinde ist, der vermöge des göttlichen Wortes das Irdische weihet und zum Träger geistlicher Wohlthat macht. In Folge dieser Weihung heißt nun der Kelch selbst ποτήριον τῆς εὐλογίας. Man könnte dieß mit Luther übersetzen: „Der gesegnete Kelch“, so daß der Relativsatz als eine passende Erläuterung dazu erschiene, aber besser nimmt man es wohl analog dem ἄγρος τῆς ζωῆς (Joh. 6, 35; vgl. B. 33) = Segen bringender Kelch, Kelch, der Mittel des göttlichen Segens ist. Von diesem Kelche nun sagt er, und zwar so, daß er dieß als ein von den Lehrern Anerkanntes voraussetzt, er sey κοινωνία des Blutes Christi. Hier ist nun vor Allem unzweifelhaft, daß das Blut Christi das am Kreuze vergossene ist, worin der neue Bund beruht (II, 25). In einem andern Sinne kommt αἷμα Χριστοῦ bei Paulus nirgends vor, und die Erklärung: Blutsverwandtschaft, Geschlecht (nach homerischem Sprachgebrauche) entbehrt alles sichern Grundes ^{a)}. Die κοινωνία dieses

a) Auf eine scheinbare Weise spricht der Zusammenhang dafür, sofern in B. 17 σῶμα den Gemeinde-Organismus bezeichnet, und hieraus geschlossen werden könnte, daß in B. 16 τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ gleichfalls die Gemeinde sey, und somit auch das parallele αἷμα τοῦ Χριστοῦ das Geschlecht Christi. So wäre der Sinn: „Der Kelch ist (stellt dar) die Gemeinschaft des Geblüts (Geschlechts) Christi, das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi. Weil es ein Brod ist, so sind wir, die Vielen, ein Leib; denn allesamt haben wir Theil an dem einen Brode.“ Dieser auf den ersten Blick so ansprechende Zusammenhang entscheidet nicht gegen den constanten Gebrauch des αἷμα Χριστοῦ bei Paulus, wozu noch kommt, daß der

Bluts aber ist entweder Theilnahme daran oder Mittheilung desselben. (An sich zwar könnte es auch heißen eine im Blute Christi wurzelnde Gemeinschaft, aber dieß ist weder dem Contexte gemäß, noch will es recht zum Subjecte des Satzes passen.) Dem gewöhnlicheren paulinischen Gebrauche von *κοινωνία* ist das Erstere entsprechender, aber auch die transitive Bedeutung kommt bei ihm vor (Röm. 15, 26). — Geht man von jenem aus, so hat der Satz etwas sehr Auffallendes, und man ist sehr geneigt, dem *κοιν* den tropischen Sinn zu geben: der Kelch bedeutet die Theilnahme am Blute Christi. Aber auf diese Art das Abstractum „Theilnahme“ mit dem Concretum „Kelch“ in Beziehung zu setzen, geht nicht, und wir sind wohl genöthigt in *κοινωνία* eine Metonymie anzunehmen, daß es das medium oder die vermittelnde Ursache der Theilnahme bezeichne. Hiefür könnte man als Analogien Joh. 11, 25 (*ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ*) und Röm. 7, 13 (*τὸ ἄγαθὸν ἐμὸν γέγονε θάνατος*) anführen. Aber leichter und sicherer scheint es doch, von der transitiven Bedeutung auszugehen, wobei der Sinn herauskömmt: der Kelch ist eine Mittheilung des Blutes Christi, d. h. er theilt dasselbe mit; und wir gewinnen sofort denselben Sinn, wie bei der intransitiven Bedeutung: er vermittelt die Theilnahme am Blute Christi; und dieß ist denn eben die *εὐλογία*, die der Kelch spendet. Hier ist nun freilich mehr als eine Theorie in Betreff des Wie?

Context nicht auf Hervorhebung der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, sondern der Gemeinschaft mit Christo hinführt. V. 17 kann sonach nicht als wesentliches Glied der Argumentation betrachtet werden, sondern ist eine logische Parenthese, eine beiläufige Bemerkung, welche sich dem Apostel bei der Erwägung der Abendmahlsfeier im Blick auf die Gespaltenheit der korinthischen Gemeinde aufdrängte, hier um so bedeutsamer, da dieses Bewußtseyn der Einheit auch einen mächtigen Bestimmungsgrund zur Schonung der Schwächeren enthält.

und Wiefern? möglich, aber das Verhältniß der Immanenz und Einheit, welches die lutherische Theorie setzt, ist doch wohl die einfachste und richtigste Bestimmung, wodurch der Ausdruck Segenskelch und der Satz, daß dieser Christi Blut mittheile, und die Andeutungen 11, 27. 29 die genügendste Erklärung erhalten. Aber auch das Recht der reformirten Lehrweise ist in unserer Stelle insofern gewahrt, als diese Bedeutung und Macht des *συνιέναι* auf das *σύνδοξιν*, einen Act der Gemeinde oder des in ihr wohnenden Geistes und Glaubens, zurückgeführt oder dieses als Voraussetzung derselben bezeichnet wird, so daß alle Realität der Mittheilung als eine im Geiste und Glauben beruhende erscheint.

So hat der Apostel hier, wo er die Sache nur gelegentlich berührt, eine weitgreifende Erklärung von sich gegeben, in welcher das Wort der Lösung für den Streit der Theorien und eine authentisch-apostolische Interpretation der Einsetzungsworte niedergelegt ist, so daß wir auch in diesen mehr finden dürfen, als die nächste oberflächliche Betrachtung darbietet. Das kirchliche Bewußtseyn nun hat nach 800jährigem Genuße des Abendmahlssegens und einzelnen Privatversuchen, darüber zu einer theoretischen Verständigung zu kommen (Gregor von Nyssa), zuerst auf eine kühne und schroffe Weise den Glauben an die Wahrheit der Stiftungsworte kund gegeben, indem es, die irdische Substantialität der sichtbaren Elemente negirend, nur von Christi Leib und Blut als der Substanz des Mahls des Herrn wissen wollte (Paschasius Radbertus). Diese Glaubenskühnheit, welche über die empirische Wirklichkeit sich in überschwenglichem Fluge erhob, schlug aber in ihr Gegentheil, in rohe Außerlichkeit, um und bedurfte sofort eines Correctivs, das ihr in der Ratramnus-Verengar'schen Richtung wurde. Zur höheren Entwicklung des kirchlichen Bewußtseyns gehörte es aber, daß einerseits mit Regirung

jener Negation die Wahrheit derselben, die Realität des Leibs und Bluts Christi im Mahle des Herrn, auf eine positive, die Einheit wie den Unterschied anerkennende Weise festgestellt, anderntheils das Vermitteltseyn des *μυστηριον* durch den Geist und Glauben bestimmt geltend gemacht wurde. So erst ist dem Schriftworte sein ganzes Recht geworden, und wir erkennen ebenso das ursprüngliche Besaßseyn der Momente des Dogma im Worte, wie die Entfaltung des Wortes im Dogma; die Schrift wird uns klar vermittelt der geschichtlichen Entwicklung, und für diese zeigt uns der Geist den rechten Maßstab in der Schrift. Diese, und zwar hier die Einsetzungsworte, faßte das kirchliche Bewußtseyn zuerst in der unmittelbarsten Wörtlichkeit; das Absurde der Consequenzen dieser Auffassung trieb zur entgegengesetzten tropisch-symbolischen; die Wahrheit von beiden in einem Dritten, schon durch das apostolische Wort Borgezeichneten, zu finden, war das Ringen des kirchlichen Geistes; und dieses Dritte ist die Anerkennung der Realität oder reellen Gegenwart des versöhnenden Lebens Christi als einer geistig vermittelten. — Darin liegt die wahre Einigung der Parteien, die aber so lange unmöglich ist, als der sogenannte Katholicismus seinen römischen Charakter äußerlicher Vermittelung festhält, das Lutherthum seine Hinneigung nach der Seite äußerer Objectivität nicht ganz überwunden hat und der Calvinismus seine Reigung zum Spiritualismus und seine schroffe, auch im Prädestinationismus hervortretende Sonderungstendenz nicht völlig losgeworden ist. Denn je tiefer wir der Sache nachgehen, desto mehr werden wir zu der Einsicht gelangen, daß die Ansicht vom Abendmahle mit der ganzen Anschauungsweise der christlichen Parteien wie einzelner Denker zusammenhängt, und daß sonach die volle Einigung in diesem Punkte mit der anderweitigen Ausgleichung der Denkweisen, oder mit der nur allmählich und durch viel Kampf der Gegensätze zu verwirklichenden

Harmonie der Geister im Großen und Ganzen gleichen Schritt halten muß. Ein solcher Entwurf der Concordie, wie hier vorgelegt worden, kann nichts weiter seyn wollen als ein schwacher Privatversuch, dem theologischen Publicum zur weiteren Prüfung vorgehalten, zunächst als eine Probe, wie das Schriftwort und die Entwicklung des Dogma einander gegenseitig Licht geben können.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung erhellt zugleich, worauf die wahre Union hinstrebt: nicht auf Vermischung der bisherigen Gegensätze, sondern auf Ineinsbildung des Wahren darin, indem man ausgeht von ebenso offener Anerkennung der Wahrheit auf verschiedenen Seiten, als der noch auszugleichenden Differenz, die aber nur durch fortgehende Geistesarbeit in der Liebe und Wahrheit ausgeglichen werden mag.

4. Geistesgaben. 1 Kor. 12—14.

Zu den schwierigeren Punkten dieses großartigen Briefs, in welchem der Zustand der apostolischen Gemeinden auf eine so vielseitige Weise, wie sonst nirgends, geschildert und angedeutet wird, gehört anerkanntermaßen dasjenige, was der Apostel von den Charismen, insbesondere von dem Charisma des *γλώσσαις λαλεῖν* sagt. Die Schwierigkeit des Verständnisses beruht hier vornehmlich darin, daß wir hier eine den Anfängen des Christenthums eigenthümliche, durch den ersten Eintritt desselben in die Welt bedingte Wirkungsweise des Geistes vor uns haben, welche in dem Maße aus dem Leben der Gemeinden und eben damit aus dem Bewußtseyn sich verlor, als das in der Menschheit nun festgewurzelte Christenthum sich der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten auf dem Wege allmählicher organischer Aneignung bemächtigte. Das menschliche Leben in allen seinen Beziehungen vom ungöttlichen Princip und dessen intellectuell-moralischen wie physischen Wirkungen zu befreien und mit göttlichem Leben zu durchdringen,

das ist die Aufgabe des Christenthums in allen Stadien seiner Entwicklung in der Menschheit, der eigenthümliche Charakter des Christenthums aber ist, daß dieß in der Form des Wunders geschieht. Wir haben hier die Anfänge einer neuen höhern Lebensstufe vor uns, deren wesentlicher Charakter Aufhebung der Schranken und Gebrechen der durch Sünde getrübtten Entwicklung und positive Weiterbildung der Menschheit nach allen Seiten hin ist. Das christliche Princip beurfundete nun zuvörderst seine Neuheit und Ursprünglichkeit wie seine Erneuerungsmacht und seine Bestimmung, alle Bande der Sünde, des Irrthums und des Verderbnisses aller Art zu lösen, durch Wirkungen, deren Ableitung aus dem alten Naturprincip und dessen Vermögen unmöglich war. Zu diesen Wirkungen befähigte es zunächst innerlich. Es schuf eine mannichfaltige Tüchtigkeit zu Thätigkeitsäußerungen, die jene Bestimmung zu offenbaren und zu verwirklichen geeignet waren; und diese so gewordene Tüchtigkeit ist das *χάρισμα*, eine Wirkung der göttlichen *χάρις*, der in Christo offenbar gewordenen erlösenden Liebe Gottes. Als innere Tüchtigkeit wird aber dieses auf den h. Geist, das die Erlösung mit ihren Wirkungen innerlich realisirende göttliche Princip, zurückgeführt (12, 4), wogegen die Aemter (*διακοναί*), in welchen die geordneten Wirkungskreise der Charismen sich darstellen, auf den Herrn der Gemeinde (B. 5), die *ἐνεργήματα*, d. h. die Kraftäußerungen oder Thätigkeiten, worin die wirkliche Ausübung jener Tüchtigkeiten zu Tage kommt, auf Gott als den Urgrund aller Kraft und Kraftäußerung bezogen werden (B. 6). Einestheils in der Einheit dieses Principis (B. 11), anderntheils in der Einheit des Zwecks (B. 7) beruht die Harmonie in dieser Mannichfaltigkeit; und entsprechend dem ganzen Leben der Gemeinde, greifen die Charismen organisch ineinander (B. 12 ff.) — Die Mannichfaltigkeit der Charismen, die 12, 8—10, 28 aufgezählt werden, hat man nun auch logisch

zu ordnen versucht, woraus verschiedene Eintheilungen hervorgegangen sind. Sieht man auf ihre Causalität und ihr Verhältniß zum gewöhnlichen Lebensverlauf und somit auf ihre Begreiflichkeit oder Verständlichkeit für uns, welche im Allgemeinen darin beruht, daß unter uns noch Analoges vorkommt, oder daß sie Anfänge uns bekannter Fähigkeiten der vom christlichen Princip ergriffenen Menschheit sind, so ist man versucht, zweierlei Arten von Charismen anzunehmen: solche, die im ordentlichen Verlaufe der christlichen Entwicklung sich fortwährend uns darstellen, und solche, die außerhalb desselben liegen, und zwar in den Anfängen des Christenthums häufig sind, aber in der Folge mehr und mehr zurücktreten und etwa nur noch auf eine sporadische und untergeordnete Weise zum Vorscheine kommen. Dieß wären denn ordentliche und außerordentliche Geistesgaben, und man könnte jene auch natürliche, diese übernatürliche nennen, sofern in jenen constante Fähigkeiten der menschlichen Natur hervortreten, denen das christliche Princip nur eine neue und höhere Richtung für den Dienst des Reichs Gottes gegeben, auf die es jedenfalls, wenn es auch — zufälligerweise — die erste Anregung zu ihrer Entwicklung gab, nur umbildend, heiligend wirkte, in diesen dagegen die menschliche Natur mit Kräften oder Fähigkeiten ausgerüstet wurde, die nicht in ihr selbst oder ihrer natürlichen Entwicklung liegen, sondern durch eine unmittelbare schöpferische Thätigkeit göttlicher Kraft in ihr hervorgerufen werden. Zur ersten Classe würden nun z. B. die *γνώσις* und *σοφία* 12, 8, und die *διδάσκαλοι, κυβερνήσεις, ἀντιλήψεις* (eigentlich die diesen Thätigkeiten zu Grunde liegenden Tüchtigkeiten) B. 28 gehören, zur zweiten dagegen die übrigen B. 9 f. genannten Charismen. — Aber diese Eintheilung läßt sich durchaus nicht festhalten. Denn alle Charismen haben den Charakter des Wunderbaren; der Begriff dieser urchristlichen Tüchtigkeiten schließt das in

sich, daß sie nicht in der natürlichen Entwicklung liegen, sondern durch das göttliche Lebensprincip, das *πνεῦμα ἅγιον*, neu hervorgerufen werden, wie denn auch der Apostel 12, 11 ausdrücklich sagt: „alles dieses wirkt der eine und selbige Geist“. Waren auch vorher analoge Tüchtigkeiten vorhanden: als christliche, in welchen sich der h. Geist manifestirte, und welche zur Förderung des Gemeindegelbens sich eigneten, waren sie ein Neues; andererseits aber ist auch wohl anzunehmen, daß der Geist, der einem Jeden besonders zutheilt, wie er will, dabei nicht willkürlich verfahren, sondern zu jedem *χάρισμα* Solche ausersehen habe, die durch ihre natürliche Anlage gerade hierzu prädisponirt waren^{a)}. Der Geist war es, der z. B. Gläubige zu Vorträgen befähigte, die durch Zweckmäßigkeit der Darstellungsweise, treffende Berücksichtigung der mancherlei Bedürfnisse der Zuhörer und darin beruhende Beredsamkeit oder Kunst sich auszeichneten (*λόγος σοφίας*); der Geist machte Andere tüchtig zu Vorträgen, worin eine tiefere Einsicht in das Wesen der christlichen Wahrheit und in ihren Zusammenhang mit dem vorchristlichen Gebiete, besonders der alttestamentlichen Oekonomie, namentlich durch Ausmittelung der Typen und Weissagungen, oder des ganzen Vorgezeichnetseyns des Neuen im Alten, sich kundgab (*λόγος γνῶσεως*). In beiden ist eine göttliche Erhebung und Stärkung des Denk- und Sprachvermögens anzuerkennen, was jedoch die freie Selbstbewegung nicht ausschließt, sondern als Folge in sich schließt. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Charismen, die zur ersteren Classe gerechnet werden möchten, und es ist eine ganz unrichtige Ansicht Rüdert's, wenn er (zu 14, 6) das *διδᾶσκαι*, die Tüchtigkeit zu einer ruhig-verständigen Darlegung der

a) Das *καθὼς σοφίαι* soll nur die Vorstellung eigenmächtigen oder verdienstlichen Ansführens der Charismen von Seiten der Menschen beseitigen.

christlichen Wahrheit, als etwas durchaus Menschliches betrachtet und nur das *γλώσσαις λαλεῖν* und *προφητεύειν* unter den Einfluß des göttlichen Geistes stellt. Der Unterschied kann in dieser Beziehung nur ein relativer seyn, in dem die menschliche Selbstthätigkeit als eine hier mehr, dort weniger hervortretende zu denken ist. — Die Lichtigkeit zu Hülfsleistungen aber, zu christlicher Fürsorge für Arme, Kranke u. dgl. (*ἀντιλήψεις*) und die Fähigkeit, Gemeinden oder kleinere Kreise darin zu leiten (*κυβερνήσις*) konnte Einer nur haben in Kraft der christlichen Erneuerung und vermöge des Bestimmteyns seiner natürlichen Disposition für solche Functionen durch den h. Geist. Das *χάρισμα* ist also durchaus eine Lichtigkeit zum Wirken für das Reich Gottes in einer gewissen Beziehung, welche als solche Werk der Gnade oder vom h. Geiste hervorgerufen ist. — Auf der andern Seite aber hat der Geist die Lichtigkeit, den allmächtigen Willen Gottes zur Vollbringung hoher Kraftthaten zu erfassen (*κλούς*, 13, 2), wohl nur in willenskräftigen Menschen hervorgerufen. Gleiches gilt von der hiermit zusammenhängenden Befähigung zu Heilungen und zu andern Erweisungen der Macht des Geistes über die Natur (12, 9 f.); so wie auch die Fähigkeit, Verborgenes, sey es nun Zukünftiges, besonders Entwicklungen des Reichs Gottes, oder geheime Gedanken und Gesinnungen Anderer, zu schauen und in feurig-begeisterter Rede kundzuthun (*προφητεία*), wohl poetisch-divinatorischen Naturen, das Vermögen aber, zu erkennen und darzuthun, ob der angeblich auf Geistesantrieb Redende vom göttlichen oder von einem andern Geiste getrieben sey, oder ob die Reden des vom Geiste Gottes Angeregten durchgängig aus dieser reinen Quelle kommen, ob nicht Erzeugnisse ungöttlicher Anregungen und Eingebungen eingemischt seyen (*διάκρισις πνευμάτων*), scharfsinnigen Menschen verliehen wurde. Dieselbe Voraussetzung wird auch von dem *γλώσσαις λαλεῖν* und der ep-

μνημεῖα γλωσσῶν gelten, obwohl wir das Wesen dieser Fähigkeiten hier noch unbestimmt lassen müssen.

Der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder wie man dieß sonst ausdrücken mag, läßt sich also nicht recht durchführen. — Und wenn wir nicht die sporadisch vorkommenden außerordentlichen Gaben der Weissagung, der Heilung u. a. als die wahren Fortsetzungen der urchristlichen Charismen anzusehen haben, wenn vielmehr die Charismen die wunderbaren Anfänge christlicher Tüchtigkeiten sind, welche hernach in dem mannichfaltigen Wissen und Können der christlichwerbenden Menschheit als natürlich-vermittelte und organisirte sich darstellen a), so fällt auch der Unterschied des Ordentlichen und Außerordentlichen hinweg. Alles dieses ist von vorne herein außerordentlich, aus der vorhandenen Ordnung herausgehend, Element einer neuen Ordnung des Lebens.

-
- a) Hierin ist die höchste Aufgabe des mannichfachen Wissens und Könnens ausgesprochen, deren Lösung freilich nicht in allen Gebieten mit gleicher Klarheit vollbracht wird. Wie wenig Bewußtseyn hierüber ist z. B. im Gebiete der Heilkunde. Die Versuche aber, dieses Bewußtseyn hervorzurufen, sind mitunter so wenig vermittelt und haben so sehr den Charakter des Boreiligen und Einseitigen, daß man sich nicht wohl darauf berufen kann. Daraus folgt jedoch gar nichts gegen die Richtigkeit der ganzen Behauptung, welche weiter auszuführen aber hier nicht der Ort ist und auch Sachkundigeren überlassen werden muß. Nur so viel möchten wir im Allgemeinen noch bemerken, daß die Schöpfungsökonomie mit allen darin liegenden Kräften gerade auch, insofern als sie im menschlichen Wissen und Können sich reflectirt, der Erlösungsökonomie dienstbar werden muß, wenn Christo alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, und daß das Christenthum, wie es im Ganzen die Menschheit umwandelt und auf eine höhere Lebensstufe erhebt, so auch der einzelnen Gebiete des Wissens und Könnens sich mehr und mehr bemächtigen soll, so daß Alles, in welchem Sinne es auch betrieben und gefördert werden mag, zuletzt der Erlösungsökonomie dienen und als ein Glied des Organismus der christlichen Menschheit erscheinen muß.

fortan aber wird es nun ein ordentliches, ein Bestandtheil der sich ihrem inwohnenden Gesetze gemäß entwickelnden christlichen Ordnung des Menschenlebens. — Ein sicherer Eintheilungsgrund scheint sich aus dem psychologischen Substrate der Charismen zu ergeben, wonach die einen auf die Vernunft oder das höchste Erkenntnisvermögen (*σοφία, γνῶσις*), andere auf den Willen (die *πίστις* und die daran sich schließenden), andere auf die Phantasie und das intuitive Vermögen und das Gefühl (*προφητεία, γλώσσαις λαλεῖν*), andere endlich (*διὰ πνευμάτων, ἐμπνευσία γλωσσῶν*) auf den Verstand sich beziehen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß hierin eine gewisse Wahrheit ist, aber einen zureichenden Eintheilungsgrund möchten wir nicht darin finden, da man doch höchstens nur an ein Vorherrschen des Einen oder Andern denken kann, abgesehen von den Bedenken, die sich diesen Bestimmungen im Einzelnen entgegenstellen dürften. — Auf eine sehr ansprechende Art verbindet Reander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel I, 167 ff.) eine Art psychologischer Eintheilung mit einer teleologischen, von der Bestimmung der Charismen hergenommen, und zwar so, daß jene dieser subordinirt ist. So unterscheidet er denn Charismen, welche sich auf die Erbauung der Gemeinde durch das Wort, und solche, welche sich auf die Förderung des Reichs Gottes durch andere Arten der äußerlichen Thätigkeit beziehen. Die ersteren unterscheidet er dann weiter nach der Art und Weise, wie sich die entwickelte geistige Selbstthätigkeit in Beziehung auf die verschiedenen Seelenkräfte und deren Verrichtungen zu der Einwirkung des göttlichen Geistes verhält, je nachdem das Unmittelbare der Begeisterung in dem höhern Selbstbewußtseyn vorwaltete und das niedere zeitliche, den Zusammenhang der Seele mit der Außenwelt vermittelnde Selbstbewußtseyn mehr zurücktrat, oder das von dem göttlichen Geiste Mitgetheilte unter dem

harmonischen Zusammenwirken aller Seelenkräfte aufgenommen und die mitwirkende besonnene Verstandesthätigkeit entwickelt und verarbeitet wurde (*διδασκαλία* — *σοφία* — *γνώσις*, Vorherrschen des begrifflichen Vermögens; *προφητεία* — *ἀποκάλυψις*, Vorherrschen der Gefühlsrichtung und des intuitiven Vermögens; *γλώσσαις λαλεῖν*, Vorkwalten des gesteigerten Gottesbewußtseyns allein mit gänglichem Zurücktreten des Weltbewußtseyns). — An diese Unterscheidung knüpft er noch eine andere durch das Vorherrschen des schöpferischen oder receptiven und kritischen Vermögens bestimmte, und bezeichnet als Charismen der letzteren Art die *ἐμφανεῖα γλωσσῶν* und die *διάκρισις πνευμάτων*. — Die zweite Hauptclasse aber theilt er wiederum in solche, bei welchen die den Gesetzen der menschlichen Natur gemäß entwickelte rein menschliche Thätigkeit als eine von dem göttlichen Lebensprincipe besetzte wirkt (*κυβέρνησις* und *ἀντίληψις* oder *διακονία*, analog der *διδασκαλία*), und in solche, bei welchen jene Entwicklung mehr zurück- und das unmittelbar Göttliche mehr hervortritt (*πίστις* mit den dazu gehörigen besondern Charismen, analog dem *προφητεύειν* und *γλώσσαις λαλεῖν*). — Dieser Versuch, dem Olshausen sich anschließt, ist unstreitig der beste unter den vorhandenen, aber er leidet an einer Unbestimmtheit, der durch das von einem Andern gefertigte Inhaltsverzeichnis keineswegs recht abgeholfen wird, da dieses mit offenkundiger Willkür die nach dem Texte an die erste sich anschließende zweite Unterabtheilung der ersten Hauptclasse jener überordnet, wodurch nun freilich ein Mangel der neander'schen Exposition gehoben wird, als welche ungewiß läßt, welches die Charismen seyen, in denen das schöpferische Vermögen vorherrscht. Mit ähnlicher Willkür ist im Inhaltsverzeichnis eine zweite Unbestimmtheit des Textes beseitigt, wonach nicht recht klar werden will, ob die *προφητεία* auf die Seite der *διδασκαλία* oder des *γλώσσαις λαλεῖν* zu

stellen sey oder auch eine mittlere Stelle einnehme, wie denn von einer Abstufung die Rede ist, was der Verfasser des Inhaltsverzeichnisses nicht gehörig beachtet hat.

Wir möchten nun zwar wegen solcher kleiner Mängel dem Werthe dieses Eintheilungsversuches nicht zu nahe treten, aber es dürfte doch auch hierdurch das Urtheil, dessen wir uns nicht erwehren können, bestätigt werden, daß ein solcher Versuch, je mehr er ins Einzelne eingeht, desto schwieriger und bedenklicher werden muß. Soll aber der Versuch gemacht werden, wozu allerdings unser Trieb nach logischer Gliederung eines vorliegenden Mannichfaltigen uns immer wieder hinführt, so scheint das Einfachste und der Sache Gemäße das zu seyn, daß wir die Charismen in solche eintheilen, welche die erlösende und bildende Kraft des christlichen Geistes im Gebiete der Vorstellung und des Gedankens oder der Erkenntniß, und in solche, welche diese Kraft im Bereiche des realen Lebens bewähren sollten. In die erstere Classe gehören diejenigen, welche *Ols hausen* — nicht ganz passend — Charismen des Wortes, in die zweite diejenigen, welche er Charismen der That nennt. Daß Beides wieder ineinandergreift oder in Wechselwirkung steht und der Unterschied nur ein relativer ist, das bringt der organische und einheitliche Charakter des Menschenlebens mit sich. Durch die Charismen der zweiten Classe, die man kurzweg die praktischen nennen könnte, und deren Bass die christlich-religiöse Willenskräftigkeit, die *aktus* war, sollte physische und ethische Lebenshemmung entfernt, physische und ethische Lebensförderung erzielt werden. Durch die der ersten Classe aber sollte das christliche Denken und Sinnen von Unnebelung der Vorurtheile und Irrthümer zu höherer Freiheit und Klarheit erhoben werden. Darin beruhte der Werth der Charismen für das Gemeindeleben. Ihr Besitz gab aber an sich keinen persönlichen sittlichen Werth. Denn jedes Charisma setzte nur eine partielle

Disposition im Menschen voraus, die vom christlichen Princip assimilirt und für die Förderung des Zwecks des Christenthums ausgebildet wurde. Dieß schloß nicht nothwendig ein totales Ergriffenseyn von Gott und eine launere Herzenshingabe an ihn in sich, oder es konnte Einer dabei immer noch lieblos seyn. Ohne Liebe aber, ohne reines, alles Selbstgesuch ausschließendes Wohlwollen, dieses Leben Gottes im Herzen des an Christum Gläubigen, diese Wirkung der Liebe Gottes in Christo, ohne Liebe zu den Brüdern, welche die zu Gott wesentlich einschließt, da sie nur die Richtung der dankbaren Liebe gegen Gott auf die Miterlösten und Mitgeliebten und die Darstellung der Liebe Gottes selbst im menschlichen Leben ist, ohne diese Liebe geben nach R. 13 auch die ausgezeichnetsten Gaben keinen Werth und helfen auch dem Besitzer nichts, Liebe aber und Anwendung der Gaben — seyen sie auch noch so gering — in Liebe, das ist nach 12, 31 besser, als Streben nach den höchsten Gaben. In dieser Selbstentäußerung und Hingabe der Persönlichkeit an eine andere, die nun nicht mehr eine fremde ist, in dieser Gesinnung, welche die Einwohnung des göttlichen Wesens selbst im Menschenherzen ist, beruht der absolute und ewige Werth des Menschen. Und in dem Maße, als sie kräftig waltet, greifen auch die mannichfaltigen christlichen Tüchtigkeiten auf eine wahrhaft gedeihliche Weise in einander, so daß sie auch dasjenige ist, wodurch das Gemeindeleben frei und lieblich sich entfaltet und zu immer höherer Vollkommenheit sich erhebt.

Unter den mancherlei Charismen aber war in Korinth dasjenige vornehmlich hoch geschätzt, welches der Apostel durch *γλῶσσαις λαλεῖν* bezeichnet, und der Hauptzweck seiner ganzen Auseinandersetzung scheint von vorne herein darauf zu gehen, dieser mit hellenischer Eitelkeit zusammenhängenden Ueberschätzung entgegenzuarbeiten. Zwar möchten wir nicht — wenigstens nicht mit Zuver-

sicht — behaupten, daß 12, 1 bei *πνευματικῶν* — sey es nun masc. oder neutrum — an das *γλώσσαις λαλεῖν* selbst zu denken sey, und finden diesen Gebrauch des Wortes, der allerdings, eben in Folge jener Ueberschätzung, in Korinth stattfinden und auch von Paulus anbequemungsweise adoptirt werden konnte, in Kap. 14, 1. 37 jedenfalls nicht sicher begründet, aber die Art, wie er in Kap. 14 von der ganzen Sache handelt, und Kap. 13, 1 das *γλώσσαις λαλεῖν* voranstellt, läßt auch auf Kap. 12 zurückschließen. Schon in den einleitenden Sätzen (B. 2 f.) scheint der Apostel jene Ueberschätzung im Auge zu haben. Der Zusammenhang derselben ist wohl so zu fassen: Da ihr euch, wie ihr wohl wißt, als Heiden blindlings zur Anbetung stummer Götzen hinführen laßt, so gebe ich, damit ihr nicht abermals zu einer blinden Verehrung (einer auffallenden, glänzenden, aber für euch gleichsam sprachlosen, weil unverständlichen Erscheinung) euch hinreißen laßt, euch als Kennzeichen des Redens im Geiste das an, „daß Einer Jesum als Herrn bekennet“ ^{a)}. Der Nachdruck liegt auf der zweiten Hälfte des B. 3. Er will hier sofort alles zur Verherrlichung Jesu dienende oder darauf abzwendende Reden als ein solches bezeichnen, dessen Grund das *πνεῦμα ἁγίων* sei, und dadurch der einseitigen Ueberschätzung einer besondern Form des *λαλεῖν ἐν πνεύματι*, des *γλώσσαις λαλεῖν*, vorbeugen. Der Sinn dieses Verbot ist: wie kein im Geiste Gottes Redender Jesum erwünscht, so preist ihn Keiner, ohne vom h. Geiste erleuchtet und getrieben zu seyn. — Durch die Hervorhebung der Einheit in der Mannichfaltigkeit wird sodann die wesentliche Gleichsetzung aller Charismen angedeutet; indem er aber hierauf das *συμμετρον* als Zweck oder Maßstab

a) Bei der Art, wie Rückert den Zusammenhang zwischen B. 2 und B. 3 bestimmt, ist 1) das *διό* nicht gehörig beachtet, 2) in B. 2 etwas hineingelegt, was nicht bestimmt darin liegt (die Vorstellung einer fremden dunkeln Gewalt, die sie getrieben).

der Mittheilung bezeichnet, wird wohl schon darauf hingewiesen, daß das $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon$ eher andern nachstehe als vorgehe; und auf eine bedeutungsvolle Art weist er diesem Charisma in B. 10 und B. 28. 30 die unterste Stelle an (die $\epsilon\kappa\mu\eta\upsilon\epsilon\lambda\alpha$ ist ja nur eine ergänzende Gabe). — Ausdrücklich aber zeigt er in R. 14 den untergeordneten Werth derselben in Vergleichung zunächst mit der Prophetie. — Immer unabwieslicher aber drängt sich hier die Frage auf, was er unter dem $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon$ verstehe?

Auf eine merkwürdige Weise treffen hier die neuesten exegetischen Untersuchungen mit der altherkömmlichen Ansicht zusammen, indem sowohl Rückert (in der zweiten Beilage zu seinem Commentare), als Bäumlein (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs B. 6. S. 2) an ein Reden in fremden Sprachen gedacht wissen wollen ^{a)}. Der erstere nur mit der, wie es uns scheint, grundlosen Nebenansicht, daß Paulus keine genaue Vorstellung von den korinthischen Zuständen gehabt habe. — Es ist aber wohl zu unterscheiden zwischen der innern Seite des Charisma oder dem psychischen Zustande des $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\omega\upsilon$ und zwischen der Erscheinungsform desselben. In der Bestimmung des ersteren hat die neuere Forschung fast durchaus der alten Ansicht sich ent schlagen, während in Ansehung des zweiten bis auf den heutigen Tag Streit ist. Und gewiß haben in der ersteren Hinsicht die Alten

a) Auch der Rec. des billroth'schen Commentars in den berl. Jahrb. (1833. Aug.), Matthies, faßt das $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon$ als ein aus verschiedenen fremdbartigen, vielleicht etwas modificirten, Sprachbestandtheilen zusammengesetztes begelstertes Reden, welches sich bald vorzüglich einer einzelnen, bald mehreren fremden Sprachen an schloß, je nachdem dem Redenden mehr oder weniger fremde Sprachelemente bekannt und während seiner durch den göttlichen Geist gehobenen Gemüthsstimmung in lebendiger Erinnerung waren.

das Rechte verfehlt, während es in der andern Beziehung sehr in Frage steht, ob sie nicht mehr Recht haben, als alle diejenigen, welche, die herkömmliche Ansicht bekämpfend, diese und jene andern Vermuthungen aufgestellt haben. — Was nun das Erstere betrifft, so dachten sich die älteren Theologen den Zustand des *γλῶσσας λαλῶν* als den Zustand voller Besonnenheit. Aber bei dieser Voraussetzung wird es unbegreiflich, warum der Kraft göttlicher Geisteswirkung in fremder Sprache Redende nicht auch immer im Stande gewesen seyn sollte, den Inhalt jener Rede hernach in die Allen verständliche, ihm selbst geläufige Sprache zu übertragen (*ἐκμνησθῆναι*). Auch sagt der Apostel ausdrücklich (14, 2), daß es ein Reden mit dem *πνεῦμα* oder durch das *πνεῦμα* gewesen, ein Reden, dessen Grund der Geist oder das Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Innerlichkeit war, wobei also eine völlige Einker in das Innere und ein Beharren in den unmittelbaren Geistesregungen stattfand, so daß die innern Bewegungen nicht auf die Außenwelt und auf Anderer Fähigkeit und Bedürfnis bezogen wurden. Daß dieß seine Meinung sey, erhellt besonders aus B. 14, wo er *τὸ πνεῦμά μου* als Subject des *προσεύχεσθαι* und *ὁ νοῦς μου* einander entgegensetzt. Denn daß hier *τὸ πνεῦμά μου* = *τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοί* sey, der Geist Gottes, sofern er den Menschen gefaßt hat und aus ihm redet, wie Bleef u. A. behaupten, das können wir nicht zugeben, wenn wir gleich insoweit mit jenen einverstanden sind, daß hier der göttliche Geist das Princip der Erregtheit des Innersten des Menschen ist. Diesem aber in seiner unmittelbaren Erregtheit (dem *πνεῦμα*) steht hier entgegen der *νοῦς*, der Verstand, das Innere in seiner Vermittlung mit der Außenwelt, im Zustande der freien klaren Besonnenheit, wo man die innern Regungen in Beziehung bringt mit dem Bedürfnis und der Fassungskraft Anderer und so zu Gedanken erhebt, die auch für Andere klar und verständlich

sind a). — Wenn aber gleich das in sich gekehrte Subject mit dem objectiven Daseyn durch verständige Besinnung nicht vermittelt war, so erhellt doch aus 14, 28, daß der *γλώσσας λαλεῖν* nicht in einem bewußtlosen mantischen Zustande, sondern seiner selbst mächtig war, so daß er die innern Regungen zurückzuhalten vermochte. Es war also ein mittlerer Zustand zwischen dem der verständigen Besonnenheit und dem aller Besinnung und Selbstmacht ermangelnden Zustande, dergleichen die griechischen *μάντις*, die Schamanen und ähnliche Erscheinungen des Heidenthums darbieten.

Wenn sonach den Neueren das Verdienst zuzuerkennen ist, die innere Seite dieses Charisma besser ins Licht gesetzt zu haben, so fragt es sich nun auch, ob ihrer Ansicht von der Erscheinungsform desselben ebenso entschieden der Vorzug vor der älteren gebühre oder nicht. Nach der älteren Ansicht ist *γλώσσα* hier in der Bedeutung Sprache zu nehmen, und das *γλώσσας λαλεῖν* ein zusammenhängendes Reden in fremden, nicht erlernten Sprachen. Das letztere Merkmal haben Neuere aufgegeben, wodurch denn das Ganze begreiflicher für uns wird. Und es würde auch dabei der Begriff des *χάρισμα* festgehalten und das Bedürfniß einer besondern göttlichen Befähigung des so Redenden zur *ἐκμυστία* (B. 13) anerkannt werden können. Das *χάρισμα* würde dann darin bestanden haben, daß aus einer oder mehreren fremden, dem Redenden mehr oder weniger bekannten Sprachen ihm während jener tiefen Erregung des Gemüths das zu einem längeren oder kürzeren Gebet oder Gesang oder sonstigen Vortrag Erforderliche auf eine Weise wie sonst nie zu Gebote stand,

a) Im Wesentlichen richtig hat schon Bengel diesen Unterschied aufgefaßt. Nach ihm ist „spiritus = facultas animae, quum ea spiritus divini operationem suaviter patitur, mens = facultas animae foras progredientis et cum proximo agentis, attendentis ad obiecta extra se posita, res et personas alias.“

so daß er in Sprachen, in welchen er sonst wohl gar nicht oder nur in dürftiger, gebrochener Weise sich ausdrücken konnte, nun fließend (ungehemmt) zu reden im Stande war. War aber dieser ganze Vortrag nach Inhalt und Form durch die tiefe Erregtheit bedingt, so bedurfte er, um das Gesprochene mit verständiger Besinnung wieder in sich hervorzurufen und in der eigenen Landessprache allverständlich zu wiederholen, einer neuen göttlichen Befähigung. — Wie es sich aber auch mit diesem Merkmale verhalten möge — wir können dieß fürs Erste dahingestellt seyn lassen —, so fragt es sich nun, ob diese ganze Ansicht 1) mit den verschiedenen Modificationen der Bezeichnungsweise, 2) mit den Erklärungen und Andeutungen des Apostels über die Sache selbst wohl vereinbar sey oder nicht. — Gehen wir, was das Erstere betrifft, von dem gewöhnlichsten Ausdrücke, $\gammaλώσσας λαλεῖν$, aus, so kann dieser keineswegs für unpassend (bei jener Voraussetzung) gehalten werden, da der plurals selbst eine Mehrheit oder Mannichfaltigkeit anzeigt, so daß man nicht einmal anzunehmen braucht, die ursprüngliche Bezeichnung sey gewesen $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\iota\varsigma$ oder $\kappa\alpha\iota\nu\alpha\iota\varsigma \gammaλώσσας$ (Apg. 2, 4; Mark. 16, 17), wodurch das Fremde jener Sprachen, ihre Verschiedenheit von der gewohnten, oder ihre (relative) Neuheit, sofern die Redenden sich derselben vorher nicht bedient hatten, angezeigt würde. Die $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta \gammaλώσσων$ aber sind nun die mancherlei Arten solcher Sprachen, indem der Eine in dieser, der Andere in jener Sprache redete, wodurch Abtheilungen des einen $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ sich bildeten. Selbst der Ausdruck $\gammaλώσση λαλεῖν$ läßt sich bei jener Voraussetzung wohl begreifen. Es ist natürlich hier nicht Bezeichnung des Redens in einer Sprache überhaupt; denn das findet ja überhaupt im menschlichen Reden Statt, sondern so viel als: reden in einer der mannichfaltigen Sprachen, in denen die $\gammaλώσσας λαλοῦντες$ redeten. Da der Apostel an eine Gemeinde schreibt, die mit der Sache ver-

traut war und ohne Zweifel für diese bekannte und vielbesprochene Erscheinung sich einer kurzen Bezeichnung bediente, welche eben wegen dieses Sachverhalts Jedermann leicht verstehen konnte; so kann es nicht im mindesten auffallen, daß er sich so ausdrückt. Und wenn er auch vom Einzelnen sagt, er rede *γλώσσais*, so liegt darin nichts Unangemessenes, da ja Einer und der Andere, namentlich er selbst, der in so vorzüglichem Maße Begabte (B. 18), wohl in mehr als einer Sprache redete, sey es nun zu verschiedenen Zeiten, oder so, daß er irgendwie Bestandtheile verschiedener Sprachen in einem und demselben Vortrage verband. Aber auch wenn dieß nicht stattgefunden hätte, würde diese Ausdrucksweise doch nicht verwerflich oder mit der in Frage stehenden Ansicht im Widerspruche seyn, da das Charisma im Allgemeinen so bezeichnet wurde, und diese Bezeichnung auch da beibehalten werden konnte, wo von einem einzelnen Inhaber desselben die Rede ist. Endlich paßt auch die Redensart: *γλώσσαις ἑαυ* (B. 26) gar wohl zu jener Auffassungsweise. Es heißt: eine Sprache haben, d. h. tüchtig zum Vortrag in einer jener Sprachen seyn. — Jene Ansicht wird aber auch noch entschieden begünstigt durch Stellen wie 13, 1; 14, 21 f., wo ohne Zweifel von Sprachen die Rede ist, und wenn man auch die Uebersetzung „Zungen“ zugeben wollte, doch diese als Organe fremder oder verschiedener Sprachen betrachtet werden müßten; so daß wieder derselbe Sinn herauskommen würde. — Fassen wir aber nun die weiteren Erklärungen des Apostels ins Auge, so scheinen sich mancherlei Bedenken gegen jene Auffassung zu erheben. Man könnte sagen, mit derselben sey nicht wohl vereinbar das „οὐδέ τις ἀκούει“ 14, 2, da ja doch in einer Stadt wie Korinth leicht Solche in der Christenversammlung sich einfinden konnten, die jener fremden Sprache kundig waren. — Allein dieß waren Ausnahmen, auf die der Apostel, dem zunächst die Gemeindeversammlung

in ihrem gewöhnlichen Bestande am Herzen liegt, nicht Rücksicht nehmen kann und noch weniger muß. Daß aber unter den Einheimischen solche Kunde vorhanden gewesen, also auch wohl ordentliche Gemeindeglieder dieselbe hatten, oder doch sicher auf Zuhörer dieser Art zu rechnen war, das ist bei der Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters sehr unwahrscheinlich, da die Hellenen, deren Sprache die Welt- und Verkehrssprache war, um fremde Sprachen sich nicht bekümmerten. — „Wie kann aber“, könnte man weiter fragen, „das *γλώσσais λαλεῖν* ein Reden in verschiedenen Sprachen bezeichnen, da 14, 10 f. die Sprachenverschiedenheit zum Behufe der Erläuterung des über das *γλώσσais λαλεῖν* Gesagten eingeführt wird“? Dieser Einwurf ist scheinbar, aber keineswegs entscheidend. Der Apostel konnte gar wohl sagen: Wie in dem gemeinen menschlichen Verkehre die Verschiedenheit der Sprachen ein Bestreben mit sich führe, das darin liegende Hinderniß des Verkehrs zu beseitigen, so müssen auch die Christen darauf bedacht seyn, jenes charismatische Reden in fremden Sprachen kein Hinderniß der Gemeinschaft und des durch verständliche Rede bedingten Gewinns für die Gemeinde werden zu lassen. Und das ist, genau betrachtet, der Sinn dieser Verse. — Man möchte aber endlich noch den Einwurf erheben: „Wie konnten Idioten a) und Nichtchristen, wenn sie in fremden Sprachen reden hörten, auf den Gedanken des Wahnsinns kommen (B. 23)“? — Dieß lag aber doch sehr nahe, wenn sie in einer Versammlung nichts als Vorträge in fremden Sprachen hörten; zumal wenn dieß mit den Anzeichen der mächtigsten Gemüths-

a) Darunter versteht man wohl am besten mit Olshausen Anfänger im Christenthume, Katechumenen, denen solche Erscheinungen neu und fremd waren, wenn man nicht etwa an Gemeindeglieder denken will, die durch kein solches Charisma zum Reden befähigt sind und daher bloß zuhören, sich bloß empfanglich verhalten können.

bewegung, mit heftigem Gebärdenpiel geschah, und wenn mehrere zugleich und durcheinander redeten. Hielten doch auch leichtfertige Leute die in fremden Sprachen redenden Jünger am Pfingstfeste für Betrunkene.

Mit den Ausdrücken und Aussagen des Apostels ist also jene Ansicht wohl vereinbar, und halten wir das fest, was aus 14, 14 f. sich ergibt, daß hier ein mächtiges Erregtseyn im tiefsten Lebensgrunde stattfand, wo die Reflexion sich des Inhalts der Erregungen nicht bemächtigen konnte, wo der Zusammenhang zwischen den innersten Empfindungen und dem gewöhnlichen Selbst- und Weltbewußtseyn unterbrochen war, so ist auch natürlich, daß dem so Redenden hernach der Inhalt der Rede nicht mehr gegenwärtig war, wie ja Aehnliches in Zuständen untergeordneter Art vorkommt; und so war ein weiteres *χάρισμα* nöthig, um denselben in gemeinverständlicher Rede wieder vorzutragen.

Dem Ekstatischen dieses Zustandes entspricht nun auch diese Form seiner Erscheinung: das Reden in fremden Sprachen. Denn es ist hierin ein momentanes Hinausgerücktseyn aus dem eigenen gewohnten Gebiete des Redens in das fremde Sprachgebiet, eine momentane Eintauchung in die fremde Nationalität. Durch eine unmittelbare Geisteswirkung, welche im allgemeinen innern Lebensgrunde eine anderweitige individuelle Bestimmung des menschlichen Bewußtseyns und seines Sprachausdrucks hervorbrachte, geschah hier, was durch selbstthätige Versenkung in eine fremde Volksthümlichkeit und Sprache immerfort in der Christenheit geschieht, indem man im Geiste und in der Weise eines andern Volks empfindet und denkt, redet und schreibt. In diesem Charisma aber prägt sich die Bestimmung des Christenthums aus, die in der Sprachenverschiedenheit dargestellte und dadurch befestigte Trennung innerhalb des Menschengeschlechts auf-

zuheben oder die dadurch geschehene Verneinung der Gemeinschaft zu negiren. Diese Hemmung wird hier als eine durch den Geist des Christenthums im innersten Lebensgrunde überwundene bezeichnet, sey es nun, daß ein und derselbe Christ in mehreren fremden Sprachen zu reden fähig war, oder der eine in dieser, der andere in einer andern ^{a)}. Seine volle Bedeutung aber konnte das Charisma des *γλωσσας λαλειν* freilich nur mit einer Ergänzung, der *ἐμπνευα*, haben, da hierdurch eben die Sonderung der Sprachen vollends als eine aufgehobene erschien. — Was nun aber dadurch gewirkt worden, das läßt sich bei dem Mangel an Nachrichten nicht wohl mit Bestimmtheit sagen. Doch wird man unbedenklich annehmen dürfen, daß dadurch die universalistische Gesinnung in den lebendigen Christen befördert worden sey, wenn auch meist mehr auf unbewußtere Weise, als mittelst klarer Reflexion über das Wesen dieses Charisma. So war es denn gewiß nicht zwecklos und nicht ungeeignet zur Selbsterbauung der es Besizenden und zum einsamen Gebete. Ein inniges Gefühl des Aufgehobenseyns einer große Theile der Menschheit trennenden Schranke wurde dadurch hervorgerufen und genährt. Mißbrauch aber, wie in Korinth, konnte wie bei allen Charismen, so auch bei diesem stattfinden, was seinem Werthe und seiner Bedeutung nicht im geringsten Eintrag thut. Bei dem Ekstatischen und daher auch Vorübergehenden des ganzen Gemüthszustands, in welchem das *γλωσσας λαλειν* beruht, eignete es sich natürlich nicht dazu, den Aposteln die Nichtkenntniß fremder Sprachen in ihrer Lehrverkündigung zu ersetzen. Sie reichten ja auch hier zunächst fast überall mit dem Griechischen aus, und nirgends finden wir eine

a) Es versteht sich wohl von selbst, daß man hierbei nur an die Sprachen der damals bekannteren und im Gesichtskreise der jungen Christenheit liegenden Völker zu denken hat. Für die symbolische Darstellung reichten auch wenige Sprachen hin.

historische Spur, wodurch eine solche Voraussetzung bestätigt würde.

Daß aber das Reden in fremden Sprachen durch die leibliche Anwesenheit von Gliedern der Völker, in deren Sprache geredet wurde, bedingt gewesen, wie Olshausen annimmt, das paßt auf keinen Fall zu der paulinischen Exposition, in welcher vorausgesetzt wird, daß kein Verstehender anwesend ist (14, 2), weshalb denn auch Olshausen in der korinthischen Gemeinde ein solches Reden gar nicht annimmt, sondern diese höchste Aeußerung des Charisma auf den Vorgang Apg. 2 beschränkt. Mit dieser ganzen Annahme aber würde man diese Wirkung des göttlichen Geistes noch unter die doch so viel tiefer stehenden, einem niedern, natürlichen Gebiete angehörigen Erscheinungen des Somnambulismus stellen, wo ja zu einem Rapport die leibliche Gegenwart nicht durchaus erforderlich wird.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die hierher gehörigen Stellen der Apostelgeschichte, so ist leicht einzusehen, daß die bisher vorgelegte Auffassung dieses Charisma besonders zu Apg. 2 sehr gut paßt a). Es liegt etwas höchst Angemessenes darin, daß der Geist bei der ersten Ausströmung seiner Kräfte, bei der Gründung der Gemeinde, welche die Menschheit umfassen sollte, eine symbolische Darstellung ihrer Besitznahme der verschiedenen Sprachgebiete gab. Und wenn auch Petrus, der ohne Zweifel selbst noch nicht zu bestimmtem Bewußtseyn der Bedeutung des Vorgangs gekommen war, dieses Reden in fremden Sprachen nicht ausdrücklich erwähnt, so blickt doch wohl die Wirkung dieser Thatsache auf sein Gemüth

a) An der Identität der Erscheinungen, die noch immer von Einzelnen bezweifelt oder geleugnet wird, können wir durchaus nicht zweifeln, schon weil der Pauliner Lukas den Vorgang Apg. 10, der offenbar dem R. 2 gleichgestellt wird, ebenso bezeichnet, wie Paulus die korinthische Erscheinung.

in dem aus dem prophetischen Worte angeführten *ἐν πᾶσι σαρκί* (B. 17) und in seinem *τοῖς ἐν παρῶν* (B. 39) einigermaßen durch. Damit streitet das nicht, daß über den Universalismus des Christenthums noch weitere Belehrung nöthig war, wobei es sich ja aber auch mehr von der Art und Weise der Zulassung der Heiden, als von der Aufnahme selbst handelte. — Nur bei willkürlicher Abweichung vom Sprachgebrauche aber und Verkennung des Zusammenhangs kann man behaupten, daß Apg. 2, 8 *διάλεκτος* nicht die Sprache oder die nationale Spracheigenthümlichkeit, sondern die Sprachweise als Ausdruck des Gemüths bezeichne. Die Relation B. 8 bis 12 aber ist doch wohl so zu verstehen, daß Anwesende aus verschiedenen Ländern, jeder seine Muttersprache aus der Menge der Lob-singenden Jünger heraus vernahm, indem der eine in dieser, der andere in jener Sprache redete. In der Relation sind die einzelnen Aeußerungen unter Festhaltung der directen Rede so zusammengefaßt, daß der Schein entsteht, als hätte Jeder alle Redenden in den verschiedenen Sprachen reden gehört und sich hierüber geäußert. Der Spott Anderer — wer diese auch seyn mochten, Bürger von Jerusalem oder Andere — erklärt sich hinreichend aus ihrer Frivolität.

Die Richtigkeit derjenigen Erklärung, welche das *γλωσσῶν λαλεῖν* auf die angegebene Weise verstanden wissen will, wird noch bestätigt durch die Unhaltbarkeit der übrigen Erklärungsversuche. Als längst widerlegt können wir die bekannte eichhorn'sche Meinung betrachten, wonach es ein Zungenreden, d. h. Reden in unarticulirten Tönen, seyn soll; es spricht dagegen in demjenigen Abschnitte selbst, auf den Eichhorn sich stützt (B. 7—9), der Ausdruck *εὐσημον λόγον*, und dazu kommt die Aeußerung B. 18 und die Hinweisung auf *γένη γλωσσῶν* und auf eine *ἐρμηνεία*, so daß diese Ansicht als eine durchaus nichtige leicht zu erkennen ist. Wenn aber

Bleek ^{a)}, der nach Storr jene Meinung siegreich bekämpft hat, unter den *γλώσσαι* veraltete Ausdrücke, besonders Idiotismen und Provincialismen, in der gewöhnlichen Sprache nicht mehr vorkommende und daher unverständliche Worte versteht, die eine gewisse, der gemeinen, Allen verständlichen entgegenstehende Geheimsprache bilden, so will dazu die Formel *γλώσση λαλεῖν* und *γλώσσαι ἔχειν* nicht wohl passen, noch weniger aber der Beisatz *ἐκείνης* und *καινῆς* und die *γλώσσαι τῶν ἀνθρώπων* und *τῶν ἀγγέλων* (13, 1). Hätte aber auch Bleek über alles dieses sich befriedigender erklärt, als er vermochte, so kann doch das *γλώσσαις λαλεῖν* nicht wohl Bezeichnung einer hochpoetischen Darstellungsweise seyn, was es nach Bleek, der hier an Herder sich anschließt, zuletzt seyn soll. Denn wenn auch in der poetischen Darstellung *γλώσσαι* vorkommen, so machen sie doch keineswegs das Wesen derselben aus, so daß dieselbe danach charakterisirt werden könnte. — Können wir nun nicht anders, als den Bemerkungen Dr. Baur's gegen Bleek insoweit Beifall geben, so vermögen wir dagegen nicht ebenso seiner positiven Ansicht beizutreten. Nach ihm, der hier auch Neander und Steudel auf seiner Seite hat, sind die *γλώσσαι* die neuen Sprachorgane oder auch Sprachweisen des christlichen Geistes, die lebendige Aeußerungsweise der neuen Begeisterung. — Dieß würde am besten durch *καινὰ γλώσσαι* ausgedrückt, oder auch durch *ἐτεράι γλώσσαι*, wodurch ihre Verschiedenheit von der gemeinen herkömmlichen Sprachweise angezeigt wäre; man könnte aber auch wohl abkürzend bloß *γλώσσαις λαλεῖν* setzen, zur Noth auch *γλώσση λαλεῖν*. — Aber war diese Sprache nicht auch in der Prophetie? Und wie konnte sie so unverständ-

^{a)} Vgl. dessen Abhandlung in den Stud. u. Krit. 1829. 1. nebst Erwiderung auf Niehausen's Bemerkungen (1829. 8.) im folgenden Jahrgange, S. 3.

lich seyn, wie 1 Kor. 14, 2 aussagt? Waren denn die korinthischen Christen durchaus unempfindlicher dafür, als jene Juden Apg. 2? Und was soll man dann unter *γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων* und *τῶν ἀγγέλων* verstehen? — Man weiß sich nicht anders zu helfen, als daß er in der Apostelgeschichte eine totale Entstellung des Vorgangs in der Relation annimmt, im 1. Kor.-Briefe aber zu dem eichhorn'schen Laßen, also zu der schlechtesten Meinung, die sich erdenken läßt, zurückkehrt. Steudel, der mit gutem Rechte das eine wie das andere Auskunfts Mittel verschmäht, weiß keinen andern Rath, als daß er Apg. 2, 8 der *ἰδιὰ διάλεκτος* eine ganz unerweisliche Bedeutung gibt, bei den korinthischen Christen aber ein Maß von Unempfindlichkeit voraussetzt, welches über alle Grenzen des Zulässigen hinauszugehen scheint. Keander endlich steht sich in der Apostelgeschichte genöthigt, etwas von den fremden Sprachen gleichsam durch eine Hinterthüre wieder hereinzulassen, was er denn für zufälliges Beiwerk des ekstatischen Redens erklärt; im Kor.-Briefe aber setzt er das Unverständliche in eine eigenthümliche Gefühlsprache und in den Mangel verständiger Entwicklung; was jedoch kein völliges Nichtverstehen begründet, wie er denn auch nur von einer Unverständlichkeit für die Mehrzahl spricht, womit aber dem *οὐδὲς ἀκούει* 14, 2 nicht Genüge gethan ist. — Was endlich Billroth's Ansicht betrifft, wonach unser Charisma die Fähigkeit seyn soll, in einer Sprache zu reden, welche gewissermaßen die Elemente der verschiedenen Sprachen in sich befaßt, so hat dieselbe offenbar etwas Abenteuerliches und will sich auch weder zu dem *ἐτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, noch zu dem eing. *γλώσση*, noch zu der Redensart *γλώσσαν ἔχειν* recht schicken. Uebrigens hat Billroth das richtig erkannt, daß dieses Charisma der sinnlich-wahrnehmbare Typus der Allgemeinheit des Christenthums ist, welches alle Völker durchbringen und vereinigen sollte.

Die Wahrheit liegt, das ergibt sich uns als Resultat dieser ganzen Untersuchung, in der Vereinigung des Nichtigen der älteren und der neueren Ansicht mit Aufgebung einerseits der mangelhaften Vorstellungsweise, welche die Alten über den psychischen Zustand des *γλώσσας λαλοῦντες* hegten, andererseits der unhaltbaren Hypothesen über die Erscheinungsform des Charisma, welche die Neuere mit ihrer wahren Entdeckung des psychischen Zustandes der Lebenden verknüpften. — Wie nahe übrigens diese der Wahrheit gekommen, sieht man daraus, daß Bleek ein ekstatisches Leben in fremden Sprachen an sich nicht verwerflich findet, Baur aber eine Aeußerung thut, bei der man nicht wohl begreift, wie er dennoch in einer so negativen und schlechten Ansicht hängen bleiben konnte, indem er sagt (bibl. theol. Zeitschrift 1830. 2. S. 104): „Die Vollkommenheit des höhern Organs, dessen sich der Geist bedient, besteht, sobald es concret und in seiner wirklichen Aeußerung gedacht wird, darin, daß die mit demselben Begabten sich nicht bloß in einer Sprache, der angeborenen Landessprache, sondern in mehreren, ihnen durch denselben Act des Geistes, durch welchen überhaupt ein neues Bewußtseyn in ihnen erwachte, mitgetheilten Sprachen ausdrücken können.“

5. Auferstehung. 1 Kor. 15; 2 Kor. 5.

Von jeher haben die eschatologischen Fragen das christliche Denken lebhaft in Anspruch genommen, und es war theils das Verhältniß des Endzustands zum Mittelzustande, theils das Verhältniß des gegenwärtigen Leibes zum Auferstehungsleibe, worauf die Speculation immer mit großem Eifer sich warf. In der neueren Zeit bemerken wir ein vielfaches Schwanken zwischen einer den Zustand unmittelbar nach dem Tode hervorhebenden Ansicht und einer solchen, welche diesen zurücktreten läßt und vorzugsweise auf den Endzustand gerichtet ist. Während die

lehtere eine Abbrechung des Lebens im Tode statuirt, so daß nach einem langen Todeschlaf die Auferstehung gleichsam da wieder anknüpft, wo der Tod den Faden zerrissen hat, so behauptet die erstere die Continuität des Lebens, und zwar bald so, daß sie einen seligen Zustand eintreten läßt, indem der Tod alles sündliche und physische Uebel wegnehme, bald so, daß sie eine Fortentwicklung in andern Regionen des Daseyns statuirt; und diese Lebensfortsetzung wird nun bald als eine rein geistige dargestellt, bald wird eine neue Umhüllung oder Corporification angenommen. Der irdische Körper aber wird entweder ganz fallen gelassen, und wenn man noch eine Veränderung in eine Vollendungsepoche — die sogenannte Auferstehung — gelten läßt, so versteht man darunter eine dem eintretenden Vollendungsstand entsprechende weitere Verwandlung des nach dem irdischen Tode gewordenen Leibes, oder man nimmt auch an, daß in jener Epoche der Geist die Grundbestandtheile seines ehemaligen Leibes wieder an sich ziehe, sey es nun nach Ablegung der Zwischenzustandshülle oder gleichsam als eine Ueberkleidung. — Was aber das Verhältniß des Auferstehungsleibes zum gegenwärtigen irdischen betrifft, so ist von Alters her ein Gegensatz zwischen der Hervorhebung der Identität oder des Unterschieds; und wenn jene bis zur Behauptung völliger Einerleiheit des Stoffs und der Bestandtheile ging, so jedoch, daß eine vollkommnere Beschaffenheit des Auferstehungsleibes angenommen wurde ^{a)}, so trieb dagegen diese den Unterschied bis an die Grenze der völligen Neuheit, und selbst diese Grenze wurde, freilich auf einem häretischen Gebiete, überschritten. Das überwiegende Interesse für die Identität verdrängte die

a) Bei den Gnostikern zunächst Herstellung für ein nur vollkommneres irdisches Daseyn, zuletzt aber weitere Verwandlung in himmlisches Wesen.

nach der andern Seite hin neigende origenistische Theorie. Die vergrößerte und nicht gehörig vermittelte Vorstellung von der Auferstehung aber und das Schwanken der eschatologischen Ansichten reizte natürlich zu einer starken Skepsis, die bald auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ergriff, welche ohnehin, losgerissen von der vollkommenen Leiblichkeit, etwas gar Schwebendes und Unsicheres, ja völlig Haltungsloses ist. Die Skepsis ging endlich in eine entschiedene Leugnung aus, die bald ein materialistisches, bald ein spiritualistisches Gepräge hatte, aber, auf ihrem Höhepunkte angelangt, an der Macht des gläubigen Denkens sich brechen muß.

Auch hier wird das Bewußtseyn und Verständniß der im Verlaufe der christlichen Geschichte hervorgetretenen Probleme und ihrer Lösungsversuche die Schriftausprüche für uns aufhellen helfen, andererseits aber wird das tiefere Eindringen in die Schrift in der Lösung der Probleme uns weiter führen. Und vorzugsweise sind es die Briefe an die Korinther, welche hier in Betracht kommen. Vor Allem aber müssen wir hier darauf verzichten, über den Zwischenzustand irgend Näheres zu erfahren. Der Gedanke an diesen war für den Apostel und die damaligen Christen von geringem Belange, da sie die Zukunft Christi, das Ende der jetzigen Weltverfassung und den Eintritt in den Zustand der Vollendung als so nahe bevorstehend erwarteten, daß sie selbst dieß noch zu erleben hofften (vgl. 1 Theff. 4, 15. 17; 1 Kor. 7, 29. 31; 15, 52) ^{a)}. Das

a) Man hält zwar Stellen wie 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 4, 14 entgegen, als woraus erhellen soll, daß der Apostel für sich und seine christlichen Zeitgenossen eine Auferstehung von den Todten, also ein früheres Sterben erwartet habe. Aber beide Stellen sind von der Art, daß sie dieß nicht beweisen, da *ἐγείσθαι* ebenso in weiterem Sinne die Erhebung zu unvergänglichem Leben bezeichnen kann, welche auch die Verwanblung der zur Zeit der Parusie lebenden Gläubigen in sich befaßt, wie 15, 51 *ἀλλοτρίωνται*,

Leben in Christo, das wahre ewige Leben konnten sie freilich durch den Tod nicht zerstört denken; denen, die in Christo sind, kann ja als solchen der Tod nichts anhaben. „Ist auch der Leib todt der Sünde wegen, so ist der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen.“ (Röm. 8, 10.) — Aber schon der Ausdruck *καμπύλιος* scheint darauf hinzuweisen, daß das Leben nach dem Tode nicht als ein im vollen Sinne wirkliches, nicht als eine wirksame Existenz, sondern vielmehr als ein ruhiges Verharren in der erquickenden, aber auch wohl, soweit dieß noch erforderlich, läuternden und heiligenden oder das Heiligungswerk vollendenden Gemeinschaft Christi anzusehen ist. Es ist wohl ein Zustand, wodurch sie zur höchsten Wirksamkeit, zum Regieren mit dem sich offenbarenden Herrn, zuvörderst aber zur vollkommensten Lebensmanifestation, zum Ansehen des unvergänglichen himmlischen Leibs vollkommen tüchtig werden sollen. Nur in der Auferstehung sieht der Apostel die rechte Lebenswirklichkeit. Persönliche Unsterblichkeit ohnehin, abgesehen von ihr, scheint ihm ein Urding zu seyn. Dieß geht wohl daraus hervor, daß er 15, 12 ff. offenbar die Leugnung beider identificirt. Das Menschenleben ist ja auch ungetheilte Einheit des Inneren und Aeußeren, der *ψυχή* und des *σώμα*; ein Fortbestehen des Subjects in bloßer Innerlichkeit ^{a)} ist also

was gleich darauf von dieser Verwandlung vorkommt, in weiterem Sinne steht, so daß es auch die Auferstehung der Todten in sich begreift.

- a) Man könnte vielleicht richtiger sagen: ohne sein Aeußeres. Dies würde ein gewisses Schema von leibähnlicher Umhüllung nicht ausschließen und nur so viel sagen, daß es dasjenige Organ nicht habe, durch welches seine ganze wirkliche und wirksame Existenz bedingt ist. Der Kühnen, so geistreich durchgeführten Hypothese Lange's (Stud. u. Krit. 1886. 3. 701 ff.) vermögen wir uns nicht anzuschließen, da weder die Schrift, noch die in der Schrift wurzelnde christliche Weltanschauung hinreichende Berechtigung dazu zu geben scheint.

kein volles Leben. Das Leben erscheint da als gehemmt oder gebunden; erst in der sich bethätigenden Macht der Wiederbelebung wird es wieder frei und wirklich. Nur sofern die Seele diese Macht, oder sofern sie der Potenz nach die Leiblichkeit hat, kann von ihrem Fortleben nach dem Tode die Rede seyn, das aber bis zur Auferstehung ein verhülltes, auf die Offenbarung und Verwirklichung harrendes ist. Hierin liegt die Voraussetzung, daß das Leben Christi in den Gläubigen, das ein unzerstörbares ist, auch die Macht der vollkommenen Leiblichkeit in sich oder die Auferstehung zur nothwendigen Folge habe, worauf auch Röm. 8, 11; Joh. 6, 54 hingewiesen wird. Dieß beruht aber darauf, daß Christus in wahrhaft menschlicher Existenz durch den Tod zum Leben hindurchgedrungen, somit in der Menschheit die Negation des Lebens thatsächlich negirt ist. Auferweckt von den Todten ist er die *ἀναρχή* der Entschlafenen, der Anfänger der ganzen Reihe derer, die aus dem Tode zum Leben erstehen sollen, die Erstlingsfrucht der Auferstehung, auf welche die ganze Erndte folgt. Er vermittelt nämlich ebenso Auferstehung von den Todten, wie Adam den Tod. So wie dieses sollte ein Mensch vermitteln; was ein Mensch zerstört, sollte auch ein Mensch herstellen. Beiderlei Vermittlung aber beruht in der Gemeinschaft zwischen den Vermittelnden und den Uebrigen (15, 21. f.) welche Gemeinschaft auf beiden Seiten ebenso eine ethische wie eine physische ist. Das Sterben in Adam einerseits beruht darin, daß die adamitische Abwendung von Gott und die dadurch herbeigeführte Zerrüttung des physischen Lebens auf die Nachkommen übergeht; das Lebendiggemachtwerden (die vollkommene Lebensverwirklichung) in Christo andererseits darin, daß die That Christi, sein Bleiben in Gott und in Gottes Willen und die damit zusammenhängende Unauflöslichkeit seines Lebens in das ganze (ethische und physische) Leben der Gläu-

bigen übergeht. Die Allheit aber, von welcher beides ausgesagt wird, ist hier nicht nothwendig die der Menschen überhaupt; vielmehr führt der Context auf eine engere Beziehung. Es sind die Christo Angehörigen (B. 23), die κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ B. 18, wofür er hernach kurzweg οἱ κοιμημένοι setzt. Sonach ist hier wenigstens von keiner mit der Grundvorstellung des N. L. streitenden allgemeinen Wiederbringung die Rede. Der Apostel sagt: die Gläubigen alle sterben (fortwährend) vermöge ihres Lebenszusammenhangs mit Adam, sie werden aber alle lebendig gemacht werden vermöge ihres Zusammenhangs mit Christo. Von einer Auferstehung der Ungläubigen ist hier gar nicht die Rede, obwohl diese in Joh. 5, 29 ausgesprochene Erwartung auch dem Apostel nicht fremd ist (Apg. 24, 15), der sich aber hier nur mit dem Loos der Gläubigen beschäftigt. — Aber ob nicht im Folgenden jene Meinung einen Halt findet? Von B. 23 an spricht sich der Apostel über die zeitliche Ordnung der vorher hinsichtlich ihres innern Zusammenhangs besprochenen Neubelebung aus: „Jeder wird in das volle Leben eingeführt in der ihm zukommenden Ordnung. Erstling ist Christus, hernach (kommen an die Reihe) die Christo Angehörigen.“ Von diesen sagt er noch, die Reihe komme an sie, sie werden lebendig gemacht werden bei seiner Zukunft, seinem *παρουσίᾳ* (vgl. Kol. 3, 4; Phil. 3, 20 f.; 1 Th. 4, 15 f.; 2 Th. 1, 7, 10). — Er führt aber die eschatologische Betrachtung noch weiter, und zwar so, daß dadurch die vorher ausgesprochene Bestimmung der Zeit der Belebung der Gläubigen ihr volles Licht erhält, was wohl auch als der eigentliche Zweck dieser Exposition zu betrachten ist: „so dann das Ende“ d. h. der Schluß des Weltlaufs, die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Moment des Vollenbetseyns des göttlichen Erlösungsplans, des Erfüllteyns aller Weißagung (vgl. Apg. 3, 21; Offenb. 10, 7). Diese

Äpoche, welche er hier als das an die Parusie Christi und die dabei erfolgende Auferstehung sich unmittelbar a) Anreihende darzustellen scheint, wird sofort näher bestimmt: „wann er übergibt (Kachmann: παραδίδω) das Reich Gott dem Vater.“ Das Ziel des Mittlerreichs, der Christo zur Vollziehung des Erlösungswerks übergebenen göttlichen Herrschaft ist die absolute Gottes herrschaft. Jetzt ist alle Macht concentrirt im Sohne, dem Versöhner und Erlöser der Menschheit; die väterliche Majestät steht gleichsam im Hintergrunde, die Herrlichkeit des erlösenden Mittlers tritt zunächst ins Bewußtseyn. Indem aber das besondere Reich seinen Zweck erreicht, tritt die durch die Vermittlung hindurchgegangene absolute GotteSherrschaft in unmittelbarer Herrlichkeit hervor. Die eigenthümliche Mittlerherrlichkeit verschwindet nun in der alles erfüllenden ganz offenbar gewordenen Macht und Liebe; das Besondere geht in das Allgemeine zurück, so jedoch, daß es nicht vernichtet, sondern in demselben aufgenommen ist, und insofern auch wiederum Christi Herrschaft eine unvergängliche und ewige ist. — Dieser Uebergabe des Reichs an Gott und somit dem Ende geht aber voran und muß vorangehen das Abthun aller das Heil hemmenden, der Ausführung der Erlösung entgegenstehenden Mächte — ein Werk des Sohnes vermöge der kräftigen Willensbestimmung Gottes b). Die letzte Potenz dieser Art, welche abgethan wird, ist der δαίμων. Diese Potenz der Verneinung der ganzen ungetheilten wirksamen Existenz, welche als Widersacher Christi und seines Reichs dargestellt, sofern durch sie die vollkommene Verwirklichung des durch den Glauben in

a) Die Annahme eines zwischen die Parusie und das τέλος fallenden 1000 jährigen Reichs läßt sich nicht als paulinisch rechtfertigen.

b) Der Sohn ist der παραγών πάντων δυνάμεων, indem der Vater ihm Alles unterwirft.

den Kindern Gottes gesetzten ewigen Lebens gehemmt wird, wird durch die Auferstehung der Gläubigen für die Gottesfamilie oder das Gottesreich völlig abgethan oder unwirksam gemacht. So wird es klar, warum die Auferstehung erst bei der Zukunft Christi gegen das Ende des Weltlaufs oder der Zeit des besondern Reichs Christi erfolgt. Sie ist die Vollenbung des Siegs Christi über die feindlichen Mächte, der letzte und höchste Act seiner besondern Herrschaft, worauf dieselbe in die des Vaters übergeht, da nun aller Widerstand gegen den göttlichen Willen gebrochen, Gottes Reich als absolutes erwiesen ist. Dieß gibt der Apostel 1. Kor. 15 als Zweck der freiwilligen Unterordnung Christi unter Gott an: „*ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν αὐτῷ*“, ein Ausdruck, der erweislichermassen Bezeichnung absoluter Herrschaft ist (s. Raphael. ex Polyb. et Arriano ad h. l.). Ob man hier *αὐτῷ* als masc. oder neutr. nimmt, kommt zuletzt auf eins hinaus. Aber zu voreilig ist es, hier eine allgemeine Wiederbringung in dem Sinne zu finden, daß nun Alles in reiner freier Willigkeit mit Gott vereinigt und somit selig wäre. Es kann und muß immer noch ein Unterschied seyn zwischen Solchen, welche absteigende Liebe zur Wahrheit Christo zugeführt, und zwischen Solchen, welche nur aus Ohnmacht den Widerstand aufgegeben. Diese bleiben der göttlichen Ordnung gemäß vom himmlischen Erbe, vom Reiche Gottes, von der Herrlichkeit der Kinder Gottes ausgeschlossen, was nicht ohne ein peinliches Gefühl der Entbehrung gedacht werden kann.

Nachdem der Apostel 1 Kor. 15, 1—28 durch die für das christliche Leben, Glauben und Hoffen so wesentliche Thatsache der Auferstehung Christi die Nothwendigkeit der Auferstehung der Gläubigen ins Licht gesetzt und durch Andeutungen über die Vollenbung der Erlösungsökonomie den Eintritt derselben bey der Parusie Christi erläutert hat, so kommt er nach Aufführung einiger hier zu

übergehenden indirecten Argumente für die Unmöglichkeit der Anerkennung dieser Hoffnung der Christen auf zwei Fragen, deren Schwierigkeit oder auch Beantwortung aus einer grob-jüdischen Vorstellungsweise heraus die Zweifel an der Sache selbst wenigstens verstärken mochte. Die erste, betreffend das Wie? des Vorgangs der Auferstehung der Todten, beantwortet er durch Hinweisung auf die Analogie des Pflanzenlebens, welches eine Belebung des Ausgesäeten zeigt, die durch vorangehendes Sterben durch einen Auflösungs- oder Verwesungsproceß bedingt ist. So erscheint die Verwesung, welche nach oberflächlicher Betrachtungsweise die neue Belebung undenkbar macht, bei einer richtigen, ein allgemeineres Gesetz, also die göttliche Ordnung irdischer Lebensentwicklung beachtenden Erwägung als wesentliche Vermittlung des neuen Lebens. Nur wenn der Mensch als irdischlebender zerstört ist, kann ein neues Leben entstehen. — Hiermit hängt denn das Andere zusammen, wodurch die Beantwortung der Frage über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes eingeleitet wird. Es ist jener Analogie zufolge nicht der von Gott nach seinem Willen gegebene irdische Organismus, welcher durch die Auferweckung hergestellt wird. Der Auferstehungsleib verhält sich zu dem gegenwärtigen, wie die Pflanze zu dem bloßen Korn, was ausgesäet wird. Und obwohl das Product der Auferweckung ein Leib ist, und zwar, entsprechend dem Reime, dem *λόγος σπERMATIKός* (Origenes), ein menschlicher Organismus (*ἐκάστῳ τῶν σπERMάτων τὸ ἴδιον σῶμα*), so ist er doch von anderer Qualität, als der jetzige Leib, und gehört einer höheren Stufe des Daseyns an; wofür das Naturleben gleichfalls Analogien darbietet, wie denn eine Folge von Stufen und Arten im animalischen Leben sich zeigt, oder die Gattungseinheit der *σαῶς* doch eine Menge von Differenzen in sich trägt, und wie zwischen himmlischen und irdischen Körpern, ja unter den Him-

melskörpern selbst eine qualitative Verschiedenheit (hin-
sichtlich des Glanzes, der Schönheit) sich zeigt, obwohl
Alles Körper, organische Ganze sind. Auf ähnliche Weise,
will er sagen, läßt sich nun auch ein menschlicher Organis-
mus niederer und höherer Art annehmen. Worin aber
der Unterschied zwischen beiden bestehe, zeigt er von B.
42 an. Die Aussaat erfolgt in Verwesung, Unehre und
Schwachheit. Dieß ist der Zustand, worin sich das mensch-
liche Leben befindet, wenn es in denjenigen Proceß einge-
führt wird, wodurch die Neubelebung vermittelt werden
soll. Einen entgegengesetzten Zustand bringt die Aufer-
weckung mit sich. Dem entspricht die entgegengesetzte Be-
schaffenheit des in den Proceß eingehenden Leibs und
desjenigen, der durch die Auferweckung entsteht. Jener
ist psychisch, dem Menschengeniste in seiner Endlichkeit
entsprechend, wo er (als Princip sinnlichen Vorstellens,
Empfindens und Begehrens) vom Aeußeren abhängig und
allerlei Verderbniß, Demüthigungen und Schwachhei-
ten unterworfen ist. Dieser aber ist pneumatisch;
seine Beschaffenheit entspricht dem Geiste in seiner göttli-
chen Freiheit und Selbständigkeit, in seiner unvergäng-
lichen Reinheit, Majestät und Kräftigkeit; er ist das den
Charakter des Geistes ausdrückende, seine Thätigkeit ver-
mittelnde wahre Organ desselben a). — Nachdem er nun
noch angedeutet, daß mit dem einen nothwendig auch das
andere anzunehmen sey, daß, wenn das psychische Leben
sein entsprechendes Darstellungs- und Wirkksamkeits-Or-
gan habe, wie ja vor Augen liege, auch das pneumatische

a) Man könnte wohl sagen, mit dem Eintritte des Menschen in die
göttliche Lebensgemeinschaft (mit der Wiedergeburt) beginne die
Bildung des pneumatischen Leibs, aber ausgebildet und als sol-
cher in offenkundiger Wirklichkeit hervorgetreten wird er erst in
der Auferstehung seyn.

eben so gut ein solches haben müsse ^{a)}, so weist er noch darauf hin, daß auch die h. Schrift auf diesen Gegensatz hinführe. Sie zeige die eigenthümliche Beschaffenheit desjenigen, von dem die erste menschliche Entwicklungsbreihe ausgegangen, damit an, daß sie sage, er sey zu einer *ψυχή ζωσα* geworden, worin die Abhängigkeit von einem höhern Principe, die durch eine höhere Causalität bedingte Lebendigkeit angedeutet ist (er wurde ja dieß durch die göttliche Anhauchung). Den Gegensatz hierzu bildet die Bestimmtheit des letzten Adam (oder desjenigen, in welchem die zur Vollendung führende zweite Entwicklungsbreihe als in ihrem persönlichen Principe gesetzt sey) als lebendigmachenden Geistes, als reiner, über creatürliche Bedingtheit erhabener, zur Lebensmittheilung geeigneter göttlicher Lebensmacht. — Dem naheliegenden Einwurfe, daß doch das Vollkommene lieber von vorne herein da seyn möchte, tritt er mit der einfachen Hinweisung auf die eine Stufenfolge setzende göttliche Ordnung der Lebensentwicklung entgegen; und gibt dann noch zu verstehen, wie Ursprung und demselben entsprechende Beschaffenheit des ersten und des zweiten Menschenstammvaters nichts Anderes erwarten lasse, indem jener, aus der Erde stammend, irdischen Stoffes sey, dieser vom Himmel stamme, also natürlich jener psychisch, einer niedern und beschränkten, dieser pneumatisch, der höchsten vollkommensten Stufe des geistigen Lebens entsprechend seyn müsse. Und dieß gelte denn ebenso von den beiden zugehörigen Menschenreihen, die als Irdische und Himmlische einander gegenübergestellt werden. — Die große Umwandlung aber, daß sie statt

a) Wir lesen mit Sachmann: „*εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν*,“ und glauben den Ursprung der gemeinen Lesart aus der Rücksicht auf B. 45 erklären zu können, wo man einen Doppelbeweis fand und demgemäß auch zwei entsprechende coordinirte Behauptungen in einfach assertorischen Sätzen im Vorhergehenden suchte.

des psychischen Leibs einen pneumatischen erhalten, betrifft nach der weiteren bestimmten Erklärung des Apostels alle Angehörige Christi und ist wesentliche Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche, da das menschliche Leben in seiner jetzigen sinnlichen Qualität, als etwas Aeußeres, das dem Geiste nicht angeeignet oder assimilirt werden kann, zu dem Zustande des durchgängigen Bestimmteyns durch den Geist, der Gott ist, nicht paßt, und als etwas Hinfälliges sich nicht dazu eignet, von dem Besitz zu nehmen, dessen Wesen ἀφθαρσία ist. So wird auch mit denen, welche vor der Erscheinung des Herrn nicht entschlafen sind, eine schnelle Verwandlung vorgehen a).

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun, daß der jetzige Leib sich zum Auferstehungsleibe verhält, wie das Samenkorn zum neuen Pflanzenleben und wie Psychisches zu Pneumatischem, daß also einerseits eine Identität stattfindet, andererseits aber ein qualitativer Unterschied, wie zwischen der niedern, unvollkommenen und der höchsten Lebensstufe. Beides ist auch noch sehr bezeichnend ausgedrückt durch das ἀλλαγῆναι B. 51 und durch die Erklärung B. 53, daß das Vergängliche Unvergänglichkeit anziehen müsse. Dieser letztere Ausdruck, in welchem der Leib unter dem Bilde eines Gewandes dargestellt wird, kehrt auch wieder in der für unser Dogma so wichtigen Stelle 2 Kor. 5,

- a) Wir halten in B. 51 die wohl bezeugte recepta für die ursprüngliche Lesart und die Inconvenienz des veränderten Gebrauchs von ἀλλαγησόμεθα (B. 51. 52) zunächst der Ungleichheit des Umfangs des Subjects für unbedeutend gegen die Inconvenienzen der Lachmann'schen Lesart, bei der 1) B. 52 an B. 51 sich nicht füglich anknüpfen läßt, 2) auch die Nichtgläubigen mit hereingelesen werden (in πάντες κοιμηθήσόμεθα und οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται), da doch im ganzen Contexte nur die Gläubigen in Betracht gezogen werden. Theils jene, und minder bedeutend scheinende Inconvenienz, theils das Auffallende der Stellung des οὐ, theils besonders die Ankündigung, daß ein Theil der Zeitgenossen des Apostels die Parusie Christi erleben werde, was doch nicht eintraf, scheint die Aenderung der ursprünglichen Lesart veranlaßt zu haben.

wo der Apostel B. 2. 4 von der Sehnst nach der Gläubigen spricht, die Behausung vom Himmel darüber (über die jetzige Behausung) anzuziehen, d. h. ohne den Scheidungsproceß des Todes, ohne Ablegung der irdischen Behausung in die himmlische Lebenswohnung eingehen zu dürfen, ob schon sie, wie er hinzufügt, auch wenn eine Entkleidung erfolgt ist, nicht werden bloß erfunden werden a), womit er sagen will, auch wenn der Scheidungsproceß des Todes erfolgt sey, werden doch die Gläubigen nicht körperlos erscheinen am Tage des Herrn, vor dem $\beta\eta\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (B. 10), wenn sie ihm darge stellt werden (4, 14), was natürlich darauf beruht, daß ihnen Gott den Auferstehungsleib gibt. — Den vollkommenen Leib aber — sey es nun, daß eine Ueberkleidung oder einfache Bekleidung, Verwandlung oder Auferstehung stattfindet — nennt er eine vom Himmel stammende Wohnung, wie er ja auch im 1. B. sagt: „wir haben einen Bau aus Gott, ein nicht mit Händen gemacht,

a) Dies scheint mir die einzig richtige Erklärung dieser viel besprochenen Stelle zu seyn. Ich folge dabei der gut bezeugten Lachmann'schen Lesart $\epsilon\lambda\epsilon\gamma$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, wiewohl zuletzt derselbe Sinn herauskommen würde, wenn man statt $\epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ läse: $\epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, was im Gegensatz gegen $\epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ Bezeichnung der einfachen Bekleidung in der Auferstehung seyn würde. — In dieser Auffassung der Stelle ist im Wesentlichen Platt vorangegangen, nur daß er die recepta $\epsilon\lambda\epsilon\gamma$ festhält und insofern willkürlich verfährt, da die Bedeutung „obwohl“ hier durchaus unerweislich ist. Lieft man aber $\epsilon\lambda\epsilon\gamma$, so fällt in dieser Hinsicht alle Schwierigkeit weg. Denn diese Partikel kommt in derselben Bedeutung ohne Zweifel auch 1 Kor. 8, 5 vor. Wie die Partikel $\kappa\alpha\iota$ in Participialsätzen in der Bedeutung „immerhin“ gebraucht wird, wo es dann = *quavis* ist, so auch $\epsilon\lambda\epsilon\gamma$. Vgl. Riemer und Passow s. h. v. Wie gesucht die rüchert'sche Auffassung der Stelle ist, braucht nur bemerkt zu werden. Daß aber Dishausen bei $\epsilon\kappa\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ und $\gamma\upsilon\mu\nu\omicron\iota$ an den Rod der Gerechtigkeit Christi denkt, darüber kann man sich nur verwundern, wiewohl in einer andern Form Usteri denselben Einfall vorgebracht hat.

tes, ewiges Haus im Himmel", was auf den Auferstehungsleib zu beziehen ist *). Wie reimt sich nun beides, diese Vorstellung und die der Aussaat und des Auferweckwerdens? In folgender Ansicht scheint uns die Vermittlung der verschiedenen Ausdrucks- und Vorstellungsweisen zu liegen. Die irdische Masse, die nur in einer niederen Existenzweise des Geistes ($\psi\upsilon\chi\eta$) ein Organ desselben seyn konnte; wird abgelegt. Es bleibt der Kern des Menschenwesens, der $\kappa\omicron\omega\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, der die Form der Leiblichkeit und damit die Potenz der Verleiblichung an sich habende Geist, der schon im gegenwärtigen Leben unter aller Aufreibung des äußeren Menschen oder des unter dem Einflusse der Außenwelt stehenden, ja zu ihr gehörigen sinnlich-materiellen Lebens, fort und fort verjüngt oder aufgefrischt wird (4, 16), im Mittelzustand aber wohl für die neue vollkommene Verleiblichung reift und erstarkt. Dieser hat in Folge der Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser seine Heimath im Bereiche des reinen, heiligen Lebens, in den Himmeln. Dort sind gleichsam die Elemente seines wahren, ihm gemäßen Leibeslebens; dort baut ihm Gott diese seine Wohnung; in dem Maße, als er selbst zunimmt, wird sein Haus im Himmel ausgebaut, die Auferweckung aber ist nichts Anderes, als die Erhebung des $\kappa\omicron\omega\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ zu seinem vollen Leben durch Einführung in diesen Leib, durch

- a) Dieß auf den Mittelzustand zu beziehen, gibt das $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ — $\kappa\alpha\tau'\alpha\lambda\upsilon\theta\eta$ kein Recht, da ja $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ nicht = $\theta\alpha\nu$ ist, so daß der Sinn wäre: „sobald wir gestorben sind, haben wir eine solche Behausung.“ Auch hier muß man die hypothetische Bedeutung des $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ festhalten: „wenn der Fall der Zerstörung des irdischen Zelthauses eintreten sollte.“ Er will sagen: für diesen Fall — das Aeußerste des $\delta\iota\alpha\phi\theta\iota\varsigma\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$ des $\kappa\omicron\omega\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ (4, 16) — wissen wir uns geborgen oder haben wir guten Muth, da wir im Himmel eine ewige Wohnung zu haben gewiß sind. Als einen Beleg für diese Gewissheit gibt er die Sehnsuchtsseufzer der Gläubigen nach der Ueberkleidung mit jenem Leibe an, was nach der Bemerkung B. 3 in B. 4 wieder aufgenommen wird.

Bekleidung, d. h. Vereinigung mit demselben. Indem Christus mit seinem herrlichen Leibe vom Himmel kommt, bringt er diese himmlischen Wohnungen der Gläubigen mit, und die aus dem Mittelzustande herausgerufenen Entschlafenen so wie die noch im irdischen Leben Befindlichen gehen in dieselben ein, jene sich damit bekleidend, diese sich damit überkleidend, sofern sie nicht erst sterbend des irdischen Leibes sich zu entäußern nöthig haben, sondern das Sterbliche von der Lebensmacht, die jetzt umwandelnd sie ergreift, verschlungen wird (B. 4).

Indem ich diese Andeutungen zur weiteren Prüfung hingebe, bemerke ich noch, was Kundige auch leicht von selbst erkennen werden, daß ich die lehrreichen Erörterungen meines lieben Collegen J. Müller und der Herren Lange und Weigel in dieser Zeitschrift nicht aus den Augen gesetzt und in mehr als einem Punkte daraus gelernt habe, am meisten aber zu meiner Freude mit dem ersteren mich einverstanden weiß. Möchten die hier vorgelegten eschatologischen Bemerkungen zur Förderung der Einsicht in dieses Dogma einen kleinen Beitrag geben und jenen Expositionen zu einiger Ergänzung dienen!

2.

Ueber die Stelle Prediger 3, 11.

Vom

Prof. Dr. Hitzig in Zürich.

„Alles hat Gott gut zu seiner Zeit gemacht; auch die Welt hat er in der Menschen Herz gegeben; außer daß der Mensch die That, welche Gott thut, nicht von Anfang bis zu Ende findet.“

Wie als bekannt vorausgesetzt werden darf, dreht sich die Meinungsverschiedenheit der Ausleger fast einzig um das Wort *Welt*, das durch Welt, oder Zukunft, oder

auch Ewigkeit wiedergegeben wird; und die voranstehende Uebersetzung drückt diejenige Auffassung der Stelle aus, welche, unter den vorhandenen die wahrscheinlichste, auch von den neuesten Erklärern, Ewald und Nobel, befolgt wird. Es sey mir vergönnt, meine Bedenkllichkeiten gegen die bisherige Exegese des Verses überhaupt an eben diese Auslegung anzuknüpfen, und damit einen neuen Versuch vorläufig zu rechtfertigen.

Der Gedanke des einschränkenden Satzes kehrt A. 8, 17 mit ähnlichen Worten wieder. Dort steht er in seinem guten Zusammenhange; ob er dagegen hier nicht etwas störe, darüber verschmäh' ich zu rechten. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß die Worte **כִּלְאֵי אֲשֶׁר לֹא** durch: außer daß nicht, oder: nur daß nicht zu übersehn, sich sprachlich kaum rechtfertigen lasse. Ein solcher Gebrauch von **כִּלְאֵי אֲשֶׁר לֹא** für **כִּי לֹא** (Am. 9, 8; 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 15, 4) kommt sonst nirgends vor und läßt sich auch gar nicht deduciren. **כִּלְאֵי** bedeutet, wie **כִּי** allein, sonst wohl ohne, z. B. Jes. 5, 12, indem sich die Negation **לֹא** dem negativen Sinne von **כִּי** unterordnet und, gleichwie **אֵין** in **אֵין יֵשֶׁב** (Jes. 5, 9), insofern überflüssig erscheint. Noch eine Negation aber, daß folgende obendrein durch **אֲשֶׁר לֹא** getrennte **לֹא**, dem negativen **כִּי** zu subsumiren, ist unstatthaft. **כִּלְאֵי בְּטָרָם לֹא** Zeph. 2, 2 ist wohl für **כִּלְאֵי**, aber nicht für **כִּלְאֵי לֹא** eine Analogie, **כִּלְאֵי אֲשֶׁר לֹא** Pred. 12, 1 gänzlich anderer Art; und so ergibt sich der gerade entgegengesetzte Sinn, welchen freilich Niemand, zumal in dieser Verbindung, also ausdrücken wird: ohne daß der Mensch nicht findet = so daß er findet. Vgl. 5 Mos. 28, 55 **כִּלְאֵי הַשָּׂאִיר לֹא כֹל**, soviel als **כִּלְאֵי אֲשֶׁר יִשָּׂאֵר וְגו'**, so daß er ihm nicht übrig lassen wird etwas. Die Exegeten haben hier der Bedeutung ohne den Begriff außer untergeschoben. Freilich kann nach einer Negation **כִּי** auch außer bedeuten (A. 3,

22); und das Gleiche ist mit לֹא der Fall; allein hier haben wir לֹא , und keine Negation geht voraus.

Auch der Hauptsatz selbst hat etwas Befremdendes. Wichtig legt Ewald die Aussage, daß Gott den Menschen die Welt in ihr Herz gegeben habe, dahin aus, Herz oder Sinn und Geist des Einzelnen sey ein Mikrokosmos, in dem sich die große Welt spiegelt. Dieser Gedanke nun begegnet uns im A. T. nicht wieder, was als unerheblich gelten mag, allein ich bezweifle, daß ein Hebräer ihn also ausgedrückt haben würde. Die Beschaffenheit der Dinge nach dem Sinne oder Bedünken Jemandes ist ihnen ein Sern in den Augen, nicht im Herzen des Subjectes; und so sollte man auch hier für לֵב vielmehr עֵינַיִם erwarten, wie denn auch R. 1, 8 Auge und Ohr, nicht das Herz, die Außenwelt in sich aufnimmt.

Endlich stoße ich noch an der Schreibung לֵב ohne Fulcrum an. Bei Erweiterung des Wortes am Ende (vgl. לֵב Pred. 12, 5, לֵב R. 1, 10) ist sie ganz in der Ordnung, und auch außerhalb dieses Falles zeigt sie sich noch häufig (s. z. B. 1 Mos. 3, 22; 6, 3; 2 Mos. 21, 6; 31, 17; 32, 13; 5 Mos. 5, 26; 1 Kön. 1, 31; 2, 33; 10, 9; Hi. 7, 16; Ps. 75, 10; 92, 9); allein zehnmal gegen eines und gerade im Prediger sonst immer steht לֵב geschrieben, s. R. 1, 4, 2, 16; 3, 14; 9, 16. Um so stärker wird der Verdacht, daß die Punctuation לֵב , welche nur Schwierigkeiten bereitet, eine falsche sey.

Ich erkläre daher nicht mit Spohn und Gaab لَب nach لَب , sondern lese sofort das entsprechende لَب , in der Meinung, daß jenes arabische Wort selber und einzeln in den Hebraismus eingewandert sey. Von لَب wissen, erkennen, abgeleitet, bedeutet es nicht, wie im Arabischen, scientia, doctrina, sondern, wie Wis von Wissen kommt, wäre es vielmehr das Erkenntnißvermögen, Verstand, Weisheit, wie auch die beiden

erst genannten Gelehrten חַי deuteten, indem das Wort bei seiner Aufnahme in das Hebräische seinen Begriff um ein Geringes modificirte. Ich übersehe demnach:

„Alles hat er gut zu seiner Zeit gemacht; auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch nicht erreichen würde die That, welche Gott thut, von Anfang bis zum Ende.“

Man wird diese Auffassung der Worte וְכָל חָכְמָתוֹ be-
anstanden; allein וְכָל 1 Mos. 31, 32 sichert ihre gram-
matische Zulässigkeit. Hier steht nicht וְכָל־חָכְמָתוֹ = bei
welchem, weil das Subject, auf welches das Suffix
sich beziehe, erst nachfolgt; dort nicht וְכָל־חָכְמָתוֹ , weil וְכָל
kein Suffix duldet. Zugleich läßt sich in diesem Zusammen-
hange ein anderer Sinn der Worte וְכָל חָכְמָתוֹ gar nicht
absehn. Nun leuchtet aber auch ein, daß וְכָל sich auf
 לֵב beziehe, und לֵב wirklich das Erkenntnißvermögen
bezeichnen muß, wosern Kohelet nicht eine widersinnige
oder thatsächlich falsche Behauptung gestellt hat. Höch-
stens ließe sich וְכָל noch auf חָכְמָתוֹ beziehen (vgl. R. 10, 3),
das Herz, ohne welches, aber eben insofern es mit dem
 לֵב ausgestattet ist, der Mensch nicht fände u. s. w. וְכָל
wäre also ungefähr dasselbe, was λογισμός (vgl. Xenoph.
memor. Socr. IV, 3, §. 11: — τὸ δὲ καὶ λογισμὸν ἡμῶν
ἐμφῦσαι, φ, περὶ ὧν ἀλσθανόμεθα, λογιζόμενοι τε καὶ
μνημονεύοντες καταμανθάνομεν κ. τ. λ.), was ratio (J. B.
Cic. de offic. I, 4: Homo autem, quod rationis est par-
ticeps, per quam consequentia cernit etc., facile totius
vitae cursum videt), und die Stelle, nun vollkommen
klar, sagt vom religiösen Standpunkte des Hebräers aus
wesentlich dasselbe, was auf dem heidnischen Xenophon
und Cicero auf dem philosophischen.

Noch ist übrig, das Wort לֵב auch anderswo, wenig-
stens im spätern Hebraismus nachzuweisen; und ich glaube
mich nicht zu täuschen, wenn ich es Sir. 6, 22 versteckt
finde. Die Stelle lautet: *Σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα*

αὐτῆς ἐστὶ, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστὶ πανταπαύ. Daß man, um die Meinung Sirach's zu begreifen, hier, wie in der ähnlichen Stelle R. 43, 8, auf den hebräischen Grundtext zurückgehen müsse, wird allgemein anerkannt und versteht sich von selber. Sicherlich ferner soll der Zusatz: und sie ist nicht Vielen offenbar, die Sentenz dahin erläutern, daß die Weisheit eben, sofern sie etwas Geheimen, Wenigen Offenbares sey, ihrem Namen entspreche. Stand nun als dieser im Originale חכמה, so scheint eine befriedigende Lösung des Räthsels unmöglich. Man könnte glauben, Sirach spiele auf חכ, dunkel, trübe seyn, an. Aehnlich wird חכ im Syr. ^{ܚܚܟܐ} LXX Μαλχόλ; ^{ܚܚܟܐ} ist arab. ^{جحم} جم ^{جحمه} جمه und ^{جحم} جم. Allein ^{חכ} behält seinen dritten Radikal in allen Dialecten unverändert, und Sirach spielt nicht auf ein verwandtes Wort der gleichen oder einer ähnlichen Wurzel an, sondern findet den Begriff des Geheimen in seinem Worte selbst, welches Weisheit bedeutet. Deshalb ist auch die Vergleichung von ^{חכ} ^{חכ}, schwarz, abzulehnen; und wenn Dru sius in ^{חכ} eine Hindeutung auf ^{علم} علم fand, so ist der unnöthige Umweg zugleich der ärgste Irrweg. Die Worte Sirach's lauteten unzweifelhaft: ^{כי עץ חיים} ^{כי עץ חיים}, oder ^{כי עץ חיים} —. ^{עץ} auf den hebräischen Wurzelbegriff zurückgeführt, würde etwas Verhülltes bezeichnen; und dem Spruche hier parallel heißt es Hi. 28, 21 von der Weisheit: ^{והעלמה מעיני כל־ידי} ^{והעלמה מעיני כל־ידי}. Gleichwie Pred. 3, 11 für ^{חכמה} der nämlichen Formel 1 Kön. 10, 24 ^{עץ} geschrieben wurde, so gibt hier der Uebersetzer ^{עץ} durch ^{Σοφία} wieder, welches eigentlich die Uebersetzung von ^{חכמה} wäre; und so erhält die Pred. 3, 11 nöthig befundene Modificirung des Begriffes von ^{علم} ihre traditionelle Bestätigung. Genauer würde ^{עץ} allerdings durch

λόγος oder λογισμός auszudrücken seyn. Wenn aber der-
gestalt עֵץ allmählich an die Stelle von עֵץ trat, und
die Logoslehre des N. Test. wirklich im alten wurzelt,
so gewinnen wir in dem Masculinum עֵץ ein Zwischen-
glied, das den Uebergang von der עֵץ des Buches Hiob
und der Proverbien zu dem λόγος des N. T. vermittelt,
welcher in dem עֵץ Jes. 9, 5 (= עֵץ 1 Sam. 17, 56)
Fleisch geworden ist.

3.

Kirchenhistorisches Actenstück

aus dem

Conventsarchive zu Bern. N. XV.

Mitgetheilt

vom

Prof. Zyro in Bern.

A p o g r a p h u m.

Gratiam, pacem et omnia bona ab eo qui fons est
omnium bonorum.

Reverendi, clarissimi ac doctissimi viri, mihique quon-
dam praeceptores dilectissimi.

Ego qui abhinc tribus et quatuor annis sub vestra cura
et diligenti institutione Theologiae et Linguae S. operam
dedi, mox redux in patriam, ibidem elapso semestri spa-
tio, Deo per Ecclesiam me vocante, sacrum ministerium
suscepi, at brevi fatis divinis ita volentibus, ministerium
Domini mei etiam adversorum perpassione confirmare de-
bui. Nam anno 1674, mense februar. et martio, citati sunt
Posonium (paucis comitatibus exceptis) omnes fere

Hungariae pastores Helv. et Augustanae confessionis una cum personis scholasticis, praetextu quidem rebelliosae complicitatis, at principaliter propter religionem, uti ex eventu patuit.

Comparuimus Pesonii plerique, ex utraque religione, praecipue qui prope praesidia eramus, confisi innocentiae nostrae, tum vero volentes declarare nostram erga regem nostrum clementissimum obedientiam. At ubi pro voto Dominorum Praelatorum nec officium sacrum cum subscriptione deponere, nec sponte sine causa regno egredi, nec ipsorum religionem amplecti voluissemus, mox traditi sumus in captivitatem in diversas arces regni Hungariae, et postquam in iisdem post annum fere carceribus durissimisque laboribus vexati fuisset, e patria nostra de nocte educti, jam ab octavo die Maii anni praesentis patimur in Galeris, sive triremibus Neapolitanis in Italia. Antequam tamen nos huc deduxissent milites germanici, prius in civitate Tergestina nos ad vestium militarium armorumque assumptionem non solum minis, sed et verberibus coegerunt, hic tamen Deo iuvante ne unus quidem in ista proba cecidit. Sumus hic Neapoli numero 29 adhuc superstites, undecim Augustanae confessionis, reliqui vero nostrates. Isidem nostrates pastores numero sex propter summam infirmitatem relictii sunt in civitate Catina, quae etiam est in Italia prope Piscariam. Tres propter itineris difficultatem multaue verbera animam Deo tradiderunt; tres vero effugerunt, si ubique Itatorum manus feliciter evadere potuerunt. Relictii sunt etiam in Hungaria tempore nostrae exportationis in diversis carceribus circiter 19 nostrates, Lutherani vero, uti auditum, 6 vel 7. Usque ad hoc tempus summas atque ingentes pertulimus angustias, a tempore captivitatis nostrae, quibus vix similes leguntur, quas enarrare mihi non est possibile. Quapropter ut ad propositum redeam, clarissimi ac doctissimi viri, ex consensu etiam aliorum fratrum placuit scribere confidenter vestris clarissimis Dominationibus,

humillime rogando nomine omnium consociorum, ut cum aliis doctissimis pastoribusque et professoribus instant nostro nomine apud illustrissimos et potentissimos Ordines foederati Belgii, quatenus suam sinceram et indesinentem operam per suos legatos pro nostra liberatione coram augustissimo nostro Imperatore interponere, nosque satis egenos et afflictissimos, dum in hac misera captivitate patimur, aliquo beneficio sublevare ne dedignentur, a Deo expectantes gratulam remunerationem. De caetero sub Dei protectione sit reposita vita vestrarum Claritatum.

Datae Neapoli in Triremibus die 6 Junii 1675. Vestris Clarissimis Dominationibus quondam obediens discipulus, nunc vero cum aliis fratribus captivis pro sua religione et pro suo Domino

Franciscus Foris O t r o c o k s l.

Die Adresse dieses Briefes war:

Reverendis, Clarissimis ac doctissimis viris D. Francisco Burmanno at D. Joh. Leusden, illi in Acad. Ultra-lectina SS. theologiae professori meritissimo itidemque in ecclesia pastori vigilantissimo, huic ibidem linguae s. professori diligentissimo.

Auf dem Manuscripte steht in lateinischer Sprache das Zeugniß beigeschrieben, wodurch die beiden genannten Professoren die Echtheit und Genauigkeit dieser Abschrift bescheinigen.

Recensionen.

Ueber Natur und Werth des ekstatischen
Hellsehens sowohl in psychologischer, re-
ligionsphilosophischer und exegetischer,
als auch dogmatischer Hinsicht. Mit steter Be-
ziehung auf des Dr. J. L. Passavant Untersuchungen
über den Lebensmagnetismus und das
Hellsehen. Zweite umgearbeitete Auflage. Frank-
furt a. M. 1837.

Eine noch immer sehr lesenswerthe Recension der ersten,
1821 erschienenen Auflage dieses sehr gediegenen und ge-
lehrten, auch für Theologen höchst interessanten Werkes
findet sich in des Dr. Fr. v. Meyer Blättern für höhere Wahr-
heit, 3. Sammlung S. 238 ff. Es wird darin nicht nur
die hohe Wichtigkeit des in unserer Zeit zuerst näher unter-
suchten Somnambulismus im Allgemeinen erwogen, son-
dern auch unserm Verfasser wegen seiner durchaus voll-
haltigen, scharfsinnigen, umsichtigen und unbefangenen
Untersuchung über den besprochenen Gegenstand das ge-
bührende Lob ertheilt, welches dann auch auf diese zweite
Auflage in noch erhöhtem Maße Anwendung leidet. Jene
Recension schließt mit den Worten: „Man erkenne an die-
sem Buche, welch ein wichtiges Erklärungsmittel und
im Magnetismus nicht nur für die Weltgeschichte, für die
Geschichte der Philosophie und für die Heilkunde, sondern
auch für Wissenschaft überhaupt und ganz besonders für
die Glaubenslehre geworden ist, obwohl dasselbe stets in

den Schranken der Bescheidenheit bleiben muß, welche der Unterschied der Dinge erfordert." Einzelne kleine eregetische Mißgriffe waren dem Verfasser nachgewiesen, welche in dieser zweiten Auflage (auf welche überhaupt jene Recension nicht unbedeutenden Einfluß gehabt zu haben scheint) glücklich vermieden sind. Sie ist durch viele sehr schätzbare Zusätze bereichert, Manches hat auch eine ganz andere Ordnung und Verbindung erhalten, so daß wirklich eine große Umbildung unverkennbar sich darlegt. Jedoch kann Referent auch nicht verbergen, daß er Einzelnes hier vermißt hat, was ihm werth geworden war und wovon der Grund der Auslassung ihm noch immer nicht recht klar geworden ist. Da sich aber dieses besonders nur auf den Rapport und den Mesmerismus bezieht, dürfen wir, um nicht in ein fremdes Gebiet uns zu versteigen, uns nicht dabei verweilen.

In dieser neuen Gestaltung nun ist als das eigentliche Centrum und der wahre Kern der ganzen Untersuchung die unter gewissen Verhältnissen mögliche Ekstase des menschlichen Geistes zu betrachten, welche auf sehr verschiedenen Stufen und unter mannichfaltigen Modificationen sich einstellt und selbst bis zum klarsten Hellsehen gesteigert werden kann. Zur Erläuterung oder Beleuchtung dieser höchst wichtigen Erscheinung hat der Verfasser, mit der umfassendsten Gelehrsamkeit ausgerüstet, auf streng wissenschaftliche Weise nicht nur die verschiedenen Disciplinen der Naturkunde, sondern auch die historischen und philosophischen Werke des Alterthums und selbst die biblischen Urkunden aufs sorgfältigste und scharfsinnigste in Anspruch genommen. So hat er einerseits die Analogien der Naturwesen auf niederen Stufen mit Angabe des betreffenden naturgemäßen Entwicklungsgesetzes aufgesucht, bei welcher Gelegenheit sehr treffliche biologische Bemerkungen namentlich über den thierischen Instinct beigebracht werden; doch dürfen wir diese Bemerkungen der

Kürze halber nur mit einem *legisse* *invenit* bezeichnen. Andererseits aber kam es dem Verf. besonders darauf an, den Menschen (das Ziel und den Gipfel der gesammten Naturbildung) als Mikrokosmos und vorzüglich nach seinem geistigen Wesen zu begreifen, wobei er neben den genannten Doctrinen (Biologie, Physiologie und Kosmologie) eben die Geschichte der Philosophie, die Psychologie und Theologie als Hilfsmittel oder Quellen der Begründung und Erklärung benutzte^{a)}. Hier ergibt sich dann leicht, daß auch wieder diese gesammten Disciplinen manche Bereicherung durch die tiefeindringende und prägnante Combinationsgabe des Verfassers erhalten mußten. Und freilich darf es, nach unserm Zwecke und nach der Tendenz dieser Zeitschrift, nur um nähere Bezeichnung dessen zu thun seyn, was die in unsrer Ueberschrift genannten Wissenschaften zur Bestätigung einzelner ihrer schwierigen Lehren durch dieses gelehrte und inhaltreiche Werk gewonnen haben möchten. Die ersten drei dort angegebenen Beziehungen (Psychologie, Religionsphilosophie und Exegese) glauben wir bei einer allgemeinen, rubricirenden Uebersicht des Gesamtinhalts berücksichtigen zu können, dagegen werden wir den eingestreuten dogmatischen Elementen, um deren Auffassung es uns besonders zu thun ist, einen besondern zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes widmen müssen.

I. Allgemeine Angabe des Inhalts.

Dieses ganze reich ausgestattete Werk von nur mäßigem Umfange zerfällt eigentlich — ohne daß dieß äußerlich

^{a)} Zwar ist in neuerer Zeit auch besonders die Geologie zur Befestigung des Schriftglaubens — namentlich in alttest. Hinsicht — angewandt worden, wie von Buckland, Steffens u. A., aber dazu fehlte unserm Verfasser bei seinem speciellen Zwecke die nähere Veranlassung.

grade auffallend bezeichnet wäre — in 2 Hauptabtheilungen, davon die erstere den synthetisch doctrinellen, die zweite den geschichtlichen (oder vielmehr ethnographisch geordneten) Stoff umfaßt, wiewohl auch schon in jener ersteren alle auf das Hauptthema bezogenen Reflexionen des Verfassers durch Geschichte, d. h. durch Beispiele, aus dem jetzigen Leben und der antoptischen Erfahrung des Verfassers sowohl, als auch aus der frühern Völkersitte und der Entwicklung der Menschewelt, gehörig begründet und erörtert sind.

A. Der doctrinelle Inhalt hat einige voranstehende Kapitel, welche als einleitende Betrachtungen gelten können; zuerst wird nämlich gehandelt von den allgemeinen Naturkräften, besonders vom Gesetze der Schwere oder der Massenanziehung, welche in der Einheit oder Zusammengehörigkeit der gesammten Körperwelt begründet ist. — Sie wirkt, nach Ansicht des Verfassers, auch da noch fort, wo sie durch die qualitativen Eigenschaften der Körper aufgehoben scheint.

Bei diesen letztern, als mittelst der inponderablen Stoffe oder der Naturpotenzen — Licht, Wärme, Electricität — eingetretenen Modificationen hätte (nach des Referenten Erachten) das allgemeine Polaritätsgesetz, welches bei allen Naturerscheinungen, auch in organischen und selbst geistigen Verhältnissen, namentlich auch in dem magnetischen Rapporte, sich kund gibt, noch mehr hervorgehoben werden sollen, welches hier vielleicht nur darum unterblieben ist, weil der Verfasser von seinem Standpunkte aus nur das besonders ins Auge faßt und näher entwickelt, was mit den elektatischen Erscheinungen (der activen Seite des Hellschens) in Verbindung steht. Unleugbar aber sind schon der ältesten Weltansicht gemäß Anziehung und Abstoßung (Sympathie und Antipathie, Liebe und Haß) die noch immer Alles beherrschenden (und so

nach schon ursprünglich auf den ätherischen Urstoff einwirkenden) Grundkräfte der Natur, welche überall als Gegensätze, befreundete oder feindliche Pole, bald mit vereinigendem und belebendem Erfolge, bald mit trennender und auflösender Wirkung hervortreten und sonach als die schöpferische Urquelle, aus der zunächst die allgemeinen Potenzen hervorgingen, betrachtet werden müssen. — Hieran schließt sich im Buche eine Betrachtung der organischen Kräfte, welche wohl mit Recht für identisch mit den sogenannten Naturpotenzen ^{a)} erklärt werden, obgleich sie durch die Lebenskraft auf so eigenthümliche Weise modificirt und potencirt sind, daß sie nicht bloß chemisch, sondern selbst alchemisch zu wirken vermögen. Was aber nun dieses Lebensprincip selbst betrifft, wodurch die organischen Kräfte oder der negative Lebensstoff — sey es als Aus- und Einkrümmung oder als Action und Reaction — in Thätigkeit gesetzt werden, so hat sich der Verfasser auf diesen so schwierigen Gegenstand nicht weiter eingelassen, obgleich man nicht ungern wenigstens die vornehmsten biologischen Theorien erwähnt und gewürdigt gesehen haben würde.

Die eigentliche Lebenssonne, das positive Lebensprincip ist doch gewiß der Geist des Menschen, welcher sich aus den allgemeinen Naturpotenzen (der Weltseele) mittelst der darin schon enthaltenen lebendigen Reime oder Urbilder (Ideen) den Nerven-

a) Man sieht leicht, daß hier besonders das Licht gemeint ist, wie denn überhaupt der Verfasser alles Leben als Licht aufzufassen geneigt ist. Die Natur des Lichts anbelangend, begünstigt er sehr die neuere Undulationstheorie, doch muß Referent bekennen, daß ihm die bekannte oken'sche Theorie (von einer Spannung des Aethers) wenigstens hinsichtlich des strahlenden Sonnenlichts weit vorzuziehen zu seyn scheint. Doch haec obiter.

äther ober die Psyche zum unmittelbaren Organ anbildet. Er selbst aber ist aus der wahren Fülle des Unsichtbaren, aus der Tiefe des Schöpferwillens unmittelbar hervorgegangen. Doch auch jene Anbildung selbst kann (wie gesagt) nur zu Folge des ideellen Urbildes geschehen, welches (mit Joh. H. Fichte zu reden) in der Möglichkeit schon umfaßt hält, was in der Wirklichkeit erst allmählich hervortritt.

Ungemein wichtig jedoch für Psychologie und zunächst für die Aufgabe des Verfassers ist, was derselbe über die Nervenkraft — Nervenäther oder Nervenpotenz — hier schon beibringt, indem er zum Voraus statuirt, daß der Geist in gewissen Zuständen mittelst dieses innern Aethers auch ohne Vermittlung der materiellen Organe (als welche jenem Aether nur als Gefäß und als normale Leiter dienen) auch in die Ferne zu wirken vermöge. Diese Wirkung geschieht dann entweder von einem gewissen psychischen Centro aus, welches als Centralsinn oder Gemeingefühl bezeichnet wird (wohin bei angemessener Disposition eine Zurückziehung, Vertiefung oder Concentration der Seele stattfinden kann), oder aber sie erfolgt in höheren Zuständen der Ekstase vielmehr so, daß sie mehr unmittelbar, von dem denkenden Geiste selbst ihre Richtung erhält. — Wir durften dieß hier nicht unbemerkt lassen, weil es gleichsam die Basis der ganzen Erklärung des ekstatischen Heilsehens ist. Nicht weniger merkwürdig ist, was hier über dieß unmittelbare Lebenswirken (als eine sogenannte magische Lebensweise), dergleichen über die Berührung und Wechselwirkung verschiedener Lebenskreise als magisches Band (gewöhnlich nur magnetischer Rapport genannt), zwar kurz und gedrängt, aber doch klar und ansprechend beigebracht wird.

Seite 33 ff. wird eine specielle Erwähnung des Lebensmagnetismus als Heilmittel eingeschaltet,

nebst Angabe der bekannten Operationen und der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln, insofern dieselben, obgleich hier nicht eigentlich zur Sache gehörend, die Beachtung des Magnetiseurs erheischen, um unheilbaren Uebeln und Seelenstörungen möglichst auszuweichen. Ob nun gleich alle diese Bemerkungen einer vollständigen Ausführung erman-
geln, so sind sie doch um so bedeutender, weil sie auf die geprüfte Erfahrung Anderer und auf eigene Anschauung sich stützen. — Von diesen den Magnetismus überhaupt betreffenden Reflexionen geht der Verfasser S. 50 zum Hauptgegenstande der ganzen Untersuchung, nämlich zur Betrachtung des Wesens der Ekstase über, welche als ein momentanes Heraustrreten des Geistes oder vielmehr der Psyche (des innern Aetherleibes) aus dem normalen Zustande der Wahrnehmung und Wirkung definiert wird. Diese Ekstase bewirkt dann gerade das Hellschens oder das durch die Sinne nicht mehr vermittelte Innwerden der Seele, wie dieß vorzüglich freilich im magnetischen Schlafe stattfindet, aber doch auch als eine manchen Individuen eigenthümliche Naturgabe zu betrachten ist, welche schon durch ihre Beharrlichkeit von dem gewöhnlichen Somnambulismus spont. unterschieden werden muß. Als ausgezeichnete Beispiele werden hier die Jungfrau von Orleans, die heilige Hildegardis und die portugiesische Donna Pedegache u. ausführlich und mit Angabe authentischer Quellen aufgestellt. Im beschränkteren Sinne ist dieses Vermögen wegen der Durchschauung dichter Körper auch den sogenannten Metall- und Wasserfählern eigen, deren Talent der Verfasser nach sorgfältiger Prüfung der Quellen durchaus nicht für leeres Phantasiespiel oder für Lug und Trug erachtet wissen will. Jedoch räumt er ein, daß mitunter auch Betrug dabei stattgefunden, erklärt auch überhaupt die bei dieser Kunst oft benutzten Instrumente — sogenannte Wünschelruthe u. —

bloß für äußere Hülfsmittel, die nur zur Fixirung der Aufmerksamkeit dienen können, weil die ganze Sache lediglich auf innere geistige Naturanlage oder Disposition zur mehr benannten Ekstase beruht. [Die Glaubwürdigkeit solcher Nachrichten vorausgesetzt, dürfte doch auch hier das Polaritätsgesetz nach Analogie des Mineralmagneten, bei dem der eine Pol dem andern als Ergänzung entgegenstrebt, nicht außer Acht gelassen werden. Wo ein solcher innerer Trieb gleich dem thierischen Instinkt erwacht, da sind die Zwischenkörper gleichsam nicht vorhanden. Daß sich andere Analogien bei den Wanderungen verschiedener Thierarten, beßgleichen in den Organismen selbst durch Sympathien (die durch zwischenliegende Glieder oder Körper nicht unterbrochen werden) in Menge beibringen lassen, braucht hier nur angedeutet, nicht aber weiter ausgeführt zu werden.] —

Um nun die höhere Ekstase gehörig ins Licht zu stellen, werden (von Seite 63 an) die vornehmsten Erscheinungen des eigentlichen magnetischen Hellschens hervorgehoben. Dahin gehören besonders die veränderte Empfindung und das Verschlössenseyn der Sinne für die Außenwelt, so daß der Hellschende dieselbe nur durch den Magnetiseur zu appercipiren scheint, was jedoch (nach des Referenten Ansicht) grade auf eine Passivität, mittelst des Rapports und der dadurch bewirkten Abhängigkeit, nicht aber durchaus auf eine gesteigerte ekstatische Activität hindeutet. Eben dieß gilt auch von der auf den Magnetiseur und die von diesem in Rapport gesetzten Personen beschränkten Mittheilungsbefähigkeit, dem Errathen ihrer Gedanken u. s. w. Anders dürfte es sich verhalten mit der gesteigerten Erinnerung, welche selbst längst vergessene Dinge wieder ins klarste Bewußtseyn bringt, beßgleichen mit dem Voraussehen entfernter gleichzeitiger anderer noch unbekannter Vorfälle (was sich etwa nach

Art des Hellschens durch eine momentane Diastase der Seele erklären ließe), besonders aber mit dem Divinationsvermögen, wo noch wirklich zukünftige zufällige und selbst von freier Entschließung abhängende Ereignisse bestimmt vorausgesagt werden, so daß auch eine Erklärung, die auf schnelle Combination des Successiven hinweist, oder auf Ueberschauung des naturgemäßen Zusammenhangs (gleichsam das Wahrnehmen des Baums im Reime) nicht ausreichen kann. Was der Verfasser zur Erklärung dieser höchst merkwürdigen Phänomene hinzusetzt, hat ein wichtiges psychologisches und auch eregetisches Interesse, kann aber erst weiter unten von uns näher erwoogen werden. Wir gedenken hier zunächst nur noch des Seite 122 f. erwähnten höheren Bewußtseyns, durch welchen Namen nicht bloß ein erhöhtes Weltbewußtseyn, sondern auch eine Steigerung des Selbstbewußtseyns und zugleich des Gottesbewußtseyns angedeutet werden soll, indem in diesem Zustande, bei erhöhtem moralischen Gefühle, ein inniger religiöser Glaube und überhaupt eine Richtung auf göttliche Dinge sich kund gibt, und dieß nicht selten bei Menschen, denen ähnliche Betrachtungen im Wachen ziemlich fremd waren — „Bei der größeren Abgezogenheit von der Außenwelt,“ (sagt der Verfasser) „entsteht begreiflich eine größere Vertiefung der Seele in ihr eigenes Wesen. Der Geist hat aber nur ein völliges Bewußtseyn seiner selbst, indem er sich als Werk und Bild des absoluten Geistes erkennt. In diesem Bewußtseyn“ (setzt er hinzu) „weiß sich der Mensch ebenso abhängig von Gott, als geistig-frei, also bestimmt und sich selbst bestimmend, daher mit dem Gefühle der Unterwerfung zugleich das der Verantwortlichkeit und damit oft der Reue und guter Entschlüsse verbunden ist.“ — Sehr schön äußert sich derselbe bald darauf (S. 127) über den körperlichen, veredelten und verklärten Ausdruck dieses erhöhten, an ein künftiges Daseyn schon an-

grenzenden und dasselbe gleichsam anticipirenden Seelenzustandes. Hier kommen Bemerkungen vor, welche für die Psychologie und auch für die biblische Exegese nicht ohne Bedeutung seyn möchten. So z. B., daß jede geistige Thätigkeit sich eine äußere Form erzeugt, die ihr angemessen und entsprechend ist, wie denn auch in der Mimik und in der Sprache besonders sich alle Seelenzustände offenbaren. „Das Wesen des verklärten Ausdrucks“ (heißt es wörtlich) „ist das Durchscheinen des Geistes durch den Leib und also das Durchleuchtetwerden desselben vom lichten Geiste. Auf bestimmte Weise kann sich aber der Geist nur durch die Sprache offenbaren. Der Mensch verkörpert seine Gedanken durch Klangfiguren, indem er seine innern Bewegungen in äußere umwandelt, in die nämlich des Elementes, in dem er auf Erden lebt. Die Sprache ist eine erweiterte Mimik. Der Mensch macht die Luft, die er athmet, zu seinem Organe, zu seinem Leibe, und dieser Luftleib macht sein Inneres vernehmlicher, als der eigene, der Seele unmittelbar unterworfenen Muskelleib. Wie daher in der Ekstase sich die Züge veredeln, so auch die Sprache; sie bekommt mehr Ausdruck und Würde“ u. s. w.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß sich diese Bemerkungen auch auf die Sprache hoher Begeisterung des neuteamentlichen sogenannten Zungenredens anwenden lassen, obgleich der Verf. diese Anwendung zu machen unterläßt. Denn daß das Auffallende und Unverständliche dabel weder in lauten Jubeltönen, noch auch in leisem, unvernemlichen Murmeln (neuerer Auffassungsweise zu Folge), sondern in der ekstatisch belebten, ans Poetische angrenzenden, also mit Bildern aus der Natur beseelten Sprachweise zu suchen sey, ist wenigstens gewiß. — Unser Verf. erwähnt bei anderer Gelegenheit, wie im magnetischen Hellsehen oft, bei gesteigerter Erinnerung, wieder in längst verlernter

Sprache mit Kraft und Fertigkeit geredet werde, doch so, daß nur die erhöhte Anschauungsweise (in welcher die Natur Symbolik des Geistes wird) und die höchst merkwürdige Belebung des Gedächtnisses, darin nichts gänzlich verloren geht, sich kund gibt. Er erklärt diese Sprache der Hellschenden nur für die der ekstatischen Begeisterung, wie wir sie bei allen Sehern und so auch bei den ältesten Dichtern wiederfinden, welche ursprünglich auch Seher waren, indem die Dichtkunst selbst der Ekstase ihren Ursprung verdankt. Der Verf. geht dann (S. 129), von dem eigentlichen magnetischen Hellschens sich abwendend, zur Darstellung anderweitiger Modificationen des ekstatischen Hellschens über, davon die nähere Deutung der Psychologie anheimfällt. a) Das Hellschens im Traume, davon mehrere interessante Beispiele älterer und neuerer Zeit angeführt werden; b) in Krankheiten, namentlich der Katalepsie und dem Wahnsinne; c) in der Nähe des Todes, wenn schon eine größere Loswindung oder Befreiung des Geistes vom Körper nebst völligerer Entwicklung und Ausbildung des innern Aetherleibes eintritt; d) in der Contemplation (vergl. S. 171 f.), wenn die Seele und der Seelgeist, besonders in der Einsamkeit und Abgezogenheit von der Welt, durch Sammlung, Betrachtung und Erhebung ein gesteigertes inneres Leben führt, so daß sich dadurch, auch in einer sonst vom wachen Leben nicht grade durchaus verschiedenen Existenzform, ekstatische Zustände erzeugen, in denen die Seele die Richtung nimmt, welche ihr die geistige Eigenthümlichkeit und der innere Gehalt des Menschen geben; e) endlich in der Prophetie, worin jedoch nicht bloß ein ekstatisches Erheben des Geistes auf eine höhere Stufe des Daseyns stattfindet, sondern zugleich ein Empfangen eines höheren Lichtes. (Vergl. Ps. 36, 10: Du durchleuchtest meine Leuchte, dein Licht erleuchtet mein Licht), wobei jedoch allerdings

auch die bestimmte Form eines angemessenen Seelenstandes vorausgesetzt wird. „Dieses Durchleuchtetwerden des menschlichen Geistes“ (bemerkt der Verf.) „findet sein vollständiges Verständniß allein in der ursprünglichen Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer. Der geschaffene Geist existirt überhaupt nicht an und für sich, sondern nur in Bezug zum absoluten Wesen. Je vollkommener das Geschöpf ist, je inniger und zugleich freier ist die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Schöpfer, und je mehr ist also der Mensch das freie Organ, der Mitarbeiter Gottes.“

B. In der zweiten Abtheilung, welche im Werk selbst nur als historischer Ueberblick bezeichnet wird, ergibt sich überall das Bestreben des Verfassers, die verschiedenen Stufen des ekstatischen Hellsiehens und dessen durch die Individualität bedingten sehr ungleichen Werth hervorzuheben. Er hatte an Dr. Ennemoser (Geschichte des Magnetismus) einen sehr wackern, jedoch nirgend erwähnten, Vorgänger. Er geht hier mit Benutzung der ältesten biblischen, indischen und persischen Urkunden auf die Urgeschichte der Menschheit zurück und spricht mit Joh. von Müller die Ueberzeugung aus, daß im Anfange die unmittelbaren inneren Anschauungen allgemeiner verbreitet und zugleich vom wachen bewußten Leben weniger geschieden waren. „Ein solches ursprüngliches der ältesten Menschheit einwohnendes Seelenvermögen“ (heißt es S. 193) „konnte sich nur allmählich verlieren oder vielmehr in andere Form übergehen.“ Die Seelenkräfte, welche im Verlaufe der Geschichte sich auf mannichfaltige Weise entfalten, auch wohl einseitig ausbilden, waren ursprünglich mehr geeinet, doch so, daß die Contemplation als vorherrschend zu betrachten ist, dagegen die Reflexion zurücktrat. Die in solchem contemplativen Zustande lebenden Priester, Seher, Gesetzgeber, somit auch die Propheten Israels, wie in veränderter Gestalt die

Bramanen, die Magier und die Priester des Buddha werden als geistige Nachkommen jener Urseher betrachtet, die wie Enos den Namen Jehova's predigten (1 Mos. 4, 26) oder wie Henoch in einem göttlichen Leben wandelten. Auch wird es für annehmlich erklärt, daß in den früheren Epochen der Geschichte, wo der Racenunterschied noch stärker hervortrat, die Anlage zu einem intuitiven Erkennen erblich war, und dieß eine Ursache der Priesterkastei wurde. Diese Bemerkung wird nachher auch auf die Institution der Orakel angewandt, als welche nicht durch das zufällige Sehervermögen einzelner Personen, z. B. der Pythia, zu erklären sind, sondern überall mit den ältesten Traditionen und mit dem uralten Cultus der Völker zusammenhängen. — Am ausführlichsten werden aus der Geschichte der Israeliten diejenigen Data, welche nach dem Urtheile des Verf. auf ein ekstatisches Schauen hinweisen, mit großer Umsicht und tiefblickendem Scharfsinne hervorgehoben, Alles zu dem Zwecke, um darzuthun, wie verschiedene Formen des magischen Wirkens und Erkennens durch die ganze Geschichte gehen. Es ist leicht zu erachten, daß hierbei manche als unbedeutende Nebensachen betrachtete oder der Mythik überwiesene Stellen in buchstäblicher Bedeutung aufgefaßt und in ein ganz eigenthümliches Licht gestellt werden. Auch versteht es sich von selbst, daß hieraus die Ergüsse manchen Gewinn ziehen könne, wiewohl dieselbe auch hier und da noch schärfere Kritik als Bedingung solcher Ansehung in Anspruch nehmen wird. Beispielsweise nur folgendes. Schon Abraham thut, wie nach ihm die andern Patriarchen, ekstatische Blicke in die künftige Weltgeschichte. Moses hatte eine Reihe innerer Anschauungen, deren Inhalt er als Prophet und Gesetzgeber seinem Volke mittheilt. Seine Geschichte, wie die des Josua und Samuel, wird dann aus dem angegebenen Gesichtspunkte genauer erwogen, ohne daß wir jedoch dem Verf.

ins Detail folgen dürften, vielmehr diese Auffassungsweisen der biblischen Kritik überweisen müssen. Nur sey es dem Ref. vergönnt, aus der Geschichte des Elias und seines Nachfolgers Elisa eine Probe herauszuheben, 2 Kön. 11, 9 u. 10.

Die große Bitte nämlich des Elisa, daß ihm ein zweifältiges Theil an des Elias Geiste werde (daß dein Geist bei mir sey zweifältig), wird auf die doppelte Gabe des magischen Schauens und Wirkens bezogen, zu Folge der cabbalistischen Unterscheidung der beiden Arten der Propheten, *Nabi roeh* und *Nabi poel*. Auf andere Erklärungsweisen nimmt der Verf. (stets auf seinem Standpunkte beharrend) nie Rücksicht, so auch hier nicht auf die sehr nahe liegende und gewöhnliche, daß bei dieser Zwiefältigkeit auf das Recht der erstgeborenen Söhne hingedeutet werde, als welche gesetlich von dem Nachlasse des Vaters das Doppelte erben sollten. Mehr schließt sich die Deutung des Verf. an eine anderweitige Erklärung an, nach welcher sich jenes Gedoppelte theils auf das kräftige, aber alttestamentliche Wirken, und theils auf das helle Hinschauen in das zukünftige Evangelische beziehen soll, wodurch also Elisa die Lieblichkeit des neuen Bundes gleichsam anticipiren wollte. (Vergl. Dr. Krummacher, *Elias*, 3ter Bd. S. 109). Die Antwort des Elias: „so du mich sehen wirst u.“ ist dann nicht unpassend und hat den Sinn, daß aus diesem Merkmale sich ergeben werde, ob Elisa Anlage und Würdigkeit habe, auf diesen Standpunkt des Schauens erhoben zu werden, als worüber Elias selbst nichts entscheiden konnte. — Uebrigens legte Elisa z. B. in der Geschichte der Auferweckung des Kindes der Sunamitin von der Gabe sowohl des magischen Schauens, als des magischen Wirkens eine Probe ab. Nach S. 208 (oder nach der ersten Aufl. 209) werden die zu dem Diener Gehast gesprochenen Worte: „gärte

deine Leiden, nimm meinen Stab in deine Hand und gehe hin, so dir Jemand begegnet, so grüße ihn nicht u. s. f.,“ so erläutert: der von Elisa getragene Stab sollte der Conductor seiner Geistesmacht, gleichsam sein Amulet seyn; ferner aufhalten sollte sich sein Jünger nicht, um nicht mit Andern in störenden Rapport zu kommen. Ob nun gleich Gehasi nach Vorschrift den Stab auf des Knaben Antlitz legte, war dieß doch ohne Erfolg, d. h. der bezweckte Rapport zwischen dem Propheten und dem Kinde wurde dadurch nicht vermittelt, weil Gehasi und die Mutter des Kindes, der ganzen Erzählung nach, eine Antipathie gegen einander hatten, welche die Wirksamkeit hinderte, zu geschweigen, daß dem Gehasi überhaupt die rechte, dem Meister ähnliche Geistesstimmung gänzlich fehlte, wie er ihn denn auch nachher wegen seiner Habsucht bestrafte, da er nicht durch äußere geheime Kunde, sondern hellsiehend die niedere That desselben inne geworden war.

Auf ähnliche Weise wird Seite 218 f. die Geschichte der Indier behandelt, deren Stammväter der Tradition zufolge Seher waren, bei deren Nachfolgern, den Brahmanen, sich das der Urzeit angehörende Sehvermögen sowohl durch erbliche Anlage, als durch geeignete beschauliche Lebensweise erhielt. Es folgt alsdann eine schätzbare Blumenlese aus den indischen heiligen Schriften, denen der Verf. seine Auslegung beigelegt hat. Die indischen Philosophen, bemerkt er, ohne Begriff der Ekstase und der verschiedenen ekstatischen Zustände verstehen zu wollen, wäre unmöglich; denn ihre Philosophie ist wesentlich ekstatisches Hellsiehen. Wo dieses rein erscheint, ist es der Grund der Tiefe und Größe ihrer Weltanschauung, wo aber getrübt, ebenso der regellosen Phantasie und des unbegrenzten Aberglaubens, darin jedoch (grade wie im Wahnsinne) oft noch lichte Blicke durchscheinen können. Daß übrigens ekstatische Zustände noch

immer bei den Indiern häufig vorkommen und also auch die Sehergabe bei ihnen noch jetzt einheimisch sey, darüber werden interessante Beispiele (besonders aus I. Forbes, *oriental memories*, London 1813) angeführt. — Der reich ausgestattete Abschnitt von den Griechen und Römern (S. 231 f.) eröffnet allerdings ein sehr weites Feld, davon jedoch von des Verf. Standpunkte aus nur ein ihm nahe liegender Gesichtskreis übersehen wird, wiewohl auch hier und da auf entferntere Gegenstände scharfsichtige Blicke geworfen werden. So wird beiläufig erwähnt, daß in griechischen Schriftstellern auch magische Kräfte des Wirkens angedeutet werden; Pythagoras z. B. heilte Schmerzen durch vermeinte Bezauberung, Pyrrhus, König von Epirus, durch Bezauberung u., aber besonders ist es doch die gedachte geistige Richtung des Schauens, die ins Auge gefaßt wird. Der Religionsphilosophie angehörig, ist die allgemeine gewiß sehr richtige Bemerkung, daß im Ganzen ein genauer Zusammenhang höherer, d. h. religiöser Ideen Griechenlands mit dem Oriente stattfand, doch so, daß der menschliche Geist dort auch eine neue, auf freiere Bewegung des Gedankens und auf Schönheitssinn wohlthätig wirkende Entwicklungsform erreichte. Die in der Natur des menschlichen Geistes selbst gegründete doppelte oder gegensätzliche Thätigkeit (des unbewußten innern Schauens und des bewußten vermittelnden Erkennens) tritt in der Geschichte griechischer Philosophie sehr klar hervor. Was die alten Weisen des Morgenlandes fast lediglich durch Contemplation zu gewinnen hofften, suchten die Denker des Abendlandes auch durch Reflexion oder Speculation zu gewinnen; „im Neoplatonismus“, heißt es S. 266, „wurde der Versuch gewagt, jene beiden Elemente, das Theosophische und das Abstract-Philosophische, mit einander zu verbinden und somit eine doppelte Aufgabe des menschlichen Geistes zu lösen.“ Plato und Arist

teles waren die Vorbilder dieser beiden Geistesrichtungen, welche auch noch in christlichen Jahrhunderten als mystische und scholastische Philosophie, dergleichen in gemischtern Formen als Dogmatismus und Skepticismus (Kriticismus), so auch als Supranaturalismus und Rationalismus, jetzt aber als Idealismus und Realismus sich wiederholen. Betreffen diese Bemerkungen an sich nicht unbekannte Sachen, so wird es doch bei der eigenthümlichen Beleuchtung, die sie im Werke erhalten, keinen Leser gereuen, sie näher erwogen zu haben. Sehr begreiflich aber ist es, daß unser Verf. zur Lösung seiner Aufgabe sich besonders zunächst an Plato hält und darthut, wie dieser den Sokrates aufgefaßt und mit eigenen Ideen bereichert hat. Auch liefert Plutarch's Werk vom Verfall der Orakel und Cicero's Schrift de divinatione ihm willkommenen Stoff, doch verweilt er mit ganz besonderer Vorliebe bei der neoplatonischen Schule, welche die uralten Lehren indischer Seher oft mit guter Kritik und im Gewande scharfer kritischer Dialektik darstellt. „Das oberste Princip dieser Philosophie ist, daß das Absolute und die ewigen Dinge durch ein Vermögen erkannt werden, welches höher als die Vernunft in ihrem gewöhnlichen Zustande, so daß der menschliche Geist in einer freieren Existenzform (einem Heraus-treten aus seiner gewohnten Denkbahn, *Ekstasis*) und, sich anschließend an das ewig Eine, in demselben allein die Wahrheit zu erkennen vermag.“ Plotin, Porphyrius und Iamblichus sind daher die hier am meisten benutzten Gewährsmänner, bei der Ueberzeugung, daß erst die Erscheinungen des ekstatischen Hellschens zu einem ganz neuen Verständnisse der gewiß sehr tiefen (oft mit den höchsten Wahrheiten der Offenbarung übereinstimmenden) Principien dieser Denker führen, aber auch freilich zugleich zur Aufhellung und Würdigung ihrer sonst schwer zu begreifenden Irrthümer und Abwege. Der Verf. legt die

Hoffnung, daß eine genaue Revision ihrer Schriften wie der Werke derjenigen Kirchenväter, welche sich viele neoplatonische Ideen aneigneten, eben durch die Erkenntniß besagter Erscheinungen manche bisher dunkle Ansicht in der Geschichte der Philosophie und Theologie ins Licht stellen werde. Zwar waren Plotin selbst und seine unmittelbaren Schüler noch Vertheidiger des sinkenden Heidenthums, aber die Ideen des Christenthums hatten doch bereits mächtig ihre Geister ergriffen, daher die Grundsätze ihrer Philosophie den Principien des christlichen Glaubens oft wirklich so auffallend nahe sind, daß die Annahme einer bloß äußerlichen Uebereinstimmung nicht zureicht. Jedoch in ein Detail der Ausführung hier einzugehen, verbietet der verstattete Raum; es sey daher nur noch bemerkt, daß in diesem Abschnitte auch des Genius des Sokrates, des Tempelschlafs und der griechischen Orakel nähere Erwähnung geschieht, so daß auf eine Analogie mit magnetischen Erscheinungen Alles zurückgeführt wird. Die hier überall vorkommende unmittelbare Erkenntniß der Heilmittel leitet den Verf. auf die Ansicht, daß die Heilkunde selbst großentheils in der Sehergabe ihren Ursprung habe. Seite 300. — Hinsichtlich des sokratischen Genius aber, so wie des angeblichen Verlehrs mancher Hellsehenden mit der Geisterwelt, drang sich Referenten der Wunsch auf, daß die dem Verfasser wohlbekannte plastische Kraft der erhöhten Phantasie und des Personificationsvermögens mehr hervorgehoben seyn möchte. — Der folgende Abschnitt ist den nordischen Völkern gewidmet, S. 305. Bei ihnen, wie ursprünglich bei allen Völkern, waren die Priester oder Druiden, nach des älteren Plinius Bericht, zugleich Wahrsager und Aerzte. Die Weissagungen in der Edda, deren ältester Theil von der urensten Seherin, der Wole, Woluspa (Gesicht der Wole) heißt, sind auch nicht unerwähnt geblieben. Was die magischen Kräfte

des Wirkens und Erkennens bei den Galliern und Germanen betrifft, so sind uns die Namen mehrerer ihrer berühmten Seherinnen aufbewahrt, z. B. die der Beleba und Aurinia bei Tacitus.

Im Grunde ist der ganze, noch jetzt im Volke vorhandene Zauber Glaube ein Ueberrest des magischen Cultus unserer vorchristlichen Väter, welcher aber späterhin dem Christenthume polemisch entgegengesetzt und als Teufelswerk betrachtet wurde, indem man die Priester zu Zauberern und die Seher zu Hexen machte. (Vergleiche Grimm's deutsche Mythologie.) Noch immer werden unlegbare Erscheinungen der natürlichen Magie und Ekstase, nebst manchen nicht unwirksamen sympathetischen Mitteln, mit offenbar heillosen Gebräuchen und abergläubischen Dingen in eine Classe gesetzt und ohne gehörige Unterscheidung als Werk der Finsterniß verworfen. — Bei keinem neueren Volke des Nordens finden sich einzelne unverkennbare Formen des innern Schauens so allgemein noch vor, als bei den Bergschotten und den Bewohnern der Hebriden. Dieß unter dem Namen des zweiten Gesichts (*second sight*) bekannte Vermögen beschränkt sich freilich auf das räumliche Fernsehen und auf das Voraussehen nahe bevorstehender Ereignisse. Zu den im Werke angeführten gehörig beglaubigten Beispielen werden sehr belehrende Bemerkungen gemacht, wohin z. B. gehört (nach Martin's Beschreibung), daß, wenn ein solcher ekstatischer Seher mit Intention einen Andern berührt, dieser dasselbe Gesicht sieht und also, mittelst des Rapports, der somnambule Zustand sich zugleich contagiös verbreitet. Auch ergeben andere Erfahrungen, daß das psychische Leben der Menschen auf einzelne Thierclassen viel stärker und unmittelbarer einwirkt, als man gewöhnlich glaubt: ein Umstand, der vielleicht (nach des Referenten Ansicht) auf die bekannte Geschichte von Bileam's Theol. Stud. Jahrg. 1839.

Eselin hätte Anwendung finden können. — Unter den Lappländern und Finnen haben sich zauberische Gebräuche noch lange nach ihrer Bekehrung, jedoch mit vielerlei heidnischem Aberglauben vermischt, bis auf unsere Zeiten trotz der strengsten Verbote erhalten. Bei den heidnischen Völkern des nordöstlichen Rußlands ist es ein eigener Priesterstand (die Schamanen), welcher den Seherdienst ausübt. Unter den Thatfachen, welche der Verf. hier anführt, ist die von Matiuschkin (Wrangel's Reisegefährte auf der Nordpolerpedition) beglaubigte die interessanteste (Seite 328 f.). Der Zweck dieser verschiedenen Mittheilungen aus der Völkergeschichte ist (wie schon bemerkt) besonders der, zu zeigen, wie sehr verschiedene Formen, auch mitunter trübe und krankhafte Seelenzustände, sich in solchen ekstatischen Erscheinungen kund geben können. In einem Entrücktseyn dieser Art erliegt alsdann die angeerbte oder sonst gewonnene äußere Naturfreiheit selbst wieder einer andern schrecklichen Knechtschaft, nämlich der der Sünde, und ist somit zugleich die größte innere oder geistige Gebundenheit. „Nicht durch eine Erhebung der Seele, wie in der reinen Ekstase, sondern durch organische und physische Zerstörung, durch eine Art von Selbstmord wird in solchen Fällen die Seele von dem gewohnten Verkehre mit dem Körper getrennt.“ S. 340. Es zeigt sich namentlich bei solchen Schamanen das ursprüngliche Vermögen der Sehergabe in seinem tiefsten Verfall oft als wilde und wahnsinnähnliche Begeisterung, die durch betäubende und berauschnende Mittel hervorgerufen wird, daher mit dem verberblichsten Aberglauben in Verbindung tritt, so daß zur Sühne der Götter nicht selten Menschenopfer verlangt zu werden pflegen. Es ergibt sich hier der Schluß, daß je tiefer die Individualität in moralischer Hinsicht sinkt, desto entstellter und durch Unlauterkeit verfinsteter müssen auch

die ursprünglich höheren Geisteskräfte werden, so daß nur noch einzelne hellere Strahlen durchzubrechen vermögen. — Das letzte, vom Christenthume handelnde Kapitel müssen wir, seiner sonstigen Wichtigkeit ohnerachtet, hier übergehen, weil ohnehin in der nun folgenden Zusammenstellung der zerstreuten theologischen Elemente des Werks gerade dieser Abschnitt vorzüglich wird benutzt werden müssen. Wir bedienen uns bei dieser Auffammlung einer bekannten Triotomie, so daß die drei Worte Gott, Mensch, Christus unsere Rubriken oder Stützpunkte sind.

II. Sammlung der auf christliche Dogmatik besondere Beziehung habenden zerstreuten Elemente des Werks.

Das hier zu unserm Zwecke gehörende, im Werke selbst nur gleichsam sporadisch Vorhandene muß zur nöthigen Uebersicht oder zur Aufstellung eines Gesamtbildes aus dem Zusammenhange, worin es sich befindet, herausgenommen werden, wobei unvermeidlich scheint, daß es etwas an der Klarheit, die es grade dort in seiner Verbindung hat, verlieren werde. Da aber die betreffenden Gegenstände an sich unsern Lesern nicht unbekannt sind, glauben wir, der nöthigen Kürze unerachtet, keine Unverständlichkeit besorgen zu dürfen, und werden daher unsere einzuflechtenden Erläuterungen nur besonders auf Andeutungen jenes Zusammenhanges zu beschränken haben. Hierbei wird denn hoffentlich die bereits vorangeschickte allgemeine Inhaltsangabe ihre Dienste leisten.

A. Auf die Gotteslehre sich beziehende Reflexionen.

a) Persönliche Existenz und Wesen Gottes.
Da, dem Verfasser zufolge, alles Leben verschiedentlich

modificirte und potenzirte Wirkung des Lichts ist, das seinen Urquell in der Gottheit hat, so ist diese selbst das reinste, feinste, doch substantielle Licht. An eine bloß symbolische Deutung dieser Bezeichnung soll nicht gedacht werden. Mit dem schon erwähnten Ausspruche des königlichen Seher's Israel werden die der Apostel Johannes und Paulus in Vergleichung gestellt, und zugleich auch verwandte Stellen aus den heiligen Schriften der Indier und Parsen beigebracht. Unser Verfasser kommt mehrmals auf diesen Gegenstand zurück (S. 90. 92. 188. 197. 219 f.). Er verwirft jedoch jede pantheistische Ansicht und bemerkt, daß das Geistige nicht bloß verklärte und gesteigerte oder hinaufgeläuterte Naturpotenz sey, sondern daß es zum Wesen des Geistes gehöre, das Materielle, welches als verfinstertes oder geronnenes Licht zu betrachten ist, zu durchdringen und zu beherrschen, ohne daß es dadurch in sich eine Veränderung erleide oder sein eigenes freies Selbst verliere. Homogenität ist nicht Identität. — So gern man nun zugibt, daß diese Lichtwesenheit auf die Weltseele, als das Organon und Sensorium Gottes, auch als nächste Ursache des Lebens der Welt (Weltlebenskraft) ihre Anwendung finde, ebenso auch auf die menschliche Psyche (den früher sogenannten innern Aetherleib), weil auf diese der menschliche Geist ohne eine gewisse Verwandtschaft nicht so harmonisch wirken könnte, so muß doch jene Behauptung: „auch der Geist ist Licht und Gott selbst ist Licht,“ der angeblichen Schriftauctorität ungeachtet, nach des Ref. Ermessen, bildlich oder symbolisch aufgefaßt werden. Daher heißt es 1 Tim. 6, 16, daß Gott in einem unzugänglichen Lichte wohne; auch nach der Lehre des N. T. ist bei Gott Licht, von ihm aus geht Glanz des Lichts, sein Odem und seine Glorie, wie seine Wohnung und sein

Kleid ist Licht a). Was aber die wesentliche Substanz (*οὐσία*, auch *εἶδος αὐτοῦ*, Joh. 5, 37) betrifft, so wird darüber nirgends etwas ausgesagt, sie wird von dem Urstoffe des Lichts deutlich unterschieden und wird für etwas erklärt, das Niemand sehen kann, ohne der von Gott ist (Joh. 6, 46). — Gott ist nicht das All, die Substanz, sondern er ist die absolute, substantielle und selbstbewusste Persönlichkeit, welche nur als eine schöpferische, also in Beziehung auf ein Anderes (durch ihn ins Daseyn gerufenen) gedacht werden kann. Gott ist das von diesem Anderen sich individualisirende Princip, und somit darf der Ausdruck, daß er Licht (also Urstoff, Weltstoff) sey, nur als symbolisch aufgefaßt werden. — Die wissenschaftlichen Gründe der Existenz des absoluten Einen Geistes, welcher das All durchdringt und beherrscht, separat zu behandeln, war im Buche keine Veranlassung. Sie wird überall als das Urgewisse betrachtet. Auch die göttlichen Eigenschaften, insofern sie doch nur ver-

a) Schon Zeno und Plato unterscheiden die Weltseele von dem Weltgeiste, *ὑσμονικόν*; ersterer hielt seine *πρωτὴν ἑλῆ*, Urmaterie, für die Hülle, darin das göttliche Urwesen wohne. Als dieser Grundstoff der Welt galt aber auch ihm so wie dem Heraclit von Ephesus und Andern das Licht oder der Aether, aus welchem die nachherigen Elemente (jedoch mittelst der eigentlichen dynamischen Mächte, die auf die beiden obengenannten Grundkräfte reducirt werden müssen) sich ausgebildet haben etc. — Bei solcher Uebereinstimmung griechischer und orientalischer Philosophie ist es wahrscheinlich, daß diese ursprünglich altindische und persisch-chaldäische Lehre, vielleicht mittelst der jüdischen Cabbala, zunächst auf Orpheus und durch diesen zu den andern occidentalischen Weisen gelangt sey, insofern nicht diese selbst den Zutritt zur ursprünglichen Lehrquelle sich zu verschaffen wußten. — Daß aber dieser Weltgeist erst in den subjectiven Geistern zum Selbstbewußtseyn gelange und mit dem Complexus derselben identisch sey, ist wohl nur neuer Pantheismus.

schiedene Auffassungsweisen des einfachen göttlichen Wesens ausdrücken, kommen nicht besonders in Betrachtung, sondern dieses wird überall als *ens absolutum*, *absolute bonum* bezeichnet, aber als bewußte, lebendige, selbständige Persönlichkeit aufgefaßt, nicht bloß als Idee und Begriff des speculativen Denkens, auch nicht als Complex der gesammten, ihn erkennenden und im höchsten Selbstbewußtseyn fühlenden Wesen; vgl. S. 220 und 261. — Hierbei könnte es nun auffallend seyn, daß (auch ohne specielle Erwägung der Einheit Gottes, der Welterschöpfungstheorie, des zu einem Ganzen vereinigenden Systems der göttlichen Zwecke u. a.) doch gerade die schwierige Trinitätslehre nicht unerwogen geblieben ist, wo man fragen dürfte, was diese mit dem Thema des ekstatischen Hellschens zu thun habe. Die Rede ist aber zunächst von dem eigenthümlichen Zahlenmaße der Hellschenden, welches von dem gewöhnlichen sehr abweicht, dagegen dem uralten Zahlensysteme, besonders dem der sogenannten heiligen Zahlen (3. 7. 40), wo nicht durchaus adäquat, doch sehr analog ist. Die Dreizahl findet überall in der Natur und im Menschenleben ihren Ausdruck, bald als die beiden Gegensätze oder Pole mit ihrer Indifferenz, bald als These, Antithese und Synthese, oder als Gedanke, Wort und Sinn. Sie ist die Zahl der Grundkräfte der Natur, so auch der Grundtöne des Accords, indem selbst die Octave nur die potenzirte Wiederholung des ersten Grundtons ist u. Die Vierzahl dagegen ist die Grundzahl der Elemente und der Himmelsgegenben; sie ist die pythagoreische Eins, welche nebst der drei, sieben und zehn in den alten Natursystemen die Hauptrolle

a) Die Welt wird zwar vom Verf. als Organismus dargestellt (wie weiter unten bemerkt werden wird), aber nur in Beziehung auf menschliche Entwicklung, Eingliederung und Fortdauer.

spielen ($3+4=7$ und $1.2.3.4$ addirt $= 10$). Unser Verfasser will einen Hauptgrund von der Wichtigkeit der Siebenzahl auch in der Erscheinungswelt darin finden, daß sie ein Vierteltheil der Zahl des Mondlaufs ist, bei welcher Gelegenheit davon gehandelt wird, wie dieselbe in der ganzen Entwicklungsgeschichte der organisirten Körper, so auch der Krankheiten, eine große Bedeutung habe. Willkürlich und bloß subjectiv, behauptet er, könne diese Einteilung der Zeit weder bei den Propheten, noch bei andern Hellschenden seyn, sondern sie müsse vielmehr als ein objectives J a n e w e r d e n betrachtet werden, welches durch den Rhythmus, in dem jedes Zeitwesen lebt und sein Daseyn offenbart, bedingt sey; „die Zeitgesetze eines Jeglichen sind so geordnet und bestimmt wie seine Raumgesetze, d. h. das Eigenthümliche eines jeden Wesens wird ebenso sehr durch seinen Zeit r h y t h m u s, als durch seine Bildung s f o r m i m R a u m e bedingt.“ Die tiefere Bedeutung also auch der heiligen Zahlen liegt darin, daß sie Symbole von Verhältnissen sind, die ihren Grund in dem Leben der Natur, des Menschen und vielleicht der Menschheit selbst finden. Schon die sogenannten s t ä c h i o m e t r i s c h e n Proportionen, nach welchen sich verschiedene Körper nur in ganz bestimmten Zahlenverhältnissen miteinander verbinden, weisen unleugbar auf eine zwar verborgene, aber doch im Hellschen erkennbare objective Bedeutung hin. Was nun aber, um hier wieder einzulernen, die Dreizahl und den höchsten und letzten Grund ihrer hohen Bedeutung betrifft, welche sie wie in den Gesetzen des Geistes, so in den physiologischen Systemen des Körpers, ja in der gesamten Natur hat (insofern dieselbe das Abbild und Einbild des absoluten Wesens ist), so liegt dieser Grund darin, daß der absolute Geist selbst begriffsmäßig nur als der dreieinige erkannt werden kann. Seiner Tendenz gemäß hat der Verfasser nur auf analoge und propädeutische Weise die naturphiloso-

phische oder biologisch, psychologische Seite des Dogma der Dreieinigkeit aufgefaßt, um die innere Nothwendigkeit desselben darzuthun. Die höchst einfache und zugleich praktische Seite der biblischen Darstellung läßt er unberücksichtigt, ebenso die kosmologisch-physische und die rein speculative oder metaphysische. Auffallend war es jedoch dem Referenten, daß es dem Verfasser entgangen zu seyn scheint, wie gerade in der von ihm citirten Stelle des Plotinus (Enn. VI. 8, 18 oder 9, 7) eine Ueberweltlichkeit Gottes (gerade wie in der kosmologischen Ansicht) mit der in der Welt wirksamen Urkraft in Verbindung gebracht wird. Es heißt nämlich daselbst: „suche nichts außer Gott (ἐξω αὐτοῦ), sondern in ihm Alles, was er nicht selbst ist (ἐσω πάντα τὰ μετ' αὐτόν). Er selbst ist der Umfang (περιληψίς) aller Dinge und ihr Maß“ (nach cabbalistischer Lehre der Bateer). Bald darauf wird ferner gesagt: „er ist drinnen (nämlich in der Welt) oder in der Tiefe (ἐν βάθει, in centro). Alles aber (nämlich τὰ μετ' αὐτόν) ist der λόγος und der Verstand, πᾶν ὁ λόγος καὶ νοῦς“ a). Er scheint also unter λόγος, im Gegensatze von αὐτός, nicht Theilung, sondern Offenbarung des einen und gleichen, entzweiten, aber doch wesentlich verbundenen Grundwesens verstanden zu haben, womit dann zugleich das dritte in der Einheit (hier νοῦς genannt) ausgesprochen wird. Es war folglich schon Ansicht dieser Philosophie, daß die Gottheit die Welt einschließe, trage und durchbringe, keinesweges aber mit der Welt einerlei sey, oder als summa der einzelnen Dinge und wechselnden Erscheinungen zu be-

a) Nach Plato gehen von der göttlichen Urkraft zwei Grundkräfte aus, der göttliche Verstand und der göttliche Geist. Ausführlicher handelt über diese Gegensätze des absoluten Geistes, so wie über den Unterschied von Weltseele und Weltgeist G. E. Schulze, dissertatio de cohaerentia mundi partium. Vitemb. 1785.

trachten sey, oder auch erst innerhalb der denkenden Wesen zur Existenz und zum Bewußtseyn komme. Pantheistisch kann man diese plotinische Ansicht nicht nennen, so wenig als die andern zwar oben genannten, aber nicht weiter beschriebenen Auffassungsweisen. Dieß würden sie nur dann seyn, wenn etwa unter der Zeugung des Sohnes die Entstehung der Welt oder unter Geist das erst in der Individualität der Menschen erwachte Selbstbewußtseyn Gottes verstanden würde. Man muß solchen Theoremen wenigstens den Werth zugestehen, daß sie den Einwurf einer völligen Unkenntlichkeit des besagten Dogma zur Genüge aus dem Wege räumen.

b). Verhältniß Gottes zur Welt (als dem Endlichen überhaupt oder als Kosmos, dem zur Einheit verbundenen Ganzen) und zur Natur (als dem Inbegriffe von Kräften und Gesetzen), wodurch die Formen und Erscheinungen der Welt ins Daseyn treten. In erster Hinsicht weisen wir nur auf die wichtige Zeitfrage hin, ob die göttliche Immanenz als eine durchaus stets gleichförmige zu denken sey? Die Beantwortung geht sehr richtig dahin, daß zwar die Einwirkung Gottes vermöge seines absoluten Wesens als permanent und ungetheilt betrachtet werden müsse, daß also Gott in Hinsicht seiner Macht überall gleich nahe und wirksam sey, daß aber (selbst allen Naturanalogien gemäß) diese Immanenz, als wohlgefälliges Naheseyn oder als Gnadenwirkung betrachtet, sich nach der Homogenität, Reinheit und Würdigkeit des menschlichen Geistes richte, dessen Bestimmung es sey, zum Organe des absoluten Geistes ausgebildet zu werden ^{a)}. Wenn nun so in den

a) Solche Analogien finden z. B. beim Lichte statt, welches nach der Qualität der Körper sehr ungleiche Anziehung erleidet; jedoch ist hier der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen, daß, was hier auf dynamisch-mechanische Weise vor sich geht, im geistigen Gebiete durch moralische Freiheit bedingt ist, Gott

Gott zugewandten und nach seiner Gemeinschaft sich sehnen den Geistern eine größere Fülle des Göttlichen angenommen wird, so ist dieß nicht bloß subjectiv zu verstehen, als ob nur eine größere Aneignung oder Abspiegelung des überall Gleichen stattfinde, davon jedes Individuum nach den Gesetzen der Assimilation oder Intusception seinen Antheil herausnehme, sondern man darf annehmen, daß auch objectiv oder auf active Weise eine größere Intensität dieser gnädigen Wirksamkeit zu denken sey. Man darf also sich dahin erklären, daß diese Immanenz zwar in einer Hinsicht sich stets gleich, in anderer aber nach Grad und Modification sehr verschieden sey; daher kann die heilige Schrift lehren: „nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch“; so redet Paulus Ephes. 2, 13 von Solchen, die weiland fern waren, nun aber nahegekommen sind, dergleichen vom Tempel Gottes in der Menschheit. Auch Christus selbst Joh. 14, 23 redet vom Kommen Gottes und Wohnungnehmen in den Seinen. Wollte man von dieser Unterscheidung abstrahiren, so würde das Absolnte zur bewußtlosen Kraft herabgewürdigt und die unleugbare Unwandelbarkeit Gottes mit Gefühlslosigkeit verwechselt.

Was nun aber das lebendige Verhältniß des Göttlichen und Natürlichen anbelangt, so kommt hier besonders die Lehre vom concursus in Betracht. Es ist unleugbar, daß der Verfasser überall (ohne daß es hier der Citate bedarf) das endliche Seyn und die ihm zum Grunde liegende Naturkraft zwar als ein wahres und permanent-wirkames, aber doch zugleich als ein schlechthin bedingtes, d. h. von Gott geordnetes und geleitetes betrachtet. Die Natur ist Gottes Werk und Organ, aber sie steht in ununterbrochener Abhängigkeit von ihm, so

aber, als das allerfreieste Wesen, wird überall durch seine eigene Weisheit und seine mit Heiligkeit waltende Liebe bestimmt.

daß auch gewiß der Verfasser sich hier ein ähnliches Verhältniß denkt zwischen dem absoluten Geiste und der Weltseele (oder der Natur im obigen Sinne), als solches zwischen dem menschlichen Geiste und seiner psychischen Naturpotenz stattfindet. Was also selbst die Wunderthaten Gottes betrifft, so erhellt zur Genüge, daß der Verfasser sich darunter keine völlige Aufhebung der Naturwirkung denke, aber sie doch als Manifestation göttlicher Kraft und Causalität, in, mit und durch die Natur betrachte, kurz als das Hervortreten einer höheren Natur oder einer uns zwar unbekannten, aber doch schon bestehenden Ordnung der Dinge. Das Wunder, heißt es z. B. Seite 348, ist nur das Durchscheinen eines höheren Daseyns in die niedere zeitliche, aber eben darum vergängliche Weltordnung; für diese ist es eine übernatürliche That, aber für eine höhere Ordnung, wo der Geist die Natur völlig beherrscht, eine natürliche und normale. Das höchste Wunder, heißt es am andern Orte, ist eigentlich die freieste That, es ist der nicht mehr beschränkte Act des freien Willens auf die gewöhnlichen Naturkräfte. Endlich aber sind doch alle Kräfte der Natur wie des Geistes die That und das Product eines absoluten freien Willens. Besonders spricht sich der Verfasser hierüber da aus, wo er von der höhern Divinationsgabe und zugleich von dem Gegensatz der Zeit und der Ewigkeit redet. Das zeitliche Erkennen der Dinge bezieht sich auf ihre successive Folge oder ihr Auseinanderseyn, dagegen das freie Schauen der Zukunft ist das Erkennen der Dinge in ihrer Totalität oder ihrem Zugleichseyn. Dabei wird zugleich bemerkt, daß der Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit doch nothwendig als ein irgendwie auszugleichender gedacht werden müsse, weil ohne solche Ausgleichung ein Verhältniß zwischen Gott und der Welt und somit auch die Schöpfung und Erhaltung derselben selbst nicht denkbar sey.

Es leidet wohl keinen Zweifel, daß auch unsere berühmten neueren Kirchenhistoriker und Dogmatiker, also selbst Männer wie Reander, Gieseler, Hase, Westen, Ullmann die geistige Verwandtschaft des Verfassers gern anerkennen werden, wiewohl sie auf ganz anderem Wege zu fast gleicher Auffassungsweise dieser wichtigen Gegenstände gekommen sind. Man vergleiche über die zuletzt genannten Lehrpunkte z. B. Dr. Westen im 2. Bde. 1. Abth. seiner Vorlesungen über die Dogmatik, besonders S. 98 f. und 162 f.; beßgl. Dr. Ullmann in seinem Antwortschreiben an Dr. Strauß (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1838 2. Heft S. 340 f.).

B. Zur Bestätigung und Erläuterung der christlichen Anthropologie Gehörendes.

Es liegt in der Natur des Gegenstandes, daß das anthropologische Fach hier vorzüglich ausgestattet erscheint, aber eben dieser Reichhaltigkeit wegen können wir den Inhalt nur als Skizze oder rubricirend angeben und müssen uns dabei auf die christliche Anthropologie beschränken. a) Die menschliche Natur überhaupt betreffend wird bemerkt, daß die biblische und indische Bezeichnung der Eintheilung des Menschen als Geist, Seele, Leib noch immer die zutreffendste sey. 1) Der denkende Geist als Abbild des göttlichen Geistes — *lumen substantiale et intellectuale* — ist immaterieller Natur, S. 57. 158. 189. 219. 258. — Verborgene Anlagen des menschlichen Geistes, die sich zuweilen schon in gewissen Zuständen, z. B. der höheren Ekstase, auf Momente kund geben. Ueberhaupt ist der menschliche Geist reicher ausgestattet, als man glaubt; auch der Beschränkteste und Dümteste ist ein latentes Genie (wobei man freilich wohl annehmen darf, daß die Latenz oft sehr tief ist). — Thatsachen, die beweisen, daß die Seele, der Seelgeist, einer innern Thätigkeit fähig sey, die nicht zum Bewußtseyn und äußern

Ausdrucke kommt. Erfahrung an Geisteskranken und selbst an Wahnsinnigen, daß sie, wenn sie genesen, auf einer höheren Stufe geistiger und sittlicher Entwicklung standen, als vor ihrer Krankheit. Analoge Anwendung davon auf manche Zustände des natürlichen Blödsinns, so daß selbst diese für eine geistige innerliche Entwicklung nicht für ganz verloren zu erachten sind. 2) die Psyche (Leib, Nervenagens) als das unmittelbare Organ des Geistes, der nicht ohne alle Leiblichkeit existiren und wirken kann. Unter der gröberen, sichtbaren Hülle des äußern Leibes verborgen, hat der innere und wahre Leib gewissermaßen die Form des äußern, doch ist er besonders als Licht im Gehirne concentrirt (Gemeinsinn, Gemeingefühl), von da es ausstrahlen kann, wohin der Wille es sendet, um auch mit entfernten Gegenständen einen Rapport zu vermitteln, S. 98. 117. a). — Merkwürdige Aussagen Hellsehender über das Ausstrahlen des innern Lichts, über ein Schauen im Lichte, durch die Seele, das noch unterschieden ist von einem mehr unmittelbaren Schauen im Geiste, dergleichen über die sie und den Magnetiseur umgebenden Lichtsphären, über das Erkennen der Gedanken Anderer mittelst eines schlingelnden Lichtes, das von dem Hirne des Einen zu dem des Andern überstrahlt, und über das gegenseitige Durchdringen der Nervensphären u. s. w. — Erklärung des zweiten Gesichts und der Erscheinung bei Abwesenden, besonders in der Nähe des Todes. [Eine solche Erklärung, wie sie der Verf. nach Art der schon er-

- a) Das Nähere hierüber findet sich unter dem Artikel vom Durchschauen der Körper, Fernsehen und Fernwirken, besgl. bei Angabe analoger Lichtausströmung bei verschiedenen Thierclassen. — Auf der höchsten Stufe des ekstatischen Hellsehens soll aber (wie oben erwähnt ist) das ausstrahlende Nervenagens mehr unmittelbar vom Geiste selbst seine Richtung empfangen. —

wählten Diastase des psychisch-ätherischen inneren Lebens gibt und auf namhafte Geschichten anwendet, dürfte vielleicht auch auf andere hier nicht erzählte Beispiele der Art, wie z. B. das in Wieland's *Enthanasia* Mitgetheilte Anwendung leiden. — Indem bei Gelegenheit des prophetischen Hellsehens, des von Mosß Antlitz ausstrahlenden Lichtes gedacht wird, hätte vielleicht auch die Verkörperung Christi auf ähnliche Weise aufgefaßt werden können, eine Erklärung, die wenigstens der von einem von außenher auffallenden Lichte oder von einer bloßen Linsenfung der Jünger weit vorzuziehn seyn dürfte.] 3) Der sichtbare Leib als das dem irdischen Zeitleben angemessene Werkzeug des Geistes, welches dieser sich für die gegenwärtige Stufe des Daseyns nach einem unsichtbaren Urbilde (platonische Idee) angebildet hat. Nicht dieser sichtbare Körper, auch nicht das Gehirn und die Nervensubstanz, ist das wahre und bleibende Organ des Geistes, dieß ist vielmehr der Nervenäther, das individuelle Lebensprincip, dem jenes nur zum temporellen Gehäuse dient. — Geschichtliche Fälle, wo bald diese, bald jene Theile des Gehirns beschädigt waren oder gänzlich fehlten, ohne daß die Denkkraft des Geistes dadurch unwirksam geworden wäre, beßgleichen wo das in Krankheit fast ganz erloschene Gedächtniß doch hinterher oder auch schon während des kranken Zustandes in Intervallen (wenigstens im Schlafwachen) sich als völlig vorhanden erwiesen hat. Folgerung hieraus, daß die geistige Wirksamkeit nicht von äußern Werkzeugen abhängt, indem eine Verletzung oder Zerstörung derselben nur die Aeußerung des geistigen Vermögens in die Welt der Erscheinung aufheben, über das Vermögen selbst aber nicht schalten könne. b) Im Urzustande des Menschengeschlechts stattfindende Harmonie des Geistes mit der äußern Natur. Das intuitive, unmittelbare, mit der Natur geeinte Wissen war das ursprüngliche, da die Seelenkräfte erst späterhin

sich allmählich mehr gesondert zeigten und das reflectirende Erkennen mehr Raum gewann. Jedoch gab sich jenes rein contemplative noch in allen Zeitaltern und unter verschiedenen Himmelsstrichen, aber nur bei besondern Naturanlagen und vorzüglich im ekstatischen Zustande des Hellschens, kund. S. 119. 142. 185 f. 192. 344. — Auch das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott und das des freien Willens war ursprünglich ungetrennt und wurde erst durch Reflexion geschieden ^{a)}. In den höchsten Dingen also besaßen die ersten Menschen durch jene engere Verbindung mit der Natur tiefes und helles, aber freilich nicht durchgebildetes, entwickeltes, umfassendes und gelehrtes Wissen, denn (wie Joh. v. Müller sagt) in bürgerlichen Dingen und in Sachen der Erfahrung waren sie Kinder. — Möglichkeit einer normalen Entwicklung der Menschheit ohne Sünde, da letztere nicht in Gott oder der von ihm geordneten Sinnlichkeit, sondern im Mißbrauche der Freiheit ihren Grund hat. c) Fortdauer individueller Persönlichkeit und Herstellung oder Entwicklung des innern Lichtleibes. — Entwicklungsgesetz der Welt als Organismus oder höheres Ganze, dazu auch der menschliche Geist als Glied gehört und mit andern in lebendiger Wechselwirkung steht. Aus dieser Ordnung kann er nicht her-

a) Ueber die moralische Freiheit handelt der Verf. sehr ausführlich, wie er denn auch eine besondere Schrift „von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen“ diesem Gegenstande gewidmet hat. In Beziehung auf den magnetischen Rapport wird S. 119 und 122 bemerkt, daß derselbe durch einen sündhaften und unlauteren Einfluß freilich sehr schaden könne, daß aber die moralische Freiheit dadurch nicht aufgeopfert werde. So lange der Mensch frei seyn will, ist er frei, er sey somnambul oder wachend. Im höheren Bewußtseyn gerade findet sich der Mensch ebenso abhängig von Gott, als geistig frei, von Gott bestimmt sich selbst bestimmend.

aus, aber wohl aus einem Systeme derselben in ein anderes gelangen. Der Mensch ist Bürger zweier Welten, hat Organe für beide, nur sind die für die künftige noch gebunden im sinnlichen Leben. In diesem treten nur einzelne Phasen des ganzen Daseyns hervor, nie Gesamtheit aller Seelenkräfte, nie der Mensch in seiner Totalität. — Allgemeines Naturgesetz, daß jeder künftige Zustand schon im gegenwärtigen als Keim präformirt enthalten sey; der höhere Inhalt der nächsten Entwicklungsstufe offenbart sich schon häufig auf der vorhergehenden, wenn auch nur momentan und auf unvollkommene Weise; besonders tritt er in der Nähe der vollen Entwicklung oder des Uebergangs hervor. — Momente der Art kommen vor in der höheren Ekstase und in der Nähe des Todes, erklärbar durch innigere Concentration der Seele und durch Anticipation des künftigen Zustandes (S. 58. 90. 99. 125. 140. 169). — Lichtblicke des Menschen als Organ des absoluten Geistes in der reinsten Form des Hellsehens, der Prophetie, darin (wie schon bemerkt ist) die Dinge nicht sowohl in ihrer Succession und Getrenntheit, als in ihrem Zusammenhange und Zugleichseyn erkannt werden. — Unvollständige und unvollendete Weise dieses Erkennens im Zeitleben, weil die Selbstständigkeit nicht aufgehoben wird und die Grenzen, wo Göttliches und Menschliches sich scheiden, nicht bestimmt angegeben werden können, die Möglichkeit des Irrthums also nie gänzlich cessirt. Auch im vollendeten Zustande ist an keine eigentliche Allwissenheit zu denken, indem der geschaffene Geist nur in der Totalität das Klar erkennt, wohin gerade die volle Intention und Intuition seines Wesens gerichtet ist. d) Einige andere sich anschließende Bemerkungen intellectueller Art, als über Herstellung und Ausbildung des Lichtleibes durch die Fähigkeit, neue homogene Elemente an sich heranzuzie-

hen; über Erneuerung und Erhöhung des Gedächtnisses bei dem Untergange des jetzigen materiellen Organismus; über Möglichkeit des Wiedererkennens ohne sichtbare Leiblichkeit; über gegenseitige geistige Mittheilung auch ohne Sprache, gleichsam durch ein Lesen der Gedanken Anderer; über verschieden modificirte geistige Anlagen des Mannes und des Weibes (productive und receptive geistige Richtung) und Vereinigung beider Richtungen in der höchsten geistigen Entwicklung. — Auch praktische Winke werden eingestreut über die große Wichtigkeit der rechten Benützung gegenwärtiger Lebenszeit, in welcher der Geist gerade in der Sinnlichkeit eine Stütze der Ausbildung hat, die ihm einst abgehen wird, und über die Wichtigkeit einer hier zu erstrebenden Herzensreinheit, welche allein die Seligkeit des Geistes durch Einigung mit Gott bedingt und zur Herrschaft über die Natur befähigt.

C. Das Christenthum und die Christologie betreffende Bemerkungen. Wir fassen diese betreffenden, zwar nicht so zahlreichen, aber doch nicht unwichtigen Reflexionen des Verfassers wieder aus ihrem organischen Zusammenhange, worin sie aber für unsern Zweck nur als *disiecta membra* erscheinen, unter einzelne gemeinsame Gesichtspunkte zusammen. a) Vorbereitung auf das Christenthum. Es ist so wie der Wendepunkt der Individuen auch der Schlußstein der ganzen Weltgeschichte. Alle Naturreligionen haben Wahres und Treffliches in sich, aber das Wahre in jenen ist nur als Theil und Stufe der vollen Wahrheit, der absoluten Religion, zu betrachten und das Irrige und Verderbliche jener nur als Entstellung der Ueberreste der Urreligion und ihrer Ueberlieferung zu betrachten. — Die Weisen der Vorzeit, in deren Gemüthe das wahrhaft Ewige und Göttliche Wurzel gefaßt, gelten als Diener des ewigen Wortes und als Vorschüler Christi. — Es gab eine merk-

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 36

würdige Ahnung der vorchristlichen Welt von einer künftigen Zeit, in der der Menschheit ein höheres Licht aufgehen würde. Betrifft das gewöhnliche ekstatische Heilsehen nur gemeiniglich unerhebliche und kleinliche Dinge, so bezogen sich dagegen alle Gesichte der Propheten dem Wesentlichen nach auf die Erscheinung Christi zur Regeneration der Menschheit, Seite 186. 215. Naturanalogien als Vorbereitungen und Andeutungen des Zukünftigen. — Das Licht der Morgenröthe ist das Licht der Sonne, welches durch refractirende Medien verschiedene Färbungen bekommt. — Jeder neuen Epoche im Leben der Völker und der Menschheit geht der Untergang früherer Formen und Stufen voraus; wie das politische Daseyn der einzelnen Völker, so hatten sich meist auch die religiösen Formen bei denselben überlebt; nur auf der Schädelskappe der alten Welt konnte die neue erbaut werden. — In jeder Religion gibt sich ein Gefühl der Schwäche und Zerrüttung, also eine Sehnsucht nach Hilfe und Erlösung kund. Das ganze Opferwesen gilt als Ausdruck dieses Gefühls der Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit und war zugleich Vorbild der vollständigsten Hingebung. Der Cultus aller Völker bezieht sich auf diese Befreiung von allem Selbstischen und Endlichen auf symbolische Weise. Das ganze Schicksal Israels aber (namentlich der einzelnen ausgezeichneten Personen desselben) ist Symbol der Menschheit und seiner Erlösung, Hingebung und Wegbahnung für das, was durch Christum seine Vollendung erhielt. (S. 186. 191. 198. 200. 215). b) Der Hauptzweck des Christenthums wie jeder Religion ist Vereinigung mit Gott, aber in jenem trat erst die absolute und ewige Religion in ihrer ganzen Kraft und völligen Reinheit in die Erscheinung. Es bezweckte einerseits die Entwicklung und Vollendung aller noch vorhandenen guten Kräfte im Menschen, und andererseits (da die normale Entwicklung von

einer ursprünglichen Reinheit zu höherer Vollenbung gestört war) die Befreiung vom eingebrungenen Bösen, als Erlösung. Diese also schließt die natürliche Entwicklung nicht aus, sondern befördert und leitet sie durch einzelne vermittelte Offenbarung, dagegen die Mittheilung Gottes an die Menschheit ursprünglich eine ununterbrochene und natürliche war. S. 341 f. c) In der Person Christi fand eine Einigung mit der Gottheit auf eine absolute Weise statt, indem die reine, von jeder Sünde freie menschliche Natur Christi von dem göttlichen Wesen, dem *lóyos*, völlig durchdrungen und erfüllt war. Daher war er der Gottmensch, das absolute Organ göttlicher Macht und Intelligenz, das Centrum der ihrer ewigen Bestimmung entgegengeführten Menschheit. — Mit dieser ihm eigenthümlichen Persönlichkeit, welche ihn als Abbild des Urbildes darstellt, hängt seine Wunderthätigkeit aufs engste zusammen. Die Herrschaft des Menschen über die Natur war ursprünglich in der innigeren Beziehung zur Gottheit begründet und ging nur durch das eingebrungene positive Böse verloren. Je größer die Annäherung an die Gottheit, desto mehr ist der menschliche Geist als Organ der Gottheit mit göttlicher Macht und Einsicht ausgerüstet zu werden geeignet, was bei Christo auf die vollkommenste Weise stattfand ^{a)}. Er selbst verheißt, daß seine Jünger und Nachfolger dieselben Werke wie er thun werden. Alles, was von ihm, in dem die Fülle der Gottheit wohnte, auf eine absolute Weise gilt, das gilt von seinen echten Jüngern auf eine relative und bedingte. Sie sind die Glieder des Leibes, er das Haupt desselben. — „Der vollendete

^{a)} Will man diese Auffassung der Wunderthätigkeit Christi eine bloß naturgemäße nennen, so unterscheidet sie sich doch sehr von der gewöhnlich sogenannten natürlichen, bei welcher die Facta alterirt erscheinen, der Auslegung Gewalt geschieht und die Würde Christi geschmälert wird.

künftige Zustand muß wohl als Potenz eines reinen Urstandes gedacht werden, das Ende gleich dem Anfange, wie der entfaltete Organismus dem Keime." Vergleiche S. 32. 57. 63. 92. 185. 189. 345.

d) Endliche, durch Christum herbeigeführte Vollendung der ganzen Menschheit.

Das Endziel des Individuums ist die hergestellte und erhöhte Ebenbildlichkeit mit Gott, so daß der geschaffene Geist, unter Mitwirkung seiner Freiheit illabil, durch freie Selbstbestimmung sich von Gott bestimmen lasse. „Nur von, durch und in der absoluten Persönlichkeit hat die menschliche ihre Wahrheit und findet ihre Vollendung," Seite 123. Indem nun aber das Christenthum so den Menschen als Individuum in seiner höchsten und ewigen Beziehung auffaßt, setzt es zugleich eine organische Einheit des ganzen Geschlechts, zunächst freilich seiner reintegrirten Theile voraus. Es sieht alle Glieder der christlichen Kirche (diese soll aber stete Dauer und allgemeine Ausbreitung erlangen) als einen Leib, einen Organismus, an. Alle Individuen der gesammten geheilten (geheiligten) Menschheit sind ergänzende Organe dieses geistigen Leibes, der von einem Lebensprincipe beherrscht und durchdrungen wird (1 Kor. 12, 12. 27). Durch diese organische Vereinigung ist auch das Räumlichgetrennte sich nahe, sobald es in geistiger Verwandtschaft steht, wie denn auch entferntere Glieder desselben Leibes ein enges sympathetisches Verhältniß verbinden kann. Der Geist aber, der eigentlich da ist, wo er mit aller Intention seines Wesens hinstrebt und seyn und wirken will, kann auch aus entfernten Weltkreisen Homogenes an sich ziehen. — Diese Idee einer geistigen Gemeinschaft, die freilich desto enger sich knüpft, je reiner und höher die geistigen Stufen sind, auf denen die Menschen stehen, spricht sich nicht nur im Dogma von einer Gemeinschaft der Heiligen aus, sondern zeigt auch zugleich auf

einen höheren Zustand der Menschheit hin, in welchem diese als das Himmelreich oder als vollendeter Organismus ihr Ziel findet (Seite 121). Auch hierin jedoch wird stets ein Stufenunterschied sowohl der Gemeinschaft, als der Seligkeit (nach dem Grade der angemessenen Erlösung und der mittels derselben errungenen Reinheit) stattfinden, so daß also keine unterschiedlose Masse von Seligen, ohne sittlichen Gegensatz, angenommen werden darf. So gibt es ja in jedem Organismus eblere und uneblere Glieder, deren aber keines fehlen darf, weil sie ein zusammengehörendes Ganze bilden. Man darf daher wohl annehmen, daß auch im geistigen Gebiete eine *restitutio in integrum* der ganzen Menschheit, also auch eine *ἀποκατάστασις* (im rechten Sinne des Wortes) und eine endliche Vernichtung des Bösen in abstracto (als *materia peccans*) zugegeben werden könne, wobei nichts Persönliches verloren geht, wie denn auch nach der Schrift durch Christum Alle den Vater erkennen sollen, auf daß Gott sey Alles in Allem (1 Kor. 15, 28). [Es ist zwar diese Lehre in einem sehr gebiegenen und trefflichen Aufsatze des Lic. H. Erb kam (Stud. u. Krit. 1838. 2. Heft: „über die Lehre von der ewigen Verdammniß“ 2c.) bestritten worden,, allein es ist doch eine sehr mißliche Behauptung, daß durchaus bei Einzelnen ein stets fortgesetztes bewußtes Zurückstoßen der vergebenden Gnade bleiben werde. Es stimmt dieß nicht mit der eigenen Angabe des Verfassers, daß des Organismus wegen keine gänzliche Geschiedenheit sämtlicher Glieder eintreten könne, wie es denn auch Seite 437 eingeräumt wird, daß jedes einzelne Glied auf irgend eine Weise an beiden erlösenden Thätigkeiten Gottes (der Strafe und der Vergeltung) Theil haben werde. Seite 455 aber wird selbst diesen Verdammten eine geduldige Resignation und eine Ergebung in den heiligen Willen Gottes zugeschrieben, bei gänzlicher Tilgung aller Sünde in ihnen. Da nun die

künftige Zustand muß wohl als Potenz eines reinen Urstandes gedacht werden, daß Ende gleich dem Anfange, wie der entfaltete Organismus dem Keime." Vergleiche S. 32. 57. 63. 92. 185. 189. 345.

d) Endliche, durch Christum herbeigeführte Vollendung der ganzen Menschheit.

Das Endziel des Individuums ist die hergestellte und erhöhte Ebenbildlichkeit mit Gott, so daß der geschaffene Geist, unter Mitwirkung seiner Freiheit illabil, durch freie Selbstbestimmung sich von Gott bestimmen lasse. „Nur von, durch und in der absoluten Persönlichkeit hat die menschliche ihre Wahrheit und findet ihre Vollendung," Seite 123. Indem nun aber das Christenthum so den Menschen als Individuum in seiner höchsten und ewigen Beziehung auffaßt, setzt es zugleich eine organische Einheit des ganzen Geschlechts, zunächst freilich seiner reintegrirten Theile voraus. Es sieht alle Glieder der christlichen Kirche (diese soll aber stete Dauer und allgemeine Ausbreitung erlangen) als einen Leib, einen Organismus, an. Alle Individuen der gesammten geheilten (geheiligten) Menschheit sind ergänzende Organe dieses geistigen Leibes, der von einem Lebensprincipe beherrscht und durchdrungen wird (1 Kor. 12, 12. 27). Durch diese organische Vereinigung ist auch das Räumlichgetrennte sich nahe, sobald es in geistiger Verwandtschaft steht, wie denn auch entferntere Glieder desselben Leibes ein engeß sympathetisches Verhältniß verbinden kann. Der Geist aber, der eigentlich da ist, wo er mit aller Intention seines Wesens hinstrebt und seyn und wirken will, kam auch aus entfernten Weltkreisen Homogenes an sich ziehen. — Diese Idee einer geistigen Gemeinschaft, die freilich desto enger sich knüpft, je reiner und höher die geistigen Stufen sind, auf denen die Menschen stehen, spricht sich nicht nur im Dogma von einer Gemeinschaft der Heiligen aus, sondern zeigt auch zugleich auf

einen höheren Zustand der Menschheit hin, in welchem diese als das Himmelreich oder als vollendeter Organismus ihr Ziel findet (Seite 121). Auch hierin jedoch wird stets ein Stufenunterschied sowohl der Gemeinschaft, als der Seligkeit (nach dem Grade der angemessenen Erlösung und der mittels derselben errungenen Reinheit) stattfinden, so daß also keine unterschiedlose Masse von Seligen, ohne sittlichen Gegensatz, angenommen werden darf. So gibt es ja in jedem Organismus eblere und unedlere Glieder, deren aber keines fehlen darf, weil sie ein zusammengehörendes Ganze bilden. Man darf daher wohl annehmen, daß auch im geistigen Gebiete eine restitutio in integrum der ganzen Menschheit, also auch eine ἀποκατάστασις (im rechten Sinne des Wortes) und eine endliche Vernichtung des Bösen in abstracto (als materia peccans) zugegeben werden könne, wobei nichts Persönliches verloren geht, wie denn auch nach der Schrift durch Christum Alle den Vater erkennen sollen, auf daß Gott sey Alles in Allem (1 Kor. 15, 28). [Es ist zwar diese Lehre in einem sehr gebiegenen und trefflichen Aufsatze des Lic. H. Erb kam (Stud. u. Krit. 1838. 2. Heft: „über die Lehre von der ewigen Verdammniß“ 1c.) bestritten worden, allein es ist doch eine sehr mißliche Behauptung, daß durchaus bei Einzelnen ein stets fortgesetztes bewußtes Zurückstoßen der vergebenden Gnade bleiben werde. Es stimmt dieß nicht mit der eigenen Angabe des Verfassers, daß des Organismus wegen keine gänzliche Geschiedenheit sämtlicher Glieder eintreten könne, wie es denn auch Seite 437 eingeräumt wird, daß jedes einzelne Glied auf irgend eine Weise an beiden erlösenden Thätigkeiten Gottes (der Strafe und der Vergabung) Theil haben werde. Seite 455 aber wird selbst diesen Verdammten eine geduldige Resignation und eine Ergebung in den heiligen Willen Gottes zugeschrieben, bei gänzlicher Tilgung aller Sünde in ihnen. Da nun die

Strafe in das Bewußtseyn der Schuld gesetzt wird, von der Keiner gänzlich frei ist, so ist auch nicht abzusehen (so bald nur das angenommene bewußte Zurückstoßen der Gnade cessirt), warum nicht auch die Vergebung, mithin die Mittheilung eines neuen beseligenden Lebensprincips zuletzt als allgemein wirksam statuirt werden sollte, ohne daß das ganze persönliche Daseyn (wie der Verfasser sich ausdrückt) im Gefühle des Schmerzes aufzugehen braucht. Es können ja auch völlig vernarbte Wunden wieder etwas Lebensgeist in sich aufnehmen und einen gewissen, obgleich geringeren Theil der Kraft von sich ausgehen lassen. Jedoch darf völlig genügen, was derselbe Seite 460 hinzusetzt, daß einst das ganze Geschlecht der Menschen auf vollständige Weise von der Kraft der Erlösung durchdrungen seyn werde. Alsdann wird aber auch (nach des Referenten Bedünken) in der Wahrheit, obgleich unter sehr beifällswerthen Modificationen, eine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* vom Verfasser eingeräumt. Vielleicht kann der Zustand der Vollendung, wie Herr E. ihn sich denkt, mit der Schilderung vom tausendjährigen Reiche (im 20. Kap. der Offenbarung) als des vollendeten Gottesreichs auf Erden, verglichen werden, dagegen das letzte Endgericht oder die völlige Apokatastasis, als himmlische Vollendung, in der kein Verdammtes mehr seyn wird, erst unter dem himmlischen Jerusalem Kap. 21 u. 22 dargestellt wird. Es ergibt sich leicht, daß alsdann das Kap. 21, 8 Genannte nur als das Böse in abstracto, das gänzliche Vertilgung leidet, gelten könne.]-

Blicken wir noch einmal auf das Ganze zurück, so ergeben sich die immaterielle Natur des Geistes, die moralische Freiheit und die individuelle Fortdauer auf einer höheren Stufe des Daseyns als vorherrschende Grundgedanken. Damit stehen dann andere Hauptlehren

in enger Verbindung, z. B. daß der Geist (als das Wesen) einige und nur die Materie trenne; daß der Mensch als geistiges Wesen auf der höchsten Stufe der Geschöpfe auf Erden stehe, und daß das Hellschen wieder als der Höhepunkt aller Erscheinungen des Menschenlebens und selbst als Anticipation eines künftigen Daseyns betrachtet werden könne, wobei gleichsam ein Hineinleuchten des Ewigen in das Zeitliche statfinde. Zwar kann es, wie der Verf. so ausführlich dargethan, auch ekstatisches Hellschen niederer Art und ohne moralischen Werth geben, doch ist auch dieses nicht unwichtig zur Bestätigung jener höheren Stufe, auf welcher sich der Mensch wieder zur Ebenbildlichkeit mit Gott erhebt oder vielmehr durch die Erlösung erhoben wird. — Ferner ist es ein überall hervorbringender Hauptgedanke, daß die uns umgebende Natur sich jetzt in einem durch eigene Geseze gebundenen, aber doch einer höheren und freieren Natur unterworfenen Zustande befinde, auch selbst bestimmt sey, dem Geiste bei dessen erlangter voller Freiheit wieder dienstbar zu werden, so daß der Mensch (wie der Verf. sich auszudrücken liebt) von Gott bestimmt sich selbst bestimme, und von Gott beherrscht die Natur beherrsche. —

Die religiöse Weltansicht des Verfassers ist allerdings eine gläubige oder supernaturale und, wenn man will, eine mystische (im edelsten Sinne des Wortes, also frei von allen phantastischen Elementen etc.) zu nennen, aber sie ist doch zugleich eine durchaus wissenschaftliche, vom Standpunkte der Naturoffenbarung aus aufgefaßt. Der Verfasser hebt den hohen Werth der Contemplation hervor und verkennt durchaus auch den der Reflexion nicht, welche er jederzeit, wiewohl mit Bescheidenheit, angewendet wissen will, daher man ihm eine falsche Mystik durchaus nicht zur Last legen kann. — Wollte man sagen, daß durch die Annahme eines ekstatischen Hellschens der Propheten und Apostel das Aussehen

der Schriftoffenbarung leide, so darf man doch nicht verkennen, daß unter den neutestamentlichen Verfassern ein Johannes und Paulus ganz unleugbar besondere Anlagen zu diesem Zustande hatten, wiewohl allerdings die Abfassung ihrer Schriften, so wie auch der des N. T., dem Zustande der Reflexion zugeschrieben werden müssen. — Es gibt eine durch die Geistestaupe gebildete (reflectirende) Glaubensanalogie, welche für uns als höchste Norm immer bei Beurtheilung selbst des geschriebenen Offenbarungsworts gelten muß, aber auch die gehörig geordnete (wissenschaftlich reflectirende) Kritik überhaupt hat zur Beurtheilung und Feststellung geschichtlicher Facta einen hohen Werth. Da auch die edelsten und heiligsten Menschen stets ihre Individualität behalten, bleiben sie auch immer der Gefahr ausgesetzt, daß in ihre Darstellung unwesentlichere Dinge, mitunter auch Menschliches und Unlauteres mit einbringe. Die Vorsehung läßt dieß zu, damit uns durch gelingende Wahrnehmung, Sonderung und Ausscheidung desselben, als der Schale vom Kerne, das Bleibende und Wesentliche desto theurer werde. — Wollte man ferner behaupten, daß die Anleitung unsers Verfassers in ein Revier führe, darin uns unheimlich zu Mathe wird, oder auf eine Höhe, wo leicht der Schwindel sich einstellt oder das freie Athmen erschwert wird, so darf man doch auch nicht übersehen, daß er alle seine transcendenten Lehrsätze auf selbstgemachte oder geprüfte Erfahrung gründe und durch Ereignisse des wirklichen Lebens, so wie durch mannichfache Naturanalogien veranschauliche. — Der Einwurf freilich, daß doch auch viel Hypothetisches mit unterlaufe (namentlich die Annahme eines innern ätherischen Lichtleibes, Nervenagens, Lichtsphären, ausströmender, den geistigen Rapport bewirkender Lichtstrahlen), so muß man dieß freilich zugeben, doch darf man nicht verkennen, daß diese Hypothesen auf wirkliche Facta sich stützen, eine

große Menge schwieriger Erscheinungen umfassen, nichts in sich Widersprechendes enthalten, also einen so hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erlangen, daß sie wohl nie durch befriedigendere verdrängt werden möchten.

Bei der Wichtigkeit, die Referent diesem Werke auch für Theologen beilegen zu müssen glaubt, darf er Entschuldigung der Leser für seine zwar ausführliche, aber doch noch nicht erschöpfende recensirende Abhandlung hoffen. Es ist schon von Andern gesagt, daß der thierische Magnetismus, — der freilich so alt ist, als die Welt, — doch erst mit seinen höheren Erscheinungen des Heilsehens durch gelehrte Benutzung und Anwendung der jetzt so weit vorgeschrittenen Disciplinen der Naturkunde in das rechte Licht gestellt sey. Auch hat man bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß in der Hand der göttlichen Vorsehung gerade dieser Magnetismus ein Mittel habe werden müssen, um den vorherrschenden ungläubigen und materiellen Ansichten Grenzen zu setzen. — Da das Christenthum sich selbst als Heilanstalt für Geistigkranke ausgibt und in seinem Stifter Christo den verehrt, der als das wahrhaftige Licht in die Welt gekommen ist und als das wahre Leben erschienen, durch welches alle Geistigtodten wieder lebendig werden sollen, so muß auch der wissenschaftlich-ärztliche Standpunkt, auf dem sich unser Verfasser (der überall mit durch Erfahrung geübten und durch Offenbarung erleuchteten Augen in die Natur und in die Menschenwelt hineinblickt) befindet, als ein sehr schätzbarer gelten ^{a)}. Doch völlig abgesehen vom thierischen Magnetismus und der auf ihn bezüglichen sehr weitläufigen Litteratur, ist doch gewiß neben dem Studium

a) Diese Erhebung auf einen solchen Standpunkt würde ihm aber sicher nicht gelungen seyn, wenn er nicht auch mit dem Inhalte der Schriftoffenbarung sich so innig vertraut gemacht und dadurch seine Naturansichten geläutert und zur Auffassung des Höheren geweiht hätte.

der Physik und Psychologie (dem sich ohnehin Keiner, der auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen will, entziehen kann) das der Biologie und Physiologie jungen Theologen sehr zu empfehlen, die in der gegenwärtigen, dem Anscheine nach ihrer Entscheidung sich nähernden Krisis diese glückliche Entscheidung (d. h. die Versöhnung der Miraculosität und Rationalität, des Dogmatismus und Kriticismus, des Realismus und Idealismus, kurz des Glaubens und Wissens) gern mit befördern möchten. Für sehr schwierig aber kann das Studium der beiden letztgenannten Zweige der Naturkunde nicht erachtet werden, indem schon die betreffenden Meisterwerke eines Treviranus und Burdach dazu sehr schätzbare Anleitung geben.

Dr. th. G. Meyer,
Superint. zu Gorfstedt.

U e b e r s i c h t e n.

der Physik und Psychologie (dem sich ohnehin Jünger, der auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen will, entziehen kann) das der Biologie und Physiologie jungen Theologen sehr zu empfehlen, die in der gegenwärtigen, dem Anscheine nach ihrer Entscheidung sich nähernden Krisis diese glückliche Entscheidung (d. h. die Versöhnung der Miraculosität und Rationalität, des Dogmatismus und Kriticismus, des Realismus und Idealismus, kurz des Glaubens und Wissens) gern mit befördern möchten. Für sehr schwierig aber kann das Studium der beiden letztgenannten Zweige der Naturkunde nicht erachtet werden, indem schon die betreffenden Meisterwerke eines Treviranus und Burdach dazu sehr schätzbare Anleitung geben.

Dr. th. G. Meyer,
Superint. zu Carstedt.

U e b e r s i c h t e n .

U e b e r s i c h t
der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren
1832, 1833, 1834, 1835, 1836.

Von
Dr. R. H. S a d.
(Vgl. Studien etc. 1832. 2. Heft.)

A. Schriften über die Principien und das Ganze.

1. Ueber Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie. Von Alexander Schweizer, a. Prof. in Zürich. Leipzig. Weidmann'sche Buchhandlung. 1836. S. 60.

Diese kleine Schrift hat schon dadurch ein wirkliches Verdienst, daß sie den bisher so vernachlässigten Begriff der praktischen Theologie als eine wissenschaftliche Einheit zu fassen und demnach zu gliedern bemüht ist; und da dieß mit gewecktem Sinne für das Daseyn der Kirche und die Bedeutung der Wissenschaft geschieht, so wird sie anregend wirken können, gesetzt auch, man könnte sich durch die wichtigsten Aufstellungen des Verfassers nicht befriedigt fühlen.

Nach einer kurzen Erwähnung dessen, was in den neueren theologischen Encyclopädien über die praktische Theologie vorkommt, nimmt der Verf. mit Recht ausführliche Rücksicht auf das treffliche Programm von Nissch *Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam*,

1831 (vgl. Studien a. a. D.). Wenn er hier die oberste Einteilung der kirchlichen Thätigkeiten in actiones fundamentales und actiones conservatrices eben als eine oberste aus sechs Gründen verwirft, so muß Ref. ihm besonders wegen des ersten dieser Gründe beistimmen, daß nämlich Stiften und Erhalten in der kirchlichen Thätigkeit unmöglich so auseinandergehalten werden könne, daß danach alle hier erforderlichen Disciplinen sich sondern lassen; denn eben weil die Kirche ein lebendiges Ganzes ist, welches seinem inneren Wesen nach gar nicht erst gestiftet werden kann, scheint es auch, daß, abgesehen von dem Gründen neuer Gemeinen, alle kirchliche Thätigkeiten in gleichem Maße erhaltend und gründend zugleich seyen, wie man doch gewiß der homiletischen Thätigkeit das Gründende nicht in einem höheren Maße als das Glaubenerhaltende wird beilegen; die kirchenregimentliche Thätigkeit, durch welche neue Gemeinen gegründet werden, aber doch nicht vorzugsweise, wie der Verf. des Programms, unter die erhaltenden Thätigkeiten wird rechnen können. — Der Verf. versucht nun den Begriff der praktischen Theologie aus dem der Theologie abzuleiten, aber hier scheint er zu irren, wenn er die übrigen Theile der Theologie der praktischen so gegenüberstellt, daß in jenen das Wissen über den Glauben, in diesen der Glaube über das Wissen dominiere (S. 19 u. 20). Denn wie sollte der Verf. dieß wohl festhalten, was er in der That nur mit wenigen Zeilen hinstellt? Oder sollte in einer dogmatischen Untersuchung, in welcher die Lehre von der Versöhnung mit der ganzen Inten- sität des religiösen Bewußtseyns, durch welches sie ihren Bestreitungen gegenüber allein auch begrifflich festgehalten werden kann, dargestellt wird, das Wissen über die Glaubensinteressen mehr dominiren, als in einer homiletischen Behandlung der wahren Gesetze der Disposition? Wo wirkliche, organisch verbundene Theologie ist, ist dieß Ueberwiegen von Glauben oder Wissen nach Discipli-

nen immer nur Schein, und es ist nicht einzusehen, warum der Verf. den Begriff des Praktischen nicht, nach Schleiermacher's vortrefflichem Vorgange, einfach aus dem von innen aus auf Selbstverständigung der Kirche ausgehenden Wesen der Theologie abgeleitet hat, woraus sich, da die Kirche auch auf sich selbst handeln muß, von selbst eine praktische Theologie ergibt, die weder weniger wissenschaftlich, noch mehr religiös seyn kann, als irgend ein anderer Zweig der Theologie. — Mit Recht bestreitet der Verf. zwar eine Gründung der praktischen Theologie auf das selbst noch nicht begriffene Daseyn des geistlichen Standes, für den allein sie gleichsam da sey, während sie für den Theologen als solchen da ist; allein er scheint doch zu übersehen, daß die gesammte Theologie nur auf dem Daseyn von wissenschaftlich-religiösen Bedürfnissen innerhalb der Kirche beruht, und daß der hieraus entstehende Gegensatz wenigstens nahe verwandt ist mit dem zwischen Klerus und Laien.

Eigen verfährt unser Verf. in der Anwendung des von Rißsch aufgestellten Gegensatzes von *clerus naturalis* und *clerus positivus*, und wir möchten zweifeln, daß er darin seinen Vorgänger wahrhaft fortgesetzt habe. Denn theils nimmt er *clerus naturalis* als gleichbedeutend mit dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen, allein dieses kann gar nicht Klerus seyn, da es keinen *laos* gegenüber hat, theils spricht er aus, daß der *clerus naturalis* noch vorzüglich, noch gar nicht ethisch sey. Wie dieß letzte aber von den Gliedern der christlichen Kirche, die durch den Glauben an den Heiland und die Gemeinschaft des Geistes auf die höchste ethische Stufe erhoben worden sind, behauptet werden könne, und wie die mehr geschliche Constituierung des Klerus, deren Werth auch wir sehr hoch schätzen, erst ein Ethischmachen des Klerus seyn könne, ja wie dadurch erst die Kirche sich zur Kirche erheben solle (S. 26), bekennet Ref. nicht einzusehen, da vielmehr das

Daseyn der Kirche es ist, worauf sich die Einsetzung von Aemtern durch Darreichung von Geistesgaben vom Herrn der Kirche (Eph. 4, 11) zum Nutzen und Frommen derselben bezieht. Die Nichtberücksichtigung dieser göttlichen Stiftung von Aemtern vermittelt Gaben und Kräfte von Seiten des Verf. wirkt überhaupt nachtheilig auf seine ganze Behandlung des Begriffs des Klerus und gibt den Schein, als wenn das Daseyn von diesem lediglich ein Werk der Kirche sey.

In der Haupteintheilung der praktischen Theologie kommt der Verf. sehr mit Recht, wie Ref. überzeugt ist, auf die schleiermacherische Eintheilung in Lehre vom Kirchenregiment und vom Kirchendienste zurück, allein er faßt den Gegensatz nicht, wie Schleiermacher, als den der Wirksamkeit auf das Ganze der Kirche und den der Wirksamkeit auf das räumlich sichtbare Zusammenseyn der Kirche in der Gemeinde, sondern nur als den der constituirenden und Constitution erhaltenden und den der nach der Constitution verfahrenen Thätigkeit der Kirche und des Klerus. Ref. ist überzeugt, daß dieß keine Verbesserung, sondern eine Abschwächung des schleiermacherischen Theilungsprincips ist; denn einerseits wird das Kirchenregiment dadurch irrig als eine bloß constituirende oder Constitution erhaltende Thätigkeit angesehen, da doch noch ein großes Gebiet anderer und andersartiger Thätigkeiten hierhin gehört (man denke nur an den Unterschied der Lehre de constituenda und der de administranda republica in der so verwandten Politik), andererseits entbehrt man für den Begriff des Kirchendienstes gerade das ihm ganz charakteristische Merkmal der Beziehung auf die Gemeine. Dieß holt der Verf. zwar S. 37 nach, aber zu spät, da er den Begriff des Kirchendienstes schon vorher bestimmt hat. Es scheint, als wenn die Bemerkung Schleiermacher's in der Encyclopädie §. 274, welche der Verf. S. 28 anführt, ihn gegen das Theilungsprincip, als ein von

Schl. selbst gering geachtetes, mißtrauisch gemacht habe. Allerdings wird hier von Schl. behauptet, diese Eintheilung sey nicht nothwendig die höchste, allein der Ref. möchte es wohl unternehmen, Schl. gegen Schl. zu vertheidigen, besonders da der Selbsteinwurf Schleiermacher's mit seiner Neigung zusammenhängt, die Theorie durch die Nachweisung ihres Zusammenhanges mit der Praxis zu rechtfertigen. Sonst wenn man auf S. 271 zurücksteht und die sich immer wieder erweisende Macht des Gegensatzes zwischen der Kirche, die die Gemeinschaft der Gläubigen, und der Gemeinde, die die locale, Kirchendienst verlangende Erscheinung der Kirche ist, beachtet, kann man jenen Gegensatz nicht anders, als als den die oberste Eintheilung darreichenden ansehen. Die Beschränkung durch Nationalkirchen, Landeskirchen und Parteien ist eigentlich immer nur die Beschränkung und Modification durch das wirkliche Leben; die Theorie bleibt, genau genommen, dieselbe, sey sie nachher anzuwenden auf das Kirchenwesen einer Hansestadt oder auf das einer Nationalkirche, und der Blick auf das wirkliche volle Ganze der christlichen Kirche, auf das Zusammenhalten der nicht räumlich zusammentretenden Gemeinden, ist in beiden Fällen wesentlich.

Die Theorie des Kirchenregiments organisirt der Verfasser gar nicht weiter, und es ist dieß um so auffallender, da sein ganzes, in Bezug auf die Form der praktischen Theologie encyclopädisches Verfahren keinen Grund zu dieser Bevorzugung der Lehre vom Kirchendienste entdecken läßt; wir können den Grund nur in der schon berührten Enge des Begriffs vom Kirchenregimente suchen, welches ihm fast nur auf die Constatuirung des Klerus hinausläuft.

Sorgfältig behandelt Herr Schweizer die Gliederung der Theorie des Kirchendienstes; aber obwohl es hier an einzelnen treffenden Bemerkungen nicht fehlt, so hat er es in der That dem Leser schwer gemacht, sich in dem eigentlichen Principe seiner Organisation zurechtzufinden. Denn

§. 36 erregt er offenbar die Erwartung, das Ganze solle in den mehr freien und den mehr gebundenen Kirchendienst eingetheilt werden, und §. 38 scheint er auch den ganzen ersten Theil, die Thätigkeit des Klerikers im Cultus, als das am meisten Gebundene anzusehen. In der Ausführung hält er aber dieses Princip nicht fest und sagt nachher zur Rechtfertigung dieses Verfahrens (§. 45): „Aus Rücksicht auf die Verhältnisse im Leben der Kirche selbst ordneten wir den durch Alles gehenden Gegensatz des mehr Freien und des mehr Gebundenen, welcher sonst die Obertheilung seyn könnte, den Theilungsgründen (wohl richtiger: dem Theilungsgründe) unter, die sich im Begriffe der Gemeinde und ihres Lebens finden.“ So entsteht ihm folgendes Schema: 1) Wirkung auf die Gemeinde als Totalität, Thätigkeit im Cultus, Liturgik und Homiletik; 2) Wirkung auf die Gemeinde als aus Einzelnen bestehend: Pastoraltheologie, pfarramtliche und freie; 3) Wirkung auf die Gemeinde, insofern das Sterben der Mitglieder durch das Gewinnen neuer ersetzt werden muß: Palientil b. l. Katechetik und Theorie des Missionswesens. Achten wir zuerst auf diese Dreitheiligkeit für sich, so können wir nicht zugeben, daß sie aus dem Begriffe der Gemeinde und ihres Lebens genommen sey. Denn die klerikalische Wirkung auf die Einzelnen muß immer in Bezug auf das Ganze der Gemeinde geschehen, sie kann also ihr Eigenthümliches nicht haben in der Entgegensetzung gegen diese Wirkung auf das Ganze. Im Cultus wird auch nicht auf die Gemeinde als ein Ganzes schlechthin gewirkt, sondern als ein gottesdienstlich versammeltes Ganzes, und schon daraus ergibt sich, daß die Eintheilung Schleiermachers Wirkung auf die Gemeinde im Cultus und Wirkung auf die Gemeinde im christlichen Zusammenleben, so daß in beiden Gebieten die Gemeinde als ein Ganzes festgehalten wird, eine lebendigere Wahrheit in sich trägt. Was das Dritte betrifft, die Ergänzung der zum Theil absterbenden Ge-

meine durch neue Mitglieder, so möchte dieß durch die allgemein menschlichen Naturverhältnisse der Kirche Gebundene, was bei der Heranbildung der Jugend zum Staatsdienste durch die Schule gerade eben so stattfindet, wohl nicht mit Recht als einen Haupttheil begründend anzusehen seyn, um so weniger, da das im allgemeinsten Sinne Seelsorgerische und Pädagogische, was die Katechetik in sich trägt, hierdurch nicht berücksichtigt ist, und das Missionswesen gar nicht auf Ersehung der Gestorbenen, sondern auf Hinüberbringung unerleuchteter Menschenseelen zum Heil in Christus ausgeht. Fragen wir nun, ob die untergeordnete Theilung nach dem mehr Gebundenen und dem mehr Freien in den sechs Unterabtheilungen vom Gebundensten zum Freiesten stufenweise fortschreite (wie dieß doch seyn müßte, wenn es einen Werth haben sollte, daß beim Gebundensten angefangen ist und bei dem Freiesten geendet wird), so müssen wir auch dieß in Abrede stellen. Denn ist die Homiletik gebundener, als die Katechetik? Ist die sogenannte pfarramtliche Seelsorge freier, als die Liturgik? Wir dürfen also sagen, auch dieses untergeordnete Theilungsprincip sey vom Verfasser mehr künstlich seinen drei Haupttheilen angepaßt, als wahrhaft in der Natur der Sache gefunden worden. Denn wenn es im Cultus allerdings seine Richtigkeit hat (und es ist schon, daß der Verfasser den Werth des kirchlich festgestellten Liturgischen bestimmt ins Auge faßt), so ist es in den übrigen Thätigkeiten des Kirchendienstes nur so schwach vorhanden, daß es zu einer Gliederung der Disciplinen ganz unbrauchbar ist.

Eben dieß wird sich noch mehr herausstellen, wenn wir das Recht zweier der vom Verf. aufgestellten Disciplinen, als besondere zu gelten, etwas näher prüfen: nämlich pfarramtliche Seelsorge und Theorie des Missionswesens. Unter der ersten versteht der Verfasser das amtliche Wirken des Klerikers bei Ehescheidungsprocessen, An-

zeigen bei Behörden u. s. w., oder die „Thätigkeiten, die der Kleriker als Beamteter (des Staats) verrichtet.“ Aber hierin liegt schon, wie es scheint, die Nichtberichtigung, hieraus eine eigene Disciplin zu machen. Diese Berührungen des Kirchenbeamten fallen auch ganz unter die Principien des Kirchenrechtes, oder, wenn dieß nicht der Fall ist, sind sie von so untergeordneter Art, daß es eben so unmöglich als unnöthig ist, sie zum Gegenstande einer eigenen Disciplin in der Lehre vom Kirchendienste zu machen. Bedeutender werden die meisten dieser Verhältnisse als Anordnungen oder Beziehungen des Kirchenregiments, deßhalb kann ihre theologische Behandlung aber auch nur in der Lehre von diesem vorkommen.

Was die Theorie des Missionswesens betrifft (der Verf. schlägt den Namen Apostolik vor), so ist es zwar eine sehr schöne, ursprünglich Schleiermachers angehörnde Idee, dasselbe auch zum Gegenstande einer theologischen Disciplin zu machen; allein würde diese Theorie in den Kirchendienst gehören? Der Verf. sagt zwar: „es wird dem Kleriker irgendwie aufgetragen, eine Gemeinde in Hinsicht auf die Theilnahme am Missionswesen zu leiten,“ aber diese Leitung sollte Gegenstand einer Theorie des Missionswesens werden müssen? Ist nicht Leitung der Gemeinde in dieser Beziehung und Leitung des Missionswesens selbst sehr verschieden? Diese letztere ist nie Sache des einzelnen Klerikers, der den Kirchendienst an einer Gemeinde ausübt, als solchen, sondern sie ist Sache der Kirche als des Complexus aller oder mehrerer Gemeinden, Sache der Nationalkirche, der Landeskirche, der Kirchenpartei, und dieß führt sehr bestimmt darauf, daß die Theorie davon auch als Theil der Lehre vom Kirchenregimente zu behandeln sey. Denn was der Einzelne, der selbst Missionar ist, also noch nicht Pastor einer Gemeinde, dabei zu thun hat, was kann es anders sein, als Predigt des Evangeliums und Beispiel der Liebe? und insofern jene

nicht in der Homiletik schon mit behandelt seyn kann, duldet sie gar keine Theorie. Wenn der Verf. aber S. 50 die Wirkung des Klerikers auf Convertenden oder Convertiten hierher ziehen will, so fällt er gewiß in ein fremdes Gebiet, denn sobald diese sich im Kreise des pfarramtlichen Wirkens rein und von selbst darbietet, fällt sie entweder in das Gebiet der Katechetik oder das der Seelsorge, ist aber von der Wirkung auf Heiden vermittelt der hierzu gehörigen Anstalten wesentlich verschieden. Die Behandlung der sich nach dem Christenthume sehnennden Juden könnte allenfalls als in der Mitte stehend zwischen der Thätigkeit des Missionars und des Katecheten angesehen werden. Allein wenigstens in Betreff der unter uns wohnenden israelitischen Individuen nimmt sie durch die Verhältnisse und selbst durch die alttestamentliche Vorbildung weit überwiegend den Charakter einer katechetischen Thätigkeit an.

Haben wir uns nun genöthigt gesehen, zwei Disciplinen als Theile der Lehre vom Kirchendienste, die der Verf. aufstellt, nicht zuzulassen, so möchten wir uns einer von ihm gar geringschäßig abgewiesenen in gewissem Maße annehmen. Wenigstens ist es nicht so sicher, als der Verf. S. 21 voraussetzen scheint, daß jede Theorie davon, wie der Kleriker sein Verhalten in seinen allgemeinen Lebensverhältnissen in Uebereinstimmung mit seinem großen Berufe einzurichten habe, unnütz oder zweideutig sey; und daß Rosenkranz sie sogar pfäffisch nennt, dürfte am wenigsten abhalten, die Sache neu zu untersuchen. Schleiermacher in der Encyclopädie S. 308 weist mit Bestimmtheit auf eine Behandlung der hierher gehörigen Hauptfragen hin und bezeichnet nur das bisher Behandelte als das Untergeordnete. Der geistliche Stand ist einmal von der einen Seite etwas so eigenthümlich durch die kirchliche Gemeinschaft Bedingtes, und von der andern Seite etwas so mächtig und zart zugleich sich mit

allem sittlichen Leben Berührendes, daß es hier mehr als anderswo Bedürfniß zu seyn scheint, die Grundsätze der allgemeinen und der christlichen Moral mit den Aufgaben des Klerikalischen Amtes in nähere Verbindung zu setzen. Ein Mißbrauch liegt nahe, aber der vielfache Mißbrauch im Leben könnte auch durch die Theorie heilsam aufge deckt werden.

Wir haben dem Verf. in den meisten Sätzen seines eigentlich formal encyclopädischen Verfahrens entgegengetreten zu müssen geglaubt, allein wir verkennen nicht, wie nicht nur die ganze Schrift von einem schönen Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche ausgeht, sondern auch an mehreren Punkten Bemerkungen eingestreut sind, die, auch abgesehen von ihrer größeren oder geringeren Brauchbarkeit für den Hauptzweck des Verf., eine anregende und bildende Wirkung ausüben können.

B. Schriften über einzelne Haupttheile der praktischen Theologie.

1. Ueber die Theorie des Kirchenregiments.
2. Ueber Presbyterien und Synoden.
Ein Bedenken, offen und unbefangen
ausgestellt von Dr. August Ludwig Gott-
lob Krehl. Dresden und Leipzig, Arnoldische
Buchhandlung. 1832. VIII. 32.
3. Botum über eine neuerlich geforderte
repräsentative Verfassung der evange-
lischen Kirche, besonders in den „Wün-
schen der evangelischen Geistlichkeit Sach-
sens," abgegeben von Dr. Karl Gottlieb
Bretschneider, Obergerichtsrath und
Generalsuperintendenten zu Gotha. Leip-
zig 1832, bei Vogel. VIII. 52.

1. Vierzehn Thesen über die vorgeschlagene Errichtung von Presbyterien und Synoden im Königreiche Sachsen. Ein theologisches Bedenken von Dr. Andreas Gottlob Rudelbach, Superintendenten, Consistorialrath, Pastor prim. in Glaucha. Leipzig, Verlag von Berger. 1832. V. 24.

Diese drei kleinen Schriften verdanken gleichermaßen ihren Ursprung gewissen kirchlichen Vorschlägen, die in den Jahren 1830 bis 1832 im Königreiche Sachsen hervortraten. Im Jahre 1830 nämlich ging von der Ephorie Leipzig eine Vorstellung an die hohe Staatsbehörde aus, welche Anträge auf Entwicklung des kirchlichen Lebens durch Presbyterien und Synoden enthielt. Alle Ephorien unter dem Oberconsistorium in Dresden traten derselben bei. Eine zweite Vorstellung, an der jedoch nicht ebenso viele Geistliche Theil nahmen, erfolgte im Jahre 1831. In demselben Jahre erschien die Schrift: „Wünsche der evangelischen Geistlichkeit Sachsens, die Verbesserung der Kirchenverfassung betreffend“, worin die vorerwähnten Anträge veröffentlicht und commentirt waren. Ein gewisser Erfolg dieser Schritte zeigte sich alsbald darin, daß das kön. sächs. Cultusministerium im Februar 1832 eine öffentliche Aufforderung an die sächsische Geistlichkeit ergehen ließ, über die angeregten kirchlichen Fragen, besonders die Errichtung von Presbyterien und Synoden, gründlich und unbefangen sich zu äußern. Dieser Aufforderung entsprechen nun die Verfasser der drei obengenannten Schriften, obwohl nur der der ersten ein Mitglied der Geistlichkeit des Königreichs Sachsen ist. Offenes Botum stand einem Jeden frei, hätte er auch nicht, wie die beiden anderen Verfasser, Sachsen im weiteren Sinne angehört.

Das Gemeinschaftliche dieser drei Schriften besteht darin, daß sie sich sämmtlich gegen die Einführung von Presbyterien und Synoden erklären; und da dieß nicht

bloß in Bezug auf particulare und zeitige Verhältnisse geschieht, sondern zum Theile mit Zurückbeziehung auf allgemeine Grundsätze der Kirchenregierung, so ist es hier an der Stelle, die von den Verfassern aufgestellten Grundsätze kurz anzugeben und zu prüfen.

Da wir die volle Beziehung dieser Schriften zu den sächsischen Anträgen und Wünschen nicht darzustellen haben, so begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß ohne Zweifel das Zusammentreffen der kirchlichen Verfassungsvorschläge mit der raschen Entstehung einer bürgerlichen Verfassung für Viele etwas Besorgniß Erregendes haben und den Verdacht begünstigen mußte, ein gewisses Gleichsetzen des Kirchlichen mit dem Bürgerlichen, eine Ueberschätzung des Constitutionellen, verpflanzt auf das kirchliche Gebiet, möge wohl den größten Antheil an den Wünschen der sächsischen Geistlichkeit haben. Und daraus erklärt und rechtfertigt sich zum Theile der Einspruch, den die Verfasser einlegen. Um so mehr müssen wir bedauern, daß keiner von ihnen tiefer auf die Sache selbst eingegangen ist, daß alle, obwohl mit dem Anspruche, über den Werth des Repräsentativen in der Kirche überhaupt zu urtheilen, dennoch die Frage nach der eigentlich kirchlichen Bedeutung dieses presbyterialischen Elements zum Theil umgehen, zum Theil unglücklich und ganz unkirchlich beantworten. Den Verfasser von Nr. 4. trifft dieser Tadel weniger, aber auch er kann ihm nicht ganz entgehen.

Der Hauptfehler aller drei Schriften scheint dem Rec. darin zu liegen, daß sie nicht den Begriff der Kirche nach ihrem realen, sich immer gleichbleibenden Wesen, wie sie die in der Welt erscheinende Gemeinschaft der Gläubigen ist, zum Grunde legen, um nach ihm zu prüfen, ob Presbyterien und Synoden, in dieser oder jener Form, unter gewissen Umständen und auf gewissen Entwicklungsstufen, nicht mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgehen. Nun aber fassen sie die Kirche nur eben in ganz äußerer und un-

stimmter Weise als die gerade jetzt und dort vorhandene
 Vereinigung von Glaubenden und Nichtglaubenden, von
 Wohlgesinnten und Uebelgesinnten, von Zufriedenen und
 Unzufriedenen mit dem gegenwärtigen Zustande des Reli-
 gionswesens, und es ist allerdings leicht zu zeigen, daß
 dieser äußeren Gesellschaft oder Masse ein ebenso äußerlich
 zusammengesetztes, von außen ihr beigelegtes Presbyterial-
 wesen nicht nur nichts helfen, sondern ohne Zweifel ihr
 noch mehr schaden würde, da eine abstracte äußere Form
 in einem aus inneren heterogenen Elementen bestehenden
 Ganzen die Verwirrung nur größer machen oder Alles auf
 einen leeren Formalismus zurückführen müßte. Aber jene
 Ansicht von der Kirche ist selbst eine unwahre. Die Kirche
 ist auch in den schlimmsten Zeiten die Kirche Christi, sie ist
 wesentlich immer die Gemeinschaft der Gläubigen, welche
 Eins wird im Geiste Christi; es fehlt auch in den herab-
 gekommensten Gemeinen niemals an einem Kerne der Ge-
 meinschaft in ihnen, welcher das wesentliche Glaubens-
 leben, in welchem auch die Liebe ist, in sich trägt, und es
 läßt sich zeigen, daß das Herunterkommen der Gemeinen,
 nächst dem Verschwinden der wahren evangelischen Predigt,
 mit dadurch bedingt ist, daß den Gemeinen nicht einmal
 zugetraut wurde, sich als Gemeinen Christi zu äußern, zu
 bewegen, gemeinsam zu handeln. Hieraus folgt denn,
 daß die Entwicklung des Presbyterialwesens als in einer
 Wechselwirkung stehend mit dem eigentlichen Wesen und
 wirklichen Leben der Gemeinen müsse angesehen werden,
 so daß es, wie es durch dieses hervorgerufen worden, auch
 auf dasselbe wohlthätig zurückwirken kann. Und nur dieß
 kann die Meinung wahrer Freunde der Kirche seyn, welche
 unter Umständen die Hervorrufung des Presbyterialwe-
 sens empfehlen, noch bestimmter aber die Erhaltung des-
 selben da, wo es besteht, fordern, nicht aber die Consti-
 tuirung eines äußeren Gerüstes für die kirchlichen Zustände,
 von welchem sich freilich kein Nutzen erwarten läßt. Alles

kommt darauf an, ob die Entwicklung eines größeren kirchlichen Ganzen zu dem Punkte gebiehet ist, wo es die Hervorrufung presbyterialischer Formen aus reiner Bewegung des Inneren verlangt, oder ob man vor der Hand nur bei dem belebteren Gebrauche der allgemeinsten und höchsten Mittel des kirchlichen Wohlsseyns und bei allmählicher Erziehung der Gemeinen zu einem christlichen Gemeinleben stehen bleiben müsse. Die Verfasser hatten vielleicht sehr Recht, in Bezug auf Sachsen diese Frage auf die zuletzt angegebene Weise zu beantworten. Wenn sie aber über dieses Recht hinaus das Presbyterial- und Synodalmwesen an sich eigentlich als etwas Eitles und Schädliches darzustellen versuchen, so möchten sie weder die Geschichte, noch die Theorie des Kirchenregiments auf ihrer Seite haben.

Diese Bemerkungen werden sich durch das Besondere, was wir über jede der drei Schriften hinzuzufügen haben, bestätigen.

Nr. 2. Die Schrift von Dr. Krehl ist gewiß von warmen Eifer für das, was ihm als beste Verfassung der Kirche erscheint, eingegeben, und er findet die bestehende sächsische sehr unvollkommen. Das, was er wünscht, besteht jedoch fast nur in der Aufnahme einer Anzahl frei gewählter Vertreter des evangelischen Klerus in die zweite Kammer der Volksvertreter (S. 32) und in der gleichen Stimmberechtigung aller Mitglieder der kirchlichen Oberbehörde (S. 31). Auch verlangt er eine Generalsynode aus den berühmtesten Geistlichen und einer gleichen Anzahl von Vertretern des weltlichen Standes (S. 32), ohne anzugeben, wie jene als eine wahre Vertretung der Kirche zu Stande kommen solle. Vor dem Namen und der Idee eines Presbyteriums, eines citirenden vollends, hat der Verfasser eine Art Schauer und versichert, er würde als Laie dagegen protestiren, so lange noch ein Obem in ihm wäre (S. 20). Und er thut es ja als Kleriker lebhaft genug! Immer aber schlägt er sich eigentlich mit dem Ge-

spenst eines Presbyteriums herum; denn das ist eines, von dem er fragt, ob es die Leute belehren solle, von dem er voraussetzt, daß es auch die Ungläubigen und Unkirchlichen mit äußerer Gewalt werde zurechtbringen wollen, während jeder echte Begriff eines Presbyteriums darauf gebaut ist, daß die Kirchlichen, die, welche es seyn wollen, sich in ihm selbst vertreten sehen, und daß dasselbe mit denen, die sich selbst aus der Kirche ausschließen, sich nicht befaßt. Darum erwartet er auch von dem Presbyterium nur Schmach und Beschämung für den geistlichen Stand, ohne auch nur einen Blick auf die Länder zu werfen, in welchen, wie z. B. am Niederrhein, seit Jahrhunderten die Presbyterien sich im Ansehen erhalten haben. Der Verfasser sagt sogar, er getraue sich, vollständig zu beweisen, daß eine ähnliche Einrichtung in dem apostolischen Zeitalter gar nicht stattgefunden habe (S. 29); er hat aber wohlweislich diesen Beweis nicht unternommen. 1 Kor. 5, 9. 10 wählt er höchst unglücklich (S. 21), um das Unnöthige einer kirchlichen Zucht durch das Presbyterium zu erweisen, da ausdrücklich im Zusammenhange jener Stelle auf die Reinerhaltung der Gemeinde gedrungen wird. Ein redlicher Eifer gegen unpassend neue Formen spricht sich aus; ein achtungswerther Sinn für die reine und gründliche Predigt des Wortes: aber gar kein Vertrauen darauf, kein Verständnis davon, daß die Kirche als ein den Klerus nur in sich tragendes, nicht im Klerus aufgehendes, Ganzes da sey, welches sich lebendig äußern ebenso wollen müsse, als es dazu berechtigt sey.

Der Verfasser von Nr. 3., Dr. Bretschneider, findet es seltsam, daß man eine Entwicklung des kirchlichen Lebens zu presbyterialischen Formen anrathen könne, da ja ein Consistorium das beste und ganz genügende Oberpresbyterium sey, und da die Nationalrepräsentation ja an sich die trefflichste Vertretung der kirchlichen Interessen sey. Es sey gar nicht denkbar, daß der Staat jemals ein Interesse

gegen die Kirche haben könne, da er ja kein Individuum, sondern eben das Ganze sey (S. 26), dagegen eine Repräsentation der Kirche doch im Grunde nur darauf ausgehe, „die Geistlichkeit vom Staate mehr unabhängig zu machen und ihre Repräsentanten und Beamten (?) in eine von der politischen Repräsentation unabhängige Verbindung mit dem Staatsoberhaupte zu bringen“ (S. 28). Auch sey das allgemeine Petitionsrecht im sächsischen Staate vorhanden, und „wenn nur einige der vornehmsten Geistlichen vermöge ihrer Aemter stets mit zur Nationalrepräsentation gehören, und dann allen Geistlichen nicht nur das Wahlrecht, sondern auch die Wählbarkeit gegeben wird,“ so seyen „Kirche und Geistlichkeit in evangelischen Ländern hinlänglich vertreten.“ Aber wie steht, fragen wir, die Sache nun, nach des Verfassers Ansicht, in denjenigen evangelischen Ländern, wo keine Nationalrepräsentation vorhanden ist? Soll die Kirche, ehe sie in einen würdigen, organisirteren Zustand kommt, darauf warten, daß eine solche hervortrete? Oder soll sie vielleicht selbst, ganz wider ihre Natur und Bestimmung, auf die Entwicklung bürgerlicher Verfassungsformen hinwirken? Da dieß der Verfasser schwerlich wollen wird, so hat er doch mit dieser Lehre von dem Aufgehen aller kirchlichen Vertretung in der Nationalrepräsentation die Kirche nur sehr dürftig berathen. Und dann, welche Bürgerschaft ist denn vorhanden, daß alle tüchtigen Nationalrepräsentanten die Interessen der Kirche wahrhaft im Herzen tragen, und lehrt nicht die Erfahrung, daß Männer, denen man jene Eigenschaft nicht absprechen kann, oft auf das Weiteste davon entfernt sind, die inneren Angelegenheiten der auf das Bekenntniß des christlichen Glaubens zu gegenseitiger Erbauung im Geiste verbundenen Gemeinen zu verstehen? Der Verf. denkt sich eine jede Synodalverfassung als eine Repräsentation der Kirche, namentlich der Geistlichkeit, dem Staatsoberhaupte gegenüber. Mit Unrecht. Diese Coordination mit einer bürger-

lichen Repräsentation soll gar nicht seyn, vielmehr will die Kirche als ein Ganzes einer völlig verschiedenen Sphäre sich ihrer selbst bewußt werden durch Vertreter, nicht dem Staate oder seinem Oberhaupte gegenüber, sondern gegenüber der Welt, insofern sie das christliche Leben bestreitet, ignorirt oder verderbt.

Gleich im ersten Abschnitte der Schrift bemüht sich der Verf., die Behauptung, daß die jetzt beabsichtigte Presbyterialverfassung die eigentlich ursprünglich christliche der apostolischen Zeit, also die der Kirche eigentlich gebührende und darum wiederherzustellende sey (dies war in den Wünschen der evangelischen Geistlichkeit Sachsens behauptet worden) als falsch darzustellen (S. 7). Aber dabei verfährt er auf eine Weise, wodurch er mit biblischen und geschichtlichen Zeugnissen in nicht geringen Conflict kommt. Die Presbyter seyen nicht von den Gemeinen gewählt worden, noch viel weniger hätten sie die Gemeinen repräsentirt (ebend.). Apg. 14, 23 (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν*) wird dabei so gefaßt, als wenn von einer Einsetzung der Presbyter bloß durch Paulus (soll heißen: Paulus und Barnabas) die Rede sey, während theils die Bedeutung des Wortes *χειροτονεῖν* (durch Handaufhebung seine Stimme abgeben), theils das Beispiel der Diakonenwahl, bei welcher die Apostel das Wahlrecht der Gemeinde durchaus respectirten, theils das Vorbild der die jüdischen Synagogen wirklich vertretenden ~~ἐκ~~ das Gegentheil, die Wahl der Presbyter durch die Gemeinde, fast gewiß macht (vergl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 148 f.). Ebenso unhaltbar ist die Vermuthung, die 1 Tim. 5, 7 erwähnten *πρεσβύτεροι* seyen „Bejahrte, die ihrem Hause wohl vorstehen, besonders die, welche sich (ohne Kirchenamt) mit dem Unterrichte Anderer befassen.“ Auch legt der Verf. darauf ein Gewicht zur Bestreitung des apostolischen Ursprungs des Presbyterialwesens, daß die apostolischen

Presbyterien ja doch nicht aus Geistlichen und Laien bestanden haben, da dieser Unterschied in der apostolischen Zeit ja noch gar nicht stattgefunden habe. Aber auch wenn man es unentschieden läßt, ob nicht 1 Tim. 5, 17 (*μαλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*) doch für einen frühen Unterschied zweier Arten von Presbytern geltend gemacht werden könnte, bemerken wir, wie ja gerade das anerkannte Verhältniß der apostolischen Zeit, daß kein scharfer Unterschied von Lehrern und Laien war, für den apostolischen Charakter der Presbyterien, nicht gegen denselben spricht. Denn diese sollen ja eben den in der Entwicklung der Kirche nur allzu scharf ausgeprägten Unterschied mildern und vermitteln. Wie es solche Mitglieder derselben wird geben können, die von Zeit zu Zeit lehren, ja predigen, ohne angestellte Prediger zu seyn, z. B. ordinierte Lehrer der Theologie, so sollen auch die, welche die eigentliche Lehrgabe nicht haben, als kirchliche Beamten, Hirten im weiteren Sinne des Wortes, die das Recht der Privatermahnung durch das Wort haben, anerkannt werden.

Die Thesen von Dr. Rudelbach (N. 4.) gehen, außer dem Historischen, was der erste Theil derselben mittheilt, ganz von der Voraussetzung aus, die Vorschläge zur Einführung von Presbyterien und Synoden seyen aus einer Abneigung gegen das wahre Mittel, die Kirche zu beleben, die reine Predigt des Wortes Gottes, hervorgegangen, es spreche sich darin das eitle Bestreben aus, durch äußere Formen zu helfen. Von dieser Voraussetzung aus sagen sie vieles Wahre, obwohl dem christlichen Leser Bekannte, und zeugen von einem höchst achtungswerthen Eifer für Belebung des christlichen Glaubens. Aber daß jene Voraussetzung in dem besonderen Falle der sächsischen Anträge richtig sey, ist nicht nachgewiesen; daß sie für jedes Gebiet und jede Zeit der Kirche gelte, erscheint dem Rec. entschieden falsch. Der Schluß: Weil Presbyterien und Synoden an sich kein Leben schaffen können, so ist das leb-

hafte Beantragen von Presbyterien und Synoden ein Zeichen von Unbekanntheit mit der Quelle des Lebens, ist logisch falsch und scheint zum Theil aus Mißtrauen in edlere christliche Antriebe zu kommen. Daß die Reformatoren (die sächsischen) die Verfassung als indifferent bei Seite liegen ließen, darf ihnen vielleicht nicht zum großen Vorwurfe, aber es sollte ihnen wenigstens nie zur Gerechtigkeit angerechnet werden. Daß Kurfürst August II. im Jahre 1580 die Synoden als ungewöhnlich aufgehoben hat, soll nach dem Verf. ein Beweis seyn, daß das Synodalwesen keinen Anknüpfungspunkt im sächsischen Volke habe. Aber um diesen Beweis zu führen, ist jene Thatsache zu schwach; denn es müßte zuvor gezeigt werden, 1) daß jene Aufhebung selbst im Sinne des sächsischen Volks- und Kirchenlebens gewesen sey, und 2) daß jene aufgehobenen Synoden nicht durch jetzt zu vermeidende Fehler ihr Schicksal selbst verschuldet hatten. Auch dieser Verfasser, so wie die beiden vorigen, nimmt von der Geschichte des Synodalwesens im nordwestlichen Deutschland (unter zum Theile lutherischen Gemeinen) gar keine Notiz und stärkt also auch seine Beweissthümer nicht einmal durch einen Versuch, zu zeigen, die Verhältnisse der Kirchen im Rheinland und Westphalen seyen so ganz absonderliche, daß die übrige evangelische Kirche Deutschlands gar nichts von ihnen anzunehmen im Stande sey.

5. Einige Bemerkungen über Synodalverfassung mit Bezug auf die Äußerungen der evangelischen Kirchenzeitung über diesen Gegenstand, von Dr. R. H. Sach, ord. Prof. der Theologie in Bonn. Bonn, bei Weber, 1832. S. 22.

Diese Bemerkungen, vom Recensenten verfaßt, sind gegen den in No. 1—3 des Jahrgangs 1832 der evangelischen Kirchenzeitung enthaltenen Angriff auf alle Vorschläge zur Einführung einer Presbyterialverfassung ge-

richtet. Sie suchen die Idee derselben im Wesentlichen mit denselben Gründen, welche wir soeben in Beurtheilung der drei vorher genannten Schriften entwickelt haben, zu vertheidigen. Sie verwahren sich ausdrücklich gegen die Behandlung des kirchlichen Verfassungswesens auf politisch-constitutionelle Weise und erklären sich ausführlicher über die Bedeutung der Bekenntnisschriften, indem sie unter Unterscheidung ihrer eigentlich bekennenden rein kirchlichen Substanz von ihrer theologischen Form ihre kirchliche Geltung festhalten. Hier finde denn auch die Bemerkung Platz, daß die rheinländisch-westphälische Synodalverfassung, deren Schicksal im Jahre 1832 noch nicht entschieden war, seitdem durch die vom Könige von Preußen erlassene „Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz (5. März 1835)“ erneuert worden ist.

6. Einige Bemerkungen über die neue Organisation der evangelischen Kirche des Großherzogthums Hessen. Ein Sendschreiben an des großherz. hessisch. dir. Staatsministers Hn. Freih. v. Thil Ere. von Dr. Johann Christian Wilhelm Augusti, Kön. preuß. Consistorial-Director, Professor u. s. w. Bonn, bei A. Marcus 1833. S. 47.

Der größte Theil dieser kleinen Schrift besteht in einer beifälligen Kritik derjenigen Modification der Consistorialverfassung, welche durch das großherzoglich hessische Edict, die Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten betreffend, vom 15. Juni 1832, eingeführt worden ist. Im Anfange findet sich eine lehrreiche Skizze der Geschichte der Entstehung des weimarschen Oberconsistoriums im Jahre 1561. Beide Gegenstände gehören überwiegend der Kirchengeschichte und kirchlichen Statistik an. Was aber für unseren Zweck bemerkenswerther ist, besteht darin, daß der Verf. sich als einen

entschiedenen Gegner der Presbyterial- und Synodalverfassung erklärt (S. 11), freilich „in der Form und Art, wie sie jetzt von so vielen Wortführern in der theologischen und politischen Welt gefordert wird.“ Schon durch diese Bezeichnung einer in jenen Jahren herrschenden allzu constitutionsartigen Weise, sich die Kirchenverfassung zu denken, werden die Bemerkungen des Verfassers einigermaßen gemildert. Auch erklärt er (S. 40), daß er mit der Errichtung von Kirchenvorständen, wodurch die Idee Ernst des Frommen von Disciplinar-Inspectoren neu aufgefaßt werde, ganz einverstanden sey, und so kommt er denn selbst zu der Erklärung (S. 41): „Eine zweckmäßig eingerichtete und in ihren Schranken sich haltende Presbyterial- und Synodalverfassung ist eine für Kirche und Staat heilsame Anstalt und am besten dazu geeignet, das religiös-kirchliche Leben zu fördern.“ Da nun eine weise erneuerte Kirchen-disciplin innerhalb der Gemeinen das ist, worauf die Freunde der Presbyterialverfassung ganz vorzüglich den Werth dieser kirchlichen Form zu gründen pflegen, und Herr Dr. Augusti die Anfänge von dieser in Hessen billigt, so wird man zu der Frage versucht, ob wohl der ganze starke Ausdruck von entschiedener Feindschaft gegen die Presbyterialverfassung (vgl. S. 11 u. 12) nöthig gewesen sey, um den Sinn des Verfassers auszudrücken. Allein so ganz friedlich stehen die Sachen zwischen diesem Verfasser und den Vertheidigern der Idee der Presbyterialverfassung doch nicht, als es hiernach scheinen könnte. Denn der Verf. erklärt (S. 42), daß das Consistorium überall die permanente Generalsynode seyn, und daß die Kreis- und Provinzialsynoden demselben untergeordnet seyn müssen. Nimmt man dieß in dem strengen Sinne, in welchem es ohne Zweifel gemeint ist, daß auch alle interna des Kirchenwesens in letzter Instanz einem landesherrlichen Consistorium oder geistlichen Departement (dieß ist gleich) unterworfen seyn sollen, so bildet dieß gewiß den eigentlichen Theol. Stud. Jahrg. 1839.

lich entscheidenden Punkt, wo die Gegner und die Freunde der Presbyterialverfassung auseinandergehen. Denn es ist leicht einzusehen, daß diejenige vom Ganzen ansehende, gegliederte, durch Repräsentanten im Wechselverlehere bleibende Lebendigkeit des kirchlichen Gemeingeistes, welche eigentlich der innerste Geist der Synodalverfassung ist, sich nicht entwickeln könne, solange eine kirchliche Staatsbehörde Alles, auch Lehre, Cultus und Disciplin, in letzter Instanz entscheidet. Hiermit ist nicht behauptet, daß nicht für gewisse Zustände und Stufen des evangelischen Kirchenwesens eine Consistorialverfassung, wie der Verfasser sie will, vor der Hand das Bessere sey, aber es wird behauptet, daß dieß nicht an sich und nicht allgemein gelte; es wird behauptet, daß diejenigen Gründe, welche, wie dieß auch in dieser Schrift (S. 14) fast die einzigen sind, von der Undenkbarkeit hergenommen sind, „daß sich der Liberalismus unserer Tage, welcher alle Schranken der richterlichen Gewalt und der bürgerlichen Polizeigesetze zu durchbrechen droht, mit dem kirchlichen Rigorismus vertragen werde“, die Hauptsache gar nicht treffen. Denn (es kann nicht oft und nachdrücklich genug gesagt werden) die Idee der Presbyterialverfassung, wie sie allein der Auffassung zu unserer Zeit würdig seyn kann, ist unzertrennlich von der Idee einer ruhigen Scheidung der entschieden weltlichen Elemente von den entschieden kirchlichen in dem bisherigen Kirchenwesen, einer freien Entlassung der entschieden dem Christenthume Abgeneigten aus der Kirche, eines ruhigen Geschehenlassens von Seiten des Staats, daß die Kirche als wirkliche Kirche, d. h. als Gemeinschaft der Glaubenden und dem Glauben gemäße Lebenden, sich gestalte, obwohl nie im feindlichen Gegensatz, vielmehr in Bezug auf ihre allgemeinen Grundlagen in innerer Befreundung mit der Idee seiner. Diejenigen, welche glauben, daß dieß schon deshalb geschehen werde, weil es nothwendig im Gange der Welt- und Kir-

engeschichte liege, haben ohne Zweifel Recht, die Idee der Presbyterialverfassung auszubilden, denn dieser würde, wie auch versetzt mit reineren bischöflichen Formen, die Kirche dann unfehlbar entgegengehen. Der strenge Konfessionale also, derjenige, welchem das landesherrliche Konfessionarium die schlechthin höchste und beste Form kirchlicher Entscheidung ist (und ein solcher muß auch glauben, die bischöfliche Verfassung Englands und Schwedens müsse sich eigentlich in diese Form hineinbilden), würde nur Recht erhalten, wenn Theorie und Geschichte jenen Gedanken von einer klareren Scheidung der Kirche von der Welt, und zu diesem Ende einer relativen von dem Staate, gleichmäßig widerlegen sollten. Der Rec. glaubt, diese Widerlegung sey weder bis jetzt geliefert worden, noch sey sie von der Zukunft zu erwarten.

(Fortsetzung folgt.)

Druckfehler

in den theolog. Stud. und Kritik. Jahrg. 1839. Heft I.

- S. 265. Z. 10. v. o. statt kirchlich dogmatischen
ließ kirchlich dogmischen.
— — Z. 21. — statt Kirche l. Theologie.
— 273. Z. 12. — — wiewohl l. einmal
-

Anzeige = Blatt.

Im Verlage von Friedrich Verthes ist erschienen:

Dr. E. Ullmann, Historisch oder Mythisch? — Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. Preis 1 Thlr. 3 gr.

Inhalt: 1) Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?

2) Kritik des Lebens Jesu von Strauß.

3) Sendschreiben an Strauß über die Persönlichkeit und Wunder Jesu.

4) Zur Charakteristik des Kanonischen und Apokryphischen, in Beziehung auf die evangelische Geschichte.

Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. Herausgegeben von Rheinwald. Jahrg. 1836. Preis 2 Thlr. 12 gr.

Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV. von H. Neuchlin. 1. Bd. 4 Thlr.

Cyprian's Lehre von der Kirche, von J. Ed. Huther. 1 Thlr.

Dr. Chr. Fr. Beller mann

über

die ältesten christlichen Begräbnißstätten

und besonders

**die Katakomben zu Neapel mit ihren
Wandgemälden.**

Ein Beitrag zum christlichen Alterthum.

Mit 12 illumin. u. 3 schwarzen Tafeln. gr. Quart. 5 Thlr.

Die unter dem Namen der Katakomben in Italien und Sicilien noch vorhandenen alten Begräbnißstätten nehmen das In-

teresse des Geschichts- und Kunstfreundes, so wie desjenigen, den die Erscheinungen des ältesten kirchlichen Lebens nicht gleichgültig sind, in Anspruch. Denn dem Ursprunge nach gehören sie größtentheils einem hohen Alterthume an und tragen in ihren großartigen Anlagen das Gepräge von Werken jener Zeit. Aber auch ihr späterer Gebrauch seit den ersten christlichen Jahrhunderten ist sehr beachtenswerth, indem sie dadurch die Fundgruben der ältesten Denkmäler der christlichen Kunst, namentlich der Malerei und Sculptur geworden sind und zugleich ein Zeugnis von den Gebräuchen und der frommen Sinnesart der alten Christengemeinen ablegen. Der Verfasser dieser Schrift gibt nach eigener Anschauung eine genaue Beschreibung dieser Katakomben, weist den christlichen Gebrauch derselben durch Zeugnisse alter Schriftsteller, so wie durch die in ihnen selbst aufgefundenen Bilder, Inschriften und andere Gegenstände nach und liefert zu diesem allgemeinen historischen Theile die speciellen Beiträge in der Schilderung der bisher am wenigsten beachteten, großen neapolitanischen Katakombe, aus welcher hier zum ersten Male genaue Pläne und Durchschnitte, so wie in getreuen, farbigen Copien die noch vorhandenen Wand- und Deckengemälde mitgetheilt werden. Der Verleger seiner Seite hat dem Werke eine typographische und künstlerische Ausstattung gegeben, die einer gerechten Anerkennung gewiß nicht ermangeln wird.

Erzählungen aus dem Leben Jesu,

gedichtet von B. Hey:

(Zu Olivier's Bilderbibel.) Gebunden 16 gl.

Mit diesem Buche glauben wir eine Lücke in der für die Jugend bestimmten Litteratur auszufüllen. Allerdings ist die heilige Geschichte als die Grundlage christlicher Ueberzeugung längst und mannichfach für dieselbe bearbeitet. Ebenso wird die Dichtung als ein Hauptmittel zur Bildung des Geschmacks, des Gefühls, des Geistes anerkannt und in reichlichen Gaben dem jugendlichen Gedächtnisse eingeprägt. Doch beschränken sich diese je nach dem verschiedenen Alter, außer den kleinen religiösen und moralischen Gedichten, hauptsächlich auf die Fabel, dann auf die Sage unter allerlei wechselnden Namen, oder auch einzelne ansprechende Ereignisse der Hergangsgeschichte. Sollte nicht die wichtigste und segensreichste aller Begebenheiten, die Erlösung der Menschheit, vor allen andern zu dichterischer Bearbeitung geeignet und in dieser Gestalt um so ergreifender und erhebender seyn? Hier wird eine solche Bearbeitung dargeboten, welche es sich zur Pflicht gemacht hat, auch den kleinsten Zug ganz unverfälscht zu lassen und damit den Zweck zu liefern, daß die höchste Wahrheit zugleich eine lebendige poetische Kraft in sich trägt und sich wie von selbst die angemessene Form gibt.

Das Buch hat sich an Olivier's Bilderbibel angeschlossen, so daß alle dort dargestellten Ereignisse des Lebens Jesu auch hier bearbeitet sind. Es wird auch unabhängig von ihr verständlich und ansprechend seyn.

Wie Maria beten lernte, Christin wurde?

Ein Wort an alle Mütter, denen am Herzen liegt,
was ihren Kindern vor Allem noth thut.

Geheftet 6 gl.

Eine Gabe für Mütter und solche, die mit mütterlichem Sinne das Wohl ihrer Pflegebefohlenen im Herzen tragen, Erzieherinnen, Pflegerinnen der Kleinkinderschulen. Sie finden hier eine faßliche Anleitung, auf die einfachste und ansprechendste Weise die erste religiös-christliche Einsicht, das Bedürfniß und die Freudigkeit des Gebetes im Herzen ihrer Kleinen zu wecken; und zugleich ist ihnen ein reicher Schatz solcher Gebete dargeboten, welche jenem zarten Alter nach Inhalt und Abfassung vollkommen angemessen sind, die verschiedenen einfachen Verhältnisse desselben berücksichtigen und gewiß mit großer Leichtigkeit und Freudigkeit erlernt werden.

In demselben Verlage wird nächstens erscheinen:

Natur = Analogieen

oder

über die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus

in ihrem Zusammenhange mit den Ergebnissen sämtlicher Naturwissenschaften mit Hinsicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der evangelischen Theologie.

Von Dr. M. in G.

Ein Werk, das nicht nur bei der gegenwärtigen Krisis in der Theologie und Philosophie, sondern auch wegen des immer höher steigenden Bedürfnisses apologetischer populärer Schriften — welche das leider so sehr untergrabene Ansehen der Bibel, als der Hauptquelle christlicher Erkenntniß, zu befestigen suchen — die Aufmerksamkeit des theologischen und überhaupt des gebildeten Publicums zu verdienen scheint, da der Verf. demselben durch frühere Leistungen zur Gnüge bekannt ist.

Die Haupttendenz dieses Werkes geht nämlich dahin, zu der so wünschenswerthen und ersehnten Ausgleichung oder Versöhnung des philosophischen Wissens (des Denkens) und des religiösen (kirchlichen) Glaubens einen solchen Beitrag zu liefern, wodurch zugleich dem mit der Auctorität der heil. Schrift und der fortwährenden Geltung des kirchlich-traditionellen Glaubenskerens enge zusammenhängenden sittlich-religiösen Leben neue Nahrung und Lebenskraft gegeben würde.

Zunächst sucht der Verf. in einem ausführlichen Vorberichte es recht klar zu machen, wie (zufolge der Geschichte der Philosophie und Theologie) die zu einseitig auftretende, bloß speculi-

rende und reflectirende abstracte Verstandes-Richtung fest auf die Abwege des Materialismus und Idealismus geführt habe, indem zur Erkenntniß höherer und göttlicher Wahrheit (im Gegensatz von formeller Logik und starrer geometrischer Demonstration) nothwendig noch eine andere Geistes-Potenz, gleichsam als unerläßliche Thätigkeit eines zweiten Factors, erforderlich sey. Als solcher aber wird die andere, nämlich die mehr contemplative oder receptive Seite der Intelligenz hervorgehoben, weil diese sich als dem Glauben (der inneren Anerkennung und Aneignung) zugewandter und conformer darstellt, überhaupt aber alle transcendente, dem Gefühl und der inneren Anschauung im Gemüthe sich anbietende Wahrheit nicht erfunden und erfonnen oder durch reine productive Speculation gewonnen werden kann, sondern mehr innerlich erschauet und erahnet seyn will. — Es wird dann ferner aus der Sache selbst und aus der Geschichte deutlich erwiesen, daß diese receptive Contemplation (als Combination aller Seelenkräfte) besonders auf Natur-Offenbarung, aber so gerichtet seyn müsse, daß neben der regelmäßigen Nothwendigkeit der Naturgesetze auch die Freiheit des göttlichen Willens erkannt werde. Nur das tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Natur sichert gegen idealistische Verirrungen aller Art, daher sich die große Wichtigkeit echt-wissenschaftlicher Naturkenntniß mit allen ihr zugehörnden oder untergeordneten Disciplinen ergibt. Der sogenannte Lebensmagnetismus aber und besonders der Comenianismus mit seinen unleugbaren, höchst bedeutungsvollen Erscheinungen kommt hier insofern in vorzüglichem Betracht, weil er als Gipfel des geistigen Schauens im menschlichen Fernwirkungs- und Wahrnehmungs-Vermögen (wenigstens auf den höheren Stufen der Ekstase) sich darstellt, manche bisher latente Geistesanlagen schon auf Momente in Thätigkeit setzt, somit gleichsam als Vorstufe oder Anticipation eines höheren Daseyns erscheint und als eine erwünschte Brücke zum Glauben daran betrachtet werden muß. Da indessen manche dieser so beachtenswerthen Erscheinungen noch an sich selbst theils in Zweifel gezogen, theils auf verschiedene Weise gedeutet werden, auch dem theologischen Publicum dieser ganze Gegenstand — wie einem fremden Gebiete angehörend — bisher zu unbekannt geblieben ist, so schien es erforderlich, mit kritischer Sonderung hier in ein näheres Detail zu gehen und diese neu empfohlene Glaubensstütze zuvor selbst gehörig zu untersuchen und, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, besonders durch betreffende Natur-Analogien (daher der gewählte Titel des Werkes) zu stützen. Dieß schien dem Verf. um so unerläßlicher, weil auch in dieß psychologische (aber mit Theologie und Christologie enge zusammenhängende) Gebiet die bloß reflectirende (sich für die allein wissenschaftliche ausgebende) idealistische Weltansicht bereits eingedrungen ist und dabei eine Alleinherrschaft sich anmaßt, die dem christlich-kirchlichen Glaubensleben immer mehr den Untergang drohet. — Es scheint daher in unserer Zeit der bisher in so vielfache Gegenätze getheilte Gegenstand des theologisch-philosophischen Streits nur auf wenige Hauptpunkte sich zu concentriren, die aber deshalb desto scharfer ins Auge gefaßt und mit vereint

Kraft zur endlichen Entscheidung gebracht werden müssen. Hier steht gleichsam Alles auf dem Spiele und es gilt einen Kampf auf Leben oder Tod.

In einem sehr umfassenden, aber möglichst gedrängten theologischen Anhang faßt zuletzt der Verf. die gesammten Resultate aller obigen Untersuchungen zusammen und macht davon eine apologetische Anwendung 1) auf antiquarisch-historische Gegenstände (namentlich der Genese), Moses Schöpfungswerk, — verglichen mit allen alten Kosmogonien, — Urmwelt, Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare, — Allgemeinheit Noachischer Fluth; Riesengeschlecht, Thurmbau, Sprachverwirrung u., dergleichen auf die angefochtenen Hauptpunkte der evangelischen Geschichte; 2) in doctrineller Hinsicht auf einige schwierige Hauptpunkte der Gotteslehre, göttliche Immanenz, Concurfus u. Die Vertheidigung des christlichen Glaubens-Gehalts ist auf streitige positive Lehrrsätze vorzüglich beschränkt, insofern sie vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus aufzufassen sind.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis. Ex autographo edidit Dr. C. E. Foerstemann. 8. Ladenpreis 1 Thlr.

Neben vielen andern schätzbaren Notizen, die dieses Buch enthält, werden die, welche sich auf Martin Luther beziehen, die Freunde der Reformationsgeschichte vorzüglich interessiren. Die ursprüngliche Schreibung seines Namens, so wie die Umstände seiner Doctor-Promotion sind darin actenmäßig nachgewiesen, und die Auskunft über seine Verwaltung akademischer Aemter ist ganz so wiedergegeben, wie er sie selbst eigenhändig aufgezeichnet hatte. Der Abdruck ist mit diplomatischer Treue unter den Augen des Herausgebers besorgt worden.

Leipzig, im September 1838.

Karl Tauchnitz.

Bei J. J. Weber in Leipzig ist erschienen:

Theologische
Propädeutik
oder

Beiträge zu einer genauen Kenntniß des geistlichen Berufes
und der theologischen Richtungen unserer Zeit

von
G. R. H. Heßelmüller.

Preis 2 Thlr. = 3 fl. 36 Kr.

So eben ist erschienen und an alle Buchhandlungen versendet der erste Band der angekündigt gewesenen dritten verbesserten Auflage der

heiligen Schrift alten und neuen Testaments. Uebersetzt mit Anmerkungen

von

Dr. W. M. L. de Wette.

Die historischen Bücher des alten Testaments enthaltend.

Subscriptionspreis für alle drei Bände:

auf weißem Druckpapier 2 Thlr. 20 gl. oder 4 Fl. 48 kr.

auf weißem Belinapapier 4 Thlr. 4 gl. oder 7 Fl. 12 kr.

Für Subscribenten-sammler bei 12 Exemplaren das 13te frei.

Diese neue berichtigte Bibel-Uebersetzung in Luther's Geist, Ton und Sprache ist durch die beiden früheren starken Auflagen bereits bekannt und sehr verbreitet; sie wird sich in dieser neuen Auflage auch dadurch noch empfehlen, daß der Verleger für ein vorzügliches Papier in beiden Ausgaben, so wie für einen schönen reinen Druck gesorgt hat und dabei dieselbe noch wohlfeiler erläßt, als die vorhergehenden. Der 2te und 3te Band werden baldmöglichst nachgeliefert werden.

Heidelberg, den 20. October 1838.

J. G. B. Mohr.

In G. C. Kiesling's Verlagsbuchhandlung zu Stuttgart ist so eben erschienen und in allen soliden Buchhandlungen Deutschlands und der angrenzenden Länder zu erhalten:

Die erwecklichen Schriften des Märtyrers Hieronymus Savonarola. Zur Belebung christlichen und kirchlichen Sinnes übertragen von

Georg Rapp,

Pfarrer zu Oberurbach.

8. 22 Bogen. fein Belin. geh. 2 Fl. rhein., 1 Thlr. 4 gl. preuß.

In Luther's Geburtsjahr, im Jahre 1483, hielt in Florenz Savonarola seine erste Predigt. Im Jahre 1498 starb der christliche Reformator den Tod des Märtyrers, nachdem er noch im Kerker seine erhebenden Betrachtungen über den 31. Psalm mit den Worten geschlossen: „Herr, wenn sie sich wider mich lagern, so fürchtet mein Herz sich nicht, denn Du bist meine Feste und meine Burg!“ — Den Mann, dessen Bild uns die forschende Geschichte, wie der eble Geist eines deutschen Dichters wieder heraufgeführt haben, auch in seinen

tiefgehenden Schriften selbst erkennen zu lassen, die hier in einer so innigen als geistvollen Uebertragung zum erstenmale in deutscher Sprache erscheinen, war gewiß eine lohnende Aufgabe, die dem reichen Buche auch die Theilnahme sichern wird, welche es von allen Freunden wahrer Erbauung verdient.

Bei Johann August Meißner in Hamburg ist erschienen:
Entwürfe der über die evangelischen Texte gehaltenen
Predigten von August Jacob Rambach, Dr. und
Hauptpastor an der Hauptkirche zu St. Michael in
Hamburg. 20ste Sammlung (Jahrgang 1838). gr.
8. geh. Druckp. 1 Thlr. 8 gl., Schreibp. 1 Thlr. 16 gl.
Die früheren Jahrgänge sind zu gleichem Preise zu haben.

Bei R. F. Köhler in Leipzig sind so eben nachstehende theologische Werke erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

M a g a z i n
für
Exegese und Theologie
des neuen Testaments,
herausgegeben von
Dr. E. F. Rüdert.

1. Band. 1. Lieferung. 9½ Bogen. broch. 16 gl.

Das erste Heft dieser beginnenden Zeitschrift wird den Erwartungen entsprechen, die das theologische Publicum an dasselbe macht, und wie die folgenden Lieferungen dazu beitragen, dem Bedürfnisse nach einem dergleichen zweckmäßig redigirten und tüchtigen Beiträgen enthaltenden Werke zu entsprechen.

Hülsemann, Dr. M., Predigten und Gesänge über die
Episteln der Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs.
2 Theile. gr. 8. 80 Bogen. 3 Thlr. 8 gl.

Diese Sammlung von Epistelpredigten wurde bereits in mehreren kritischen Blättern mit Auszeichnung erwähnt und verdient allgemein empfohlen zu werden, indem sie sich nicht nur durch Klarheit in der Auffassung, durch entsprechende Anordnung des Stoffes und durch große Vertrautheit mit der Schrift, sondern besonders auch durch recht christlichen Sinn — auszeichnet.

Jeder der Herren Geistlichen, welcher das Werk, das nebenbei treffliche Gesänge enthält, einseheth, wird sich in seinen Erwartungen befriedigt finden. — Auch zum Vorlesen in Landkirchen dürften sich namentlich die kürzern Predigten sehr eignen.

Von demselben Verfasser erschienen in den letzten Jahren nachstehende zwei Erbauungsbücher, die sich der anerkennendsten Beurtheilung zu erfreuen hatten:

Hülsmann, die Auferstehung des Lazarus. Leben und Tod im Lichte der göttlichen Offenbarung, dargestellt in Betrachtungen und Gesängen. 1835. 18½ Bogen. 1 Thlr.

Derselbe, Christus und die Sünderin am Jacobsbrunnen oder der Weg zur lebendigen Quelle. Betrachtungen und Gesänge. gr. 8. 1837. (28 Bogen.) Mit 1 Kupf. 1 Thlr. 16 gl.

Ferner darf mit Recht nachstehendes Werk empfohlen werden:
Lebens- und Charakterschilderungen zur Beförderung des Christenthums. 2 Theile. 8. Aus dem Englischen. 1 Thlr. 12 gl.

Unter andern kritischen Blättern heist es in der Hall. Litt.-Zeit. darüber: „Eine recht zweckmäßige Sammlung — sie kann dazu dienen, ein glaubensvolles und thatkräftiges Christenthum durch die aufgestellten ermunternden und warnenden Beispiele in den Herzen herrschend zu machen etc.“

So eben ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Geschichte der Reformation

in

Dresden und Leipzig.

Herausgegeben

von

M. Gottlob Eduard Leo,

Häufiglich Schönburgischem Consistorialrathe, Superintendenten und Pastor primarius zu Waldburg, Mitgliede der historisch-theolog. Gesellschaft zu Leipzig.

gr. 8. broch. Preis 12 gl.

Diese Schrift soll ein Denkmal der im Jahre 1539 in Dresden und Leipzig erfolgten Einführung der Reformation seyn. Jedem Lehrer, der seine Schüler auf dieses große Ereigniß aufmerksam machen will, so wie jedem evangelischen Christen, besonders aber den Bewohnern von Dresden und Leipzig, wird das Buch eine sehr willkommene Gabe seyn.

Carl Knobloch in Leipzig.

In unserm Verlage ist erschienen:

L e h r b u c h
des christlichen Glaubens und Lebens,
für denkende Christen

und zum Gebrauch

in den obern Classen an den Gymnasien.

Von Dr. P. Marheineke.

Zweite verbesserte (um 8 Bogen vermehrte) Auflage.

Preis 1 Thlr.

Nicolai'sche Buchhandlung in Berlin.

Wichtiges Werk für Theologen!

Einladung zur Subscription auf:

Pragmatische Geschichte

der

christlichen Beredsamkeit und Homiletik,

von den

ersten Zeiten des Christenthums bis auf unsere Zeit.

Nach den Quellen bearbeitet
und mit Proben aus den Schriften der christlichen Redner
versehen.

Von Dr. K. Fr. W. Daniel,

Pfarrer zu Siegelhausen bei Heidelberg.

Vorstehend angezeigtes, für alle christlichen Confessionen höchst wichtiges, mit größter Unparteilichkeit abgefaßte Werk erscheint in sechs Bänden, jeder à 30—40 Bogen in gr. 8., wovon der erste bereits im Drucke ist und in den ersten Monaten des nächsten Jahres ausgegeben wird, welchem der zweite im Laufe des Sommers folgt; die übrigen Bände erscheinen in kurzen Zwischenräumen, da das Manuscript größtentheils schon druckfertig ist.

Für Diejenigen, welche bis zum Erscheinen des ersten Bandes auf dieses Werk unterzeichnen und so dasselbe unterstützen; bestimmen wir einen Subscriptionspreis von 1½ fl. sächs. für den Druckbogen in gr. 8. auf schönem Papiere, welcher aber bestimmt bei Erscheinen dieses Bandes erlischt und alsdann um $\frac{1}{3}$ erhöht wird.

Ausführliche Prospecte über Anlage und Ausführung dieses Werkes, wie die theologische Litteratur noch keines besitzt, sind in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes gratis zu erhalten.

Bestellungen zum Subscriptionspreise bittet man zeitig zu machen. Möge eine rege Theilnahme diesem geliebten Werke zu Theil werden.

Leipzig, im November 1838.

G. Buttig.

In unserm Verlage sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

Credner, Dr. K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 2. Band. (Das alttestamentliche Ur-evangelium.) gr. 8. 1 Thlr. 16 ggl. (1 Thlr. 20 Sgl.)

Der 1. Band (die Evangelien der Petriener oder Judenchristen) erschien 1832, und kostet 2 Thlr. 6 ggl. (2 Thlr. 7½ Sgl.)

Von demselben Verfasser erschien ebenfalls in unserm Verlage:

Der Prophet Joel, übersetzt und erklärt. gr. 8. 1831. 1 Thlr. 12 ggl. (1 Thlr. 16 Sgl.)

Einleitung in das neue Testament. Erster Band, in zwei Abtheilungen. gr. 8. 1836. 3 Thlr. 6 ggl. (3 Thlr. 7½ Sgl.)

Tuch, Dr. Fr., Commentar über die Genesis. gr. 8. 3 Thlr. 6 ggl. (3 Thlr. 7½ Sgl.)

Buchhandlung des Waisenhauses in Halle.

In der Schweighäuser'schen Buchhandlung in Basel sind erschienen und in allen Buchhandlungen vorrätzig:

Schenkel, D. (Theologiae Licent.), De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata dissertatio. Inest de Clementinorum origine argumentoque inquisitio. gr. 8. geh. 20 gl. od. 1 Fl. 20 kr.

Der neuesten von Reander und Baur aufgestellten Meinungen gegenüber sucht diese Schrift durch Zuziehung zum Theile noch unbeachteter Quellen auf historisch-kritischem Wege Charakter und Ursprung der korinthischen Vorgänge aufzuklären. Als ein Versuch, die ersten Keime der Häresie in wenig berücksichtigten Zuständen nachzuweisen, darf sie die besondere Aufmerksamkeit theologischer Leser, ja mal der Kirchenhistoriker und Ergeten, ansprechen.

Schenkel, D., Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Kanon. Akademische Inauguralrede. gr. 8. geh. 6 gl. od. 24 kr.

Die in dieser Rede ausgesprochenen Ansichten möchten um so mehr Berücksichtigung verdienen, als das Dogma von der Kirche durch die neuesten kirchlichen Vorgänge eine tiefgreifende Bedeutung für das öffentliche Leben, wie für die Wissenschaft erhalten hat.

Bei Ernst in Queblinburg ist erschienen:

Dr. Ziegenbein, W. H., Katechismus der christlichen Lehre, mit biblischen Denksprüchen und biblischen Beispielen verbunden. 6. revidirte Auflage. 221 Seiten. Preis 10 Sgl. od. 36 fr.

Ist als einer der besten Katechismen sowohl den Herren Predigern, wie auch den Herren Schullehrern an Gymnasien, Bürger- und höhern Mädterschulen zur Anschaffung zu empfehlen.

Die natürliche Religion. Für Alle, die nach Wahrheit, Recht und Tugend streben, die Gott verehren und die Menschheit lieben. Neue Ausgabe. Vom Dr. Heinichen. 15 Sgl. od. 54 fr.

Diese Schrift macht uns Gottes Allmacht und seine erhabenen Eigenschaften, seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, recht anschaulich; wir erblicken ihn darin in seiner ganzen Majestät. — Mit Naturbetrachtungen endet sodann dieses des Guten viel befördernde Buch.

☞ Belehrend für Jedermann ist die beliebte Schrift:

Dr. Heinichen, Vom Wiedersehen nach dem Tode. Oder ob wir uns wiedersehen, — warum wir uns wiedersehen; — Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; — wohin gelangen wir nach diesem Leben und wie ist da unser Loos beschaffen? 2. verb. Aufl. Preis 10 Sgl. oder 36 fr.

Eine Erbauungsschrift für Frohe und Trauernde, zur Beförderung der irdischen und himmlischen Glückseligkeit.

So eben erschien im Verlage von Breitkopf und Härtel in Leipzig:

Der Johanneische Lehrbegriff,
in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre dargestellt

von

Karl Frommann,

Dr. und Professor zu Jena.

In 12. Preis 2 Thlr. 12 gl. oder 4 Fl. 30 fr. rhein.

Ausgewählte Predigten und Casualreden

von

J. R u s t,

Doctor der Theologie und Philosophie, Königl. bayer. Confessorialrath
und prot. Pfarrer in Speyer.

Diese im echt christlichen Sinne geschriebene Predigtsammlung bildet nicht nur ein sehr vollständiges und zweckmäßiges Mittel zur Beförderung der häuslichen Erbauung und Inbacht, sondern sie ist auch vollkommen geeignet, dem jüngeren Geistlichen als Muster und Vorbild zu dienen. Als eine reiche Quelle religiöser Betrachtungen ist sie daher jeder Familie mit Recht als unentbehrliches Hausbuch, dem Theologen als ein brauchbares Compendium zu empfehlen.

Zwölf Predigten bilden einen Band resp. Jahrgang, welcher in vier Lieferungen ausgegeben wird und 1 Fl. 48 kr. oder 1 Thlr. sächsl. kostet.

J. G. Reibhard's Buchhandlung in Speyer:

So eben erschien in der Rein'schen Buchhandlung in Leipzig:

Die gallicanischen und deutschen Freiheiten.

**Bossuet, Hontheim und die Erzbischöfe zu
Ems und Pistoja an die katholische Geistlichkeit
deutscher Nation.**

**Mit einigen Actenstücken des Congresses zu Ems
und der Synode zu Pistoja.**

gr. 8. geh. 12 gl.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riisch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. E. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 3 9.

Z w ö l f t e r S a h r g a n g.

Zweiter Band.

H a m b u r g,

bei Friedrich Perthes.

1 8 3 9.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Rihsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. E. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 drittes Heft.

H a m b u r g,

bei Friedrich Perthes.

1 8 3 9.

A b h a n d l u n g e n.

1.

Ueber den Begriff der Apologetik.

Ein

**historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe,
Methode und Stellung dieser Wissenschaft.**

Vom

Repet. G. B. Fechter in Tübingen.

Die Apologetik befindet sich gegenwärtig in einer zweifelhaften Lage. Man kann ebenso gut sagen, sie werde derzeit sehr stark, als, sie werde sehr wenig bearbeitet. Ein Theil der Theologen will ihr einen eigenen Platz unter den theologischen Wissenschaften gar nicht einräumen, während Andere einen solchen für sie fordern. Die Selbständigkeit der Apologetik als theologischer Disciplin vorausgesetzt, sprechen sich über ihre Stellung Manche schwankend aus, und über ihre Aufgabe und Methode ist man bei Weitem nicht einig. Kurz: daß sie sich derzeit in einer Krisis befindet, ist ausgemacht. Um so eher wird es am Platze seyn, die bisherige Apologetik einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen.

Da man über die Definition der Apologetik so wenig einverstanden ist, so versuchen wir zuerst, ob etwa auf dem etymologischen Wege eine Verständigung möglich ist.

Apologetik bedeutet eigentlich: Wissenschaft der Apologie, wie z. B. Dogmatik Wissenschaft des Dogma's ist. Und Apologie ist nach dem von dem zweiten Jahrhundert an bis auf unsere Tage in der Kirche gangbaren Sprachgebrauche: Vertheidigung von Christlichem. Näher läßt sich vorerst das zu Vertheidigende nicht bezeichnen, eben weil über den bestimmten Gegenstand der christlichen Apologie die Ansichten ziemlich auseinandergehen. Daß die Apologetik „Wissenschaft der Apologie“ ist, kann zunächst nur den Sinn haben, sie sey „die wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze, nach welchen vertheidigt werden soll“ a). Also die Apologetik wäre nichts Anderes, als die Methodenlehre der Apologie, und sie würde demnach, da die Apologie etwas Praktisches ist, wie z. B. die Predigt, der theologischen Technik, d. h. der praktischen Theologie zufallen. Das liegt freilich etymologisch am nächsten, aber historisch genommen ist die Sache nicht so gemeint, insofern man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bei Apologetik nicht sowohl an eine bloße Anweisung zur Vertheidigung, sondern an die Vertheidigung selbst denkt, soweit sie eine wissenschaftliche ist. Man denke nur z. B. an die sehr gewöhnliche Zusammenstellung von Apologetik und Dogmatik. Sonach verhält sich die Apologetik zur Apologie wie das Wissenschaftliche zum Populären. Eine dritte Bedeutung scheint dem Worte gegeben zu werden, wenn man, wie Tzschirner, unter Geschichte der Apologetik versteht „die historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum — vertheidigt ward.“ Dabei liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Apologetik zur Apologie sich verhalte, wie die lebendige, stetige Thätigkeit zu dem fertigen Producte derselben.

a) Hagenbach, Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften S. 265. Entsprechend sind die Definitionen bei Saß, Christliche Apologetik S. 1, und bei Steudel, Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum S. 1.

Doch das Gewöhnlichste ist, daß man, wie gesagt, unter Apologetik die wissenschaftliche Bertheidigung von Christlichem versteht, also Bertheidigung — natürlich gegen feindliche Angriffe. Daß man auf Bertheidigung gegen Angriffe, auf Rettung aus Gefahren den Nachdruck legt, begreift sich einfach daraus, daß die Apologetik sich erst aus den Bertheidigungen der christlichen Sache gegen die jedesmaligen Gegner, d. h. aus den Apologien herausgebildet hat, woraus übrigens natürlich nicht folgt, daß sie auch fort und fort das Kennzeichen dieser Herkunft in ihrer Form beizubehalten verpflichtet sey. Es versteht sich von selbst, daß auf wissenschaftlichem Boden keine Bertheidigung möglich ist, die bloß vertheidigend wäre, ohne zugleich angreifend zu werden und namentlich ohne zugleich positiv zu begründen. Und ebenso versteht es sich andererseits in einer Zeit, welche zu einer richtigeren Einsicht in die Methode überhaupt gelangt ist, von selbst, daß wissenschaftlich auch keine These möglich ist ohne Antithese, d. h. daß eine wahre positive Entwicklung eben damit auch die Bertheidigung und Rettung, wenigstens mittelbar enthalte. Somit wird in dem Begriffe: „wissenschaftliche Bertheidigung“ durch das Merkmal der Wissenschaftlichkeit das andere der ausschließlichen Bertheidigung oder auch nur der vorzugsweise vertheidigenden Form, wenn man es streng nimmt, aufgehoben. Es bedarf innerhalb des lebendigen Gemeinwesens, das die theologischen Wissenschaften bilden, keines abgesonderten Wehrstandes, wie die Apologetik nach jener Ansicht seyn soll; und zwar deswegen nicht, weil jede christliche Wahrheit, die sich positiv begründet und setzt, sich eben damit auch zur Wehr setzt. Also wenn die Apologetik eine ausschließlich vertheidigende Wissenschaft seyn soll, so hat sie kein begründetes Recht auf selbständige Existenz. Aus diesen Gründen stellen ihr Andere die Aufgabe, positiv zu begründen, we-

nigstens neben der Aufgabe, Einwürfe zu widerlegen^{a)}. Nur ist diese Nebeneinanderstellung selbst noch etwas Schwankendes und Ungenügendes; der Sache angemessener ist es, wenn man die positive Begründung als die Hauptsache betrachtet, welcher dann das Geschäft des Vertheidigens, Abweizens, Berichtigens untergeordnet ist. Allein so bleibt in der Form nichts Charakteristisches mehr, sofern jede Wissenschaft ihren Inhalt sowohl zu begründen, als auch theils mittelbar, theils unmittelbar zu vertheidigen hat. Es muß folglich das Eigenthümliche der Apologetik in ihrem Gegenstande gesucht werden. Sind wir vorhin, bei der Form, auf die Apologien geführt worden, so wird es auch hier, beim Gegenstande der Apologetik, passend seyn, auf die historisch vorliegenden Versuche der Apologetik nicht nur, sondern auch Apologien, als die Wurzeln der Apologetik, einen Blick zu werfen.

Ganz allgemein und unbestimmt gefaßt, ist der Gegenstand der Apologetik, wie gesagt, Christliches oder das Christliche. Die ältesten Apologien nun, die des zweiten Jahrhunderts, stellen sich die Aufgabe: die Christen zu vertheidigen; das sprechen schon die Titel dieser Schriften aus: *ἀπολογία ἐπὶ Χριστιανῶν* (z. B. Justin d. M.) oder: *πρὸς βίβλα* (d. h. Bitte, Bittschrift) *περὶ Χριστιανῶν* (so Athenagoras). Es handelte sich nämlich damals um die Erlösung der Christen als solcher, und in dieser Beziehung faßten die Apologeten den Gegenstand der Vertheidigung ganz persönlich. Es kommt zwar dabei die Lehre des Christenthums, es kommt die Person und das Leben Jesu zur Sprache, aber Alles der Art ist nicht unmittelbar Gegenstand der Vertheidigung, sondern nur untergeordnetes Moment und Mittel zur persönlichen Ehrenrettung der Christen. Es heißt z. B.: wir sind keine ἄθεοι, wie ihr uns vorwerfet, denn — nur den Scheingöttern verweigern wir

a) Riemeyer, theol. Encyclopädie und Methodologie S. 104.

die Verehrung, dagegen verehren wir den Einen wahren Gott. Daran schließt sich nun die Entwicklung des christlichen Gottesglaubens und der christlichen Frömmigkeit an und der Schluß ist: „so sind wir, so ist unser Lebenswandel — und man glaubt nicht, daß wir fromm sind?“ Man vergleiche die Apologie des Athenagoras.

Eine andere Richtung nahmen die Apologien von Origenes an; diese findet sich z. B. bei Theodoret. Hier ist Gegenstand der Vertheidigung und des Erweises die christliche Wahrheit, wie sich schon aus dem Titel der apologetischen Schrift des Theodoret ergibt: Heilung heilenischer Gebrechen oder Erweis evangelischer Wahrheit aus heilenischer Philosophie. Man machte es sich zur Aufgabe, unmittelbar die evangelische Wahrheit in ihrer völligen Ausbreitung, mit allen einzelnen Dogmen zu vertheidigen. So spricht Theodoret nach der ersten Rede, welche das Ganze einleitet, von den Urfängen, von der Materie und der Welt (zweite bis vierte Rede), von der Natur des Menschen (V), von der göttlichen Borsehung (VI), wobei die Menschwerdung Christi und die Erlösung zur Sprache kommt, vom höchsten Gute und von der Tugend im Handeln (XI u. XII). Diese Inhaltsangabe von einigen unter den zwölf Reden zeigt schon für sich, daß die ganze christliche Glaubens- und Sittenlehre vertheidigend abgehandelt wurde. Gleicher Weise hat das apologetische Werk des Thomas von Aquino, *summa contra gentiles*, die Aufgabe: „die Wahrheit, zu welcher der katholische Glaube sich bekennt, darzulegen“ (I. 1, 2), und es wird I. Gott, II. die Welt und der Mensch, III. Gutes und Böses, endlich im IV. Buche das specifisch Christliche, z. B. Trinität, Menschwerdung, Sacramente, Auferstehung, besprochen. So verhält es sich denn auch mit den Apologeten des 15. und 16. Jahrhunderts; sie geben, z. B. Marsilius Ficinus, Ludwig Vives, eine begründende Darstellung des gesammten christlichen Glaubens. — Wäre

dieß die obligate Gestalt der Apologetik, so wäre ihr schon das Urtheil gesprochen. Daß Apologien auf den Gehalt des christlichen Religionsystems im Einzelnen eingehen dürfen, ja nach Umständen müssen, das ist nicht zu bestreiten. Aber Apologie und Apologetik ist zweierlei; letztere will jedenfalls einen, mehr oder minder selbständigen, Theil der theologischen Wissenschaft bilden, und eben deshalb darf sie sich nicht darauf einlassen, das Ganze des christlichen Glaubens oder die christliche Wahrheit in ihrer völligen Ausbreitung zu begründen, denn das ist die Sache anderer Wissenschaften, in deren Gebiet sie sich nicht einzumischen hat.

Hatte man im zweiten Jahrhunderte sich gegen persönliche Verdächtigungen vertheidigen müssen, wobei übrigens die christlichen Lehren als untergeordnetes Moment zur Sprache kamen; hatte man später den Inbegriff der *ἀληθεια εὐαγγελική*, der *fides christiana* vertheidigen zu müssen geglaubt, wobei das Persönliche in den Hintergrund zurücktrat, aber die Vertheidigung der evangelischen Geschichtschreiber als untergeordnetes Geschäft hier und da nöthig wurde (vgl. Arnobius, *adv. gentes* gegen das Ende des I. Buchs; Eusebius, *demonstratio evang.* III, 4), so kam bei der Ausbildung des englischen Deismus die Schrift auf eine solche Weise ins Spiel, daß Einige diese als den Hauptgegenstand der Vertheidigung ansahen und daß für die hier zu bekämpfenden Gegner der Name Antiscriptuarier ^{a)} aufkam, den man noch bey Franke ^{b)} und Niemeyer (*Encycl.* S. 106) nachklingen hört. So nimmt denn auch in Deutschland seit den antifragmentistischen Schriften die Apologie der Bibel oder die Nachweisung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Litteratur einen bedeutenden Raum in der Litteratur der Apologie,

a) Stackhouse, *defense of the christian religion from the several objections of modern antiscripturists.* 1703.

b) Entwurf einer Apologetik. 1817. S. 88.

aber auch einen Hauptrang in der Apologetik ein. Es fragt sich, ob diese Rechtfertigung der Bibel der Hauptgegenstand oder wenigstens ein Hauptgegenstand der Apologetik seyn kann, denn von der Apologie versteht sich die Bejahung der Frage von selbst. Wir werfen einen Blick auf die Stellung, welche den Verhandlungen über die heilige Schrift in einigen Apologetiken gegeben wird. Franke zeigt in seinem Entwurfe der Apologetik zuerst, daß das Christenthum ein göttlicher, allumfassender Weltplan sey, daß seine Glaubens- und Tugendlehre dem Begriff eines solchen Weltplans vollkommen entspreche (dies nennt er §. 13 die „Bertheidigung des Christianismus gegen den Deismus“), prüft die Einwendungen gegen die gewöhnlichen Beweise für das Christenthum und kommt im vierten Abschnitte darauf, daß zu geben, was man neuerdings unter Einleitung in das A. und N. T. versteht; die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher, welche doch „zum Zwecke, um die christliche Religion nach ihrem wahren Inhalte — aus den Urkunden mit Sicherheit schöpfen zu können“, S. 255 eine Hauptsache zu seyn scheint, wird ganz übergangen. Stein ^{a)} entwickelt nach einer Kritik aller Offenbarung und einer Kritik der merkwürdigsten außerbiblischen Offenbarungen im dritten Abschnitte die Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums insbesondere, wobei er mit einer „allgemeinen Bertheidigung des Christenthums ohne Rücksicht auf die biblischen Urkunden“ beginnt und erst nach dieser eine Apologetik des Christenthums mit Rücksicht auf die schriftlichen Urkunden desselben folgen läßt, und hier wird im ersten Abschnitte die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte §. 51 — 58 abgehandelt. Während Franke den Beweis für die Glaubwürdigkeit völlig wegläßt, der doch für seinen Zweck erforderlich war, übers-

a) Die Apologetik des Christenthums, als Wissenschaft dargestellt. 1824.

steht Stein die Nothwendigkeit, ehe von der Glaubwürdigkeit die Rede seyn kann, die Echtheit der Evangelien zu beweisen, welche die Voraussetzung von jener ist. Beide sind also in der Unvollständigkeit, jedoch auf verschiedene Weise, sich gleich; es ist, als scheuten sie sich, die Untersuchung in ihrem ganzen Umfange hereinanzuziehen, weil sie denn doch fühlten, daß dieser Gegenstand nicht der Apologetik eignet, sondern als Kritik der heiligen Literatur seine eigene Stelle im Umkreise der theologischen Wissenschaften hat. Gesezt auch, die Apologetik hätte sich auf den historischen oder dogmatischen Inhalt des N. T. speciell einzulassen, so hätte sie doch mit der Untersuchung der Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser Quelle ebenso wenig sich zu befassen, als die Dogmatik mit dogmenhistorischen und kritischen Forschungen. Das principlose, unbefugte Hereinziehen solcher Untersuchungen aus anderen theologischen Disciplinen in die Apologetik bringt es freilich mit sich, daß man am Ende das Urtheil fällt, die Apologetik sey nur ein „zweckmäßiger Inbegriff des Bedeutendsten aus allen christlichen Disciplinen,“ sofern die integrirenden Theile der Apologetik — eigentlich alle in anderen Disciplinen ihren Ort haben“ a). Und ich möchte nicht mit Drey b) behaupten, daß dieses Urtheil bloß aus der Verwechslung von Apologetik und Apologie hervorgehe, die der Verfasser sich habe zu Schulden kommen lassen. Ich möchte zwar die angeführte Abhandlung „über Apologetik und ihre Literatur“ von jenem Fehler nicht ganz freisprechen, aber jedenfalls beruft sie sich mit Recht auf „die Apologetik, wie sie gewöhnlich vor uns liegt,“ und die Schuld jenes Vorwurfs bleibt doch zuletzt an unsern Apologetikern selbst hängen. Man braucht nur ei-

a) Tholuck, litterarischer Anzeiger für christliche Theologie u. Jahrgang 1831. Nr. 68. S. 541 f.

b) Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. I. 1838. S. 19.

nen Blick in die Darstellungen der Apologetik, die wir besitzen, zu werfen (nur das Werk von Drey macht eine rühmliche Ausnahme), um sich zu überzeugen, daß diesen so Vielerlei und so Heterogenes zusammenarbeitenden Werken ein klarer und bestimmter Begriff dieser Wissenschaft, durch den sie sich zugleich als selbständig rechtfertigen würde, nicht zu Grunde liegt. Nur hat Tholud Unrecht, wenn er aus diesem Mangel der gegenwärtig vorliegenden Versuche der Apologetik sofort folgert, die Apologetik an sich habe keinen eigenthümlichen, selbständig abgrenzbaren Stoff, und endlich den Schluß zieht, also könne sie auf keinen eigenen Platz unter den theologischen Disciplinen Anspruch machen, statt daß er untersuchte, ob nicht die Apologetik desungeachtet auf eine Weise aufgefaßt und durchgeführt werden könne, daß sie eine organische Einheit von wirklich zusammengehörigen Elementen bilde und eine eigenthümliche Stelle im Kreise der theologischen Wissenschaften einnehme; und dieß eben ist der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung.

Wenn weder die Christen, als Personen, noch die christlichen Wahrheiten, Lehren, noch die h. Schrift als Gegenstand derjenigen Rechtfertigung und Begründung betrachtet werden können, welche die Apologetik zu Stande bringen soll, so bleibt nichts Anderes übrig, als das Christenthum, die christliche Religion; und dieß ist auch wirklich der eigentliche Gegenstand der Apologetik. Wir können die ganze Apologetik, sofern sie Begründung seyn soll, als den wissenschaftlichen Proceß betrachten, durch welchen ein bestimmtes Urtheil, das Resultat, herbeigeführt werden soll. Das Subject dieses Urtheils hätten wir jetzt: die christliche Religion. Aber was ist das Prädicat dazu? Dieses ist die unbestimmte Größe, das x, welches wir suchen müssen.

Man ist theils aus Enthaltksamkeit, theils aus Begehrlichkeit schon an verschiedene Prädicate gekommen; es

handelt sich darum, dasjenige zu finden, welches den Forderungen der unbefangenen und streng richtenden Wissenschaft entspreche; und es ist voraus zu hoffen, daß dieses, weil die wahre Wissenschaft dem Leben nothwendig harmonisch ist, auch die Ansprüche des praktischen und gemüthlichen Bedürfnisses befriedigen werde. Es wird zur allmählichen näheren Bestimmung des Begriffs der Apologetik dienen, wenn wir auch hier wieder auf das geschichtlich Vorliegende achten, wobei wir, dem natürlichen Zusammenhang zwischen Apologetik und Apologie zufolge, auf die Behandlungsart der Apologie mit reflectiren.

Das geringste Prädicat, das dem Christenthume mit Recht gegeben werden kann, das ihm aber jedenfalls ertheilt werden muß, indem es auch im höchsten mit gesetzt ist, ist der Begriff der Religion:

Das Christenthum ist wirklich Religion. Man sollte nicht glauben, daß dieser Satz je einer Vertheidigung von Seiten der Apologeten bedurft hätte, und doch ist im zweiten Jahrhunderte dieß wenigstens eines von den Hauptthemen der Apologie. Was hieß das *ἐναντία θεότητος* Anderes, als, das Christenthum sey das Gegentheil von Religion? Daß die Apologeten, während sie diesen Vorwurf widerlegen und sagen: „wir Christen sind nichts Anderes als Verehrer des höchsten Herrn und Königs nach dem Vorgange Christi (Arnobius I, p. 14)“; „wir sind nicht gottlos, wenn wir den Einen Ewigen, Unsterblichen — als Gott ansehen“ (Athenagoras *περὶ εὐσεβείας* p. 10) — daß sie während dessen zugleich einen Schritt weiter gehen und den Vorwurf sofort zurückgeben, das ist der nothwendige Gang der Sache. Denn der dem Christenthum aufgebürdete Vorwurf des Atheismus, der Irreligiosität ist in letzter Beziehung deswegen nichtig, weil, was die Heiden göttlich verehren, „seelenlos und todt ist und die Gestalt (die wesentliche Eigenschaft) eines Gottes nicht hat (Justin d. M. größere Apologie Köln 1686. S. 97). Nun

läßt sich denken, daß diejenigen der Wahrheit die Ehre geben, welche der Lüge die Ehre nicht geben." Tertullian a).

Und so geht denn der Satz: „das Christenthum ist Religion" in den inhaltsvolleren über: die christliche Religion ist die wahre. Nun haben allerdings viele Apologeten gerade die Wahrheit der christlichen Religion sich zum Gegenstande genommen, z. B. Bives, Grotius, Abbadie, deren apologetische Werke schon mit dem Titel: *de veritate religionis (fidei) christianae* das andeuten. Dieß ist aber nicht eben ganz dasselbe mit unserem Satze; denn es ist dabei, wie man aus der Ausführung, wenigstens bey Bives, Mornay ersieht, von Wahrheit der Religionslehre die Rede, d. h. das Subject des Satzes ist bei ihnen nicht die Religion, sondern die Religionslehre. Es liegt die Betrachtung der Religion als eines Wissens zu Grunde, eine Ansicht, welche die neuere deutsche Theologie seit Schleiermacher mit Recht verlassen hat. Wenn dagegen wirklich von Wahrheit der christlichen Religion, nicht ihrer Lehre, die Rede ist, so ist die Meinung dieselbe, wie wenn man von einem Staate sagen würde: das ist der wahre Staat, oder von einer Entwicklung der Kunst: das ist die wahre Kunst; so daß Wahrheit nicht die Angemessenheit eines Begriffs zu seinem Gegenstande, sondern eines Gegenstandes zu seinem Begriff ausdrückt. Wenn behauptet wird, nicht: das Christenthum sey eine wahre Religion, sondern: es sey die wahre Religion, also die ihrem Begriff allein angemessene Religion, so ist vorausgesetzt, daß sie mit anderen Religionen verglichen wird. Mit jenem Satze ist aber nicht etwa schon so viel gesagt, daß die übrigen Religionen falsch, d. h. reine Gebilde des Wahns und aller Wahrheit baar seyen. Es ist das auch

a) *Apologeticus*, ed. Havercamp. 1718. p. 155, c. 15; cf. c. 24: *si non sunt Dei pro certo, nec religio pro certo est.*

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

gar nicht nothwendig in maiorem gloriam religionis christianae, vielmehr ist der Superlativ des Grotius richtiger: religionem christianam verissimam esse ac certissimam (de verit. rel. chr. II, 1), nur darf damit nicht ein unendlicher Proceß gesetzt seyn, und es muß zugestanden werden, daß der graduelle Unterschied möglicher Weise in einen specifischen, der quantitative in einen qualitativen umschlagen könne.

Als ein höheres Prädicat wird häufig der Begriff der Offenbarung angesehen, so daß der Hauptsatz der Apologetik wäre: die christliche Religion ist Offenbarung, oder: ist geoffenbart. Dieß ist z. B. nach Frände das Thema der Apologetik. Allein es ist nicht zu leugnen, daß „der Offenbarungsbegriff ein mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlicher und deshalb unbestimmter ist“ a), so wie, daß „das Christenthum selbst die Offenbarung als sich durch alle Zeiten herabziehende Thatsache, die Idee derselben als eine immer bekannte anerkennt b).“ Aus diesem Grunde, weil der Begriff der Offenbarung ein Gattungsbegriff ist, der ein weites Gebiet hat und nichts für die christliche Religion Charakteristisches und Specifisches aussagt, war man genöthigt, dem Begriffe durch Attribute eine Wendung zu geben, welche der christlichen Religion einen Vorzug ertheilte. Man bezeichnete die christliche Religion als *revelatio singularis* oder *immediata* oder *supernaturalis*. Ohne diese Ausdrücke darauf anzusehen, ob sie auch wirklich etwas Bestimmtes und Denkbares bedeuten, können wir uns damit begnügen, daß jedenfalls die Meinung, die man aussprechen wollte, war: die christliche Religion sey eine Offenbarung *καὶ ἀποκάλυψις*, im höchsten Sinne des Wortes.

a) Schleiermacher, zweites Sendschreiben über seine Glaubenslehre gegen das Ende; vgl. Ullmann, Sendschreiben an Strauß, Studien und Krit. 1838, 2, S. 336.

b) Drey, Apologetik S. 7.

Mit dem Begriffe der Offenbarung ist, wenn von Religion gesprochen wird, der Begriff der Göttlichkeit gegeben, und dieß ist eines der gewöhnlichsten Prädicate, welche dem Christenthume gegeben werden: die christliche Religion ist göttlich. So Henbner ^{a)} und Tholuck, während Stein und Rösselt, wie viele Andere, die Prädicate der Wahrheit und Göttlichkeit verbinden.

Man versteht übrigens den Begriff der Göttlichkeit auf verschiedene Weise, indem man entweder bloß den göttlichen Ursprung, oder bloß den göttlichen Inhalt des Christenthums beweisen will; daß beides einseitig ist, und daß Ursprung und Inhalt zusammengenommen werden müssen, darin hat Sack vollkommen Recht. Allein mit dem Begriffe der Göttlichkeit selbst ist nichts Unzweideutiges und Specifisches gesagt, so wenig als mit dem Begriffe der Offenbarung, der damit zusammenhängt. Deshalb muß immer hinzugesetzt werden, im eminenten Sinne sey das Prädicat göttlich zu nehmen.

Sehen wir zurück auf das, was wir bisher über den dem Christenthume beizulegenden Eigenschaftsbegriff gehabt haben, so ist es dieses: das Christenthum ist Religion, ja es ist Religion im alleinwahren Sinne oder die wahre Religion; ferner: die christliche Religion ist Offenbarung im höchsten Sinne des Wortes, sie ist göttlich in ausgezeichnetester Weise. Das Gemeinschaftliche dieser verschiedenen Formeln ist nichts Anderes, als daß das Christenthum, was es ist, im eminenten Sinne sey, also daß es die absolut vollkommene, die absolute Religion sey (*religio omnibus numeris absoluta*). Hagenbach (Encycl. S. 81) nennt dieß „den hohen Vorzug des Christenthums vor jeder anderen wirklichen oder denkbaren Religion.“ Mit dem Worte „denkbar“ bezweckt er nichts Anderes, als die

^{a)} Artikel: Apologetik in der Encyclopädie von Ersch und Gruber IV. Bd. 1820.

Vorstellung von einem möglichen Uebertroffenwerden des Christenthums durch eine künftige Religion abzuweisen, also den Vorzug des Christenthums von einem relativen zum absoluten zu steigern. Dann ist es aber gerathener, den schwankenden Ausdruck „hoher Vorzug“ gegen den bestimmteren zu vertauschen, den Hagenbach selbst S. 268 braucht: absolute religiöse Dignität des Christenthums.

Wir hätten somit die Glieder des Satzes, den die Apologetik aussprechen soll. Das Subject ist: die christliche Religion, das Prädicat: die absolute Religion, und die Copula ist die Apologetik selbst, denn sie ist eben der wissenschaftliche Proceß, der die christliche Religion als die absolute erweisen soll. Der Begriff der Apologetik hat sich uns also von seiner anfänglichen Unbestimmtheit aus, als wissenschaftliche (Vertheidigung) Begründung der christlichen Sache, dahin bestimmt, daß sie sey wissenschaftlicher Erweis der christlichen Religion als der absoluten Religion.

Die Aufgabe der Apologetik ist uns jetzt gegeben; das Thema lautet: das Christenthum ist die absolute Religion.

Die Hauptfrage ist nun: wie läßt sich dieser Satz beweisen? Es handelt sich um die Ausführung oder um den Gang, die Methode. Daß die Sache nicht geradeauf der Hand liegt, können wir schon aus dem Umstand abnehmen, daß Kleuker in seiner theologischen Encyclopädie so weit geht, als den ersten der drei Haupttheile der Apologetik die Wissenschaft des Beweises, d. h. die Methodenlehre der Apologetik, aufzustellen, worauf der Beweis selbst und endlich die Rechtfertigung des Beweises folgen soll. Es ist klar, daß nur der zweite Theil in die Apologetik selbst fallen kann, während der erste jenseits, der letzte dießseits derselben fällt; aber hier haben wir es allerdings mit der Theorie des Beweises zu thun. Reflectiren wir einmal auf das Thema, ob sich nicht analytisch aus demselben der Weg finden läßt, auf welchem zu

demselben zu gelangen ist; wir haben am Thema nur eine Forderung, vielleicht aber läßt sich daraus die Art und Weise entwickeln, wie sie erfüllt werden kann. Das Christenthum ist die absolute Religion. Wenn wir den Begriff des Christenthums und den der absoluten Religion hätten und wir würden beim Zusammenhalten beider finden, daß sie sich decken, so hätten wir mathematisch bewiesen, was zu beweisen war.

Nun der Begriff des Christenthums muß sich finden lassen, denn es ist ja etwas historisch Gegebenes; von Religion läßt sich endlich auch eine Definition geben, denn Religionen gibt es viele, und da kann, wie man sagt, durch Abstraction und Reflexion der Gattungsbegriff ermittelt werden. Aber absolute Religionen kann es nun einmal nicht mehrere geben, also kann man auch nicht durch Abstraction einen Gattungsbegriff der absoluten Religion finden. Es fehlt uns somit der Hauptbegriff, und es läßt sich schon vermuthen, daß eine bequeme mathematisch-dogmatische Beweisführung für unser Thema nicht thunlich ist.

Sehen wir zu, wie die Apologetiker und Apologeten es gewöhnlich angreifen! Stein und Heubner, die sowohl in Beziehung auf die Gliederung der Apologetik im Ganzen (Kritik aller Offenbarung, Kritik der außer-biblischen Offenbarungen, Beweisführung für die Göttlichkeit des Christenthums), als in Betreff der Anordnung des dritten Theils im Besonderen so ziemlich harmoniren, nehmen folgenden Gang: sie stellen, nach einer Beweisführung für die Glaubwürdigkeit der Urkunden christlicher Offenbarung, zuerst die Erklärungen Jesu über seine Person als außerordentlichen Gesandten Gottes, über seine Lehre als eine göttliche zusammen und suchen sodann die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen Jesu zu beweisen aus dem, was Jesus an und für sich war und that (Charakter, Plan, Lehre), und aus dem, was Gott für ihn und seine Sache that.

Es fällt in die Augen: wir haben die storrische Schule vor uns; denn dieser Gang der Apologetik ist im Ganzen derselbe, den die storrische, in der That sinnreich angelegte und consequent durchgeführte Einleitung zur Dogmatik §. 1 — 15 nimmt, nur daß Storr ausgesprochener Weise zuletzt darauf ausgeht, die göttliche Auctorität und normative Dignität der Bibel (und zwar der ganzen) zu erweisen, während Jene nicht die Göttlichkeit der Bibel, sondern die der christlichen Religion zuletzt im Auge haben, was immerhin zweierlei ist. Ferner fehlen bei Storr die philosophischen Erörterungen über Offenbarung überhaupt und die Kritik der außerbiblischen Offenbarungen, Partien, deren Nothwendigkeit in dieser ihrer Voranstellung bei Stein und Heubner nicht gehörig motivirt sind.

Der ganze Plan der Apologetik ist hier offenbar nicht aus Einem Gusse, nicht von Einem Hauptgedanken beherrscht. Es handelt sich um verschiedene Beweisgründe, welche die Göttlichkeit des Christenthums darthun sollen. Hier ergibt sich sogleich, wenn wir von mehreren Beweisgründen reden hören, ein Bedenken gegen diese Mehrheit. Wozu sollen denn mehrere Beweisgründe nöthig seyn? An Einem haben wir genug, wenn er die rechte Art hat. Oder sollen mehrere Beweise, von denen keiner, für sich genommen, Stich hält, in ihrer Gesamtheit etwas gelten? Und abgesehen davon, ist es denn überhaupt möglich, eine Wahrheit auf mehrfache Art so zu beweisen, daß die Wahrheit doch nur eine und dieselbe bleibt? (Mathematische Sätze ausgenommen.) Es ist eine Einsicht, welche die neuere Wissenschaft mit Recht festhält, daß die Wahrheit nicht unabhängig ist von der Art, wie man zu ihr gelangt, daß der Inhalt mit der Methode Eins ist, daß jeder Gegenstand nur Eine ihm angemessene Methode hat.

Sagt doch auch N i t s c h, System der christlichen Lehre §. 32: „der Beweis dafür, daß die Grundwahrheit, von

welcher alle Lehren ihre christliche Eigenthümlichkeit erhalten, göttliche Wahrheit sey, ist — entweder gar nicht vorhanden, oder nur Einer." Und doch ist in der Apologetik von mehreren argumenta, Kriterien, oder wie man will, die Rede, und zwar ist man seit langer Zeit allgemein darüber einverstanden, daß sie in zwei Classen zerfallen, nämlich in „innere und äußere" Beweisgründe. Schon Hugo Grotius macht diesen Unterschied; er will (de verit. rel. chr. II, 1) beweisen, daß die christliche Religion „die wahrste und gewisseste sey," und sagt, nachdem er Einiges aus dem Leben Jesu angeführt hat (c. 8): et haec quidem ex factis ipsis veniunt argumenta, veniamus ad ea, quae veniunt ex natura dogmatis.

Die inneren Gründe (quae religioni sunt intrinseca, wie Grotius ebenfalls sagt, im Gegensatz gegen factorum testimonia) sind diejenigen, welche sich aus dem Wesen der christlichen Religion an und für sich ergeben. Sie bestehen bei Grotius in der Vortrefflichkeit der verheißenen Belohnung (II, 9 u. 10), in der Heiligkeit der Gebote (II—IV) und in der bewundernswürdigen Art ihrer Ausbreitung (V—VII). Hier ist das Christenthum vorzugsweise als etwas Ethisches gefaßt, es muß aber auch als etwas Theoretisches betrachtet werden, und dann lautet der innere Grund etwa so: „die hellenische Wahrheit unterscheidet sich von der unsrigen, wenn sie auch an demselben Namen Theil hat, in Beziehung auf die Tiefe der Einsicht, auf die Gültigkeit des Beweises und auf die göttliche Kraft." Clemens Alex. Strom. I, 20. Wenn Stein §. 69 behauptet, daß „in älteren Zeiten die äußeren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums ausschließlich für die einzigen gegolten haben", so ist dieß wenigstens insofern nicht ganz gegründet, als selbst die ältesten Apologeten sich, wo nicht für die Göttlichkeit des Christenthums, so doch für die ausschließliche Wahrheit desselben auf innere Gründe zu berufen pflegen.

Tertullian z. B., in seinem Apologeticus, beginnt die positive Beweisführung für die christliche Religion c. 17 damit, daß er zeigt, die Christen verehren nur den wahren Gott, dem die Seele Zeugniß gebe. Und hieran schließt sich seine Schrift *de testimonio animae* an, wo er auf das Zeugniß der unbefangenen und unverdorbenen Seele insofern sich beruft, als er zu zeigen versucht, daß eine solche Seele unbewußt eine Christin sey, d. h. die Grundgedanken des Christenthums in sich enthalte ^{a)}. Wenn Clemens von Alex. die Fortentwicklung der *κλεις* zur *γνώσις* behauptet, so ist dieß zugleich der Gedanke eines innern Beweises für die christliche Wahrheit.

Doch um uns nicht in Erörterungen zu verlieren, die nicht sowohl hierher, als in eine förmliche Geschichte der Apologie gehören möchten, sey nur noch dessen gedacht, daß der bei den platonisch gebildeten Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts gewöhnlichen Voranstellung des Begriffs von Logos nichts Anderes zu Grunde liegt, als der Versuch eines Beweises aus der innern Vernunft und Wahrheit der Sache.

Wenden wir uns von diesen Apologeten zu den älteren

- a) Ähnlich äußert sich Arnobius (*adv. gentes* II. Anfang): *An ulla est religio verior, officiosior, potentior, iustior, quam Deum principem nosse, scire Deo principi supplicare etc.?* Dieß ist doch wohl wenigstens ein Anlauf zu einem Beweise für den christlichen Monotheismus aus seiner innern Beschaffenheit. Ebenso wenn er fortfährt: *Da verum iudicium, et haec omnia circumspectiens, quae videmus, magis an sint Dii caeteri dubitabit, quam in Deo cunctabitur, quem esse omnes naturaliter scimus.* Eine offenbare Berufung auf die innere Wahrheit der christlichen Lehre findet sich z. B. auch in den Worten Theodoret's (dritte Rede S. 524): *παράθετε τὰ κατ' ὑμῖν περὶ τῶν ἀσωμάτων μὲν, γεννητῶν δὲ, φύσεων μυθολογούμενα τοῖς κατ' ἡμῖν περὶ τῶν ἐκουρανίων δυνάμεων λεγομένοις — καὶ λογισμῷ τῷ σώφρονι διακρίνατε, πότῃ τοῦτοις ταῖς ἀσάτοις οὐσίαις ἀποδιδότα.*

Theologen unserer protestantischen Kirche, so vertritt bei ihnen die Stelle der innern Beweise das *testimonium spiritus s. internum*. Dieses wurde als Zeugniß für die Göttlichkeit der Schrift aufgefaßt, während es später für die Göttlichkeit der christlichen Lehre in Anspruch genommen wurde. Wesentlich war jedenfalls, daß dieses Zeugniß des h. Geistes eine zweifellosen Glauben und Ueberzeugung wirkende, rein subjective, unmittelbare Erfahrung seyn sollte; vgl. Franke S. 40: „Unter den innern Beweisen hat man die Beweise verstanden, die theils von der Wahrheit der Lehre selbst, theils von den seligen Erfahrungen hergenommen wurden, die man von jeher über ihre Vortrefflichkeit gemacht hat, und das besondere Gefühl derselben ein inneres Zeugniß des göttlichen Geistes von der Wahrheit derselben genannt.“ Allein es ist wohl zu erwägen, ob eine Berufung auf innere Erfahrungen in dieser Form in der Wissenschaft statthaben kann. So wenig es in einer Rede, welche überzeugen soll, angeht, den Mangel an klarer Entwicklung der Sache durch salbungsvollen Ton zu ersetzen, oder bei einer Disputation, die Hand aufs Herz zu legen, statt die Gründe des Gegners gründlich zu widerlegen, ebenso wenig haben „selige Erfahrungen“ in der Apologetik etwas zu bedeuten. In einer Apologie ist eine Appellation dieser Art am Platze, aber die Apologetik ist wissenschaftlich oder soll es wenigstens seyn, und was in ihr eine Stelle einnehmen soll, muß ein Wissen seyn und nicht ein Empfinden und Fühlen. Darum ist aber jenes Zeugniß des Geistes, jene innere Erfahrung nicht ganz ohne Bedeutung für die Apologetik. Das ist schon aus dem Grunde nicht anzunehmen, weil die innere Erfahrung der einzige Weg ist, auf welchem die christliche Ueberzeugung und der Glaube ursprünglich entstehen kann. Das Gefühl ist allerdings der Boden der Religion und zwar so, daß es nicht dem Wissen geopfert werden und in ihm je aufgehen soll; das kann es auch

nicht. Wohl aber soll sich der Geist über sein Gefühl klar werden, er soll es ergründen. Diese Thätigkeit gehört der Wissenschaft an. Und so soll und muß auch die innere Erfahrung von der Vortrefflichkeit des Christenthums, der Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2, 4) wissenschaftlich begriffen werden, und dieß geschieht durch die wissenschaftliche Erforschung des Wesens der christlichen Religion. Nur haben dann solche Erörterungen ihren Platz nicht in der Apologetik, sondern in der Dogmatik und Ethik; denn die Darlegung der christlichen Wahrheit in ihrer ganzen Ausbreitung, nach Grund und Zusammenhang, ist zugleich der Beweis seiner Vortrefflichkeit, Göttlichkeit, oder wie man sich ausdrücken mag. Also das *testimonium spiritus s.* gehört nicht in die Apologetik, weil es nicht Wissen ist; wird es wissenschaftlich begriffen, so gehört diese begriffliche Verständigung darüber wieder nicht in die Apologetik, weil und sofern dieselbe in das Einzelne des Systems christlicher Lehre eingeht, was schon über die Apologetik hinausliegt. Bloß insofern fällt diese wissenschaftliche Verständigung in die Apologetik selbst, als sie bei dem allgemeinen Begriffe der christlichen Religion stehen bleiben kann.

Und so verhält es sich denn mit allen innern Beweisen. Sie sind theils von dem Inhalte der christlichen Religion genommen, theils von ihrer Form, soweit man beides in der Betrachtung trennen kann. Sie können nur insofern in die Apologetik aufgenommen werden, als sie zu der allgemeinsten Charakteristik der christlichen Religion, zum Begriffe der christlichen Religion wesentlich gehören, und dieß ist mit den von der Form (Einheit von Lehre und Geschichte, Popularität: u. dgl.) ausgehenden Momenten eher der Fall, als mit dem vom Inhalte ausgehenden, denn diese greifen sogleich ins Einzelne der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ein. Jedenfalls aber muß sich erst noch im Folgenden ergeben, an welcher Stelle und

in welcher Weise jene Momente der Apologetik anheimfallen.

Wir kommen sofort an die „äußeren Gründe“, *factorum testimonia*, wie Grotius sie nennt; man hat sie auch schon, gegenüber dem innern Zeugnisse des h. Geistes, das *testimonium spiritus s. externum* genannt ^{a)}.

Stein unterscheidet §. 69 äußere Beweise im engern und im weitern Sinne, indem er unter den ersteren Wunder und Weißsagungen versteht, unter den letzteren alles das, „was Gott in verschiedenen Zeiten und unter ganz besonderen Umständen zur Empfehlung des Christenthums thun wollte.“

Nach Heubner bestehen die äußeren Beweise (für die göttliche Sendung Jesu) in demjenigen, was Gott für Jesus that (sichtliche göttliche Auszeichnung dieses Einen vor allen Menschen) theils vor seiner Erscheinung auf der Erde, theils während seiner irdischen Lebensthätigkeit, theils nach seinem Tode.

Unter die äußeren Beweise im weiteren Sinne gehört, nach Stein, der von Planck so benannte historische Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, welcher nachweisen soll, daß der Plan zur Stiftung der christlichen Religion, vermöge der historischen Umstände, sich ohne göttliche Erleuchtung nicht hätte bilden können. Vollkommen entsprechend ist diesem Gedanken die Berufung auf die Erhaltung und Verbreitung des Christenthums trotz aller Hindernisse und Kämpfe, sofern diese nur durch außerordentlichen Beistand Gottes erklärbar seyn soll. Dieser Gedanke zieht sich durch die ganze Geschichte der Apologie und Apologetik hindurch, wie denn Justin, Tertullian, Origenes, Eusebius so gut als Marsilius Ficinus und Hugo Grotius ihn ausführen. Namentlich Eusebius führt *praepar. evang.* I, 4 unter den „Kennzeichen der gött-

^{a)} Grande, Entwurf der Apol. S. 183.

lichen (eigentlich gottesvollen, *εὐθεῶν*) und unansprechlichen Macht unseres Heilandes" das siegreiche Platzgreifen des Christenthums in der Welt an. Und bei Grotius lautet der Beweis so: „Da die lange Fortdauer und die weit ausgebehnte Fortpflanzung der christlichen Religion von keiner menschlichen Wirksamkeit abgeleitet werden kann, so folgt, daß sie den Wundern zuzuschreiben ist; oder wenn Jemand leugnet, daß es durch Wunder geschehen sey, so ist eben der Umstand, daß eine solche Erscheinung ohne Wunder solche Kraft erhalten hat, für größter anzusehen, als jedes Wunder." *De verit. rel. chr.* II, 22. Diesen Gegenstand betreffend, so ist bekannt, daß die neuere Behandlung der Geschichte jenes Wunder natürlich zu erklären sucht, wozu namentlich Gibbon den Anstoß gegeben hat. Jedenfalls wäre es einseitig, wenn man bloß die siegreiche Ausbreitung in den ersten Jahrhunderten als Beweis göttlicher Kraft und göttlichen Ursprungs der christlichen Religion behandeln wollte. Ebenso gut muß auch die Umwandlung des antiken Cultus in einen christlichen, die wissenschaftliche Ausbildung eines christlichen Lehrbegriffs gegenüber der nichtchristlichen Wissenschaft u. dergl. als Beweis außerordentlichen göttlichen Eingreifens betrachtet werden, kurz die ganze Kirchengeschichte. Und es ist auch wirklich so: die Apologie darf und soll die ganze Kirchengeschichte oder, wenn man will, die Weltgeschichte seit dem Auftreten des Christenthums als Zeugniß, nur nicht gerade für außerordentliches Eingreifen Gottes, wohl aber für die einzige Würde und Kraft der christlichen Religion geltend machen, und zwar ist dieß ein sehr reichhaltiger Stoff für sie. Vergl. z. B. Stirn's Apologie im 8. u. 9. Briefe. Aber wenn Stein §. 86 und Sack im Abschnitte von den Wirkungen des Christenthums S. 375 — 424 die ganze Kirchengeschichte ausbeuten, um „die Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu" (Stein) oder „die göttliche Kraft des Christenthums" (Sack) dadurch zu

zeigen, so ist dagegen Einsprache zu thun. Denn etwas Anderes ist Apologie und etwas Anderes Apologetik. Letztere will eine Wissenschaft seyn im Kreise der Theologie; sie darf also nicht in das Gebiet einer andern theologischen Wissenschaft übergreifen und muß namentlich der Kirchengeschichte lassen, was ihr angehört. Uebrigens ist in Beziehung auf die Ausbreitung der christlichen Religion und ihren Sieg über die nichtchristliche Welt zu bemerken: wenn sie, was die neuere Wissenschaft der Geschichte postulirt, erklärbar ist, so ist sie es durch die Wahrheit, daß die nichtchristliche Welt für das Christenthum prädisponirt war. Somit liegt die letzte Erklärung jener Thatsache nicht sowohl (um mit Heubner zu reden) in demjenigen, was Gott für Jesus that nach seinem Tode, als in demjenigen, was Gott vor seiner Erscheinung auf der Erde für ihn that. Auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen.

Momente, welche die Person Jesu unmittelbar angehen, sind die Wunder und Weißagungen Jesu. Die Letztern haben zu ihren Gegenständen theils den Tod und die Auferstehung Jesu, theils seine Apostel, theils sein Volk, theils das ganze menschliche Geschlecht. So verschiedenartig diese Gegenstände zu seyn scheinen, so ist doch ihre Einheit nicht zu verkennen: sie liegt darin, daß alle sich auf das Reich Gottes beziehen und bloß vermöge dieser Beziehung in den weißagenden Reden vorkommen. Denn der Tod Jesu z. B. ist nur insofern Gegenstand der Weißagung, als das Samentorn in die Erde fallen muß und sterben, wenn es viele Frucht bringen soll (Joh. 12, 24), und von den Völkern ist nur insofern die Rede, als einst Eine Heerde und Ein Hirte seyn wird (Joh. 10, 16). Dieß führt auf das Resultat, daß Jesus, sofern er Stifter der christlichen Religion ist, auch Prophet sey; es ist derselbe Gedanke, den Drey §. 29, besonders S. 242 ff. gut ausführt: „Der Stifter einer weit zu verbreitenden, und noch mehr einer zur Allgemeinheit bestimmten, der

Stifter einer Religionsgemeinschaft, die auf Jahrtausende, ja auf ungemessene Zeiten dauern soll, darf die die Gemeinschaft vermittelnde Lehre nicht auf Gerathewohl aussprechen, und wenn er sie ausgesprochen, sie nicht in einem auf keiner bestimmten Anschauung ruhenden, also blinden, Vertrauen auf Gott ihrem günstigen Geschick überlassen; er muß zum Behufe sowohl ihrer Dauer, als ihrer Wirksamkeit Anstalten begründen und des Erfolges derselben, wie ihres Sieges über jeden Widerstand gewiß seyn; er muß also in die Ferne, wie in die Nähe, und in die Zukunft, wie in die Gegenwart, sehen, er muß Prophet seyn." So mit fällt der Beweis aus den Weissagungen Jesu zusammen mit dem Gedanken, daß Jesus der Stifter der absoluten Religion ist.

Bei den Wundern unterscheidet man gewöhnlich das an Jesu und das durch Jesum Geschehene, namentlich Auferstehung und Himmelfahrt als Thaten Gottes für Jesus nach seinem Tode, und Wunder Jesu als Thaten Gottes während der irdischen Lebensthätigkeit Jesu (Heubner). Allein es hat keine wesentliche Bedeutung, die Wunder Jesu von denen an Jesus so zu trennen; denn jene heißen ebenso gut „Kräfte und Zeichen, welche Gott durch ihn gethan hat“, als andererseits Jesus in Beziehung auf die Auferstehung von sich sagt, er habe Macht, das Leben zu lassen, und Macht, es wieder zu nehmen. Joh. 10, 18. Also in Beziehung auf das wirkende Subject verschwindet der Unterschied, und Verschiedenheit der Zeit ist ohne Bedeutung; somit fallen jene zwei Classen der Wunder in Eine zusammen.

Wie nun Jesus selbst zum Beweise, daß er derjenige sey, der da kommen solle, sich auf seine Wunderthaten berief (Matth. 11); wie den Aposteln die Auferstehung ihres Herrn der Grundstein ihres Glaubens, seine *δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα* die göttliche Beglaubigung Jesu als des Messias waren, so gelten durch die ganze Geschichte der Apologie hindurch die Wunder als Hauptbeweise für das

Christenthum. Origenes z. B. nennt als den eigenthümlichen Beweis für das Christenthum den Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2), wobei er unter Kraft eben nur Wunderkräfte und Thaten versteht (c. Celsum I, 2) a).

Die weitläufigen Acten über die Wunder sind noch lange nicht geschlossen, und es kann keine Frage seyn: die Apologetik darf hier nicht dogmatisirend verfahren, sie muß der Kritik ihren Spielraum lassen. Den Begriff des Wunders betreffend, so wird das Merkmal einer Suspension der Naturgesetze neuerdings allgemein verabschiedet, und das Wunder als zum Ganzen der Naturordnung gehörig betrachtet. Ob aber das Wunder deshalb ein bloß relatives sey, d. h. ob es aus Naturkräften und Naturgesetzen bloß einstweilen, oder ewig und schlechthin unerklärbar sey, das ist die obschwebende Frage. Angenommen aber, der Begriff des Wunders, als einer aus den Gesetzen der Natur und Geschichte schlechthin unerklärlichen Wirkung göttlicher Thätigkeit, sey ein wahrer und realer, so bleibt die Beweisraft immer noch problematisch, sofern beweisende Wunder von nichtbeweisenden nicht durch ein inneres Merkmal zu unterscheiden sind b). Als Unterscheidungszeichen wird nur etwas dem Wunder selbst Außerliches, sein Erfolg und Zweck, geltend gemacht, z. B. „die Zeichen und Wunder Christi hatten zur Frucht nicht die

a) Nach Arnob. adv. gentes I. p. 24 ist für den Satz, daß Christus Gott sey, *nulla maior comprobatio, quam gestarum ab eo fides rerum, quam virtutum novitas etc.* Ebenso Eusebius demonstr. ev. III, 4: *ὅσων καὶ ὅλων, σὺν ἀνθρώποις τὰς διατριβὰς πεποιημένος, παραδόξων γέγονε ποιητῆς ἔργων, ταῦτα τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος τὰ τεκμήρια.* Grotius V, 2: *neque enim potest Deus dogmati per hominem promulgato auctoritatem efficacius conciliare, quam miraculis editis.*

b) Dieß ist gemeint, wenn Arnobius als Einwendung der Heiden anführt: *magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit* (p. 25), und ebenso Origenes: *πῶς οὐ σέπτελιον, ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἔργων τὸν μὲν θεόν, τοὺς δὲ γόητας ἠγείσθαι;* c. Cels. II, 50.

Verführung, sondern das Heil der Seelen." Origenes gegen Celsus II. 51 f. Dieß fällt zusammen mit der Regel, welche schon im Pentateuch dem israelitischen Volke in Beziehung auf Wunderthaten von Irrlehrern, Verführern gegeben ist: Wenn ein Prophet oder Träumer in deiner Mitte auftritt und dir ein Zeichen gibt, das in Erfüllung geht (ein Mann, der dir sagt: wir wollen andern Göttern nachgehen und sie verehren), so sollst du auf die Worte dieses Propheten oder Träumers nicht hören — denn Jehovah, euer Gott, will euch nur auf die Probe stellen, um zu erfahren, ob ihr ihn liebet mit ganzer Seele. V. Mos. 13, 2—4. Somit ist das Wunder nicht an und für sich, sondern nur vermöge seines Zusammenhanges mit einer Lehre oder sittlichen Richtung, welche schon zum Voraus für wahr und recht anerkannt ist, als beweisend zu erkennen. Wenn die Wunder mittelst der Lehre, aber zuvor die Lehre mittelst der Wunder beurtheilt werden soll, so ist das einfach ein Kreis im Beweise a). Unbestreitbar ist, daß, wie im Leben das Wunder nicht mehr den Glauben bewirkt, so auch in der apologetischen Wissenschaft das Wunder nicht als ein selbständiges Beweismittel auftreten kann. Steht es doch anerkanntermaßen gegenwärtig so, daß, wer das Christenthum als die Offenbarung *καὶ ἐκκορν* anerkennt, entweder mit Rousseau ungeachtet der Wunder glaubt (also quoique, nicht parceque), oder wenigstens um der eigenthümlichen geistigen Würde und Stellung Christi willen auch noch eigenthümliche Kräfte in ihm in Beziehung auf die Natur voraussetzt. Die Wunder sind also vielleicht auch mit ein Moment, das zum

a) Pascal, *Pensées sur religion*, XXVII: Il faut juger de la doctrine par les miracles: il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles: et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vrai, mais cela ne se contredit pas. Ein Widerspruch ist es freilich nicht, wohl aber ein Girkel.

Christenthum als der absoluten Religion gehört und aus dem insofern theilweise auch eine Anerkennung desselben als solcher sich ergeben kann, aber sie können kein Hauptbeweismittel abgeben.

Doch damit sind wir der Sache noch nicht ganz auf den Grund gekommen: es ist eine unleugbare Thatsache, daß in der Periode der Stiftung des Christenthums, auf dem ursprünglichen Boden desselben, das Wunder eine ganz ausgezeichnete Ueberzeugungskraft gehabt hat. Was Nikodemus zu Jesu sagt: wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn Niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sey denn Gott mit ihm (Joh. 3, 2), das ist der Ausdruck der allgemeinen Meinung gewesen. Woher das? Gewiß konnte nur ein Israelite diese Sprache führen, und diese Bemerkung erklärt uns die Erscheinung. Der Israelite war zum Glauben an Jesus wegen seiner Wunder geneigt, weil man von dem Messias zum Voraus erwartete, daß er, wie durch prophetischen Lehrgeist, so durch ausgezeichnete Wunderkraft sich beglaubigen werde. Somit führt uns der Wunderbeweis in letzter Beziehung auf die Vorbereitung des Christenthums oder, wie Heubner und Stein sagen, auf das, „was Gott für Jesus that vor seiner Erscheinung auf Erden.“

Wir haben bisher noch nichts gefunden, was den wissenschaftlichen Beweis, welchen die Apologetik führen soll, selbständig zu führen geeignet wäre, indem die herkömmlichen Beweise theils jenseits der Apologetik fielen, theils nur als begleitende Momente, nicht aber als selbständige Mächte auftreten konnten. Da wir nun bei dem letzten Punkte angekommen sind, der gewöhnlich noch als Inhalt der Apologetik gilt, so stellt sich das Dilemma: entweder liegt in diesem Punkte der wahre Gehalt der Apologetik, oder es ist dieser nirgends zu finden, d. h. die Apologetik ist keine Wissenschaft.

Es ist also die Vorbereitung des Christen-

thums, von der es sich fragt, ob sie nicht das Hauptweismittel enthalte, das wir suchen. Schon der Umstand erregt ein gutes Vorurtheil, daß das N. T. selbst auf seine Vorbereitung, nämlich durch das A. T., wo nicht das Hauptgewicht, so doch ein bedeutendes Gewicht legt; selbst das Wunder beweist ja, wie wir gesehen haben, auf neutestamentlichem Standpunkte nur, sofern es ein wesentlicher Zug in dem auf Weissagung beruhenden Bilde des Messias ist. Es bedarf hier keiner näheren Nachweisung, wie wesentlich dem Bewußtseyn Jesu und seiner ersten Jünger der Beweis aus der Weissagung war. Ebenso bedeutend ist die Rolle, welche die messianische Weissagung bei den Apologeten der ersten Jahrhunderte spielt.

„Durch die ältesten Urkunden der Juden ist diese Secte (die christliche Gemeinde) unterstützt.“ Tertull. Apol. 21. Origenes nennt I, 49 gegen Celsus die Thatfache, daß Jesus „geweissagt worden von den Propheten der Juden, Moses und denen nach seiner Zeit oder auch vor Moses,“ die beste Bestätigung seiner Sache. Allein wenn wir die Art etwas näher ins Auge fassen, wie man diesen Beweis ausführte, wie man messianische Weissagungen anerkannte, so müssen wir wieder bedenklich werden und besorgen, es möchte am Ende auch diese Basis der Apologetik wieder entwinden; denn in der That wird die Kritik hier stark gereizt.

Wenn z. B. Eusebius in seiner *demonstratio evangelica*, besonders im 6. bis 10. Buche nachzuweisen sucht, wie das Leben Jesu mit allen seinen Einzelheiten, selbst das Gehen auf dem See und dergl. nicht ausgenommen, im A. T. aufs genaueste geweissagt sey, wenn Staudenmaier (Encycl. S. 463) behauptet, „beinahe jedes Wort, jede That, jede Handlung Jesu, jedes Schicksal, jede Begabtheit sey eine Erfüllung alter Weissagungen gewesen“ (wobei dem A. T. nothwendig Gewalt angethan werden

muß), so ist eine Reaction natürlich und nothwendig, welche dann auf das entgegengesetzte Extrem führt und die messianische Weissagung schlechthin leugnet.

Doch beides ist gleich falsch, und wir können uns, was ihr anzuerkennen ist, auf die in unserer Zeit bereits zu einer Macht gewordene vernünftige Behandlung alttestamentlicher Weissagungen stützen. Eine Hauptfrage nämlich, welche hier zur Sprache kommt, inwiefern der Exegese durch die Anwendung alttestamentlicher Aussprüche im N. T. gebunden sey, wird neuerdings so ziemlich allgemein auf eine Weise beantwortet, bei welcher die wissenschaftliche Forschung freien Raum gewinnt. Es wird allgemein anerkannt, daß die Schriftsteller des N. T. Worte des alten in der Regel nach dem Gedächtnisse, ferner meistens nach der recipirten griechischen Uebersetzung anführen, endlich daß sie hier und da von exegetischen Traditionen sich leiten lassen, so daß (was freilich noch nicht allgemein Zustimmung hat) hin und wieder eine unrichtige Auslegung des A. T. im neuen vorkommt, indem gewisse Stellen des A. T. auf den Messias bezogen werden, welche nach der historisch-pragmatischen Erklärung eine messianische Beziehung ursprünglich nicht haben. Man unterscheidet deshalb ziemlich allgemein zwischen Aussprüchen, welche im engeren, und solchen, welche im weiteren Sinne messianisch seyen, mag man nun die letzteren indirecte, typische Weissagungen und ihre messianische Deutung im N. T. eine Anlehnung, Anwendung nennen, oder wie man will. Die Regel für die Exegese ist jedenfalls, die Worte psychologisch-geschichtlich aufzufassen, um den klaren, bewußten und gewollten Sinn derselben zu entdecken. „Die Pflichten,“ sagt de Wette mit Recht, „können einander nicht widerstreiten, und es kann keine Pflicht gegen die h. Schrift geben, welche uns nöthigte, gegen unser besseres (exegetisches) Wissen und Gewissen zu erklären.“ Ist exegetisch ausgemacht, daß ein als messianisch angeführ-

tes Wort vom Verfasser nicht in unmittelbarer Beziehung auf den Messias gesprochen seyn kann, so kann es, wie de Wette schön gezeigt hat, immerhin seyn, daß das Unbewußte, welches dem klaren und beabsichtigten Gedanken entweder zu Grunde liegt, oder seine Folge ist, messianischen Gehalt hat. Aber das eben ist dabei festzuhalten, daß die messianische Beziehung eine unbewußte, unbestimmte, nur ganz allgemeine ist ^{a)}. Dadurch unterscheidet sich diese Erklärungsart, welche auch pneumatische genannt worden ist (Beck, Tholuck), von der allegorischen, welche außer dem historischen Sinne noch einen andern als bewußten und beabsichtigten finden will, wodurch die Gesetze des geistigen Lebens suspendirt werden und das historisch-richtige Verständniß unmöglich wird (vgl. auch Batke, die Religion des N. T. I, 161).

Uebrigens mit den nur indirect oder mittelbar messianischen und vollends mit den nur angeblich messianischen Stellen zurechtzukommen, ist Sache der Bibelforschung. Hier haben wir es nach diesen Vorbemerkungen nur mit den direct messianischen Aussprüchen zu thun und über den Gehalt eben dieser Stellen bahnt sich ebenfalls sichtbar eine allgemeine Verständigung an.

Statt daß man nämlich früher die bestimmten Einzelheiten des Lebens, der Person, des Werkes Christi im N. T. geweissagt fand, ist in der neueren Theologie die Richtung die überwiegende geworden, nur die allgemeine

a) Man vergleiche die Abhandlungen von Umbreit, Vorwort zu christologischen Beiträgen in theol. Studien u. Krit. 1830, S. Beck, über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung. Luth. Zeitschrift 1831, S. 6. 74 ff. Bleek, über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im N. T. Theol. Stud. u. Kr. 1835, 2. S. 441 ff. de Wette, über die erbauliche Erklärung der Psalmen 1836. Tholuck, das N. T. im N. Beilage zum Commentar über den Hebr. Brief. 1836. Erste Abhandlung.

len Züge des Messiasbildes in der bewußten messianischen Weissagung anzuerkennen. So kann denn auch der messianischen Erwartung der Ehrenname einer Weissagung mit Recht beigelegt werden, den sie sonst gegen den Namen Wahrsagerei vertauschen müßte, wenn sie nämlich in der That Einzelheiten und Zufälligkeiten der Zukunft enthielte. Und zwar ist jener allgemeine Inhalt der messianischen Weissagung von der Art, daß er dem Bestreben der Wissenschaft, Gegebenes zu begreifen, entgegenkommt; er ist nämlich nichts Anderes, als die idealisch gedachte Vollendung der israelitischen Theokratie oder „die vollendende Höhenstufe derselben.“ Es ist also nicht ausschließlich, ja nicht einmal vorzugsweise nur der Messias, als einzelne Person, was Gegenstand der messianischen Weissagung ist, vielmehr ist der Grundgedanke des Messianismus die Theokratie als ideale, zu welcher sich dann die Erscheinung Jehovah's Jes. 40, 3: 5. 10; die Ausgießung des Geistes Joel 3, 1; Zachar. 12, 10; die allgemeine Verehrung des Einen wahren Gottes Micha 4, 2; Zach. 8, 22; 14, 9; die Herrlichkeit des letzten Tempels Hagg. 2, 8; Micha 4, 1; der neue, zugleich ewige, Bund Jerem. 31, 31 ff. 32, 40; Jesaias 55, 3; die Blüthezeit Jerusalems Jes. 65, 19; der große König aus David's Stamme Jes. 11, 1 f.; Micha 5, 1; Zach. 9, 9 u. s. w. nur als Momente verhalten, indem jedes Merkmal der bestehenden Theokratie als in der messianischen Zeit vollendet gedacht wurde, wobei bald dieses, bald jenes im Bewußtseyn des Propheten hervortrat. Die messianische Zeit ist eine ideale Zukunft, aber im jüdischen Nationalgeiste vorgestellt, d. h. mit theokratischen Farben ausgemalt; die einzelnen messianischen Vorstellungen sind „Steigerungen und Verklärungen theokratischer Ideen“ a). Das Bewußtseyn des

a) Vergleiche Ritsch, System der christl. Lehre S. 85 Anm. S. 82. 3. Ausg.: „Prophetie — ist — Darstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche — auf die Vollendung der göttli-

echten Israeliten mußte zusammenfallen mit dem theokratischen Bewußtseyn, denn die Nationalität war eben das theokratische Volk; nun das Volk ideal gedacht, das ideale Israel als Einheit einer Person vorgestellt, ist eben der Messias, oder der Messias ist die ideale Personification des israelitischen Volkes. Wird die messianische Weissagung so aufgefaßt, so wird sie eben damit auch als natürliche und nothwendige Erscheinung vernünftig begriffen. Denn sie ergibt sich als nothwendiges Product aus den zwei Kräften: dem specifisch-israelitischen Nationalbewußtseyn als monotheistisch-theokratischem einerseits, und dem Erbe, die Zukunft ideal anzuschauen, als allgemein menschlichem, andererseits. Wenn übrigens die messianische Weissagung als nothwendiges Erzeugniß, gleichsam als natürliches Gewächs eines gewissen Bodens, bezeichnet wird, so darf dieß keinen Anstoß geben, denn die göttliche Weltregierung und die Offenbarung wird dadurch nicht verkannt und geleugnet, daß man ihre geschichtlich-menschliche Vermittlung zu begreifen, d. h. ihre Vernünftigkeit einzusehen sich bestrebt.

Drey unterscheidet (Apologetik I, §. 45. S. 349 f.) im A. T. zweierlei Weissagungen, „solche, welche sich auf die eigenthümliche Entwicklung der alten Offenbarung und ihren Abschluß in sich selbst, und solche, welche sich auf die Einleitung und Vorbereitung der neuen Offenbarung beziehen.“ Die ersteren nennt er die jüdisch-nationalen, weil die alte Offenbarung auf ein einziges Volk beschränkt geblieben sey; die anderen, weil alles Vorbereitende sich in der Idee des Messias concentrirte, die messianischen Weissagungen; auf letztere beschränkte sich der apologetische

den Haushaltung hinweist;“ Bretschneider, in der allgem. R. Zeitung 1836. Nr. 5, S. 44: „prophetische Ahnung einer vollkommeneren und umfassenden Theokratie“; de Wette, über erbaut. Erklärung der Ps. 1, 15 f.; Beck, in der angef. Abhandlung.

Weissagungsbeweis. — Diese Unterscheidung ist eine unhaltbare, denn Entwicklung des Vorhandenen und Vorbereitung eines Neuen lassen sich auf dem Gebiete des Organischlebendigen (und hier allein kann ja von Entwicklung überhaupt die Rede seyn) nicht trennen. Und daß Drey das recht wohl weiß, erhellt aus der Darstellung, welche er S. 244 gibt; allein in unserer Stelle ignorirt er jene, ihm sonst wohl bewußte Wahrheit. Es ist ein fast schon trivial gewordener Satz, daß eine Lebensstufe durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst aufhebe, d. h. ihrer Beschränktheit nach vernichtet, ihrer Wahrheit nach erhalten und vollkommener verwirklicht werde.

Und so verhält es sich denn auch mit der jüdischen Theokratie; was Drey, wie es fast scheint, als eine, die Entwicklung des Alten und Bestehenden abbrechende, Vorbereitung der neuen Offenbarung ansieht, namentlich die universalistische Richtung, das ist in der That nur die vollendete Entwicklung des Alten. Das Selbstbewußtseyn des israelitischen Volks sagte aus: wir sind das heilige Volk, d. h. ausgesondert und abge sondert von den übrigen Völkern (5 Mos. 14, 2), und zwar insofern, als wir dem wahren Gott eigenthümlich angehören, das Erbtheil Jehovah's sind." Dieß ist dem (aristokratischen) Principe der alten Welt vollkommen gemäß; wie in Indien, in Aegypten die Priesterkaste von den übrigen Volksklassen abgesondert war, als den Göttern näher stehend, so sollte das ganze Volk Israel (das war sein Bewußtseyn) das Priestervolk unter den Völkern ^{a)} seyn, sofern es ausschließlich in unmittelbarem Verkehre mit dem wahren Gott stand (5 Mos. 4, 6 f.). Allein darin liegt zunächst nur Ein Merkmal des Priesters, daß er für seine Person in unmittelbarem Verkehre mit der Gottheit steht; das an-

^{a)} Die bezeichnenden Ausdrücke sind: עם קדוש, Gegensatz אומות; ferner מְלָכִים וְכֹהֲנִים endlich קדוש קדוש, Exod. 19, 6.

dere, ebenso wesentliche, Merkmal ist, daß er den Verkehr zwischen der Gottheit und andern Menschen vermittelt. Dieses zweite Merkmal im Begriffe des Priestervolkes, welches Israel seyn sollte, nämlich daß es den Verkehr der übrigen Völker mit dem wahren Gott vermittele, — wurde vom Prophetismus ausgebildet, während das erste schon im Mosaismus gegeben war. Das eine war eine Sache der Gegenwart, das andere Merkmal fiel der Zukunft anheim: „in jenen Tagen wird es geschehen, daß gehen Männer aus Völkern von allerlei Sprachen das Kleid eines jüdischen Mannes ergreifen werden und sagen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist.“ Zach. 8, 22; vergl. Jes. 66, 18 ff.; Micha 4, 2. Daraus ergibt sich, daß zwischen den „jüdisch-nationalen“ und den messianischen Weissagungen kein Unterschied festgehalten werden kann, sobald man unter jenen die Hoffnungen der Theokratie als einer idealen versteht, und alle Hoffnung ist ja wesentlich idealisirend. Und wie hier die Universalität der messianischen Weissagung sich aus dem theokratisch-nationalen Bewußtseyn unmittelbar ergeben hat, so verhält es sich auch mit den übrigen spezifischen Merkmalen der von Drey im engeren Sinne messianisch genannten Weissagungen. Es liegt demnach ein ganz richtiger Gedanke darin, wenn Tholuck (das N. T. im N.) die einzelnen Propheten in einem gemeinsamen Boden, in der weissagenden Substanz des Volkes selbst und seiner Institute wurzeln läßt, wenn er Israel ein Volk der Sehnsucht, einen *homme de l'avenir* nennt.

So wird denn auch die *theologia typica* (Vorbilder), gleichwie die *theologia prophetica*, erst dann richtig verstanden und behandelt, wenn man auf die Gesetze alles Werdens, zumal alles organischen Lebens zurückgeht, vermöge welcher die niederere Stufe durch ihren inneren, in der höheren Stufe forttreibenden Zusammenhang mit

dieser schon die höhere gewissermaßen andeutet — ein Zusammenhang und eine Vorandeutung, welche freilich erst von der erreichten höheren Stufe aus dem rückwärts gewendeten Blicke, hintendrein, recht deutlich wird.

Durch eine andere, jedoch verwandte Betrachtung wird das oben Gesagte vielleicht noch deutlicher werden. Jeder Patriotismus ist einerseits ausschließend, andererseits umfassend. Er beruht auf einer eigenthümlichen Bestimmtheit, auf einem individuellen Vorzuge, der andere Principien ausschließt; insofern ist er einseitig. Diese Einseitigkeit, dieser ausschließende Charakter ist nothwendig, damit die Volks-Individualität etwas Rechtes sey und werde. Andererseits ist jeder Patriotismus weitherzig und umfassend, sofern er seinem Princip eine absolute, auch dem Umfange nach eine universelle Geltung zuerkannt wissen will. Das Princip des jüdischen Volkes nun war die monotheistische Religion; darauf beruhte sein Nationalstolz, darauf also auch einerseits seine Abschließung gegen andere Principien (was wenigstens das immer Beabsichtigte war, wiewohl der Polytheismus immer wieder seine Eroberungen im Volke machte, das von dem Principe noch nicht völlig durchdrungen war), andererseits sein Streben nach Weltherrschaft, welches demgemäß als der Wunsch bezeichnet werden kann, die wahre Religion allen Völkern mitzutheilen; die Hoffnung, daß dieß einst geschehen werde, ist eine Seite der messianischen Hoffnung, freilich so, daß die wahre Religion sofort in der Bestimmtheit theokratischer Verfassung vorgestellt wurde.

Ist dieß die Genesiß der messianischen Weissagung des A. T., so liegt darin auch schon die Beweisraft der Weissagung, wenn auch nur mittelbar, ausgesprochen. Nach der älteren Ansicht zwar ist der Zusammenhang zwischen den Weissagungen und dem, was dadurch bewiesen werden soll, nämlich der Göttlichkeit u. s. w. der christlichen Religion ein durch ziemlich viele Zwischenglieder

vermittelter. Der Gang des Beweises ist nämlich dieser a):

Im N. T. ist in Beziehung auf den Messias Vieles, besonders manche einzelne Umstände seines Lebens, sehr detaillirt gewisseragt.

Diese Umstände sind wunderbarer Weise an der Person und dem Leben Jesu alle aufs genaueste eingetroffen.

Ein solches Zusammentreffen aller, auch der einzelsten, Umstände kann aber nicht als etwas Zufälliges gedacht werden, denn dieser Zufall wäre selber das größte Wunder; ferner kann dieses Zusammentreffen nicht auf Verabredung oder auf psychologisch erklärbarem Vorausahnen der Zukunft beruhen.

Also müssen wir die Harmonie des Vorhergesagten und des Nachhergeschehenen auf die göttliche Causalität zurückführen.

Folglich ist die Sache Gottes und Jesu Eine und dieselbe: die christliche Religion ist göttlich.

Der Nachdruck muß bei dieser Ansicht auf die Erfüllung von Weissagungen nach den kleinsten Umständen gelegt werden. Der Beweis in dieser Gestalt beruht somit auf einer Erklärung der einzelnen Weissagungen, welche neuerdings größtentheils verlassen ist, indem sie sich ergetisch nicht halten läßt; und allerdings kann ein solches „Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, kein freudiges Werk“ seyn, wie Schleiermacher mit Recht sagt. Ueberdies hätte die Weissagung nach dieser Betrach-

a) Vergl. Turretinus, Dilucidationes. Vol. II. dissert. 8. nr. 4. 17. 28. Er sagt namentlich: eo illustriores esse prophetias, eoque validius argumentum ex iis duci, quo longiore intervallo eventum antecessero, quo plures rei circumstantiae illae magis sunt singulares etc. Haec ubi adsunt, ibi Dei virtutem luculentissime se exserere, nemo est, qui non videat. Stein S. 70, besonders Anm. — Auch Staudenmaier entwickelt Encycl. S. 464 denselben Zusammenhang.

tungsweise, nur sofern sie als Wunder anzusehen wäre, Beweiskraft; wenn also dieses Wunderbare durch geschichtlich-philosophisches Begreifen sich in ein Natürliches und Nothwendiges verwandelt, so fällt der Beweis eben damit weg. Es bleibt doch bei dem, was Schleiermacher gesagt hat, daß die Bedeutung der Weissagungen in dem angegebenen Sinne ihr eigenthümliches Gebiet nur da haben kann, wo man zuvor schon an die Weissagenden als solche glaubt, und daß dieser Weissagungsbeweis eigentlich eine Gründung des Glaubens an Christus auf den Glauben an das Judenthum ist. Denn wo man von der Ueberzeugung ausgeht, die Weissagungen von dem Messias seyen göttlich und müssen einmal erfüllt werden, da bedarf es allerdings nur des Zusammentreffens mit den speciellen Umständen der Weissagung, um den unumstößlichen Glauben an den jetzt erschienenen Messias zu begründen. Hier ist aber nicht von Herbeiführung des Glaubens die Rede, sondern von wissenschaftlicher Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten. Und in dieser Beziehung gehört das Verhältniß des A. T. zum neuen bloß insofern hierher, als der Standpunkt des A. T., weit entfernt, in sich selbst Befriedigung zu finden, vielmehr dem Christenthume sich zuneige und auf dasselbe als seinen wesentlichen Schlußstein hinstrebe.

Wenn aber dieses Hinstreben zum Christenthume die apologetische Bedeutung der Weissagung ist, so scheint die Consequenz zu fordern, daß man nachforscht, ob nicht auch sonst solche Hinneigung zum Christenthume sich ausspreche, also auch auf heidnischem Boden, so daß man am Ende sagen könnte: die ganze vorchristliche Zeit ist eine Vorbereitung auf Christus (eine Weissagung auf ihn) und deshalb ein Beweis für das Christenthum. Allein — dieses Bedenken tritt hier entgegen — reißen wir uns nicht dadurch los von der wahrscheinlich nicht ohne triftige Gründe bisher gebräuchlichen Behandlung des Weiss-

sagungsbegriff in der Apologetik? Wenn wir, getreu der Grundanschauung des protestantischen Lehrbegriffs, die Verborgenheit der menschlichen Natur durch die Ursünde anerkennen und demgemäß auf dem Gebiete des Heidenthums nur Unglauben und Aberglauben, kurz, falsche Religion zugestehen können, wie läßt sich nur daran denken, jene Ansicht durchzuführen? Nur die Gnade, welche sich auf dem testamentischen Boden offenbart, kann Licht in jene Finsterniß strahlen lassen, und selbst die Vorbereitung auf die vollkommene Erscheinung der Gnade ist nur durch außerordentliche göttliche Offenbarung möglich. Dieß ist allerdings die strengere Ansicht der altlutherischen Dogmatik.

Doch wir können uns für den oben ange deuteten Gedanken vorläufig darauf berufen, daß auch Rißsch zugesteht, das Heidenthum verhalte sich in einer gewissen Annäherung und Pädagogie zum Christenthume. Freilich beschränkt er dieselbe ausdrücklich und mit starker Betonung auf eine negative Vorbereitung, sofern nur die Vollständigkeit des Widerspruchs, die Durchwanderung der Gegensätze, die Sehnsucht nach Wort Gottes aus dem Heiden einen natürlichen Katechumenen des Christenthums mache. Die positive Vorbereitung gehöre dem A. T. ausschließlich an. System der christl. Lehre S. 31. Auf ähnliche Weise spricht sich Staudenmaier aus, wenn er Encycl. S. 433 sagt: es finden sich auch in den heidnischen Religionen, aber mehr in negativer als positiver Art, Weissagungen auf Christus. — Ein Unterschied zwischen den beiderseitigen Aeußerungen liegt übrigens in dem „mehr;“ denn durch dieses wird die Schärfe des Satzes von Rißsch abgestumpft und der heidnischen Welt doch auch eine, wenn auch in niedererem Grade, doch jedenfalls positive Vorbereitung auf das Christenthum zugestanden.

Da wir hiermit an eine umfassende und in die Gestaltung der Apologetik tief eingreifende Frage gekommen sind, so haben wir Aufforderung genug, uns auch historisch

darüber zu orientiren. Wir gehen deshalb auf die früheren Jahrhunderte zurück, um zu sehen, ob und in wie weit die älteren Kirchenlehrer eine Vorbereitung und Weissagung auf das Christenthum auch im Heidenthume gefunden haben, oder in welches Verhältniß zu der absoluten Dignität des Christenthums sie das Heidenthum gesetzt haben.

Bezeichnend ist es für die ganze Geschichte dieser Frage, daß gleich der erste christliche Schriftsteller, den wir zu erwähnen haben, Justin der Märtyrer, nicht bloß eine gewisse positive Vorbereitung, sondern sogar eine theilweise Identität mit der christlichen Religion dem Heidenthume zuschreibt. Ein Hauptbeweis für die christliche Religion ist überhaupt bei den Apologeten der ersten Jahrhunderte die Harmonie des Christlichen mit dem bessern Heidnischen; diese Harmonie wird in dem Lehrbegriffe der platonisch gebildeten griechischen Kirchenlehrer durch den Begriff des Logos begründet. Dieser ist ihnen die persönlich verselbständigte Vernunft oder Weisheit Gottes als allgemeines Offenbarungsorgan und als Princip aller menschlichen Erkenntniß der Wahrheit. Dieser Logos ist nach jenem Lehrbegriffe das Princip sowohl aller vorchristlichen, als der christlichen Wahrheit. „Diejenigen, welche mit dem Logos (vernünftig) gelebt haben, sind Christen, mögen sie auch als gottlos angesehen worden seyn; so unter den Griechen Sokrates und Herakleitos und Andere ihres Gleichen, unter den Barbaren Abraham und Ananja und Asarja und Misael und viele Andere.“ Justin, größere Apologie. Köln 1686. S. 83, C.

„Was Philosophen und Gesetzgeber je gut gesprochen und erfunden haben, das haben sie nach dem Maße, in welchem sie den Logos fanden und schauten, ins Werk gesetzt. Da sie aber den Logos nicht in vollständiger Weise erkannt haben, so haben sie sich vielfach widersprochen.“ Kleinere Apologie S. 48. Christus war und ist der Logos, der in Allem ist, der sowohl durch die Propheten voraus-

gesagt hat, was geschehen sollte, als in eigener Person, indem er in den gleichen Zustand, wie wir, sich begeben und uns gelehrt hat." Ebendas. Insofern ist Christus auch von Sokrates theilweise erkannt worden. Ebendas. „Ich habe gewünscht und dafür gekämpft, als Christ erfunden zu werden, nicht weil die Lehren Plato's denen Christi fremd sind, sondern weil sie ihnen nicht durchaus gleich sind." 51, B.

Somit scheint es, Justin coordinirt so ziemlich Heidenthum und Judenthum als positive Vorbereitung des Christenthums, sofern er in beiden eine theilweise Offenbarung desselben Logos findet (*κατὰ μέρος*, kleine Apol. S. 46 c.), der sich im Christenthume rückhaltlos offenbart hat (*ὁ πᾶς λόγος, ὃς ἐστὶ Χριστός*, ebendas.). Allein wir müssen uns hüten, nicht vorschnell zu urtheilen; nicht auf das Heidenthum überhaupt bezieht sich, was Justin freundlich Anerkennendes sagt, sondern nur auf die Philosophie des Heidenthums, d. h. namentlich auf einzelne Philosophen, wie Sokrates, Plato, Heraklit. Nur diese, so wie die *νομοθετῆσάντες*, läßt er als christlich gelten. Allein von der Religion der Heiden ist in obigen Äußerungen nichts gesagt, wohl aber ist von derselben an anderen Stellen die Rede, so jedoch, daß sie als Eingebung und Product böser Geister dargestellt wird. Die Engel nämlich, denen Gott, während er das Irdische dem Menschen untergeordnet hat, die Menschen selbst und die Elemente und Kräfte unter dem Himmel zur Aufsicht und Verwaltung untergeben hat, sind gefallen und haben die sogenannten Dämonen erzeugt; diese letzteren haben den Götterdienst eingeführt und allen Aberglauben, so wie alle Sittenverderbniß begründet. Kleinere Apologie S. 44. Man kann sagen: Justin hat nur zwei Hauptbegriffe, um die sich sein ganzes Gedankensystem bewegt; sie sind: der Logos und die Dämonen. Jener das Princip aller, namentlich religiösen, Wahrheit und alles Guten; diese

das Princip aller Verirrung. Sowohl auf heidnischem, als auf jüdischem Boden gibt es Erzeugnisse, welche dem Logos eignen und welche als theilweise, aber eben deshalb noch mangelhafte und sich widersprechende Offenbarungen desselben ihre eigentliche Heimath im Christenthume haben als der rückhaltlosen, durchaus vollständigen und harmonischen Offenbarung des Logos. Insofern ist sowohl Heidenthum als Judenthum positive Vorbereitung auf Christus.

Ich glaube, die Ansicht Justin's verdient es, etwas ausführlich gegeben zu werden, weil er als der Sprecher für eine Richtung betrachtet werden kann, welche eine ziemlich weite Verbreitung genossen hat. Nämlich in Betreff der Schätzung griechischer Philosophie ist er Repräsentant der freisinnigeren Seite unter den griechischen Kirchenlehrern; in Betreff der Ableitung des Polytheismus stehen so ziemlich alle griechischen Kirchenschriftsteller, ferner auch die Occidentalen auf seiner Seite und zwar nicht bloß die der ersten Jahrhunderte, sondern noch weit später finden wir immer noch dieselbe Ansicht theils herrschend, theils noch mitgehend. Um bei dem letzteren Punkte stehen zu bleiben, so sprechen sich über die Genesiß des Polytheismus und seiner Mythenwelt auf entsprechende Weise einmal die Zeitgenossen Justin's aus, Athenagoras und Tatian. Ersterer combinirt mit dem Theologumenon von den durch gefallene Engel erzeugten Dämonen (wofür er sich auf die „Propheten," d. h. die inspirirten alttestamentlichen Schriftsteller beruft) bereits die Ansicht des Euemeros von dem ursprünglichen Gegenstande der Mythen, indem er sagt: „die Götter, welche bei der Menge als solche gelten und deren Namen die Bilder bekommen, sind, wie sich aus ihrer Geschichte ersehen läßt, Menschen gewesen." Bittschrift für die Christen S. 29, B. vgl. 27, D. Die Sache hängt in seiner Vorstellung, wie es scheint, so zusammen. Der Gegenstand, um dessen Wesen es sich handelt, ist der

Polytheismus, oder die heidnischen Mythen. Dieses mythische Götterreich ist nach Athenagoras ein nichtseyendes; allein es stützt sich nach beiden Seiten, nach unten und oben, auf etwas Reelles. Einerseits nämlich beruhen die mythischen Göttergestalten auf menschlichen Geschichten, sofern gewisse Menschen, z. B. Helden und Wohltäter der Menschheit, wie Asklepios und Herakles, von Dichtern vergöttert worden sind; vgl. Athenag. *προσβελα* p. 31 — 34. Andererseits sind es im Verborgenen wirkende Dämonen, welche die Menschen zur Verehrung jener Scheingötter locken, weil sie (die Dämonen) als sinnliche Wesen nach Opferdampf und Opferblut lüstern sind, p. 30; deshalb bringen sie im Namen der Götterbilder da und dort Wirkungen hervor, welche dann der Pöbel den Göttern zuschreibt, p. 25, A.

Am meisten Mühe übrigens, die Ansicht des Eumerus, daß die Götter nur vergötterte Menschen seyen (vgl. auch Theophilus an Autolykos I. p. 75, A. II. p. 85, B; Minucius Felix in Octavius. Leiden, 1672. p. 157—217), zu begründen und durchzuführen, gibt sich Eusebius (praepar. ev. I, 9 seq.), indem er gegen „allegorische Erklärung“ der Mythen, d. h. Erklärung aus Natursymbolen polemisiert. Zugleich aber erklärt er die heidnische Religion als eine Erfindung der Dämonen, denen er namentlich auch das Däwelwesen zuschreibt, praep. ev. IV, 4; V, VI, 11 a).

Zum Beweise, wie fest diese Ansicht gehaftet hat, berufe ich mich nur noch auf eine Stelle von Gratianus de verit. rel. chr. IV, 3, wo er sagt: „daß es nicht gute, son-

a) Ebenso Origenes c. Cels. z. B. III, 29. 37; IV, 32; V, 5. 46; namentlich gründet er die Ansicht von der Identität des Götterdienstes mit Dämonenverehrung auf Ps. 96, 5, wo man die Worte *יְהוָה יִשְׁתַּחֲוֶה לְדַמּוֹנִים* übersetzte: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμόνια; VIII, 69. Theoboret 3. Rede S. 524, 526. — Tertullian. Apol. 22 seq. Minucius Felix in Octavius führt ebenso die pravae religiones auf die spiritus insinceri, impuri, daemones, zurück, S. 242 ff., 247 f. Augustin. de Civ. Dei II, 30. 29.

den böse Geister gewesen sind, denen der heidnische Cultus gewidmet wurde, ist aus gewichtigen Gründen gewiß: jene Geister haben nämlich fürs Erste die Verehrung des höchsten Gottes möglichst beschränkt; sie haben zweitens durch Ubrigkeiten und durch das leidenschaftlich aufgeregte Volk die Monotheliten verfolgt; sie haben drittens einen unsittlichen Cultus begünstigt."

Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Ansicht von den heidnischen Religionen an Anerkennung eines vorbereitenden Zusammenhangs mit dem Christenthume nicht gedacht werden kann; denn als Product und gewissermaßen Offenbarung böser Geister stand die polytheistische Religion der monothelistischen als der Offenbarung des guten Gottes fast dualistisch gegenüber, und es war von partieller Identität nicht die Rede. Auf der einen Seite sah man reinen Irrthum ohne Beigabe von Wahrheit, auf der andern reine Wahrheit ohne Beigabe von Irrthum, weshalb das Wort des Ap. Paulus angewendet werden konnte: was hat das Licht für eine Gemeinschaft mit der Finsterniß? u. s. w. (2 Kor. 6, 14); vgl. Theodoret, 10. Rede S. 643.

Aber wenn auch die Religion des Heidenthums gänzlich verworfen wurde, so fand doch seine Philosophie vielfache Anerkennung als eine dem christlichen Principe verwandte Erscheinung. Am vollständigsten ausgeführt finden wir die Ansicht Justin's von der hellenischen Philosophie als einer dem Christenthume verwandten bei Clemens von Alexandrien.

Er weist der vorchristlichen Zeit die Philosophie ähnlicher Weise als Offenbarung zu, wie der christlichen Periode das Christenthum. Strom. IV, 5. — „Aus Einer und derselben Quelle schöpfend, hat der Herr den Einen die Gesetze, den Andern die Philosophie gegeben." Strom. VII, 2. — „Falsch ist es, daß die Philosophie vom Teufel stamme, ein Uebel sey und zum Verderben führe; vielmehr ist auch die Philosophie ein Werk göttlicher Vorsehung." I, 1. — „Alles Gute kommt

von Gott, aber einiges vorzugsweise (oder: unmittelbar), wie das A. u. N. T., anderes nur mittelbarer Weise, wie die Philosophie. Sie war vor der Erscheinung des Herrn den Griechen nothwendig zur Gerechtigkeit. Auch sie lehrte die Griechen, wie das Gesetz die Hebräer, als *καταργητός εἰς Χριστόν*." I, 5.

Dieß ist die Bedeutung der Philosophie, im Großen und Ganzen betrachtet. Auf die einzelnen Seelen bezieht es sich dagegen, wenn Clemens sagt: „Die Philosophie dient zu mannichfacher Bearbeitung der Seele, wodurch sie fähig gemacht wird, die Wahrheit des Logos aufzunehmen." Strom. VI, 11.

Die Einheit der hellenischen Philosophie; über welche er eklektisch denkt, mit dem christlichen Principe brüdt Clemens auf doppelte Weise aus, indem er entweder beide ihren wesentlichen Charakter vertauschen läßt, d. h. das Christenthum unter die Kategorie der Philosophie stellt und die hellenische Philosophie unter den Begriff des Bundes subsumirt, oder beide durch einen gemeinsamen höheren Begriff, den des Logos, verbindet a).

Doch, was wir hier für die Anknüpfung des Heidnischen an das Christliche als die Vorbereitung desselben zu gewinnen glauben, das sollen wir, wie es scheint, wieder verlieren, sofern Clemens behauptet, daß die Griechen ihre

a) Clemens nennt die christliche Religion *φιλοσοφία κατὰ Χριστόν* oder *καθ' ἡμᾶς, βασιβατος φιλοσοφία*, die wahre Philosophie, welche durch den Sohn mitgetheilt wird (Strom. I, 18; II, 2), redet von einem Testament oder Bunde der Griechen (VI, 15. 8; VII, 17) und sagt endlich: *λογισθεὶς ὅντες, λογικῆς οὐσῆς τῆς φιλοσοφίας, συγγενεῖς τὴν ἑσπερίαν πρὸς αὐτήν*. VI, 1. — Ähnlich ist die Aeußerung des P. nuciū Felix im Octavius S. 148: Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum, deprehendes eos, et si sermonibus variis, ipsis tamen rebus, in hanc coire et conspirare sententiam. — p. 155: ut quis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse iam tunc christianos.

Philosophie aus der Offenbarung des N. T. entlehnt haben, was er durch eine gelehrte chronologische Untersuchung weitläufig nachzuweisen bemüht ist. Strom. I. c. 14 — 16. Er nennt den Plato einmal τὸν ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφον (I,) und sagt, wenn die Griechen diesen Ursprung ihrer Philosophie leugnen und das Verdienst davon sich selbst zuschreiben wollen, so seyen sie eben Diebe. V, 7. Dieselbe Vorstellung finden wir auch bei Tertullian, Augustin, Theodoret, und Eusebius sucht sie mit vielem Aufwande von Gelehrsamkeit zu begründen, praep. ev. X. et XIII, wo er c. 12 sich auf den bekannten Juden Aristobul als Auctorität für eine Ansicht beruft a). Ueber die Frage, wie man so entgegengesetzte Ansichten, wie die, daß die griechische Philosophie eine selbstständige, nur aus dem Logos abzuleitende Wahrheit in sich habe, und die, daß alles Wahre in der Philosophie nur aus der alttestamentlichen Offenbarung entlehnt oder gar gestohlen und geraubt sey, in Einklang gebracht habe, vergleiche man Baur, Gnosis S. 532 ff., wo die Ausgleichung im Sinne jener Männer so versucht wird, daß zwischen dem formell Falschen und materiell Wahren unterschieden wird, indem göttliche Wahrheit von den Hellenen auf ungöttlichem Wege gewonnen und angeeignet worden seyn soll. Uebrigens ist als eine Hauptsache festzuhalten, daß Clemens ausdrücklich nur insofern die harte Beschuldigung des Diebstahls ausspricht, als die Griechen den Ursprung ihrer Philosophie auf fremdem Boden leugnen (Str. VI, 1); denn ohne dieses wären sie nach ihm bloß die Entlehnenden. — Die Wahrheit ist jedens-

a) Tertull. Apol. c. 47: unde haec — philosophis aut poetis tam consimilia, nisi de nostris sacramentis? Vgl. Augustin. de Civ. Dei VIII, 10. Theodoret führt in der zweiten Rede S. 505 aus dem Pythagoräer Rumenios die Worte an: τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀπικίτων; und in der 6. Rede S. 566, wo von der platonischen Vorsehungslehre die Rede ist, sagt er, diese Lehre scheine der Philosoph aus den θεῶν λόγοις εὐολημένα.

falls diese, daß man die Identität der monotheistischen Offenbarung mit der hellenischen Philosophie in einem gewissen Sinne anerkannte. Die genauere Auffassung dieser Identität ist durch Zeitvorstellungen bedingt; die Behauptung nämlich, daß die hellenische Philosophie von der alttestamentlichen Offenbarung abzuleiten sey, sollte den doppelten Gedanken ausdrücken, daß die Philosophie zu der Offenbarung sich verhalte einerseits wie das Einseitige und Getheilte zu dem Vollständigen und Ganzen, andererseits wie das Geringere zu dem Höheren. Bei dem Ausdrucke des letztern Gedankens verwechselte man vermöge der populären Denkweise das zeitliche prius und posterius mit dem Vorgehen dem Begriffe und Werthe nach a).

Wir sind also berechtigt, jenes als die beabsichtigte substantielle Wahrheit anzusehen, und dieses als die accidentelle Einkleidung abzugiehen. Wir hätten demnach als die Ansicht der meisten Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte über die Vorbereitung der christlichen Religion auf heidnischem Boden die zwei Sätze:

Die heidnische Religion, als dämonisches Werk, ist der christlichen Religion wesentlich entgegengesetzt und ist keine Vorbereitung auf dieselbe; aber

Die heidnische Philosophie ist der christlichen Religion

-
- a) Diese Verwechselung liegt namentlich in folgenden Worten Tertullian's klar vor, Apol. c. 47. Es ist davon die Rede, daß die wahrhaften Gedanken der Philosophen und Dichter nur von der Offenbarung, welche den Christen angehören, (de nostris sacramentis) genommen seyn können, und dann fährt T. fort: Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliorum sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt. Si de suis sensibus, ergo iam sacramenta nostra imagines posteriorum habebuntur, quod rerum forma (das objective Verhältniß) non sustinet: nunquam enim corpus umbra, aut veritatem imago praecedat, d. h. was das wahrhaft Reale ist, das ist auch in der empirischen Erscheinung das zeitlich Frühere und Erstere.

wesentlich verwandt und ist demnach positiv vorbereitend auf das Christenthum.

Geht man von dem lange gangbaren Begriffe der Philosophie und Theologie aus, so muß es sehr befremden, daß gerade diese Feindin der Offenbarung, die Philosophie, als befreundete und verbündete Macht von den Apologeten begrüßt worden seyn soll, während die heidnische Religion, die doch wenigstens als Religion etwas mit dem Christenthume gemein haben müsse, als erklärte Feindin bekämpft und abgestoßen worden ist. Doch die Sache hat auch wieder eine Seite, nach welcher sie sich als natürlich begreifen läßt. Die Menschheit, von der Wahrheitsfülle der christlichen Religion begeistert, glaubte ihr Glück nicht stark genug aussprechen zu können; und in je schönerem, göttlicherem Lichte man die neue Religion sah, desto schwärzer und dämonischer erschien die heidnische Religion, desto schroffer gestaltete sich in dem Bewußtseyn der Gegensatz des Alten und Neuen. Und sah man einmal die heidnische Religion als durchaus feindlich an, so mußte man eben deßhalb von der heidnischen Philosophie sich freundlich angezogen finden, weil die (griechische) Philosophie schon von Anfang an dem Volksglauben sich feindlich gegenübergestellt hatte, wie denn das philosophische Denken nicht anders kann gegenüber der mythischen Vorstellung ^{a)}. Vielleicht ist namentlich dieß mitunter ein Grund, aus welchem Justin den Heraclit, diesen Feind Homer's und Hesiod's, so hoch stellt; s. oben. Man fand sich also mit der Philosophie verbündet durch den gemeinsamen Kampf gegen die mythische Volksreligion. Dieß führt auf einen Gedanken, der wenigstens eine weitere Erwägung verdient, auf den Gedanken einer Parallele zwischen dem Prophetismus des A. T. und der hellenischen Philosophie. Wie jener das

^{a)} Vergl. St uhr, allgem. Ueberblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume. Zeitschrift für specul. Theol. von B. Bauer I, 2 und II, 1.

dem christlichen Principe Verwandteste ist auf hebräischem, so diese auf hellenischem Boden; der Prophetismus ist Auflösung des starren Mosaismus, die Philosophie ist Auflösung der mythischen Religion. Nur in dem Einen Punkte, der freilich ein Hauptpunkt ist, scheint die Vergleichung, wo nicht zu fallen, so doch zu hinken, daß der Prophetismus eine immanente Entwicklung des Mosaismus ist, während dieses Verhältniß der Identität oder, wenn man will, der Treue bei der griechischen Philosophie schwer nachzuweisen seyn möchte.

Es ist bisher schon etwas angedeutet worden, worauf wir noch bestimmter unsere Aufmerksamkeit zu richten haben: die heidnische Religion, welche von den Apostoloten bekämpft wurde, ist nur die Volksreligion, d. h. die öffentlich eingeführte mythische Religion mit ihrem polytheistischen Cultus. Dagegen kommen mehrere Kirchenschriftsteller darin überein, daß sie die subjective Religion, d. h. die unmittelbare, rein innerliche Frömmigkeit der Heiden, als der christlichen Religion verwandt ansehen und als Zeugniß für diese geltend machen. Namentlich sind es gerade lateinische Schriftsteller, welche sich so äußern. Hierher gehört besonders die geistvolle apologetische Schrift des Minucius Felix, Octavius. Nach dem Cäcilius, der Heide, in einer geharnischten Rede für die alte Religion und gegen Christen und Christenthum aufgetreten ist, sucht Octavius in seiner Gegenrede zuerst das Walten Eines Gottes aus der Ordnung und Schönheit der Welt zu beweisen und sagt namentlich, S. 144 ff.: „Wie? wenn ich die allgemeine Uebereinstimmung über Gott für mich hätte? Ich höre die Menge, wenn sie die Hände zum Himmel erhebt; nichts als Gott nennen sie, und: Gott ist groß, Gott ist wahr, und wenn es Gott gibt (oder Gott will). Ist das die natürliche Ausdrucksweise der Menge oder die Rede Eines, der sich als Christen bekennt? Und diejenigen, welche den Jupiter als Herrn anerkennen, tau-

schen sich im Namen, sind aber über die Einheit der Macht (d. h. Monothismus) einverstanden." Und S. 350: „Wir rühmen uns, erreicht zu haben, was Jene mit äußerster Anstrengung gesucht haben, aber nicht haben finden können: sind wir darum undankbar?"

Die erstere Stelle sagt ganz das Wahre aus; denn auf die nichtchristliche Frömmigkeit, sofern sie doch Frömmigkeit seyn soll, ist das große Wort des Apostels Paulus anzuwenden, das er in der für solche Gedanken classischen Stadt, zu Athen, gesprochen hat: ὁ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν, Apstlgsh. 17, 21.

Alein es kann offenbar nicht dabei bleiben, daß man sagt: der fromme Heide meint allerdings seiner innern Gesinnung nach das Wahre, aber die objective Religion des Heidenthums ist denn doch durchaus irrthümlich, das Werk verführender Dämonen. Es gehört nicht viel Ueberlegung dazu, um einzusehen, wie inconsequent das ist. Und wir finden auch in der That einige Anerkennung der heidnischen Volksreligion als einer relativ wahren bei Clemens Alex. „Gott hat die Sonne, den Mond und die Sterne zur Verehrung gegeben, damit die Heiden, nicht gänzlich ohne Gott lebend, dem gänzlichen Verderben entgegengehen möchten. Dieser Weg wurde den Heiden gegeben, damit sie von der Verehrung der Gestirne aus, zu Gott aufschauten." Strom. VI, 14. In dieser Stelle gilt die Naturreligion gewissermaßen als göttliche Stiftung (nicht bloß als Zulassung), in erziehender Absicht gegeben, nämlich in der Absicht, für die wahre Gottesverehrung vorzubereiten.

Und eher kommt der Gedanke auch gar nicht zur Ruhe, als bis der heidnischen Religion diese Wahrheit in irgend einer Weise zuerkannt wird. Dieß ist der einzige der Apologetik würdige Standpunkt. Denn jene urchristliche Betrachtungsart der heidnischen Volksreligion, wonach dieselbe rein dämonischer Trug seyn soll, ist in ihrer Art

ebenso beschränkt, als die ursprüngliche heidnische Theilung des Christenthums, wonach dasselbe als *ἀδελφότης* bezeichnet wird. Beide Parteien kamen darin überein, je dem Gegner Religion abzusprechen; sie standen insofern auf gleicher Bildungsstufe: jeder ging von sich aus und bestimmte nach seiner Frömmigkeit den Begriff der Religion, so daß man einen Gattungsbegriff von Religion gar nicht hatte; wie sich dasselbe bei den altlutherischen Dogmatikern wiederholt hat ^{a)}. Dieser Allgemein-Begriff der Religion ist ein wesentlicher Gewinn und nur wenn wir diesen voraussetzen, ist die Anerkennung eines Zeugnisses, das die heidnischen Religionen zu Gunsten des Christenthums ablegen, denkbar. Dieses Zeugniß kann aber in nichts Anderem bestehen, als darin, daß das Evangelium unbekannt das Ziel der heidnischen Frömmigkeit war (*ὁ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*), oder, objectiver ausgedrückt, darin, daß die vorchristlichen Religionen, als unvollkommene Erscheinungen der Religion auf das Christenthum, die vollkommene Religion, zustreben und in ihm den Schluß und Ruhepunkt finden. Die Darlegung dieses Zeugnisses wäre also nach dem Bisherigen der eigentliche Kern der Apologetik. Ehe wir dieses Resultat unserer bisherigen Untersuchung genauer entwickeln, sehen wir uns, wie vorhin in der Geschichte der urchristlichen Theologie, so jetzt auf dem Gebiete der neueren Theologie um, mit der Frage, ob die ausgesprochene Behauptung über den Mittelpunkt der Apologetik im Geiste der neueren theologischen Richtung sey, oder nicht.

Gehen wir von den Apologetikern aus, so müssen wir in Beziehung auf unsere Frage Unterschiede anerkennen.

Während Francke noch nicht daran denkt, eine Untersuchung über die außerchristlichen Religionen in der Apo-

^{a)} Vergl. Elwert, über das Wesen der Religion. Tab. Schrift 1835, 2.

logetik anzustellen, sind seit Heubner und Stein alle Apologeten und Apologetiker darüber einverstanden, die außerchristlichen Religionen abzuhandeln, freilich in verschiedener Weise. Eine Partie betrachtet die heidnischen Religionen wo nicht ausschließlich so doch vorzugsweise negativ, und trennt bei Behandlung der Apologetik das Judenthum, als in positiver Beziehung zum Christenthume stehend, vom Heidenthume. So Rijsch nach dem oben Angeführten, dann Heubner und Stein; diese lassen, wie schon bemerkt worden ist, auf die Kritik aller Offenbarung eine Kritik der wichtigeren außerbiblischen Offenbarungen folgen. Heubner spricht das Resultat sogleich in der Aufgabe selbst aus, indem er sagt: Prüfung der wichtigeren angeblichen Offenbarungen. Er erklärt diese Prüfung insofern für ein wesentliches Element der Apologetik, als nur durch sie ausgemittelt werden könne, ob neben dem Christenthum eine andere Religion der Welt gleiche oder höhere Ansprüche auf das Ansehen einer göttlichen Offenbarung machen könne. Die Darstellung der Vorbereitung des Christenthums durch das Judenthum, durch messianische Weissagung u. dgl. folgt erst bei der Beweisführung für die göttliche Sendung Jesu, also ganz getrennt von der Erörterung des Heidenthums. Wenn er aber zugleich andeutet, daß er Spuren der Vorbereitung des Christenthums auch in der Geschichte der heidnischen Völker finde, so hätte man das eben auch bei der Kritik der außerbiblischen Offenbarungen erwarten sollen, und dann wäre wohl das Resultat derselben nicht so rein negativ ausgefallen. Etwas anerkennender gegen die heidnische Religion scheint Stein verfahren zu wollen, wenn er §. 26 auf die Verwandtschaft zwischen den außerbiblischen Offenbarungen und der christlichen aufmerksam macht. Allein beim Schlusse der Kritik der historischen Offenbarungen (§. 43.) erkennt er doch bloß einen negativen Beweis für die christliche Religion in der heidnischen an, sofern der Werth des Christenthums nicht

besser habe anschaulich gemacht werden können, als „wenn sich erst die Sünde und das Elend in ihrer ganzen Stärke zeigten und so die Menschheit erniedrigten, um sie dann durch den Sohn Gottes zu ihrer wahren Würde erheben zu lassen.“ Auch Stein bespricht die Vorbereitung des Christenthums in einem ganz andern Abschnitte; er theilt sie in die allgemeine und in die besondere; die letztere ist auf das Volk Israel beschränkt, die erstere besteht darin, daß (§. 70) alle vorchristlichen Völker ohne Unterschied ihren Glauben und ihre Wünsche an eine außerordentliche Offenbarung der Gottheit knüpfen, sich jedoch nicht befriedigt fühlen und einer vollkommenern Offenbarung sehnsuchtsvoll entgegensehen. Insofern haben selbst Heiden von Christo geweissagt und auf ihn, wenn auch unbewußt, im Geiste hingedeutet. — Es bedarf keiner Erinnerung, daß Stein auseinanderhält, was Ein Ganzes ist, und daß er sich über die heidnische Religion und ihr Verhältniß zur christlichen nicht gleichmäßig und folgerichtig ausspricht.

Hierhet muß auch Sack gerechnet werden; er geht im zweiten Abschnitte des I. Theils seiner Apologetik die außerchristlichen Religionen durch, indem er sie nach ihrem eigenthümlichen religiösen Gehalt und Einfluß in Betracht zieht. Er erkennt neben dem „Falschpositiven“ in allen diesen Religionen etwas „Natürlichwahres“ an, allein er will doch ausdrücklich nur den negativen Beweis führen, daß die alten Religionen die wahre Religion nicht enthalten, daß die christliche also sie enthalten könne. S. 45. Vom Judenthume handelt er in diesem Abschnitte bloß insofern, als es im Gegensatze gegen das Christenthum gegenwärtig noch besteht, während er die Religion des N. T. unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung und der göttlichen Thaten, die alttestamentliche Weissagung unter dem Gesichtspunkte des Heils und göttlicher Zeugnisse abhandelt. — Die Inconsequenz dieser Trennung empfiehlt die Auffassung der heidnischen und jüdischen Religion als gemeinschaftlicher

Vorbereitung auf das Christenthum, also die Zusammenfassung des bisher Getrennten unter Einem und demselben Gesichtspunkte, wobei übrigens ein eigenthümlicher Vorzug der Religion des A. L. dennoch anerkannt werden kann.

Den kräftigsten Anstoß zu einer solchen anerkennenden Ansicht von den Religionen verdanken wir Schleiermacher, der in seinen Reden die Religionen als individuelle und charaktervolle Gestalten der Einen Religion betrachten gelehrt hat, als Erscheinungen, denen je eine eigenthümliche Anschauung des Unendlichen im Endlichen zu Grunde liege und die in verschiedenen Gegenden der Erde und auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung sich nothwendig gerade so darstellten. Entsprechend ist es, daß Schleiermacher in der Glaubenslehre und in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums sich dahin ausspricht, das Christenthum verhalte sich, was sein geschichtliches Daseyn und seine Abzweckung betrifft, zu Judenthum und Heidenthum gleich; consequent bezieht er die Begriffe: Weissagung und Vorbild auf das Heidenthum sowohl als auf das Judenthum, indem diesen Begriffen die Bedeutung zuerkannt wird, die geschichtliche Stetigkeit in der Folge des Christenthums auf die früheren Stufen auszudrücken; Glaubenslehre §. 12. 2. Ausg. Kurze Darstellung §. 46. 2. A.

Was Schleiermacher vom rein religiösen Standpunkt aus geltend macht, nämlich die im Wesentlichen gleiche Beziehung des Christenthums zu den übrigen Religionen, das spricht Hegel auf dem speculativen Standpunkt aus, indem er, die Mannichfaltigkeit der Religionsformen als den lebendigen Proceß des sich entwickelnden und realisirenden Begriffs der Religion begreifend, die heidnischen Religionen ebenso wie die jüdische als nothwendiges Moment für die Entwicklung der absoluten Religion, d. h. des Christenthums, anerkennt.

Auf diesen durch Schleiermacher und Hegel, deren Harmonie in diesem Hauptpunkt unverkennbar ist, errungenen Standpunkt kann die neuere Theologie nicht mehr verzichten, und es ließen sich auch Beispiele genug davon aufzeigen, daß derselbe bereits der Theologie zu eigen geworden ist.

So sagt Ullmann im Sendschreiben an Strauß, theol. Studien und Kr. 1838, 2. S. 295: „In der That strebt die Entwicklung des jüdischen Volks nicht nur, sondern des religiösen Geistes überhaupt auf die Ideen hin, die wir in Christo wirklich werden sehen.“ Und Staudenmaier, Encycl. §. 440: „Die ganze alte Welt hat zum Christenthum ein nothwendiges Verhältniß, sofern dieses die Vernichtung aller unwahren Gegensätze und die Verwirklichung der wahren göttlichen Einheit ist.“ §. 441: „Im Christenthume werden daher die früheren religiösen Erkenntnißarten zu ihrer Wahrheit erhoben und dadurch in ihrer früheren Unwahrheit aufgehoben.“ So geht auch die schätzbare Apologie von Stirn im 11. Briefe davon aus, es gebe wohl keine Religion, welche durch und durch falsch wäre; es gebe in allen Religionen etwas Gemeinsames, wodurch sie einander gleichen, und wieder etwas Besonderes, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Sodann sucht Stirn den absoluten Vorzug des Christenthums durch eine Vergleichung und Beurtheilung der bedeutendsten nichtchristlichen Religionsysteme, unter denen er auch die jüdische Religion abhandelt, ins Licht zu setzen.

Es ergibt sich hieraus, daß die jetzige Richtung darauf geht, die vorchristliche Religion als in einer nothwendigen und inneren Beziehung zum Christenthume stehend, als eine in der christlichen Religion zu ihrem Ziele und damit zur Ruhe kommende Bewegung aufzufassen, oder den Begriff der Weissagung so weit auszudehnen, daß man sagt: die ganze vorchristliche Periode, zumal nach ihrer religiösen Seite, ist Weissagung auf Christus

und die Entwicklung dieser Weissagung ist der Hauptinhalt der Apologetik oder der Weissagungsbeweis ist das einzige argumentum, das die Apologetik mit Recht geltend machen kann. Während aber auf diese Weise der Begriff der Weissagung steigt, muß dagegen der des Wunders fallen; indem jener sich ausbreitet, beschränkt er eben damit diesen; denn je mehr die alte Welt als ein Hinstreben zum Christenthum aufgefaßt, je mehr ein großer und nothwendiger Zusammenhang in der Geschichte der Religion erkannt wird, desto mehr schwindet das schlechthin Uebernatürliche und Uebervernünftige, kurz das Wunderhafte an der christlichen Religion.

Ist dieß der Gang der Apologetik, daß sie in der christlichen Religion den Höhe- und Zielpunkt aller religiösen Entwicklung aufzeigt, so beantwortet sich die Frage nach den Quellen unserer Wissenschaft daraus von selbst. Es ist theils ein speculatives, theils ein geschichtliches Element erforderlich, nämlich eine philosophische Religionsgeschichte oder eine, das Geschichtliche in sich aufnehmende, Religionsphilosophie. Das Historische und Philosophische muß für den Zweck, das Christenthum als die vollendende Höhenstufe der religiösen Entwicklung aufzuzeigen, nothwendig in Eins gebildet seyn, denn ohne Philosophie fehlt die Einsicht in die Bewegung, und ohne Geschichte fehlt die Objectivität der Bewegung. Und zu einer solchen philosophischen Behandlung der Religionsgeschichte, deren Resultat die absolute Dignität des Christenthums ist, drängt die ganze Richtung der Zeit mit Macht hin, indem einerseits die philosophische und geschichtliche Erforschung der Religionen sich der Theologie, und andererseits die Theologie sich jener Religionsforschung entschieden zuneigt. Gewiß ist die Verständigung zwischen Philosophie und Theologie in diesem Punkte, der das Verhältniß der Religionen zum Christenthume betrifft, gegenwärtig schon weiter ge-

diehen, als in der Auffassung des speciellen Inhalts der christlichen Glaubenslehre.

Um jene Uebereinstimmung nachzuweisen, gehen wir von der Philosophie aus. Wie der Zweck der hegel'schen Religionsphilosophie überhaupt der ist, „die Vernunft zu versöhnen mit der Religion und diese in ihren mannichfaltigen Gestaltungen als nothwendig zu erkennen“ (II. S. 288), so soll sie namentlich Vernunft in der christlichen Religion aufzeigen, sie soll zeigen, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist (S. 287.) Namentlich wird die christliche Religion als der aus seiner Beschränktheit wiederhergestellte, wahrhafte Begriff der Religion oder als die ihrem Begriffe durchaus angemessene, als die absolute Religion deducirt.

Von Seiten der geschichtlichen Religionsforschung spricht sich auf ähnliche Weise, nur nicht so bestimmt, Stühr aus, allgemeine Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker I. S. IV: „Das Heidenthum in seiner Gesamtheit und in seinen verschiedenen einzelnen Formen steht in einer geschichtlichen Beziehung zum Christenthume, und diese von allen Seiten klar ins Licht zu stellen, darin beruht die höchste Aufgabe der Mythologie.“ Wer religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen, wenn sie in diesem Geiste angestellt werden, als Arbeiten für die Apologetik anerkennt, der wird insofern auch zugestehen, daß, wie wir gleich anfangs sagten, die Apologetik derzeit stark bearbeitet werde.

Auf theologischer Seite mag Schleiermacher vorangestellt werden, da seine Stimme in dieser Sache desto größeres Gewicht hat, je mehr gerade er, als Theologe, sonst gegen die Philosophie spröde thut. Er stellt die Apologetik unter den Gesichtspunkt der philosophischen Theologie, indem er ihr die Aufgabe zutheilt, das eigenthümliche Wesen des Christenthums zur Darstellung zu bringen. Dieß sey aber weder auf dem Wege apriorischer

Construction, noch auf dem rein empirischen Auffassung, sondern bloß auf kritischem Wege möglich, d. h. durch Vergleichung der aus dem Begriffe der frommen Gemeinschaft sich ergebenden Differenzen mit dem, was im Christenthume geschichtlich gegeben ist. S. kurze Darstellung §. 23. 24. 32. Demnach muß „die philosophische Theologie ihren Ausgangspunkt über dem Christenthume nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriffe der frommen Gemeinschaft.“ — Das Christenthum wird bestimmt durch die Religionsphilosophie, als die „kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind.“ Kurze Darst. §. 33; Glaubenslehre 2. Ausg. §. 2, 2 u. Zusatz 2.

Daß die volle Erkenntniß der Bedeutung des Christenthums sich erst an der Kenntniß der Religionsgeschichte anschließe, daß die Apologetik mit der Religionsphilosophie in „enger Beziehung“ stehe, daß die Religionsphilosophie dem Christenthume „die glänzendste und wissenschaftlichste Apologie“ zu geben geeignet sey, oder daß Philosophie und Geschichte Quellen der Apologetik seyen, wird heut zu Tage theologischer Seits vielfach anerkannt a), nur fehlt es diesen Aeußerungen meistens an der für unsern Zweck erforderlichen Schärfe und Bestimmtheit. Dagegen ist es ein Verdienst von Drey, klar ausgesprochen zu haben, daß Religionsphilosophie und Religionsgeschichte in ihrer Einheit die Quellen der Apologetik seyn müssen b). Uebrigens möge er zusehen, daß er nicht dennoch trenne, was zusammengehört, wenn er sagt, die Apologetik nehme ihre Principien aus der Religionsphilosophie, ihren Stoff aus der Religionsgeschichte. Denn wenn er selbst behauptet

a) Harless, theol. Encycl. §. 35. Hagenbach, Encycl. §. 81, Erläuterung. Dorner, in den theol. Studien und Kr. 1838, 2. S. 501. Stein, Apologetik §. 3. Sack, Apologetik S. 6.

b) Apologetik §. 14; vgl. §. 11. S. 18.

tet, die Geschichte sey der Leib der Philosophie, und diese der Geist der Geschichte, so ist die innere Einheit der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte damit anerkannt, und es ist vielmehr zu sagen: die Apologetik ist, ihrem Inhalte sowohl als ihrer Methode nach, nichts Anderes, als philosophische Religionsgeschichte.

Ich versuche, die Sache durch folgende Erwägung etwas deutlicher zu machen. Die Aufgabe ist, das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen. Vielleicht ließe sich diese Aufgabe dadurch lösen, daß man das Christenthum mit einer Religion nach der andern vergliche; das Ergebniß wird dann hoffentlich dieses seyn, daß das Christenthum weit über allen Religionen stehe und mit Recht auf den höchsten Rang Anspruch mache. Allein dieser comparative Weg führt eben auch bloß zu einem Comparativ: die christliche Religion ist höher, vorzüglicher, als andere. Das Ergebniß ist ein bloß relatives, kein absolutes, wie wir eines suchen. Der bloß vergleichende Weg reicht also nicht aus; es ist ein absoluter Maßstab zu suchen, der sodann an alle Religionen angelegt werden muß. Dieser ist nothwendig der Begriff der Religion, aber welcher? — Am besten wird seyn, von dem concreten Begriffe der Religion auszugehen, und der liegt im Christenthum am vollkommensten vor. Diesem Begriffe der Religion wird keine Religion gänzlich entsprechen, außer dem Christenthume, das ihm schlechthin angemessen seyn wird, so daß wir zuletzt ein Ergebniß erhalten werden, wie wir es suchen, nämlich eine schlechthinige Würde der christlichen Religion und nicht eine bloß vergleichungsweise.

Wohl! Aber dabei ist eben das vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll. — Es kann also nicht der specifisch-christliche Begriff der Religion zu Grund gelegt werden, sondern der Standpunkt muß, wie Schleiermacher sich ausdrückt, über dem Christenthume genommen

werden, d. h. beim allgemeinen Begriffe der Religion. Dieser wird durch Abstraction gewonnen, indem die gemeinsamen Merkmale aller Religionen zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Diesem abstracten Begriffe der Religion wird nun freilich die christliche Religion angemessen seyn; allein auf diesem Wege kommt man wieder nicht bei dem gewünschten Ziele an, denn das Ergebnis ist, eben weil der ganz abstracte Begriff die Grundlage der Untersuchung seyn soll, einfach dieses: die christliche Religion ist eine Religion wie jede andere.

Der erste Weg war zu empirisch, der dritte zu abstract und der mittlere verlief in einen Kreis. Der gemeinschaftliche Fehler der drei genannten Versuche ist, daß sie insgesammt zu wenig philosophisch und zu wenig geschichtlich sind. Sie sind zu wenig geschichtlich, denn es fehlt darin an Bewegung. Die Religion muß nicht als etwas Fertiges, sondern als Werden, als Bewegung und zeitliche Entwicklung betrachtet werden. „Absolute Religion“ ist dann so viel als: „die vollendende Höhenstufe der religiösen Entwicklung“; und der Weg, welchen der Erweis der christlichen Religion als der absoluten einzuschlagen hat, ist demgemäß ein Verfolgen des allmählichen Werdens der schlechthin vollkommenen Religion. Jene Versuche sind aber zugleich auch zu wenig philosophisch, denn das Verhältniß, das zwischen den einzelnen Religionen und dem Begriffe der Religion dabei vorausgesetzt wird, ist nur reflexionsmäßig, nicht speculativ gedacht. Jener allgemeine Begriff der Reflexion ist das Unwirkliche, die sogenannte natürliche Religion als Abstractum, zu welchem sodann bezeichnende Merkmale von außen herankommen, um die Religion zum Erscheinen in der Wirklichkeit zu befähigen. Allein nur das ist der wahre Begriff, welcher sich selbst zu seiner Bestimmtheit fortbewegt oder aus welchem die Bestimmtheit sich ergibt. Und in der Anwendung: die einzelnen Religionen unterscheiden sich insofern von einander, als in jeder ein anderes, dem Begriffe

der Religion wesentliches, Moment als das herrschende, als die Seele der betreffenden Religion auftritt, während die absolute Religion dieß nur insofern seyn kann, als in ihr alle jene einzelnen Bestimmtheiten gleich berechtigt sind oder als sie den wahrhaften Gehalt aller Religionen bestättigt und in sich vereinigt. Sie muß etwas Universelles seyn, das jene Particularitäten und endlichen, begrenzten Bestimmtheiten zu Stufen seines Werdens hat. Dieß ist nur ein anderer Ausdruck für die Auffassung des Verhältnisses der außerchristlichen Religionen zum Christenthume, welche sich am klarsten in dem Bilde aussprach: die vorchristlichen Religionen sind zerstreute Glieder Eines Leibes, dessen Einheit und Vollendung das Christenthum ist. Ein Bild von unendlich wahrer Bedeutung! Es liegt darin die Wahrheit, daß jede vorchristliche Religion nur die vereinzelte und eben dadurch mangelhafte Verwirklichung Einer der Religion überhaupt wesentlichen Seite ist, während im Christenthume das Getrennte vereinigt und die an sich zu Grunde liegende Einheit vollkommen verwirklicht ist *).

Wir haben oben gesagt, die Apologetik sey, ihrem Inhalte sowohl, als ihrer Methode nach, nichts anders als

- a) Es hat nie an Anerkennung dieser Wahrheit, welche als die Seele der neuern Apologetik bezeichnet werden kann, gefehlt. Schon Justin's Wort von einem theilweisen Schauen des Logos bei den Heiden und von der Menschwerdung des ganzen Logos ist hierher zu ziehen. Aber jenes Bild selbst findet sich erst bei Clemens v. Alex.: „Die Wahrheit ist nur Eine, während die Lüge unzählige Abwege hat. Wie die Ketten, welche die Glieder des Pentheus zerrissen haben, so die Parteien der barbarischen und hellenischen Philosophie: jede rühmt den Theil, der ihr zugefallen ist, als die ganze Wahrheit.“ Strom. I, 13. — „Die barbarische und die hellenische Philosophie haben die ewige Wahrheit zu zerstückelten Stücken, nicht in Ansehung der Mythologie des Dionysos, sondern der Theologie des ewig sich gleichen Logos gemacht, — wer aber das Getrennte wieder zusammensetzt und zur Einheit bringt, der wird den vollkommenen Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit.“ Strom. I, 12. — Wir dürfen uns nur erinnern,

philosophische Religionsgeschichte. Es ist nun doch noch genauer ihr Verhältniß zur Religionsphilosophie und zur Religionsgeschichte zu bestimmen. Daß die Religionsphilosophie hier nicht in dem Sinne zu nehmen ist, den der Name früher hatte, wonach sie identisch war mit der theologia naturalis, d. h. mit der Theorie von der natürlichen Religion, das versteht sich hier von selbst. Vielmehr ist diejenige Philosophie der Religion gemeint, die sich auf das philosophische Begreifen des Concrethistorischen einläßt. Dabei bleibt jedoch immerhin noch ein Unterschied zwischen der

daß Clemens die Religion unter dem Gesichtspunkt einer Philosophie betrachtet, so haben wir unsern Satz. Recht schön ist diese Wahrheit in folgender Stelle aus Lactant. Instit. VII, 7 ausgedrückt: Nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemdam tam inanem, qui non viderit aliquid e vero. Quodsi extitisset aliquis, qui veritatem, sparsam per singulos per sectasque diffusam, colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens, potest: verum autem nonnisi eius scire est, qui ait doctus a Deo. Es ist zwar hier, so wie in einer ganz ähnlichen Stelle bei Grotius (de verit. rel. chr. IV, 12) bloß von einzelnen religiösen Wahrheiten und von einzelnen Parteien (bei Grotius sogar Individuen) die Rede, statt von Religionen, allein unser Satz ist nichts Anderes, als eine folgerichtige Erweiterung des Satzes von Lactanz und Grotius. Und wenn Stirn (Apologie S. 502 und 551) sagt, die Religionen seyen „gleichsam zerrissene Glieder eines weiland schönen Leibes,“ so ist nur gegen das Wörtchen „weiland“ Einsprache zu thun, sofern dieses den Begriff der Zeit auf ungehörige Weise einmischt. Denn nicht so ist die Sache zu denken, daß in einer Urzeit diese Einheit als eine wirkliche, als tatsächliche Urreligion bestanden habe, die sodann erst in die bestimmten Religionen so zerfallen wäre, daß jede gleichsam aus einem andern Gliede jenes ursprünglichen Leibes entstanden wäre. Vielmehr ist das Alleinwahre dieses, daß jener Organismus als Einheit und Totalität erst im Christenthume verwirklicht und in die Erscheinung getreten sey, während vordem die Einheit des Ganzen nur an sich, d. h. als zu Grunde liegende Anlage und als unbewußtes Ziel des Strebens vorhanden war.

Religionsphilosophie und der Religionsgeschichte, sofern erstere nie die Aufgabe haben kann, die Religionen vermittelst historischer Forschung und Kritik aus den Urkunden und Quellen ursprünglich darzustellen und dieselben nach ihrer empirischen Entstehung, Verbreitung u. dergl. zu beschreiben. Das Verhältniß verschiedener Religionen zu einander betreffend, so ist zwar auch die bloße Geschichte der Religionen nicht an die zeitliche Aufeinanderfolge streng gebunden, wenn anders der Unterschied etwas zu bedeuten hat, der zwischen Chronikenform und eigentlicher Geschichte gemacht wird. Desto gewisser aber bleibt ein reichhaltiger Inbegriff von äußerlichen Umständen und Begebenheiten übrig, welche die Religionsphilosophie der Religionsgeschichte zu überlassen hat, sofern die erstere es nur mit dem Begriffe der Religion in seiner Verwirklichung zu thun hat, und mit der einzelnen Religionsform nur so weit, als in ihr eine gewisse Bestimmtheit des Religionsbegriffs zur Erscheinung kommt, oder so weit sie als wirkliche Entwicklungsstufe der Religion sich erweist. Daß nun jene Aeußerlichkeiten auch in die Apologetik nicht aufzunehmen sind, so wenig als in die Religionsphilosophie, wird keiner ausdrücklichen Erinnerung bedürfen. Wohl aber findet alles das seine Stelle in der Apologetik, was auf die empirische Auflösung einer bestimmten Religion sich bezieht, sofern darin die innere, dialektisch auflösende Kraft zu Tage kommt, und demgemäß auch Alles, was auf die gesellschaftliche Auflösung der Religionen des Alterthums überhaupt sich bezieht. Ich meine damit namentlich die höchst bedeutungsvolle Erscheinung der Göttervermischung oder Religionsmischung, welche sich von der durch Alexander d. Gr. vollbrachten Verbindung des Morgenlandes u. Abendlandes herschreibt^{a)}. Wie er selbst jeden Rationalcultus ehrt

a) Vergl. Droysen, Gesch. Alex. d. Gr. S. 550 f. Stahr, Ueberblick über die Geschichte der Behandlung der Mythen. Zeitschrift für specul. Theol. von B. Bauer I, 2; II, 1 und desselben allgemeine Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker II, 16. Hegel, Religionsphilosophie II, 148.

und fremden wie einheimischen Göttern opferte, so sing man, und gewiß nicht einzig aus Nachahmungslust, an, die Mythenkreise verschiedener Völker in Einklang zu bringen. Man kam auf die Ansicht, daß die Gottheiten der verschiedenen Völker im Wesentlichen dieselben seyen; man suchte nach einer einigen und allgemeinen Religion. Was Viele sich vorstellten und fühlten, das sprach der Neuplatonismus als System aus: man suchte die Einheit einer allgemeinen Religion der Menschheit. Die dunkle Ahnung war richtig, aber die Ausführung mißlang; denn man wollte die Einheit durch Vermischung aller nationalen Religionsysteme erreichen und gelangte auf diesem Wege nur zu einer mechanischen, in sich selbst haltungslosen Vereinigung. Die wahre Einheit konnte nur durch ein entschiedenes Sichabwenden von jener verwirrenden und zersplitterten Mannichfaltigkeit, durch Vertiefung in sich selbst, durch einen rein von innen herausgehenden schöpferischen Act erzeugt werden. Und dieser Act war die Stiftung der christlichen Religion. — Ebenso gehört die entsprechende Thatsache der Apologetik an, daß, obwohl das Wort seine Wahrheit hat: „das Heil kommt von den Juden“, das Christenthum doch erst dann aus dem Judenthume hervorging, als es durch heidnische Elemente gesättigt war, vermöge der successiven Berührung, in welche das Volk mit den Hauptvölkern des Alterthums gekommen war. Das Alles trägt doch offenbar zu dem Nachweise bei, daß die Vorbereitung vollendet und die Zeit erfüllt war.

Thatsachen dieser Art sind also, wenn sie gleich zunächst nur die Religionsgeschichte angehen, doch der Apologetik nothwendig einzuverleiben, wie sie denn auch der Religionsphilosophie nicht fremd sind. Wohl aber enthält, wie schon gesagt, die Religionsgeschichte Vieles, was die Apologetik sich nicht aneignen kann. Ebenso enthält andererseits auch die Religionsphilosophie Manches, was die Apologetik aus ihrem Bereiche verweisen muß. Wenigstens verhält es sich so mit jener Wissenschaft in der Gestalt, in

welcher sie von Hegel ausgeführt worden ist und von seiner Schule gewöhnlich aufgefaßt wird. Einmal mit der Entwicklung des Gottesbegriffs, wie sie bei Hegel dem ersten Theil der Religionsphilosophie eröffnet, hat die Apologetik nichts zu thun, sondern nur mit der Entwicklung des Religionsbegriffs, wie er subjectiv und objectiv sich bestimmt. Sodann kann die Apologetik nicht die ausführliche Entwicklung der absoluten Religion nach ihrem Gehalte (was den dritten Theil der hegel'schen Religionsphilosophie ausmacht) in sich aufnehmen, denn speculative Dogmatik und Apologetik sind immerhin zu unterscheiden. Endlich den mittleren Theil der hegel'schen Religionsphilosophie betreffend, so braucht die Apologetik nicht auf dieselbe Weise den metaphysischen Gehalt der vorchristlichen Religionen, z. B. die indische Trinität, die persische Gottes- und Dämonenlehre genau zu entwickeln. Vielmehr hat sie jede Religionsform nur nach ihrem Grundcharakter in Betracht zu ziehen, wie sich derselbe in der Gestaltung der subjectiven Religion, der frommen Gemeinschaft, des Cultus, in dem Anspruche, Offenbarung zu seyn, in dem Verhältnisse des Religionsstifters zur Gemeinschaft u. dgl. eigenthümlich ausprägt.

In so weit also würde sich die Apologetik doch noch von der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie durch ihre Gestaltung unterscheiden. Sie hat eine eigenthümliche Abzweckung, durch welche sie der Theologie angehört. Um uns also über den Begriff der Apologetik noch vollkommener zu verständigen, haben wir noch ihr Verhältniß zu den theologischen Wissenschaften in Betracht zu ziehen.

Sehr häufig wird die Apologetik nicht als selbständige Wissenschaft, sondern als integrierender Theil der Dogmatik dargestellt, indem sie die Einleitung zur Dogmatik vorstellen muß. Allein es ist vorerst gar nicht einzusehen, warum die Apologetik, wenn sie die wissenschaftliche Begründung des Christenthums als der absoluten

Religion ist, zur Dogmatik in einem näheren Verhältnisse stehen soll, als zur Ethik; denn die christliche Sittenlehre tritt ebenso gut mit dem Anspruche auf, Sittenlehre der absoluten Religion zu seyn, als die Dogmatik darauf Anspruch macht, das Dogma der absoluten Religion wissenschaftlich zu entwickeln. Dieser Anspruch muß wissenschaftlich begründet werden; somit sind wir an die Apologetik als an die gemeinschaftliche Voraussetzung der Dogmatik und Ethik gewiesen: Sie müßte folglich als Einleitung nicht zur Dogmatik allein, sondern zur Dogmatik und Ethik in ihrer Einheit, d. h. zu der ganzen systematischen Theologie, aufgestellt werden. Allein sie bildet ebenso auch zu der historischen und praktischen Theologie, wie wir nachher sehen werden, die Grundlage und ist demnach eine Einleitung zur gesammten Theologie und kann als solche auf eine selbständige Stellung in dem Kreise der theologischen Wissenschaften Anspruch machen.

Ist die Apologetik als eine selbständige theologische Wissenschaft anzuerkennen, so fragt es sich weiter: welches ist ihre Stelle in dem geordneten Kreise der Theologie, und in welchem Verhältnisse steht sie zu den einzelnen theologischen Wissenschaften? Eine Frage, zu deren Beantwortung schon Einiges bei der vorhergehenden Frage gesagt werden mußte. Wir haben vorläufig angenommen, die Apologetik sey die Grundlage und die Voraussetzung der theologischen Wissenschaften überhaupt, und wenn dies sich wirklich so verhält, so muß sie in dem Systeme der theologischen Disciplinen die erste Stelle einnehmen, weil „die Grundlegung wie beim materiellen so beim wissenschaftlichen Bauen das Erste ist.“ Diese Stellung, welche Schleiermacher der Apologetik anweist, ist um so angemessener, als eben durch die Apologetik, vermöge ihrer Einheit mit der Religionsphilosophie, die Theologie sich an die Philosophie anschließt, oder als „das theologische Studium durch die philosophische Theologie mit der

eigentlichen Wissenschaft zusammenhängt" a). Die christliche Theologie ist allerdings eine positive Wissenschaft, aber eben weil sie das Gegebene wissenschaftlich behandeln und begreifen soll, muß sie auf philosophische Principien zurückgehen und sich durch ihre Grundlage mit der Philosophie zusammenschließen.

Aber welches ist die eigenthümliche Beziehung der Apologetik zu den einzelnen theologischen Wissenschaften?

Die historische Theologie für's Erste hat die Apologetik zu ihrer Voraussetzung, indem zugleich die Apologetik sich in ihr fortsetzt. Einmal fällt die Darstellung des religiös-sittlichen Zustandes der Menschheit zur Zeit des Eintritts der christlichen Religion in die Welt, mit welcher herkömmlicher Weise die Kirchengeschichte eröffnet wird, der Hauptsache nach mit der Apologetik, wie wir sie gefaßt haben, zusammen. Es fällt in die Augen, daß die genannten Prolegomena der Kirchengeschichte denen der Dogmatik so ziemlich analog sind und demnach so gut als diese der Apologetik zufallen. Uebrigens nicht bloß beim Eingange, gleichsam im Vorhofe der kirchengeschichtlichen Theologie ist die Beziehung zu den außerchristlichen Religionsformen nöthig, sondern diese Beziehung ist eine fortwährende. Wenn von der Ausbreitung des Christenthums, auch in späteren Zeiträumen, die Rede ist, namentlich wenn die christliche Religion wieder auf einem neuen Völkergebiete Platz greift, so sind die Religionen nach dem erörterten Gesichtspunkte der Apologetik ins Auge zu fassen, wenn die Verhältnisse gegenseitigen Abstoßens und Anziehens, so wie die eigenthümlichen Gestaltungen des Christenthums begriffen werden sollen. Denn die Gestaltung des Cultus, die Form des christlichen Lebens, die Organisation der Kirche, die Färbung der Häresen, die Behandlung des Dogma's, — Alles zeigt die Beziehung zu den außerchristlichen Religionen. Noch mehr: die Kirchengeschichte

a) Schleiermacher, kurze Darst. S. 23; vergl. S. 66, Anm. Drey, Apol. I. S. 16. 23. — Vergl. Stein, Apol. S. 2

schichte beruht auf dem Begriffe der Kirche als des durch die absolute Religion gesetzten Gesamtlebens, und insofern ist die geschichtliche Anschauung des Christenthums durch die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Religion als der absoluten bedingt. Dieses Alles führt darauf, daß die kirchenhistorische Theologie, von welcher die Geschichte des Dogma's ursprünglich nur einen Theil ausmacht, zu ihrer Grundlage die Apologetik hat.

In welchem Verhältnisse die Apologetik zur Dogmatik und Ethik steht, ergibt sich schon aus dem Früheren. Diese Wissenschaften sind nur die Entfaltung und Besondere des Gehaltes, der in der absoluten Religion liegt. Die einfache Grundwahrheit, der Standpunkt selbst, wird durch die Apologetik begründet; dann kommt es zur Entwicklung und Ausbreitung dieser Wahrheit nach ihren einzelnen Seiten, wobei der absolute Charakter der Religion durch die immanente Wahrheit und Nothwendigkeit ihrer Glaubens- und Sittenlehre bestätigt werden muß.

Der Zusammenhang endlich der praktischen Theologie mit der Apologetik liegt darin, daß letztere „den Gegenstand fixirt,“ für dessen Behandlung erstere die Kunstregeln aufstellt. Namentlich ist einleuchtend, daß die Theorie der Mission oder des Strebens, Mitglieder anderer frommer Gemeinschaften in die christliche Gemeinschaft hereinanzuziehen, ihre Principien aus der Apologetik zu entnehmen hat, und daß nur aus der richtig behandelten Apologetik die wahren Regeln für die Missionsthätigkeit sich ergeben können. Wie die Apologetik die Religionen als Versuche auffaßt, den Begriff der Religion zu verwirklichen, welche aber, ihrer Einseitigkeit wegen, d. h. weil sie nur je Eine Seite der Religion überwiegend verwirklichen und in sich darstellen, weiter getrieben werden, bis sie im Christenthume ihren Ruhepunkt und ihre Befriedigung finden, so hat die Missionsthätigkeit in den Religionen Wahrheit anzuerkennen und, an diese Wahrheit anknüpfend, zu der christlichen Religion als der voll-

kommen wahren weiterzuführen. Denn „erst wenn man auch die Wahrheit und Kraft des Feindes vollkommen anerkennt und richtig schätzt, ist der Anfang einer glücklichen Einwirkung auf ihn möglich“ a). Die Mission muß, praktisch und in der Anwendung auf das Besondere und Einzelne, dasselbe seyn, was die Apologetik wissenschaftlich und im großen Ganzen ist.

Daß die Methodik der christlichen Apologie, sofern sie der praktischen Theologie zufällt, von der Apologetik abhängig ist, versteht sich von selbst. Zu viel ist freilich gesagt, wenn man behauptet, die Apologetik, wiewohl sie als Theorie von apologetischen Leistungen zu unterscheiden sey, vollende doch erst in diesen ihre Bestimmung und werde nur um dieser willen aufgestellt b). Letzteres beruht auf der Ansicht, daß überhaupt die ganze Theologie ihren Zweck bloß in der Leitung der Kirche, also in der Praxis habe, und Ersteres modificirt Schleiermacher selbst, wenn er es tadelt, daß man die Apologetik zu genau und zu ausschließlich auf die eigentlich apologetischen Leistungen bezogen habe. Er gibt damit selbst zu, daß die Apologetik ihre Bedeutung habe, auch abgesehen von ihrer Anwendung auf apologetische Leistungen. Das Wahre ist, daß sie ihren Zweck zunächst in sich selbst hat, als wissenschaftlicher Erweis, daß die christliche Religion die absolute Religion sey. Vermöge dieses Gehalts ist die Apologetik zugleich die Grundlegung der Theologie und enthält als solche die allgemeinsten Principien, welche bei jeder Apologie zur Anwendung kommen. Mit diesem Satze sind wir wieder auf den Punkt zurückgekommen, von dem wir bei unserer Untersuchung ausgegangen sind.

a) Vergl. Ewald, die poetischen Bücher des A. T., IV. Theil, Schluß, S. 258 f.

b) Schleiermacher, kurze Darstellung S. 66, Anm.; vergl. S. 68, Anm.

2.

Meister Eckart.

Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie
des Mittelalters.

Von

Dr. Carl Schmidt,

Privatdocenten der Theologie zu Straßburg und Mitgliede der histo-
risch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Die hegel'sche Schule macht der protestantischen Theologie den Vorwurf, sich bloß mit Kritik und Geschichte zu beschäftigen und die philosophische Auffassung, das wissenschaftliche Begreifen des religiösen Inhalts gänzlich zu vernachlässigen. Bei den Theologen des Mittelalters hingegen findet diese Schule die Wahrheit, deren letzten Schleier sie gelüftet zu haben vorgibt, zum Theile schon in ihrer speculativsten Tiefe ausgedrückt. Hegel führt, um dieß zu bestätigen, in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Berlin 1832, Bd. I, S. 149) eine Stelle des Meisters Eckart an, und einer seiner Anhänger, Dr. Carl Rager, wiederholt dieselbe in seinem Briefe an eine Dame über die Hegel'sche Philosophie (Berlin, 1857, S. 73).

Es möchte daher nicht ohne Interesse seyn, genauer zu erforschen, wer dieser Meister Eckart gewesen und was er gelehrt. Sein Leben ist nur wenig bekannt; die wenigen ihn betreffenden Thatsachen, welche wir hier und da zerstreut finden, sind bei Weitem nicht hinreichend, um ein anschauliches Bild abzugeben oder um an dem Faden derselben den Entwicklungsgang der eckart'schen Meinungen psychologisch zu verfolgen. Seine Schriften waren

bisher wenig benutzt, theils weil man sie wenig kannte, theils auch weil man an deren Echtheit zweifelte. Seine Lehre endlich wurde bloß im Allgemeinen als Pantheismus und als verwandt mit den Irrthümern der Secte des freien Geistes bezeichnet. Unsere Arbeit zerfällt daher natürlich in drei Theile, in deren erstem wir das zusammenstellen werden, was über Eckart's Leben aufzubringen ist; im zweiten wird von seinen Schriften die Rede seyn müssen, und im dritten werden wir suchen, die Hauptsätze seiner Lehre in einem gewissen Zusammenhange darzustellen. Ein viertes Kapitel endlich wird die Beurtheilung dieser Lehre enthalten, nebst der Andeutung des Verhältnisses, in welchem sie sowohl zu den Speculationen des freien Geistes, als zu denjenigen der hegel'schen Philosophie steht.

1. Eckart's Lebensumstände.

Heinrich Eckart gehört einer verworrenen, stürmischen Epoche an. So wie auf die meisten Denker seiner Zeit, scheinen auch auf ihn die politischen Zerwürfnisse und die kirchlichen Bewegungen nicht ohne Einfluß geblieben zu seyn. Das unbekannte Jahr seiner Geburt fällt ohne Zweifel in die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Auch über den Ort seiner Herkunft wissen wir nichts Gewisses zu berichten. Peter Noviomagus, in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Tauler's Werken (Cölln, 1543. Fol.), nennt ihn Dr. Eckart von Straßburg. Die Dominicaner Quétif und Echard hingegen, welche allein etwas Ausführliches und, wie es scheint, Zuverlässiges über ihn zusammengebracht haben, lassen ihn in Sachsen geboren werden¹⁾. Zuerst tritt er dann in Paris auf, dem großen Markte damaliger Gelehrsamkeit, wohin er, dem Zuge seiner Zeit folgend, sich begeben hatte, um seine scholastischen Studien zu vollenden. Sein Eifer und sein Wissen, welches er sowohl aus den Philosophen des Alterthums, als

1) *Scriptores ordinis Praedicatorum. Par. 1719. Fol. T. I. p. 507.*

aus den Kirchenvätern und Scholastikern geschöpft hatte, brachten ihn bald so weit, daß er selbst als Lehrer auftreten konnte in dem Collegium von St. Jacques.

Sein Ruf verbreitete sich schnell und weit. Trithemius sagt, er sey in philosophia Aristotelica suo tempore doctissimus gewesen²⁾; indeß ist es nicht als Aristoteliker, daß er sich ausgezeichnet hat, sondern, wenn er auch vielleicht in dieser ersten Zeit den Grundsätzen dieses Systems huldigte, so nahm doch bald seine selbständige Speculation eine andere Richtung, von den Grundsätzen des Stagiriten weit abführend. Es wäre nicht unmöglich, daß des jungen Lehrers kühner, hochstrebender Geist schon zu Paris durch die Theorie der Begharden oder Brüder des freien Geistes wäre angezogen und angeregt worden; mit Gewißheit aber läßt sich dieß nicht behaupten; denn lange Zeit noch genießt Edart des rühmlichsten Ansehns in der Kirche.

Beim Ausbruche der Streitigkeiten zwischen dem stolzen Bonifacius VIII. und dem nicht minder unbeugsamen Philipp dem Schönen zog er, dem Papste gehorchend, nach Rom, wo er die Würde eines Doctors der Theologie erhielt. Vorher schon war er in den Dominicanerorden getreten; wir wissen aber weder wann, noch wo. Doch stand er so hoch in der Meinung seiner Ordensgenossen, daß sie ihn, als die Provinz Deutschland wegen allzu großer Ausdehnung getheilt werden mußte, zum Provinzial von Sachsen erwählten; der im Jahre 1304 zu Toulouse versammelte Convent seines Ordens bestätigte ihn in dieser Würde. Er versah dieß Amt mit solchem Ernste und wachte so streng über die Aufrechthaltung der Disciplin, daß er drei Jahre später, 1307, von einem zu Straßburg versammelten Convente zum Generalvicar von Böhmen ernannt wurde, mit der Vollmacht, alle Verbesserungen und Reformen im Zustande des Ordens in dieser Gegend

²⁾ De scriptoribus ecclesiasticis; in Fabricii Biblioth. ecclesiast. Hamb. 1718. Fol. p. 180.

vorzunehmen, welche ihm nöthig scheinen würden. Auch auf diesem neuen Schauplatze seiner Wirksamkeit machte er sich berühmt als Prediger und als Lehrer ²⁾).

Von dieser Zeit an, wo die Kirche noch mit Ehrfurcht auf ihn hinblickt, verschwindet er aus der Geschichte; erst nach einer ziemlichen Reihe von Jahren erscheint er wieder, und zwar als Prediger pantheistischer und mystischer Lehren und als mit der Kirche zerfallen. Aus Böhmen war er zurückgekehrt an den Rhein, wo seit langen Zeiten schon das religiöse Leben und Denken sich auf eine eigene, oft phantastische Weise gestaltet hatte. Es ist bekannt, wie frühe die häretischen Secten häufige Anhänger in den Rheinstädten fanden. Nicht bloß manichäische Reime waren hier fortgepflanzt worden, sondern namentlich pantheistische, von den Straßburger Ortliebern des Jahres 1212 an bis zu den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, welche, von diesen Ketzern abstammend, seit den letzten Jahren des dreizehnten Jahrhunderts, hauptsächlich aber seit dem Beginne des vierzehnten so außerordentlich zahlreich in diesen Gegenden auftraten. Wir dürfen nun wohl annehmen, daß Meister Eckart mit diesen Begharden in Berührung gekommen und daß er sogar nach seiner Rückkehr aus Böhmen eine Zeit lang in Straßburg gelebt. Dieß können wir zwar mit keinem directen Zeugnisse belegen; indeß sind viele der vom Bischofe Johann von Okenstein im Jahre 1317 als Lehren der straßburger Begharden verdammtten Sätze so sehr und oft wörtlich mit den eigenen Sätzen Eckart's übereinstimmend, daß wir hieraus wohl auf einen Aufenthalt des tiefkönnigen Dominicaners in Straßburg schließen dürfen. Woher wäre ihm sonst auch der Name Dr. Eckart von Straßburg gekommen?

Dieß Verhältniß Eckart's zu der Secte des freien Geistes kann hier überhaupt nur angedeutet werden; es fehlen uns die geschichtlichen Thatfachen, um es zu beweisen;

2) Trithemius, l. c. „Clarnit in Austria, ubi docendo et praedicando famosissimus est habitus.“

Eckart hat sich nie förmlich von der Kirche getrennt und aller Wahrscheinlichkeit nach nur insgeheim der Secte angehört. Bei Auseinandersetzung seiner Lehre werden wir indeß nochmals hierauf zurückkommen, um diesen Punkt in helleres Licht zu stellen.

Zuverlässigeres wissen wir nun über einen Aufenthalt Eckart's in Cöln, wo er ohne Zweifel bis ans Ende seiner Tage sich aufgehalten hat. Cöln war dazumal der Hauptsitz der Brüder des freien Geistes und zugleich des deutschen Mysticismus, als dessen Haupt in diesen Gegenden ganz eigentlich Meister Eckart anzusehen ist. In Cöln trug er mehrere Jahre lang theils öffentlich in der Kirche seines Klosters, theils in der Schule seine kühnen, hohen Ansichten vor. Da er nicht aus der Kirchengemeinschaft heraustrat, sammelte sich um ihn ein Kreis inniger, glühender Geister, welche des begeisterten Meisters Worte weiter trugen und dem Volke predigten, um es zu trösten in dem namenlosen Unglücke jener Zeiten. Zu diesen Schülern Eckart's gehörten wohl vor allen Tauler und Suso; der erstere, welcher mächtiger auf das Volk gewirkt hat als Tröster und als Bußprediger, ist, obgleich selbst einmal gebannt, berühmter geworden, als sein mehr speculativer und von der Kirche verworfener Lehrer; und so ist es gekommen, daß Tauler als der erste der deutschen Mystiker, und Eckart sogar als dessen Schüler ist angesehen worden. Suso war noch eifrigerer Anhänger des cöllner Meisters, als der selbständigere Tauler; er nennt ihn den heiligen Meister Eckart, bei dem er, der von inneren Leiden und Widersprüchen gequälte Jüngling, Trost gefunden hatte und welchen er oft in seinen Visionen zu erblicken glaubte⁴⁾.

4) Suso's Leben, Kap. 23 (in Diepenbrock's Ausgabe, Regensb. 1829. 8. S. 71): „Da dies schreckliche Leiden wohl auf zehn Jahre währte, . . . da kam er zu dem heiligen Meister Eckart und klagte ihm sein Leiden. Der half ihm davon.“ — Ebendas. Kap. 8. S. 20: „Unter andern erschien ihm auch der selige Meister Eckart.“ —

Die Lehren aber, die Meister Eckart in einer eigenen, tief ergreifenden Weise, oft unter der Form kühner Phantasien und geistreicher Bilder, vortrug, waren oft zu unverständlich und streiften zu nahe an wirkliche Gotteslästerung, daß nicht die Kirche hätte sollen darauf aufmerksam werden; zudem war die Uebereinstimmung derselben mit den Ansichten der verhassten Brüder des freien Geistes zu auffallend, als daß der kölnner Dominicaner sie länger in Sicherheit hätte predigen können. Es war damals die Verfolgung der deutschen Begharden heftiger als je; schon Clemens V., ganz besonders aber sein Nachfolger Johann XXII. waren gegen sie zu Felde gezogen, und nächst dem Bischofe von Straßburg, Johann von Ohsenstein, hatte sich namentlich der Erzbischof von Köln, Heinrich von Birnenburg, durch den Eifer, die Secte zu verfolgen, ausgezeichnet. Nachdem der letztere in einer Provinzialsynode von 1322 sie verdammt hatte, wurde er auch aufmerksamer auf die Predigt des Meisters Eckart 5). Er ließ ihn vor sich kommen, beschuldigte ihn der Ketzerei und verurtheilte ihn. Da Eckart sich aber weigerte, dem Urtheile sich zu unterwerfen, und trotz dem bischöflichen Verbote fortfuhr, zu predigen, so brachte Heinrich die Klage nach Avignon vor Johann XXII. Die Untersuchung wurde erneuert; Eckart bekannte die angeklagten Sätze als die seinigen und wurde abermals verurtheilt, als habe er, in verwegennem Dünkel nach höherem Wissen als dem in der kirchlichen Glaubensregel festgesetzten strebend, sich zu irrigen Wahnne gekehrt und des Volkes Geist verwirrt theils durch offenbar ketzerische, theils durch übelklingende und der Ketzerei bloß verdächtige Lehren. Seine Schriften wurden verboten und der Erzbischof von Köln, welchem der Papst aufgetragen, die Verwerfungsbulle in seiner Provinz so viel als möglich zu verbreiten, gab sich alle Mühe, dieselben zu unterdrücken 6).

5) Mosheim, de Beghardis et Beguinabus. Lips. 1790. 8. p. 270. —

6) Die Bulle wurde zuerst bekannt gemacht durch Raynaldus, con-

In eben dieser Bulle, welche vom 27. März 1329 datirt ist, heißt es indeß, daß am Ende seines Lebens Meister Eckart zum katholischen Glauben zurückgekehrt sey und die Lehren, die er früher so standhaft behauptet, unbedingt widerrufen habe. Dieß scheint schwer zu glauben; denn in seinen Schriften spricht sich in jeder Zeile eine solche Kraft der Ueberzeugung, eine solche Innigkeit und Wahrheit religiöser und philosophischer Begeisterung aus, daß in Widerspruch in offenem Gegensatz zu seinem Charakter zu stehen scheint. Wenn man aber annimmt, daß Eckart, er eigentlich nie öffentlich mit seiner Kirche gebrochen hatte und vielleicht nichts zu beabsichtigen meinte, als eine metaphysische Begründung des kirchlichen Systems, in einem höhern Alter vor den gefährlichen Consequenzen erbeute, welche aus seinen Ansichten konnten und mußten gezogen werden, so ist es wohl erklärlich, wie er sich zu einem Widerruf verleiten lassen, um in Frieden zu sterben.

Das Todesjahr des seltsamen Mannes ist ebenso unbekannt, als das Jahr seiner Geburt; er muß wohl, der obigen Bulle zufolge, schon vor 1329 gestorben seyn. Im Jahre 1330 erließ Johann XXII. eine neue Bulle gegen die deutschen Begarden, in welcher er zugleich die Lehren der Secte auseinandersetzte. Sämmtliche Artikel, welche er verdammt, stimmen wörtlich mit den eckart'schen in der Bulle des Jahres zuvor überein, doch wird der verstorbene Meister selbst nicht genannt⁷⁾. Seine Lehren jedoch verbreiteten sich sowohl öffentlich, als in'sgeheim so sehr,

tin. Annal. Baronii. Col. 1694. Fol. T. XV. p. 389, no. 70. Sie befindet sich auch bei Du Plessis d'Argentré, collectio indiciorum de novis erroribus. Par. 1728. Fol. T. I. p. 312.

7) Diese Bulle ist nicht vollständig bekannt. Was davon erhalten ist, befindet sich in der Chronik des Herrmann Coernerus, bei Eccard, corpus historicorum medii aevi. Francof. 1743. Fol. T. II, p. 1036. — Vergl. Mosheim, de Begh. p. 283.

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

daß im Jahre 1430 die Theologen von Heidelberg sich genöthigt glaubten, dieselben abermals zu verdammen ⁸⁾.

Außer diesem Meister Eckart dem Dominicaner kommt, fast gleichzeitig mit ihm, ein Dr. Eckart mit dem Beinamen der Jüngere vor ⁹⁾. Von diesem ist durchaus nichts weiter bekannt. Er gehörte wohl zu dem engen Schülerkreise, welcher sich zu Cöln um den mystischen Prediger gesammelt, und aus welchem ohne Zweifel der stille Verein der Jünger der ewigen Weisheit oder der Gottesfreunde hervorgegangen ist. In seinen Ansichten folgt der jüngere Eckart beinahe buchstäblich seinem ältern Namens- und vielleicht Blutsverwandten, den er so hoch schätzt, daß er ihn häufig in seinen Predigten anführt; in der Art aber, wie er die beiden gemeinsame Lehre vortrug, unterscheidet er sich, wie wir weiter unten sehen werden, merklich von seinem Vorbilde.

2. Ueber Eckart's Schriften.

Trithemius nennt Eckarten als den Verfasser folgender Schriften ¹⁾:

4 lib. super Sententias (Petri Lombardi).

1 — in Genesin.

1 — in Exodum.

1 — in Canticum Canticorum.

1 — in librum Sapientiae.

1 — in Evangelium Iohannis.

1 — super orationem dominicam.

1 — positionum suarum.

Sermones de tempore et sanctis.

Sermo in Capitulo Praedicatorum.

8) Trithemius, l. c.

9) Peter Roviomagus, Vorrede zu seiner Ausgabe von Zanker's Werken.

1) L. c. p. 180.

Ob aber das eine oder das andere dieser Bücher, außer den Predigten de tempore et sanctis, noch irgendwo vorhanden ist, wissen wir nicht. So viel ist indessen gewiß, daß Eckart verschiedene Schriften verfaßt hatte, um seine eigenthümlichen Meinungen zu verbreiten; denn in der Bulle des Jahres 1329 verdammt der Papst dessen libros quoslibet seu opuscula.

Trithemius fügt bei, daß er seine Irrthümer vorzüglich in seiner *Expositio super Evangelium Iohannis* vorge tragen habe²⁾. Herr Dr. Gieseler aber, welcher zuerst wieder auf Eckarten aufmerksam gemacht hat, ist durch eine merkwürdige Zusammenstellung der in der Bulle Johann's XXII. verdamnten eckart'schen Sätze mit den Fragmenten, welche Mosheim aus einer altdeutschen Schrift: von den neun Felsen, mittheilt³⁾, zum Resultate gelangt, es könne kein Zweifel seyn, daß dieses deutsche Buch Eckarten angehöre⁴⁾. Die Frage über den Ursprung dieser geheimnißvollen Schrift müssen wir vor der Hand zur Seite stellen, indem uns zunächst ein anderes Resultat zur Besprechung vorliegt. In den baseler Ausgaben der tauler'schen Predigten von 1521 und 1522 findet sich von dem Blatte 242 an bis ans Ende eine Reihe von Predigten mit der Ueberschrift: „Folgen hernach etlich gar subtil und trefflich kostlich predigen, etlicher fast gelehrter andechtiger vätter und lereren, auß denen man achtet Doctoren Tauler etwas seins grundes genommen haben. Namlich und insunders meister Eckart's.“ Diese Sammlung besteht aus 55 Predigten und 4 kleinern Stücken oder Lehren⁵⁾. Sie ist bisher wenig beachtet worden; man hat

2) Fuhrmann, Handwörterbuch der Kirchengeschichte. Halle 1826. 8. Bd. I. S. 683 wiederholt diese Angabe.

3) Mosheim, institutiones historiae ecclesiae antiquae et recentioris. Helmst. 1764. 4. p. 482, not. p. et p. 483, not. 5.

4) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1832. 8. B. II. 2. Abth. S. 630. Not. hh.

5) Diese Sammlung ist nur noch in die halberstädter Ausgabe der

sie insgemein Taulern zugeschrieben oder zum wenigsten für zweifelhaft gehalten, wozu namentlich des gelehrten Oberlin's Urtheil über dieselben mag Anlaß gegeben haben 6).

Diese Predigten haben wir nun mit möglichster Sorgfalt durchgegangen und sind zur Ueberzeugung gekommen, daß sie sämmtlich von Eckarten herrühren müssen. Unsere Gründe dafür sind folgende:

1. Sie unterscheiden sich durchaus in Styl und Manier sowohl von den anerkannt tauler'schen, als von denjenigen Suso's und Anderer, welche hier und da mit diesen letzteren vermischt sind. Sie tragen durchgängig in ihrer

tauler'schen Predigten von 1528 und in die hamburger von 1621 aufgenommen worden. Die übrigen haben sie sämmtlich übergegangen. Zwei dieser Predigten finden sich auch in der köln'schen Ausgabe Tauler's von 1543, fol. 102 u. 221; von da sind sie übergegangen in die lateinische Paraphrase des Lorenz Surius, Köln 1548, fol. I. C. 147 u. 335; Surius gibt sie unter dem Namen des D. Eccardus senior. Die frankfurter Ausgabe von 1826, 8. hat sie gleichfalls, Th. II. C. 60 u. Th. III. C. 31, allein als von Tauler herrührend.

Die 4 kleinern Aufsätze sind folgende:

1. Ein kurtze berichtung was einfaltig götlich liecht sey. Fol. 254, b.
2. Ein fast kurtz und gute leer gesetzt uff ein gleichnuß, durch die man eigentlich versteen mag den synn und grundt aller predigen meyster Eckarts, nach dem er gewonliche gepflegen hat zu predigen. fol. 300, b.
3. Drey guter leren, des andechtigen hochgelerten und subtilen Doctor Eckarts. Fol. 316, b.

Diese drei Lehren sind von Surius übersetzt: D. Eckardi notabiles aliquot institutiones. Lugd. 1557. 8. p. 228 et 229.

4. Ein nützliche ler inhaltend VI stuck so do gehörent zu einem menschen der zu warer vollkommenheit und innerlichen frid kommen wil. Fol. 317, a.

6) De Ioh. Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786. 4. p. 8. not. f. „Vix autem ibi a reliquis discerni possunt, quae ipsius Eccardi sunt.“ Vor Oberlin hatte jedoch Freytag in seinem Adparatus literarius, Lips. 1753. 8. T. II. p. 1089, einen Auszug aus einer derselben unter Eckart's Namen gegeben.

Form ein höchst eigenthümliches Gepräge; beinahe in allen kommen dieselben Redeweisen, Ausdrücke, Bethenerungsformeln vor; bei Weitem die meisten fangen mit den Worten an: „ich hab ein wörtlin gesprochen in latin;“ in allen werden häufige Aussprüche berühmter Lehrer mit den Worten angeführt: „es spricht ein meister, es sprechen unsre meister.“ Nicht allein aber sind sie übereinstimmend in der Form, sondern eine noch bedeutendere Uebereinstimmung herrscht in der vorgetragenen Lehre; ja es möchte sogar scheinen, als bildeten die vorhandenen Predigten eine durch einen gewissen innern Zusammenhang verbundene Reihe; denn nicht nur ist die Entwicklung der Theorie gewissermaßen eine fortschreitende, sondern der Prediger beruft sich zuweilen auf das, was er in einem vorhergehenden Vortrage gesagt. Dieß Alles beweist hinlänglich, daß sämtliche Stücke einem und demselben Verfasser angehören.

2. Daß dieser Verfasser aber in der That unser Meister Eckart ist, geht aus Folgendem deutlich hervor: eine der Predigten, die vierte auf Maria Himmelfahrt (fol. 296, a.), ist überschrieben: „ein kostliche predig inhaltend gar nahe den ganzen grund aller predig des hochgelerten Doctor Eckart's, als man sehen wirt.“ Diese Predigt bildet aber nur die Folge oder den Schluß der drei vorhergehenden auf dasselbe Fest, welche ihrerseits wieder in Ton, Farbe und Inhalt durchaus mit allen übrigen übereinstimmend sind. Ferner ist zu bemerken, daß in einer andern Predigt, auf des Läufers Enthauptung (fol. 302, a.), Eckart sich selber nennt: „Fragte man mich Bruder Eckart wannen giengendt ir außerm hauß,“ u. s. w. Das Entscheidendste ist aber, daß mehrere der in der Bulle von 1329 verdammten und auch bei Mosheim deutsch sich wiederfindenden Sätze, wörtlich in diesen Predigten vorkommen, so daß also durchaus kein Zweifel seyn kann, daß sie dem kölnen Dominicaner angehören. Diese auf so merkwürdige Weise gleichlautenden Sätze sind folgende:

Bulle von 1329.

Art. VIII. „Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem interiorum, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus iis renunciaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus.“

Art. IX. „Ego nuper cogitavi, utrum vellem aliquid recipere a Deo, vel desiderare; ego volo de hoc valde bene deliberare; quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo, vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut Dominus in dando; et sic non debemus esse in aeterna vita.“ (Art. VII. der Bulle von 1330 gegen die Begarden).

Art. X. „Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Sic ego converto in eum, quod ipse operatur in me suum esse; unum, non simile“ (soll wohl heißen et simile).

(Art. VIII. der Bulle von 1330).

Art. XI. „Quicquid Deus Pater dedit illis

Wolheim's Fragmente.

Geart's Predigten.

Pred. auf Allerheiligen Abend, fol. 904, a. „die nit sich haben weder gut noch ere, noch gemach, noch luff, noch innikeyt, noch heiligeit, noch son, noch himelfreich, und diß alles seind außgegangen, diser leuten hat gott ere, und die erent gott eygentlich, und gebent im das sein ist.“

ib. fol. 905, a. „Ich gedacht newlich, ob ich von gott wolte iht nemen oder begeren. Ich wil mich vast wol beraten, wann da ich von got were nemende, da were ich under gott, als ein knecht under seinem herren an dem gebende. Also stent wir nit sein in dem ewigen leben.“

ib. „Zu gleicher weis als an dem Sacrament verwandelt wirdt das Brot in unsere herren frölichnam, . . . also wirdt ich gewandelt in in, daß er wirdet mich sein weisen, ein und gleich.“

pred. auf Dinstag nach Wristessen, fol.

„no unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi“ etc. (Art. IX. der Bulle von 1390).

Art. XXII. „Pater generat me unum filium, et eundem filium; quicquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me unum filium sine omni distinctione.“

Art. XXVI. „Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil.“ (Art. XVI. der Bulle von 1390).

Art. XXVII. „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile. Si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.“ (Art. I. der Bulle v. 1390).

Art. XXVIII. „Deus non est bonus, neque melior, neque optimus; ita male dico, quandoque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.“ (Art. II. der Bulle von 1390).

„Der Vater gebiret noch einen Sun, und denselben Sun. Want was Got wircket, das ist ein; durch das so gebirt er auch einen Sun, an allem Unterscheid.“

„Ich spreche nat daß alle Creaturen syn etwas kleines, oder daß sie etwas sind, sondern daß sie sind om.“

„Es ist etwas in der seelen, das nit geschaffen ist und ungeschaffelich: und das ist die Vernünftigkeit.“

„Got ist noch gut, noch besser, noch allerbest, und id thue also unrecht, wann ich Got gut heisse, rechte als ob id oder er etwas wis weiß und id es schwarz heisse.“

251. a. „Wes das denn got yn gegab seinem eingebornen sun, das hat er mir gegeben.“

Pred. auf Allerheiligen Abend, fol. 304, b. „Er gebirt mich seinen sun, und denselben sun... Was Got wircket, das ist ein, darumb gebiret er mich seinen sun, on allen underscheid.“

Pred. auf den 4. Sonnt. nach Ostern, fol. 260, b. „Alle creaturen seind ein lauter nicht. Ich sprich nit das sy kleyn seynt oder ich seyen, sunder sy seynd ein lauter nicht.“

„Ein fast kurz und gute leer ic.“ fol. 300, b. „Ich han etwan gesprochen von ein liecht ist in der sele, das ist ungeschaffen, und ungeschafflich.“ – Pred. auf Maria Empfängnis, fol. 313, b.: „... Wer der mensch all also, er wer allzumal ungeschaffen u. ungeschafflich.“ – Et passim.

Pred. auf S. Dominici Tag, fol. 287, a. „In gott ist weder gutt, noch bessers, noch allerbestes. Wer spricht das got gut wer, der thet im als unrecht, als der die sonnen schwarz hiesse.“

Die Artikel I, II, III, VII, XII, XIII, XVI, XVII, XVIII, XXI, XXV und zum Theile Artikel XIV sind zwar nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach in diesen Predigten enthalten, und wie es auf den folgenden Seiten sich herausstellen wird, durchaus der edart'schen Lehre entsprechend 7).

7) Diese Sätze sind folgende; wir setzen sie hieher, weil wir uns in der Folge mehrmals darauf berufen müssen.

- I. Quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.
- II. Concedi posse quod mundus ab aeterno fuerit.
- III. Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.
- VII. Petens hoc aut hoc, malum petit, et male; quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari.
- XII. Quicquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine. Bei Rothheim: Was die heilige Schrift gesprichet von Christo, das wird alles vor war geseit von einem jighlichen gottlickten Menschen.
- XIII. Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino: propter hoc iste homo operatur quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator verbi aeterni; et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere. Bei Rothheim: Was eigen ist der gottlickten Naturen, das ist alles eigen einem jighlichen gottlickten Menschen. Ueber das so würket und geberet der gottliche Mensch eben das, das Gat würket und geberet. Denn in Gate würket er und hat geschaffen Himmel und Erden, und ist ein Geberer des ewigen Wortes. Und Gat erkunde nutz nicht ohne disen Menschen gethan.
- XVI. Deus proprie non praecepit actum exteriorem.
- XVII. Actus exterior non est proprie bonus, nec divinus; nec operatur ipsum Deus proprie, neque parit.
- XVIII. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt; sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur.
- XIX. Deus animas amat, non opus extra.
- XX. Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei.
- XXI. Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit.

Einige derſelben, beſonders die erſtern, ſcheinen übrigen nicht wörtliche Auszüge zu ſeyn, ſondern bloß Sätze, in welchen der Sinn der Anſichten des angeklagten Theologen in kurzen Worten zuſammengefaßt worden war. Da endlich einige derſelben auch bei Roßheim vorkommen, ſo ſcheint es uns gewiß, daß wir hier nur einen Theil der edartſchen Predigten beſitzen.

Von den Artikeln IV, V, VI, XIV, XV findet ſich hingegen gar keine Spur in dieſer Predigtsammlung⁸⁾. Daß dieſe in der That höchſt unſittlichen Sätze edarten

XXV. Dum dicitur: Simon, diligis me plus his? Sensus est, i. e. plus quam istos; et bene quidem sed non perfecte; in primo enim et secundo, et plus et minus, et gradus est et ordo; in uno autem nec gradus est, nec ordo. Qui igitur diligit Deum plusquam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.

XIV. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quicquid Deus vult... Bei Roßheim: Der gottliche Mensch soll also seinen Willen einförmig machen mit Gottes Willen, dass er alles das soll wollen, was Gott wil... —

8) IV. In omni opere, etiam malo, malo inquam, tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei.

V. Quod vituperans quempiam, ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat, et gravius peccat, amplius Deum laudat.

VI. Deum ipsum quis blasphemando laudat.

XIV. ... Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commissem; et haec est vera poenitentia. Bei Roßheim: ... Will Gott in etlicker Wiſe das ick geſundet habe, also ſoll ick nit wellen, dass ick nit geſundet habe. Und das iſt gewarig Ruwe.

XV. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse. Bei Roßheim: Und wenn das der Mensch tuſend Todsunde gethan hette, und uber das der Mensch wol beſetzt oder geordnet were, er en ſolte nit wellen, dass er derſelben Sunde nit gethan hette: aber er ſolte e wellen tuſend Tode liden, e er yme nie de keine Todsunde wolte tun.

von böswilligen Gegnern untergeschoben worden seyen, ist nicht wahrscheinlich; sie sind nothwendige Corollaria, unvermeidliche praktische Folgerungen aus seiner eignen, so wie aus der Lehre des freien Geistes. Vielleicht hat er selbst sich gescheut, sie öffentlich zu predigen, und sie nur durch Schriften verbreitet, welche dem Volke weniger zugänglich waren; vielleicht wurden sie aber auch durch den Herausgeber ausgelassen, weil dieser sie für zu gefährlich hielt, um sie Leuten mitzutheilen, welche nicht im Stande wären, den speculativen Tiefinn derselben zu fassen. Dieß geht aus den eignen Worten dieses Herausgebers hervor, welcher in der Ueberschrift dieser Sammlung sagt, „Meister Eckart sey ein fürtreffentlich hochgelerter man gewesen, und in subtilisesten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht, daß vil geleter leut zu seinen zeitten in nit wol verstunden, deßhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stücken und articeln verworffen ist, und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiefar in diß buch mit fleiß nüt gesetzt ist, dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag.“

Da die angeführten, mit der Bulle und mit dem mosheim'schen Fragmente übereinstimmenden Sätze so ganz in den Context der Predigten verwebt sind, daß sie nicht leicht als aus einer andern Schrift herübergetragene Citate angesehen werden können, so scheint uns die Annahme, sie seyen ursprünglich aus dem Buche von den neun Felsen genommen, wenig Wahrscheinlichkeit zu haben. Es ist gewiß, daß die Begharden ein solches allegorisches Buch besaßen, in welchem ihre Geheimlehre vorgetragen und entwickelt war. Die Stelle in dem Circularschreiben des Bischofs Johann von Straßburg, wo er sagt: „item dicunt quod sunt immutabiles in nona rupe“ 9), scheint offenbar darauf

9) Mosheim, de. Begh., p. 256.

anzuspielen. Weniger gewiß ist es nun aber, daß Meister Eckart der Verfasser dieses Buches ist, wenn man nicht etwa eine Stelle aus der Predigt auf der heil. Barbara Tag (fol. 274, a.) hierher ziehen will, wo Eckart sagt: „ich schreib einest in mein buch: der gerecht mensch dienet weder gott noch den creaturen, wann er ist frey,“ u. s. w.; unter diesem Buche könnte man das von den neun Felsen verstehen, um so mehr, da die angeführten Worte, wenigstens dem Sinne nach, den mosheim'schen Sätzen sehr ähnlich sind. Indes möchten wir eher unsere Ansicht über den Ursprung dieses Buches so bestimmen, daß vielleicht ein Begharde, ein Schüler Eckart's, aus dessen Predigten oder, wenn die Conjectur nicht allzu gewagt ist, aus dem von Trithemius angeführten liber positionum suarum, worin Eckart die hauptsächlichsten Punkte seiner theologischen Metaphysik zusammengestellt hatte, die mit den Speculationen des freien Geistes identischen Ansichten excerpirt und in seine eigene allegorische Schrift von den neun Felsen oder den neun Graden der Vollkommenheit eingetragen habe. Beiläufig wollen wir hier noch bemerken, daß das von Mosheim, S. 484, Note 5, angeführte Buch von den neun Felsen, als dessen Verfasser in dieser Note ein Laie angegeben wird, nicht dasjenige der Begharden ist, sondern das, welches seither dem Mystiker Suso zugeschrieben worden, aber von dem straßburger Bürger Kulman Merschwin, einem Laien, verfaßt ist; was wir übrigens bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher zu beweisen uns vorgenommen haben.

Außer der Sammlung der eckart'schen Predigten und den vier kürzern Stücken, welche sämmtlich der baseler Ausgabe Tauler's angehängt sind, finden sich noch mehrere Fragmente desselben in anderen Ausgaben zerstreut. So ist in die köln'sche Postille von 1513 eine echte Predigt Eckart's übergegangen (fol. 16, b. ¹⁰). Auch Surius hat

10) Auch bei Surius, Edln 1548, p. 5, und in der frankfurter Ausgabe, Th. I. S. 58.

Einiges, das sich sonst nicht findet; in die Compilation aus Tauler's und einiger anderer Mystiker Schriften, welcher er *Institutiones divinae* betitelt hat, hat er ein Kapitel von Dr. Eccardus senior aufgenommen: *de duodecim magnis ac ineffabilibus donis atque gratiis quas divina clementia digne communicantibus largitur*¹¹⁾, und Seite 470 gibt er eine Art Unterredung zwischen einer kölnner Dame, Meister Eckart und einem Armen: *convivium Magistri Eckardi, de paupertate spiritus, de humilitate, divino amore, resignatione et unione cum Deo*. Diese Fragmente sind aber durch den kölnner Carthäuser des sechzehnten Jahrhunderts hinlänglich verstümmelt und mit orthodoxen Restrictionen versehen, um ihnen so viel als möglich ein katholisches Aussehen zu geben und das Freiere in denselben unter dem Mantel der kirchlichen Rechtgläubigkeit durchgehen zu machen.

Ferner finden sich merkwürdige Citate aus Eckart in dem metaphysischen, dem vierzehnten Jahrhunderte angehörigen Tractate: von der wirklichen und möglichen Vernunft, welcher zuerst von Docen in seinen *Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Litteratur* (München, 1809, 8. Bd. I, S. 138 f.) bekannt gemacht worden ist. Dieser Tractat, dessen unbekannter Verfasser wahrscheinlich aus Norddeutschland war, enthält eine eigene, dunkle theologische Philosophie, den Theorien der Secte des freien Geistes nicht unähnlich. Der Adel der menschlichen Seele wird darin hoch erhoben; in ihrem innersten Wesen, der wirkenden Vernunft, heißt es, sey sie an sich frei, selig und göttlich, und nur insofern sie sich als mögliche Vernunft der Zeit und der geschaffenen Aeußerlichkeit zukehrt, bedürfe sie der erlösenden Gnade. Die Natur ist aber höher, edler als die Gnade, denn ohne die Natur hat die Gnade keinen Zweck, und könnte die Seele ihre

11) Lugd. 1557. 8. p. 889. Cap. XXXIX.

Natur in ihrer ganzen Reinheit darstellen, so hätte sie der Gnade nicht mehr vonnöthen; diese ist daher nur etwas Unwesentliches, ein Zufall. Diese Ansichten werden mit häufigen Aussprüchen Meister Eckart's belegt, welche, wenn auch nicht gerade buchstäblich, sich alle in den Predigten oder der Bulle wiederfinden.

Endlich kommen auch in den dem jüngern Eckart zugeschriebenen Predigten Aussprüche des älteren vor, welche entweder, so wie auch die Stellen bei Docen, aus verlorenen Schriften desselben genommen, oder Erinnerungen sind aus dessen Vorträgen in der Schule oder Kirche zu Eöln, welche aber gleichfalls in Form und Sinn sich als rein eckartisch erweisen. Von diesem jüngern Eckart sind nur wenige Bruchstücke übrig. Außer dem durch Surius, S. 432, mitgetheilten Briefe, *de perfecta resignatione et oblivione nostris ipsorum et omnium quae in schola Dei adiscuntur*, besitzen wir nur noch vier Predigten, von welchen wir mit einiger Gewißheit sagen können, daß sie diesem Theologen angehören¹²⁾. Es ist möglich, daß sich in dem ersten Anhang der baseler Ausgabe, von fol. 165 an, noch mehrere Predigten des jüngeren Eckart befinden, allein es möchte schwer seyn, sie genau von denjenigen zu unterscheiden, welche in diesem Anhang von Suso, Rupbroeck oder von Tauler selbst herrühren. Uebrigens möchte es auch nicht ganz der Mühe sich lohnen, eine solche

12) 1. Am 1. Sonntag im Advent. Eöln 1543, fol. 15, b. — Surius, 1548. p. 3. — Frankf. Th. I, S. 54.

2. Auf Weihnachten. Eöln, fol. 27, b. — Surius, p. 24. — Frankf. I, 98.

3. „ „ Basel 1521. Fol. 168, b. — Eöln, fol. 27. — Surius, p. 22. — Frankf. I, 95.

4. „ „ Basel, fol. 169, b. — Eöln, fol. 38. — Surius, p. 25. — Frankf. I, 100.

Die beiden ersten und die vierte gibt Surius unter dem Namen des Dr. Eccardus iunior; die dritte jedoch als von Tauler. Der frankfurter Herausgeber schreibt sie alle Taulern zu.

Untersuchung vorzunehmen; denn der jüngere Eckart zeigt in den von Surius mit Recht ihm zugeschriebenen Predigten wenig Eigenthümliches. Er erscheint darin, wie wir schon bemerkt, als einer der zahlreichen Mystiker oder Gottesfreunde jener Zeiten und Gegenden, welcher sich seines Lehrers Ansichten durchaus zu eigen gemacht hatte, ohne sie, wie es scheint, selbständig durchgedacht und auf eine originelle Weise reproducirt zu haben. Während bei dem ältern Eckart sowohl Form als Lehre in hohem Grade das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt, erkennt man in Allem, was wir von dem jüngern besitzen, den Schüler, der seinen Lehrer nicht nur häufig citirt, sondern überall dieselben Gedanken wiederbringt, aber in einem weniger scharfen, körnigen, eindringenden Style, in weniger Kühnen und großartigen Zügen und mit dem sichtbaren Bemühen, seinen dunkeln Meister zu erklären.

Die Bibliothek des Straßburger Johanniterhauses besaß ehemals ein Manuscript: Meister Eckharts Predien¹³⁾. Dieses wichtige Document ist aber schon im vorigen Jahrhunderte, nebst vielen andern Handschriften und seltenen Drucken dieser Bibliothek, man weiß nicht recht wie, abhanden gekommen; es ist aber gewiß, daß es noch irgendwo incognito existirt. Auch in der Berliner königlichen Bibliothek finden sich einige Handschriften unter Eckart's Namen; größtentheils aber sind sie sehr zweifelhaft und enthalten meist nur von Mönchen in ascetischem Interesse compilirte Bruchstücke. Es müßte eine bedeutende kritische Revision mit diesen Manuscripten vorgenommen werden, um jedem der Verfasser, welche ihren

13) In dem Codex No. 200, von fol. 209 an. — In einer der Handschriften von Tauler's Predigten, welche auf der hiesigen Bibliothek aufbewahrt werden, findet sich No. 91 unter der Ueberschrift: Von der ewigen geburt, sermo mirabilium verborum et sensuum, eine Predigt, welche höchst wahrscheinlich von Eckart ist.

Tribut dazu liefern mußten, das Seinige wieder zu ersetzen¹⁴⁾.

Diese alten Sammlungen von mystischen Predigten, worin Eckart der Ältere und der Jüngere, Tauler, Suso, Ruysbroeck u. s. w. zusammengestellt wurden, wie z. B. im ersten Anhang der baseler Ausgabe und in einigen berliner Handschriften, wurden ohne Zweifel von Mitgliedern des mystischen Vereins der Jünger der ewigen Weisheit oder der Gottesfreunde gemacht; da Tauler bei Weitem der berühmteste dieser Prediger war, so geschah es, daß Manches unter seinem Namen ausgegeben wurde, was ihm nicht eigen angehörte.

Die Predigten, welche wirklich von Meister Eckart sind, gewähren ein hohes Interesse für die Geschichte der geistigen Bildung des vierzehnten Jahrhunderts; und dieß nicht bloß wegen der für diese Epoche so außerordentlich merkwürdigen Tiefe der Speculation, sondern ebenso sehr in Rücksicht der höchst eigenthümlichen Form und der Gewandtheit in der Handhabung der Sprache. Es gilt zwar von denselben, was Herder von den tauler'schen sagt: hat man eine derselben gelesen, so kennt man sie alle; es weht aber in allen eine eigene, lebendige, geist- und phantasiereiche Originalität, ein von hoher Liebe zum Göttlichen durchglühter Sinn, der sich bald in tiefsinnigen, oft subtilen Bestimmungen ausdrückt, bald sich in treffende Bilder und kühne Allegorien hüllt. Der Styl zeichnet sich aus durch eine gewisse gedrängte, aphoristische Kürze.

14) In 12. No. 51. Betrachtungen von Tauler, Suso und Eckart dem Ältern. Aus dem 14. Jahrhunderte.

In 4. No. 125. Betrachtungen von Tauler, Suso, Eckart und Bernhard von Rappoltsweller. 14. Jahrh.

In 4. No. 171 b. Predigten von Tauler und Eckart. 15. Jahrh.

In Fol. No. 19. Unter dem Titel: Eckart's Predigten, enthält dieser Codex nichts weiter als die 24 Alten von Otto von Passau.

Auch in München mag sich noch manches hierher Gehörige finden.

Die speculativsten Gedanken sind jedoch oft ganz populär ausgedrückt und durch Beispiele anschaulich gemacht, welche aber nicht immer dem Zwecke gemäß sind, sondern das Uebersinnliche versinnlichen und es so seines wahrhaften Charakters berauben. Selten indessen verfällt Eckart in den Fehler, in welchem die meisten andern Mystiker sich verloren haben, in die Anwendung unwürdiger, trivialer Bilder, um die Art der Vereinigung der Seele mit Gott zu bezeichnen.

Diese Predigten, meistens über die gewöhnlichen Perikopen *de tempore et sanctis*, sind nicht sowohl Sermonen mit regelmäßiger Eintheilung und nach einem methodischen Plane angelegt, als vielmehr eigentliche Homilien im alten Sinne des Wortes; doch sind es weniger exegetisch-praktische, als allegorische, mystische, speculative Andeutungen des Textes. Es herrscht darin die ausschweifendste Willkür in der Interpretation der Schriftworte; Alles, jedes Factum, selbst das unbedeutendste Wort muß einen tiefer liegenden Sinn haben; es ist nur Gleichniß, Hülle eines verborgenen Geistes, welcher nur dem geistigen Auge sich offenbart; ebenso ist auch die äußere Natur gewissermaßen nur der Typus des Uebersinnlichen und Unendlichen. Bei Wenigen sind die Allegorien speculativer und subtiler, und deshalb zuweilen gezwungener, als bei Eckart. Meist in der Dialektik, verfolgt er den Sinn nach den verschiedensten Richtungen hin, ausgenommen nach der einfachsten des Wortsinnes; und während Andere sich mit einer Andeutung begnügen, weiß er deren mehrere zu finden, was oft als äußerst frappant und geistreich erscheint, aber der Klarheit und Faßlichkeit seiner Vorträge beträchtlich schaden mußte ¹⁵⁾.

- 15) Die Auferweckung des Jünglings von Nain gibt ihm Stoff zu verschiedenen Allegorien. In der zweiten Predigt auf den 16. Sonntag nach Trinitatis, fol. 268, b, ist z. B. die Wittve jenseit die Seele und der todtte Sohn die Vernunft, welche der Herr

Um daher Eckart's Predigten mit einem Worte zu bezeichnen, möchten wir sie allegorisch-speculative Vorträge nennen. Er beschäftigt sich darin nirgends mit den gewöhnlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens, welche z. B. dem Kanzler Gerson zu so vielen Gewissensfällen Veranlassung gaben; ebenso wenig verliert er sich in scholastischen Spitzfindigkeiten und subtilen, aber unfruchtbaren Problemen, wie sie bei so manchen andern Predigern jener Zeiten vorkommen; auch das kirchliche Dogma wird nicht von ihm behandelt; ja er ist nicht einmal Bußprediger, gegen die Verdorbenheit der Zeitgenossen eifernd oder sie in ihrem Unglücke tröstend, wie Tauler und später Geiler; niemals bricht er in Klagen aus über die Verweltlichung der Kirche und das Verderben einer entarteten Hierarchie; es möchte scheinen, als sey er beständig verloren gewesen in den Tiefen seiner Speculation, als habe er in seinem kühnen Fluge zu dem Lichte des ewigen, all-einigen Wesens die Schatten der Erde nicht mehr gesehen und weder von dem Verderben, noch von dem Elende, das ihn umgab, etwas gewußt. Alle seine Predigten, obgleich auch ein gewisses praktisches Moment in denselben nicht vernachlässigt ist, sind solche metaphysische transcendente Speculationen, welche beim ersten Anblick eher für einen an ein tieferes Denken und an ein beschauliches Leben schon gewohnten engeren Verein bestimmt scheinen, als für die große Ge-

wieder neu beleben soll; hernach bedeutet Wittwe eine Verlassene, und abstract die Verlassenheit, und ohne Weiteres springt Eckart auf den Schluß: also müssen auch wir Alles verlassen. In dem Evangelium von der Samariterin am Brunnen ist die Frau die Seele; die fünf Männer, die sie gehabt, sind die fünf Sinne; mit diesen hatte sie gesündigt, darum waren sie todt. Christus sagt: bringe mir deinen Mann; dieser ist der freie Wille. Das Weib erwidert: ich habe keinen Mann mehr; worauf Christus: du hast recht, denn der, welchen du hast, ist nicht dein; d. h. ihr freier Wille war nicht ihr eigen, sondern gebunden an die Sünde, u. s. w. Predigt auf Martini, fol. 310, a. b.

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

45

meinde des Volks. Selbst der Form nach möchte man sie eher für Vorträge in einer Schule halten, als für öffentliche Kanzelreden. Indessen ist nicht zu zweifeln, daß es in der That Predigten sind, wahrscheinlich in einer kölnen Klosterkirche gehalten, da es einerseits in der Bulle Johann's IXII. heißt, Eckart habe vorzugsweise vor dem Volke seine Irrthümer gepredigt, und da er andrerseits es selbst in einigen Stellen ausagt¹⁶⁾. Und dieß ist ja nicht nur rühmlich für Eckart; denn, obgleich er zu seiner Zeit oft wenig verstanden wurde, was er selber klagend bezeugt¹⁷⁾, so ist er doch der erste gewesen, welcher dem Volke den Sinn für höheres Denken öffnete. Selbst um die Sprache hat er sich verdient gemacht; bei ihm, so wie bei Tauler, bemerkt man das erste Streben der deutschen Philosophie, sich selbst eigenthümlich zu gestalten und zugleich sich eine eigene Sprache zu bilden und Ausdrücke zu finden zur Bezeichnung metaphysischer Begriffe. Bis dahin war Alles lateinisch abgehandelt worden; die Volkssprachen waren ausgeschlossen gewesen aus dem Gebiete des höhern Wissens; Philosophie und Theologie waren eingeengt gewesen in die allenthalben gleichen Formen der Scholastik, jetzt aber begannen sie, sich freier zu bewegen und mehr das Gepräge der verschiedenen Nationalitäten an sich zu nehmen, was besonders in Deutschland deutlich hervortritt. Eckart und

16) In der Bulle heißt es: „Dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, quae docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis praedicationibus, quae etiam redegit in scriptis.“ — Vergl. Predigt auf S. Augustini Tag, fol. 299, b: „Do ich gester in disz kloster kam...“ und Predigt auf Martini, fol. 310, a: „Ee das ir noch aufz diser kirchen kommen...“

17) Zweite Predigt auf des Täufers Fest, fol. 277, a: „Woher kompt es, das der leuten sovil ist, die mich nitt verstoen können, und sprechent, sy wissent nit was ich sag?“ — Vergl. auch die Ueberschrift der Sammlung in der baseler Ausgabe.

Tauler haben zuerst die Volkssprache auf Theologie und Metaphysik angewandt; sie haben dieselbe mit überraschender Geschicklichkeit gehandhabt und selbst neue Worte gebildet, wenn die vorhandenen nicht hinreichten, um ihre tiefen, ja dunkeln Ideen zu bezeichnen *).

3. Eckart's Lehre.

Wenn wir auch größtentheils der eckart'schen Lehre unsere Zustimmung versagen müssen, so erscheint sie uns doch nichts desto weniger als eine hohe, achtungswürdige Manifestation der Freiheit und der Kraft des menschlichen Denkens. Sie ist das Erzeugniß eines unersättlichen, wir möchten sagen ungeheuern Strebens, die Tiefen der Gottheit zu ergründen und aus der Zerrissenheit des endlichen Seyns heraus zum Bewußtseyn der ewigen, einzigen Einheit zu gelangen. Sie ist nicht entsprungen aus bloßer Lust an dialektischen Feinheiten und Paradoxen, sondern in lebendigster Fülle entströmt sie einem von heiliger Liebesgluth erfüllten Geiste ¹⁾, der alle Grenzen aufhebt und, nicht zufrieden damit, göttlichen Ursprungs zu seyn, mit titanischem Uebermuth gleichsam den Himmel erstürmen

*) Unsere Abhandlung war schon vollendet, als wir erst aufmerksam wurden auf die Sprüche deutscher Mystiker in Bäckernagel's altdeutschem Lesebuche, zweite Ausgabe, Seite 889 f. Wir bedauern sehr, daß wir die eckart'schen Fragmente, welche der Hr. Verfasser aus baseler und züricher Handschriften mittheilt, nicht benutzen konnten. Die Uebereinstimmung derselben mit den gedruckten Predigten ist ein neuer Beweis der Echtheit dieser letztern. Auch ist Herman von Friglar's Buch von der Heiligen Leben mit den eckart'schen Lehren zu vergleichen. Auszüge daraus bei Bäckernagel, S. 853 u. f.

1) „Ich sprech gern von der gotheit, wann all unser seligkeit dannen herauz flouset.“ Pred. auf Samstag nach Mittfasten, fol. 258, b.

will, um als Gott selbst sich zu setzen. Nicht in der Scholastik, die ganz ins Formelle sich verloren und alles wahrhafte theologische so wie philosophische Interesse aufgegeben hatte, konnte Eckart Befriedigung finden für sein Streben. Er hatte sie zwar tief aufgefaßt, und es zeigen sich auch in seinen Schriften noch hier und da Spuren ihres Einflusses in subtilen und oft bloß formalen Distinctionen und Syllogismen. Es waren die Mystiker und Pantheisten, welche ihn am meisten anziehen mußten; auch schloß er sich ganz an dieselben an. Den Neoplatonismus und das Christenthum nicht für unvereinbar haltend, befolgte er in seinem Philosophiren die von dem Areopagiten eingeschlagene Richtung und verband damit die in Augustin's Schriften vorhandenen mystischen Elemente; die Theorie des großen Kirchenvaters von der Verdorbenheit der menschlichen Natur kommt jedoch in ihrem kirchlichen Sinne nicht bei ihm vor. Plato selbst ist ihm nicht unbekannt; er citirt ihn mehrmals und nennt ihn den großen Pfaffen²⁾. Scotus Erigena wird zwar nicht genannt in seinen Predigten, doch ist auch er als ein Ausgangspunkt seiner Theorien anzusehen. Von den übrigen Mystikern des Mittelalters nennt er nur den heil. Bernhard; die beiden Canonici von St. Victor waren ihm ohne Zweifel zu scholastisch; auch hat er wenig gemein mit ihnen. Viel übereinstimmender ist er mit Amalrich von Bena, so weit wir die pantheistischen Ansichten dieses Lehrers kennen; durch diesen hängt er dann mit der Secte des freien Geistes zusammen. Eckart ist indeß nicht stehen geblieben bei den Bestimmungen dieser genannten Philosophen; er hat sie alle selbst thätig begriffen und weiter entwickelt, und steht da

2) Pred. auf S. Barnabas, fol. 274, b. — Außerdem citirt er noch zuweilen Origenes, Augustin, Gregor den Großen, Thomas von Aquino, Albert den Großen.

in hoher Originalität, der wahre Repräsentant des mittelalterlichen Pantheismus. In der Auseinandersetzung seiner Lehre, von welcher wir freilich nur die Grundzüge hier angeben können, werden wir auf deren Verwandtschaft mit frühern Ansichten hindeuten und zugleich die Stellen beifügen, in welchen sich die Uebereinstimmung der Begharden mit Meister Eckart am deutlichsten ausspricht. Durch diese fortgehende Vergleichung wird es uns dann leicht werden, das Verhältniß, in welchem Eckart zu der Secte stand, zu bestimmen.

In Absicht auf die Kirchenlehre sucht sich zwar Eckart von jeder häretischen Abweichung rein zu erhalten; er geht beständig darauf aus, seine Speculation an dieselbe anzuschließen und ihr somit eine Art kirchlichen Ansehens zu verschaffen. Doch konnte er nicht vermeiden, über die Trinität, den Sohn, die Schöpfung u. s. w. Meinungen aufzustellen, welche in gar keinem Einklange mit dem festgesetzten Lehrbegriffe stehen. Durch Annahme der kirchlichen Dogmen ist er orthodox, aber durch die Erklärungen, die er von denselben gibt, fällt er in *Heresie*. Um seine Ansichten in biblischer Gestalt vorzutragen, thut er den Worten der heil. Schrift ohne die mindeste Scheu vor dem einfachen Wortsinne die größte Gewalt an und nimmt, wie schon bemerkt, seine Zuflucht zu Allegorien. Und nicht bloß die biblische Geschichte, sondern die ganze kirchliche Dogmatik ist ihm nichts Anderes als Allegorie, bildliche Bezeichnung speculativer Ideen. Darum kommt weder von scholastischer, noch von moralischer Behandlung eine Spur in seinen Predigten vor; Alles ist dem mystischen oder vielmehr pantheistischen Momente untergeordnet und hat nur insofern Werth für ihn, als es diesem dienstbar ist. Auch hierin ist eine auffallende Analogie zwischen der Denkweise dieses Mannes und den Bestrebungen der neueren Religionsphilosophie nicht zu verkennen.

Seine ganze Lehre und Predigt dreht sich nur um zwei Punkte: das ewige Zeugen des göttlichen Sohnes, der identisch ist mit dem Vater, die ewige Entäußerung und Rückkehr Gottes in sich selber, und das Entsagen, das Ablehnen von allem Endlichen, Creatürlichen: Gott allein ist, außer ihm ist nichts, alles Endliche ist nur Schein, und ist nur, insofern es in Gott und Gott selber ist; um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, muß dem Endlichen, als solchem, entsagt werden, der Geist muß für sich selbst die Schranke der Endlichkeit aufheben, indem er sich von allem Geschaffenen abwendet und der eignen Wahrheit entsagt. So ist das theoretische Element genau mit dem praktischen verbunden, was sich übrigens im Folgenden deutlicher herausstellen wird. Hieran knüpft sich Eckart's ganze Speculation; selbst die mystischen Ausdrücke sind bei ihm nur mehr oder weniger Hüllen metaphysischer Gedanken.

Da wir von Eckart's Schriften nichts übrig haben, als Predigten, so ist keine eigentliche, durchgreifende und zusammenhängende Darstellung seiner Lehre zu erwarten. Sie zeugen zwar von der großen dialektischen Kraft und Beweglichkeit und von dem Tiefinne seines Geistes, so wie von der logischen Strenge seiner Folgerungen; manche Verbindungssätze der einzelnen Propositionen mögen indessen fehlen, so daß wir, wie gesagt, seine Lehre nur in ihren hauptsächlichsten charakteristischen Zügen und Resultaten anzugeben im Stande sind, da wir uns selbst nicht für berufen halten, sie zu ergänzen.

Die Grundlage bildet der Begriff *Wesen*; dieser Begriff ist der höchste; er bezeichnet das einzig wahre Seyn, das Allgemeine, Nothwendige in seiner letzten Abstraction; die Erscheinung, die Verschiedenheit ist bloß Zufall und berührt das Wesen nicht^{*)}. Dieses Wesen gehört Gott allereigenst zu; es ist Gottes Eigenschaft; denn im

*) „Wesen ist ein erster nam, alles das gebrechlich ist, das ist abfal von wesen..." Pred. auf Johannes und Paulus, fol. 279, a.

Wesen allein ist Einheit; kein Verhältniß, kein Widerspruch, ein Gegensatz („Widersatzung“) ist mehr in demselben. In diesem Sinne ist Gott nicht das höchste Wesen; dieß würde ein Verhältniß ausdrücken und niederere Wesen voraussetzen; Gott ist das einzige Wesen, ja er ist über der Wesenheit, insofern sie eine Eigenschaft, eine beschränkende Vorstellung ist, insofern man dem Wesen ein Nicht-Wesen entgegensetzen könnte⁴⁾.

Dieses alleinige Wesen ist über jedes Verhältniß, jede Relation oder, wie Eckart sagt, über jede Weise erhaben; es ist weder dieß, noch das, sondern das Absolute, in welchem weder Grad, noch Unterschied ist, an welches keine Differenz mehr reicht⁵⁾. Darum ist Gott auch über alle Namen; denn Namen sind Beschränkungen; er ist der *ἀνώρυτος* des Dionysius Areopagita; in einen verwehenden Hauch kann der unendliche Gedanke nicht gebannt werden; Niemand vermag ihn auszusprechen, und die Namen, die die Menschen ihm gegeben, bezeichnen nur die Verhältnisse, in welche er sich zu ihnen gesetzt⁶⁾. Er ist

4) „Gott ist ein nicht, und got ist ein icht. Was icht ist, das ist auch nicht, was gott ist, das ist er allzumal.“ Pred. auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b. — Vergl. Pred. auf S. Dominicus, fol. 236, b.

5) Bulle von 1329, Artikel XXIII, XXIV und namentlich Artikel XXVIII, gleichlautend mit der Seite 675 angeführten Stelle aus der Pred. auf S. Dominicus.

6) „Alle creaturen wöllen gott sprechen in allen iren wercken. Sy sprechent alle, so sy nächst mögen. Sy mögent doch nit gesprechen, sy wöllen oder wöllen nit, es sey in lieb oder leyde; sy wöllen alle gott sprechen, unnd er bleibet doch ungesprochen... Ettlich namen die seind in gott eygen unnd abgelöst auß allen anderen dingen, als gott. Der nam gott ist aller eygentlichest nam gottes, als mensch menschen nam ist... Ettlich nammen hand eyn zuhafften an got, als vatterschaft, wo man vatter nennet, da verstoet man sun, vatter mag nit seyn, er habe denn eyn sun, noch sun, er habe dann ein vatter. Also sicht eins das ander an. Etlich namen hand

das, was allen Dingen gemein ist, das ewig Allgemeine; denn das Allgemeine ist das Höchste, das Edelste, der tiefste Gedanke⁷⁾. Er ist das Wesen, das aller Creaturen Wesen in sich hat; dieß ist schon die Lehre des Johannes Scotus und des Amalrich von Bena, und auch das Buch der deutschen Theologie spricht in der Folge dasselbe aus⁸⁾. Gott allein kann sagen: ich bin; er allein ist nach Pseudo-Dionys *τὸ ὄν*⁹⁾.

Amalrich lehrt indessen, bloß Gott sey das Wesen aller Dinge, das allgemeine abstracte Seyn. Damit macht er ihn aber zu einer todtten Kategorie; Edart hingegen will einen lebendigen Gott, der, nicht bloß ein Gegenstand des philosophischen Denkens, wirklich, thätig existire, als concrete Realität. Darum sagt er, Gott sey Geist, und zugleich der einzige, allumfassende Geist. Dieses Geistes wahrhafte Vollkommenheit besteht darin, daß er die höchste Vernunft ist¹⁰⁾. Sein eigentlichstes Wesen

eyn auftragen zu gott, und einkeren in die zeytt. Man nennet gott in der geschrift mit vill namen. Ich sprich, wer icht bekennet in gott, unnd in keynen (d. i. einen) namen ankleibet, das ist gott nicht. Got ist über namen unnd über natur." Pred. auf des Täufers Geburt Abend, fol. 275, a.

7) Pred. auf S. Dominicus, fol. 286, b. — Auf S. Franciscus, fol. 305, b.

8) „Er hat aller creaturen wesen in im, er ist ein wesen das alle wesen in im hat." Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b. — „Aller creaturen wesen ... ist in got ewiglich gewesen ein göttlich leben." Dritte Pred. auf Maria Himmelfahrt, fol. 293, b. — Vergl. Scotus Erigena, de divisione naturae, Lib. I, cap. 13: „Est enim omnium essentia." — Nach Gerson, de concordia metaphys. cum logica (bei Dupin, T. IV, P. II, p. 826) lehrte Amalrich, „Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium." — Auch die deutsche Theologie, cap. 34, sagt: „Gott ist aller Wesenden Wesen."

9) „Das wort sum, ich bin, mag nyemant eigentlich gesprechen wann gott allein." Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

10) „Der herr ist ein lebende, wesende, yfzige vernünfftigkeit, die sich selber verstet und ist, und lebt in im selber, und ist

ist sein Denken, sein Wissen („Bekennen“); Denken und Seyn ist identisch in Gott¹¹); und dieß Denken, Erkennen ist wesentlich Selbstdenken, Selbsterkennen, denn außer ihm ist nichts.

Indem Gott sich so selbsterkennt, macht er sich zu seinem eigenen Object oder wird erst Gott. Hierin liegt der tiefe Unterschied zwischen Gott und Gottheit¹²); Gottheit ist Gott in seiner ewigen, noch ganz allgemeinen, unaufgeschlossenen Idee, „die verborgene Finsterniß“, wo Gott sich noch selber unbekannt ist, „der einfache, stillstehende, unbewegliche Grund des göttlichen Wesens“¹³) oder, wie Hegel es ausdrückt, das Reich des Vaters. Gott

dasselb.“ Auf Martini, fol. 311, a. — Vergl. Pred. auf Pfingsten, fol. 264, b. — Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

- 11) „Die meister sprechent, wesen und bekantnuß sy alles eyn, wann was nitt ist, das bekennet man auch nitt. Was aller meist wesen hat, das bekennet man auch aller meist.“ Auf Petri Kettenfeier, fol. 286, a. — Vergl. Erste Pred. auf Weibachten, fol. 315, a. — Schon Scotus Erigena scheint dieß zu behaupten, Lib. IV, cap. 6: *Intelligo non aliam esse substantiam totius hominis nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in se ipso cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt... Possumus ergo hominem definire sic: homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta; verissima et probatissima definitio hominis est ista, et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt.*“
- 12) „Alles das in der gottheit ist, das ist ein, und davon ist nicht zu sprechen. Got der würcket, die gotheyt nit, sy hat auch nicht zu würckende, in ir ist auch kein werck. Gott und gotheyt hat underscheyd, an würcken und an nit würcken.“ Auf des Täufers Enthauptung, fol. 302, a.
- 13) „Was ist das letst end? Es ist die verborgen finsternuß der ewigen gotheit, und ist unbekant, und wirt nymmerme bekant, Got bleibt im selber da unbekant, und das liecht des ewigen vatters, das hat da ewiglich yngeschinen, und die finsternuß begreiffet des liechtea nit.“ Auf Maria Verkündigung, fol. 256, b. — Vergl. Ein fast kurtz und gute leer etc., fol. 301, a.

hingegen ist der hervortretende, sich offenbarende. Dieser Unterschied ist indessen an sich keiner, er hebt sich ewig wieder auf. Denn das Selbsterkennen oder das Sprechen Gottes, in welchem er alle Dinge spricht, ist nicht als das Erzeugen des Sohnes, und dieser Sohn ist Gott selber, ohne Unterschied ¹⁴⁾).

Dieser Act des ewigen Hervortretens liegt in Gottes Wesen begründet; ohne das Hervortreten, das Sichoffenbaren, das Andersseyn wäre er nicht, was er ist; er wäre immer nur die sich selbst unbekannte Finsterniß, und so kann man sagen, daß Gott erst Gott wird durch und in der Schöpfung, daß er nach Scotus Erigena mit der Schöpfung geschaffen wird ¹⁵⁾). Gott wird sich seiner erst bewußt in der Welt, und da dieß Wissen identisch ist mit dem Seyn, so ist Gott nicht ohne die Welt, und die Welt, als sein Andersseyn, ist ewig mit ihm. Dieß ist es, was auch der erste der ihm als Häresie vorgeworfenen Sätze aussagen soll, obgleich es scheint, daß der, welcher Ecarten darum angeklagt, denselben nicht in seiner eigentlichen Bedeutung aufgefaßt hat ¹⁶⁾). Dieß Hervortreten Gottes in das Reich des Geschaffenen ist eine nothwendige Be-

14) „Was ist gottes sprechen? Der vatter sicht uff sich selber mit einer einfaltigen bekantnuß, und sicht in die einfaltige lauterkeit seins wesens, da sicht er gebildet all creaturen, da spricht er sich selber, das wort ist ein klar bekantnuß, und das ist der sun, Gottes sprechen ist sein geben.“ Erste Pred. auf Trinit., fol. 265, a.

15) „Be die creaturen warent, do was gott nit gott, er was das er was, do die creaturen wurden, und sy anfiengen ir geschaffen was, do was got nit in im selber got, sunder in den creaturen was er got.“ Zweite Pred. auf Allerheiligen, fol. 307, a. — Vergl. Scot. Erig. L. I, c. 13: „Creat omnia, quae de nihilo adducit, creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsam (i. e. divinam essentiam)... Itaque divina essentia ... in his, quae a se et per se et in se et ad se facta sunt, recte dicitur creari.“

16) Bülle von 1329, Art. I; s. oben.

ngung seines Wesens. Was Gott thut, thut er mit Nothwendigkeit; er könnte es nicht nicht thun; von Willkür oder Möglichkeit kann bei ihm keine Rede seyn. Eckart rückt dieß oft sehr scharf und kühn aus. Gott, sagt er, ist allezeit wirkend oder sprechend, „in einem Nun in Ewigkeit,“ und er muß es, ob er wolle oder nicht¹⁷⁾. Zwischen seinem Wollen oder vielmehr zwischen seinem Denken und dem Werden, dem Seyn, ist kein Zeitunterschied; überhaupt ist auf den Ewigen die beschränkende Kategorie der Zeit nicht anwendbar; er steht, er erkennt, er wirkt Alles in einem „ewigen Nun“¹⁸⁾.

Nach einigen Stellen könnte es scheinen, als lehre Meister Eckart eine Art von Emanatismus durch Aeonen; so z. B., wenn er sagt, daß die Creaturen zuerst aus Gott, dann durch die Engel herniedersteigen¹⁹⁾; allein er spricht zu oft von einem unmittelbaren Ausfließen aus der Gottheit²⁰⁾, als daß man in solchen Ansprüchen etwas Anderes sehen könnte, als die Meinung, daß in den Engeln, als höhern Intelligenzen, alle niedrigeren Geschöpfe ihr Bild wiederfinden, daß die Engel die Vollkommenheiten dieser letztern vereinigt in sich tragen.

Dieses ewige, zeitlose, unmittelbare Wirken Gottes ist nun nichts Anderes als das ewige Sprechen des Wortes,

17) Zweite Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Erste Pred. auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b.

18) „Das würken und das werden das ist ein... Gott und ich wir sind ein in disem gewürcke. Er würcket und ich gewürde.“ Auf Allerheiligen Abend, fol. 305, a. — Pred. auf Pfingsten, fol. 264, a. — Auf S. Sebastian, fol. 245, b.: „Es ist in ewigkeit weder vor noch nach. Und darumb alles das, daz got vor tausent iaren ye gewürckt, und das er nach tausent iaren würckend ist, und das er nun würcket, das ist nicht dann eyn werck in der ewigkeit.“ — Auch bei Grigena, L. I, c. 15, ist esse und velle identisch.

19) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

20) J. B. Erste Pred. auf Allerheiligen, fol. 306, a.

das ewige Gebären des Sohnes. Mit diesem kirchlichen Ausdrucke bezeichnet Eckart das, was man in unsern Tagen des Geistes ewige Direction nennt²¹⁾. In dem Worte oder in dem Sohne spricht, gebiert Gott zugleich alle Dinge; er kann sich nicht bekennen, ohne zugleich das All zu bekennen, denn er ist ja das einzig reale, allgemeine Wesen, und sein Seyn ist gleich seinem Erkennen, seinem Denken²²⁾. Nicht ein einziges Mal, in der Vergangenheit, hat er den Sohn geboren; er zeugt ihn immerwährend; nur dadurch, daß er sich ewig entäußert, besteht die Welt, das Andre Gottes, das Reich des Sohnes. Die Erhaltung der Welt ist nicht verschieden von deren Schöpfung; Gottes Wirken ist ohne Zeit, ohne Unterbrechung. So versteht Eckart die Schöpfung aus Nichts. Die neoplatonischen Religionsphilosophen faßten dieß kirchliche Dogma als ein Hervortreten der göttlichen Ideen, als einen Uebergang derselben in eine äußere Existenz; auch Eckart spricht von den Vorbildern der Dinge in Gott²³⁾, aber gleich, als ob ihm dieß noch als eine unvollkommene Vorstellung vorkomme, nimmt er die Creatur als eine ewige, nothwendige Entfaltung, nicht bloß der göttlichen Ideen, sondern des ganzen göttlichen Wesens selber. Die Kirchenlehre von der Schöpfung aus Nichts behält er auf diese Weise freilich nur scheinbar bei, so wie auch schon Eriugena, der unter dem nihilum (Lib. II, cap. 19) die absolute, in ihrer Idee noch unentwickelte Gottheit verstand, gelehrt

21) „Des vatters spreken ist seyn geberen, des sunes hören ist sein geboren werden.“ Auf E. Jakob, fol. 286, a.

22) „Got ist alzemal ein, er bekennet nicht denn alles sament ein, er bekennet nicht, denn sich allein. Gott künde sich nyemmer bekennen, er bekante dann alle creaturen. Gott gebiert sich allzemal in seinem sun, er spricht alle ding in in.“ Zweite Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Vergl. Art. III. der Bulle von 1329.

23) Auf E. Dominicus, fol. 287, a.

it, daß diese Gottheit erst in das wahre Seyn übertritt, dem sie erscheint, indem sie sich in Theophanien offenbart.

Die Creatur ist aber nicht getrennt von Gott; sonst wäre Gott durch etwas außer ihm Seyendes begrenzt, und es ist schon gesagt, daß der Unterschied in ihm ein sich ewig wieder aufhebender ist. Gott und der Sohn sind Eins²⁴⁾; durch den Sohn sind alle Dinge in ihm, und was in Gott ist, ist Gott selber²⁵⁾. Hierauf bezieht sich auch die sehr gegründete Anklage, daß Eckart die Ewigkeit der Welt gelehrt²⁶⁾; sie betrifft nicht bloß das ideale Seyn der Dinge an der ewigen Vernunft, sondern das reale, objective Seyn derselben in Gottes eigenstem Wesen, die wirkliche Identität Gottes und der Welt. An dieser Lehre mußte man heftig Anstoß nehmen, denn sie ist schlechterdings unverträglich mit dem Geiste des Christenthums. Eckart spricht sehr unumwunden und trocken aus. So wie Scotus, Amalrich und die Begharden, sagt er: „alle ding seint gott selber“, und „gott ist alle ding“, und stellt so den völligen Pantheismus hin in seinem doppelten, aber identischen Ausdrucke²⁷⁾. Gott ist also die allgemeine, absolute, reale,

24) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

25) „Er ist ein lauter ynstan in sich selber, da weder diz noch das ist, wann was in gott ist, das ist gott.“ Auf Petri Kettenfeier, fol. 286, a.

26) Art. II. der Bulle von 1329; s. oben.

27) „Gott ist weder wesen, noch vernunft, noch bekennet nicht diz noch das, hierumb ist got ledig aller ding, und hierumb ist er alle ding.“ Zweite Pred. auf Allerheiligen, fol. 307, b. — „Es seind alle ding gleich in got, und seind got selber.“ Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b. — Scotus Erig., L. III, c. 1: „In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae, et genus et species, et totum et pars, dum nullius sit vel genus, vel species, seu totum, seu pars, sed haec omnia ex ipso, et in ipso, et ad ipsum sunt.“ Ib. c. 20: „Neque est hoc, hoc autem non est, sed omnia est.“ — Amalrich (bei Gerson, l. c.):

concrete Einheit des Subjects und des Objects²⁹); was in dem Geschaffenen schön, gut, vollkommen ist, ist in ihm, oder ist vielmehr sein Wesen²⁹); alle in den Creaturen getheilten Vollkommenheiten sind in ihm ohne Unterschied, ohne Weise, zur höchsten Einheit vereinigt³⁰). In diesem Sinne ist auch alles Geschaffene gut zu nennen, insofern es in Gott existirt; das Buch der deutschen Theologie geht so weit, zu sagen, daß in diesem Sinne selbst der Teufel gut ist³¹).

So ist die ganze endliche Schöpfung eine erhabene Offenbarung Gottes, ein Buch, das Liefers spricht, als selbst der Menschen Predigt³²); eine jegliche Creatur trägt an sich „eine Urkunde göttlicher Natur“, einen Abglanz, einen Wider-

„Omnia sunt Deus; Deus est omnia.“ — Auch die Straßburger Begharden von 1317 (Epist. Episc. Ioannis; Mosheim, de Begh., p. 256) lehrten: „quod Deus sit formaliter omne, quod est.“

- 28) „Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit diß noch das, nach underscheyde, sunder ein nach der einikeit.“ Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, b. — Vergl. Dritte Pred. auf Allerheiligen, fol. 309, a.
- 29) „Nun ist gott alles gut in allem, darumb besitzt er sich in allem, wann was got hat, das ist er in allem.“ Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, b. — „Es ist alles samen mit einander in got, was guts in allen creaturen gesein mag.“ Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a. — Vergl. besonders Zweite Pred. auf Trinit., fol. 266, a.
- 30) „Hie seind alle graszbletlein, und holtz und stein, und alle ding ein.“ Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, b. — Dritte Pred. auf Maria Himmelfahrt, fol. 293, b.
- 31) „Es ist alles gut, das da geschaffen ist.“ Dritte Pred. auf Allerheiligen, fol. 308, b. — Vergl. Deutsche Theologie, cap. 34.
- 32) „Alle creaturen seind ein sprechen gottes. Das selb das meyn mund spricht und offenbaret, das selb thut des steines wesen, unnd versteet man mer an dem werck denn an den worten.“ Auf des Läufer Geburt Abend, fol. 275, a. — „Der nicht dann die creatur bekante, der bedörfft nymmer gedencken auff keyn predig. Ein yegliche creatur ist voll gottes, unnd ist ein buch.“ Auf S. Dominicus, fol. 288, a.

heim der ewigen Gottheit³³⁾. Darum haben sie auch eine unendliche Sehnsucht, in ihren Ursprung zurückzuehren; all ihr Streben geht darauf hinaus, sich der Schranken der Endlichkeit zu entledigen, und aus den Tiefen der Entzweiung wieder einzugehen in die Einheit, aus der sie gekommen³⁴⁾, oder, wie Eckart im Schmerze des rastlos bewegten Zustandes der Trennung es nennt, in die göttliche Ruhe. Nicht bloß im Menschen regt sich dieser geheimnißvolle Zug, und macht ihn nur darum nach den Dingen verlangen, weil sie, obgleich unbewußt, Gottes voll sind³⁵⁾, sondern selbst die scheinbar leblose Natur ist in unendlichem Suchen begriffen nach Gott, nach ihrem Ende, nach ihrer Einigung in unbewegter Ruhe³⁶⁾.

33) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

34) Alle Creaturen sind „ein liecht, wann sy in der einikeit verstanden seind. Darumb flüssent alle creaturen aufz als cyn liecht zu offenbaren das verborgene liecht.. Und also als alle ding ein liecht gewesen seind ufzzufließen, also seind sy auch cyn liecht wider inzukommen.“ Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, b.

35) „Wers gott nit in allen dingen, die natur würckte noch begerte nichts an keinen dingen, wann es sey dir lieb oder leyd, du wüßtest es oder nitt (doch heimlich), in dem minsten sucht die natur und meinete got. Nye kein mensch geturst so ser, der im trincken geb, er begerte es nit, were nitt etwas gottes darinn. Die natur sieht an weder essen noch trincken, noch kleyder, noch gemach, noch nix an allen dingen, were nit etwas gottes darinn, sy sucht heimlich unnd iagt unnd naget yemermer nach dem das sy etwas gottes darinn findet.“ Zweite Pred. auf den dritten Sonntag nach Ostern, fol. 259, a.

36) „Alle creaturen suchen etwas got gleich, So sy ye schnöder seind, so sy ye ufzwendiger suchen, Als der lufft und das wasser zerfließent, aber der hymel laufft stetiglich umb, und in seinem lauff bringet er herufz alle creaturen, daran gleicht er sich got, als ferr es an im ist.“ Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 269, a. — „Fragte man mich das, das ich das endlich berichten sölt, was der schöpffer gemeint het, das er alle creaturen geschuff. Ich sprech, ruw. Der

Dadurch wird bezeuget, daß Gott nicht verharren soll in seinem Andersseyn, daß der Unterschied, in den er sich setzt, zugleich eine ewige Rückkehr in sich selber ist²⁷). Gott, indem er sich selber in seinem Sohne erkennt, als ewiges Seyn und als ewige Vernunft, liebt sich selber in ihm, und so ist er die wahrhafteste, lauterste Liebe²⁸); Liebe ist Einigung, Aufhebung eines Unterschieds. Nichts liebt Gott als sich selber, weil nur er wahrhaft ist; in sich liebt er alle Dinge, nicht sofern sie Creaturen sind, sondern sofern sie in ihm, der Abglanz seines Wesens sind²⁹). Diese

mich zum andernmal fragte, was alle creaturen suchten in yr natürlichen begyrde, Ich sprech aber, ruw. Der mich zum dritten mal fragte, was die seel suchte in aller ir-bewegunz. Ich sprech aber, ruw... Es suchent alle creaturen ir eygen stat, sy wissents oder wissents nit. Dem stein wirt die bewegung nimer genommen, die weil er uff der erden nit ist. Des selben gleychen thut auch das feuwer. Also thunt alle creaturen, die suchent ir natürlich statt. Also solt auch ein liebhabende seel nymmer geruwen denn in gott, und darumb spricht man, Gott hat allen dingen ir statt gegeben, dem visch das wasser, dem vogel den luft, dem thier die erden, der seelen die gottheit." Erste Pred. auf Maria Himmelf., fol. 292, a.

37) Dieß hatte auch schon Amalrich gelehrt: „Deus dicitur *hans* omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt." E. Gerson, l. c.

38) Auf E. Jakob, fol. 283, a.

39) „Gott liebet nit dann sich selber, er verzert all sein liebe in im selber... Niemand sol erschrecken davon das ich sprich, das got nichts liebet dann sich selber. Es ist unser allerbestes, wann er meinet unser aller grösten seligkeit darinn. Er wil uns damit in sich selber locken, das wir geleutert werden, das er uns in sich setz, uff das er uns in im, und sich'in uns mit im selber mög liebhaben." Auf E. Benedict, fol. 254, b. — „Die liebe ist anders nit dann got. Got der liebet sich selber und sein natur und sein wesen, und sein gottheit. In der liebe, da sich got inn liebet, da inn liebhat er auch alle creaturen. Mitt der liebe, da sich got inn liebhat, da liebhat er alle creaturen, nit als creaturen, sunder creaturen als gott." Auf des *Meister* Enthauptung, fol. 301, b.

iehe nun, durch welche Gott in sich selber zurückkehrt, urch welche der Sohn Alles in den Vater zurückträgt, ist er heilige Geist. So stellt sich die Dreieinigkeit ar, in welcher Gottes Wesen seine höchste Vollendung at⁴⁰). Der ewige, absolute Gott unterscheidet sich ewig,

- 0) „Eya die sach aller dinge, die in ir selber schwebet, in eym unscheidelichen liechte, das er selber ist, got ist ein liecht in im selber schwebend in einer stillen stillheyt, das ist das einig liecht, das eynig wesen seyn selbs, das sich selber versteet und bekennet. Die verstantnuß des einigen liechtes, das ist liecht von dem liecht, daß ist die ewige person des vatters. Der vatter sprach ein wort, das was seyn sun, an dem ewigen wort sprach er alle ding. Das wort des vatters ist anders nicht, denn sein selbs verstantnuß. Die verstantnuß des vatters versteet die verstantnuß, und das die verstantnuß versteet, das ist das selbe das der ist, der es da versteet... Got ist sein selbs klar verstantnuß und sein selbs wollust. Was ist wollust oder gönüge in der gotheit? Das merckent das der vatter sein natur anschawet spielende. Wölichs ist das spil? Das ist syn ewiger sun, also hat der vatter sein spyl ewiglich gehept an seyn selbs nature. Das vorspil, das ist das selbe, das dafz ist an dem es spilt. Der anblick des vatters an seiner eigner nature, das ist syn ewiger sun, also umbhalset der vatter sein selbs natur, in dem stillen düsternuß seines eignen wesendes, das da niemant bekant ist; denn im selber. Der widerblick sein selbs nature das ist seyn ewiger sun, also umbhalset der sun den vatter an seyner natur, wann er eyn wesen ist mit seim vatter. Also hatt auch der sun ewiglich gespilt vor dem vatter, und umbhalset seyn selbs natur... Der vatter hat sich ewiglich geliebet an seym sun, also hatt sich der sun ewiglich geliebet an seynem vatter. Ir beider lieb ist der heilig geist, also geet aufz die drit person von den zweyen, als eyn lieb ir beider. Das wesen der gottheit gebirt nit; geber es, so wer es me wesende denn eynes; das nit ist. Es ist nit me dann eyn wesen, das gibt allen dingen eyn wesen und leben, da der sun ufzgeborn ist von dem hertzen des vatters ewiglich wider inzubringen alle ding die an im ufzgangen seind... Der heylig geist geet afz als ein lieb unsern geist mit im eins zu machen. Also bringt der sun mittim wider yn alle ding, die an im ufzgangen seind. Unnd also kompt der heilig geist wider in, mit allem

um sich selbst zu erkennen; er spricht, gebiert sich ewig als Sohn, außer welchem der Vater nichts kennt⁴¹⁾, und durch welchen er in sich selber zurückkehrt. Es ist gleichsam ein Spielen Gottes in der unendlichen Liebe, die er zum Sohne hat, und in welcher er ewig den Unterschied wieder vernichtet. (Auch Hegel, B. II, S. 187, spricht von einem „Spiele dieses Unterscheidens, mit welchem es kein Ernst ist.“) Diese Liebe, von Vater und Sohn gegenseitig ausgehend, ist der heilige Geist, der nicht ohne den Sohn ist, der für sich kein unmittelbares Bestehen hat, weil ohne den Proceß des Gebärens, Unterscheidens, Dirimirens auch der Proceß der ewigen Rückkehr zur Einheit nicht stattfinden könnte⁴²⁾. Der Sohn ist nicht das Bild der Gottheit an sich; die Gottheit gebiert nicht, er ist aber das Bild des Vaters, d. h. Gottes, nachdem er aus der „verborgenen Heimlichkeit seiner verborgenen Gottheit“ herausgetreten ist, um in eben dieselbe wieder einzugehen, wo er „ruhet mit sich selber und mit allen Creaturen“⁴³⁾. „Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber“⁴⁴⁾. Dadurch ist das Seyn und Wirken Gottes in seinem tiefsten Begriffe ausgesprochen, obwohl nur in bildlicher

dem das er gegeistet hat.“ Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, a. u. f.

41) „Aufwendig dem sun weylat der vatter nictes nitt. Er hat so grozzen lust in dem sun, das er anders nütt bedarff, denn geben seinen sun. Wann er ist ein vollkommen gleichnuß, und ein vollkommens bild des vatters.“ Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, a.

42) „Ursprung des heiligen geistes ist der sun. Wero der sun nitt, so were auch der heylig geyst nitt. Der heylig geist der kan nyenant seyn aufzfließen noch ufzblüen, denn allein von dem sun. Da der vatter gebirt seinen sun, da gibt er im alles das er hatt wesentlich unnd natürlich, in dem geben quillet aus der heylig geyst.“ Erste Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 276, a.

43) Erste Pred. auf den dritten Sonntag nach Ostern, fol. 253, a. — Auf Maria Verkündigung, fol. 256, b.

44) Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 263, b.

Weise. Eckart bedient sich hauptsächlich der Allegorien des hohen Liedes, um diesen speculativen Gedanken des Ausgangs Gottes aus sich selbst, um sich als Sohn zu setzen, und seiner Rückkehr in sich selbst durch die Liebe oder den heiligen Geist einigermaßen faßlich zu machen.

Gott als Vater, Sohn und Geist in unzertrennbarer Einheit ist erst der wahrhafte, der Alles in sich faßt und den Begriff von sich vollkommen erschöpft. In ihm sind, wie auch schon Dionysius Areopagita platonisirend lehrt, alle Widersprüche gelöst, alle Gegensätze aufgehoben; die Harmonie ist hergestellt in der ewigen, unendlichen Einheit, wo alle Dinge gleich in Gott sind, wo sie Gott selber sind, wo, mit Eckart's Worten, alle geschaffenen Wesen, von dem höchsten Engel bis zur niedrigsten Spinne, Eins sind in dem ersten Ursprunge, wo weder Zahl, noch Art, noch Verhältniß, noch irgend eine Differenz mehr ist⁴⁵⁾. Nach dem Gleichnisse, das er irgendwo gebraucht⁴⁶⁾, um diese Einheit zu bezeichnen, daß nämlich alle Theile des menschlichen Körpers gleichfalls zu einem Ganzen gereinigt sind, könnte man glauben, daß er die Creaturen nur als Theile, gleichsam als Glieder am Körper einer Art Weltseele ansehe. In dessen bekennet er selbst das Unzulängliche dieses Vergleiches und fügt bei: „noch ist diser sinn zu grob und zu leiplich, wann er hangt an leiplicher gleichniß.“ Denn in dem unendlichen Geiste ist Alles Eins, untheilbar, ohne Schranke, ohne Relation; „der Geist ist ewig und wesentlich in dem Geiste.“

Soll der menschliche, der endliche Geist also den göttlichen, den unendlichen begreifen, so muß er über allen Unterschied erhoben werden und Gott nehmen, wo er ist, nicht im Geschaffenen als solchem und in der Trennung Verharrenden, sondern in sich selber, in der tiefen Fülle seines drei-

45) Auf Maria Verkündigung, fol. 256, a.

46) Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 314, b.

einigen Wesens, im Geiste. Das Geschaffene an sich ist nicht⁴⁷⁾; außer dem göttlichen Wesen hat es keines für sich; es ist Schatten und Zufall; in ihm ist keine Wahrheit; Gott allein ist Wahrheit⁴⁸⁾. Die Creatur trägt in sich einen Widerspruch, einen Mangel, eine Verneinung⁴⁹⁾; sie ist das Reich der Unterschiede, der Verhältnisse; in Gott sind diese sämtlich vernichtet; die Creatur allein hat ein Ich, d. h. etwas Besonderes, eine Bestimmung einem Nicht-Ich gegenüber, welches das Ich ausschließt und wodurch es seinerseits beschränkt ist, Gott aber weiß nichts, das ihn beschränkt⁵⁰⁾. Er ist nicht die leere, abstracte Vorstellung, sondern das volle, reale Seyn und Denken; sein Wesen ist sein Erkennen, er erkennt sich aber nicht in der verwehenden, creatürlichen Erscheinung, sondern wesentlich nur in dem ihm Gleichen; der Geist ist und erkennt sich nur im Geiste; und der unendliche Geist erkennt sich nur, insofern er sich selber gesetzt hat als endlichen Geist; er weiß sich nur im Geiste des Menschen: „sein Erkennen ist mein Erkennen“⁵¹⁾. Dessen soll sich der

47) Bulle v. 1329, Art. XXVI; s. oben, mit der entsprechenden Stelle aus Rosheim und der Predigt auf den vierten Sonntag nach Ostern. Vergl. noch: „Alles das geschaffen oder geschöpft ist, das ist nicht.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelfahrt, fol. 263, b. — „Alle creaturen seind cyn lautter nicht.“ Erste Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 276, b. — „Alle creaturen in sich selber seind nicht.“ Auf S. Germanus, fol. 284, b.

48) Got der ist die warheit, und alles das in der zeit ist, oder alles das got ye geschuff, das ist die warheit mit.“ Auf Freitag vor Mittfasten, fol. 252, a. — „Alles das da geschaffen ist (als ich me gesprochen han) da ist keyn warheit inn.“ Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

49) Vergl. Pred. auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

50) „Alle creaturen mögen wol sprechen, ich, und disz wort ist ja allen gemein, aber das wort sun, ich bin, mag nyemant eigentlich gesprechen wann gott allein.“ Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

51) Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a.

Mensch bewußt werden; er soll dazu kommen, zu wissen, daß der ewige Geist sich in dem seinigen weiß, oder vielmehr daß das Bewußtseyn des Menschen von Gott und das Selbstbewußtseyn Gottes identisch ist; ganz wie die hegel'sche Schule es lehrt.

Wie ist dieß aber möglich, da alles Geschaffene an sich nichtig ist? Gehört der Mensch nicht auch zur Endlichkeit? Diese Schranke, welche an sich keine ist, sondern nur in der Vorstellung des Menschen besteht, so lange er sie nicht vernichtet hat, soll nun eben aufgehoben werden. Es ist falsch, zu wähnen, Gott sey hier, und der Mensch sey da, als habe das Unendliche ein Jenseits; der Geist ist einer und derselbe⁵²⁾. Um dieß zu erkennen, muß nun der menschliche Geist durchdringen durch alle Reiche des Geschaffenen und sich steigern zu der höchsten Potenz seiner Kraft⁵³⁾. Es ist daher nothwendig, zu wissen, welches die Natur und die Kräfte der Seele oder des unendlichen, als endlich erscheinenden Geistes sind.

Die Seele ist nicht ein Glied in einer Reihe von Emanationen; Gott schuf sie nach seiner höchsten Vollkommenheit, unmittelbar, ohne Unterschied, nach dem Bilde der Trinität⁵⁴⁾. Wie die meisten Mystiker seiner Zeit nimmt

52) „Einfaltig leut wenent, sy sölln gott sehen als stande er da, unnd sy hie, das ist nit. Got und ich seind ein mit bekennen.“ Auf Allerheiligen Abend, fol. 305, a.

53) „O edle sel nun stolz an dise schrittschuch und schreitt über alle creatures, und über dein eigen verstentniß und über all chör der engeln, über das liecht das dich krefftiget, und spring in das hertz gottes, da soltu verborgen werden allen creaturen.“ Auf Peter und Paul, fol. 280, a.

54) „Gott hat die seel geschaffen nach der allerhöchsten volkommenheit, und hat in sy gelassen alle seine klarheit in der ersten lauterkeit, unnd ist er doch unvermischet geblieben.“ Auf Maria Verkünd., fol. 255, b. — „Die seel ist von natur zu dem hymmel geschaffen ... Gott hatt sy on underscheid geschaffen ... Gott hatt die seel so heymlich bewunden und geschaffen das niemant entlich wissen mag was sy ist.“ 1ste Pred. auf Christi Himmelf., fol. 261, b.

Eckart zwei Grundvermögen in ihr an: das Denkvermögen und den Willen; letzterer ist aber das Untergeordnete bei ihm; der Seele wahrstes, innerstes Wesen ist das Denken. Dieses hat verschiedene Kräfte, je nachdem es sich nach unten, oder auswärts in die Welt, oder nach oben oder einwärts auf Gott richtet ⁵⁵). Diese Kräfte sind jedoch nichts wesentlich Verschiedenes; sie sind dieselbe einige ungetheilte Seelenkraft, nur nach verschiedenen Seiten hin und in verschiedenen Graden wirkend und sich äussernd ⁵⁶). Mit diesen Kräften gehört die Seele der Zeit an. Ueber ihrem geschaffenen, endlichen Wesen, das, wie alles Endliche, nichtig ist und keine Wahrheit hat, ist aber etwas Ungeschaffenes, Göttliches ⁵⁷). Dieß ist der Geist, die Vernünftigkeit, das Gemüth, wie auch Lauter es nennt, oder, wie Eckart bildlich sich ausdrückt, der ungeschaffene Funken der Seele, das Licht, das unantöschlich in ihr leuchtet ⁵⁸). Dieser namenlose, aller For-

55) Auf Freit. vor Mittfasten, fol. 252, a.

56) Ein fast kurtz und gute leer etc., fol. 301, a.

57) „Ich sprich (als ich me gesprochen han) da die seel ir natürlich geschaffen wesen hatt, da ist keyn warheit. Ich sprich, das etwas ob der sele geschaffner natur ist. Unnd etlich pfaffen die verstend des nitt, das etwas sey, das gott also sypp ist, und also eyn ist.“ 2te Pred. auf Christi Stimmf., fol. 263, b. — „Es ist etwas das über das geschaffen wesen der seel ist, das keyn geschaffenheyt rüret, da nitt ist. Noch der Engel hatt es nitt der eyn lauter wesen hat, das lauter und breit ist, das rüret sein nit. Es ist ein sippschafft götlicher art, es ist in sich selber ein, es hat mit nichte nit gemein, hie hincken mancho pfaffen an. Es ist ein, und ist me ungenannt, dann es namen hab, und ist me unbekant dann es bekant sey.“ Auf G. Barnabas, fol. 274, a.

58) Bulle von 1329, Art. XXVII, und die entsprechenden Stellen, s. oben. Vergl. noch: „Ich han es auch me gesprochen, das ein kraft in der seel ist, die berüret weder zeyt noch statt, sy flouset auß dem geyste, unnd ist zumal geystlich . . . Ich han underweylen gesprochen, es sey ein kraft im geyst die sey allein frey, underweylen han ich gesprochen, es sey ein liecht

ien lebige, in sich einfache Funken der Seele, welcher weder Zeit, noch Raum berührt, trägt unmittelbar das Bild Gottes an sich, und in diesem das Bild aller Creaturen, und nicht als von den Objecten verschiedenes Bild, sondern als wesentlich identisch mit denselben⁵⁹⁾. Dieser gottförmigen⁶⁰⁾ Kraft, wenn du sie nimmst in ihrer inneren Lauterkeit, genügt das Geschaffene nicht; sie fühlt sich eengt in den Räumen der Endlichkeit; keine Creatur ver-

des geistes, underweylen han ich gesprochen, es sey ein funcklin. Ich sprich aber yetzund, es ist weder disz noch das, noch dann ist es eyn ettwas, das ist höher über disz und das, dann der hymmel ob der erden. Darumb nenne ich es yetze inn eyner edeler weysze, dann ich es ye genante, unnd es leugnet der edelkeit und der weise, und ist darüber. Es ist von allen namen frey, von allen formen blofs, ledig, unnd frey allzumal, als gott ledig und frey ist in im selber. Es ist so gar ein und einfeltig, als gott ein unnd einfeltig ist in im selber, das man mit keyner weisze darzu gefolgen mag." 1ste Pred. auf Maria Himmelf., fol. 296, b. u. folg. — „Die sel hat etwas in ir, ein funckli der vernunft, das nymmer erlöschet, und in disz funcklin setzt man das bild der sel, als in das oberst teil des gemüts." 1ste Pred. auf Weihnachten, fol. 314, b. — „... Der funck der sel, den wir etwan das gemüt nennen..." Auf S. Philipp und Jakob, fol. 273, a. — „Vernunftigkeit ist das oberst teil der seel." 2te Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Vergl. den Tractat von der wirklichen und möglichen Vernunft bei Docten, a. a. O. S. 143: „Nu wil Maister Eckhart noch baz sprechen, und spricht, daz Ainz ist in der sel, daz so hoch und so edel sei, also als Got, sunder alle namen." Nu spricht Maister Eckhart ... daz die sel in dem teil sei ein Funcken gotlicher Natur; darume nenet es Maister Eckhart einen Funcken mit Worten in der sel."

- 59) „Ich sprach newlich an einer statt, da got geschuff alle creaturen, und hett do got nit vorgeboren etwas das ungeschaffen were das in sich getragen hett bild aller creaturen etc. Disz ist diser funck als ich ee sprach ... Ja disz funcklin das ist gott also das es ist ein enig ein, ungescheyden, unnd das bild in sich treyt, aller creaturen bild, on bild, und bild über bild." Auf Maria Verkünd., fol. 256, a.

mag sie zu befriedigen; sie strebt, sie verlangt nach nichts als nach dem Ewigen, mit dem sie verwandt ist ⁶⁰). Hier liegt der hohe Adel der Seele, das wahrhaft Göttliche in ihr, wo kein Unterschied mehr ist zwischen ihr und Gott, wo Gott eins ist mit dem Menschen ⁶¹). Vermitteltst der Vernünftigkeit allein ist der Mensch, als Creatur, Gottes empfänglich; sie allein erkennt, begreift Gott; weder der Verstand, noch die Liebe vermögen dieß ⁶²). Sie erhebt sich auch über den reinsten Willen, welcher immer nur nach Gott strebt, insofern er das höchste Gut ist; auch diese Bestimmung entfernt die Vernünftigkeit, um Gott in seinem absoluten Wesen zu begreifen ⁶³). Sie nimmt Gott über Alles erhaben, was irgendwie ein Verhältniß,

60) Auf E. Benedict, fol. 254, a.

61) „... Das fünckli der sel, das da allein empfenglich ist gottes, da geschicht die rechte einung zwischen got und der sele, in dem kleinen ganster das der sele geist heyszet.“ 2te Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 269, a. — „Wazs meinet, das so vil geleter leuten ist, die so kaum erleiden mögen, das man die sel so nahe in götlich wesen setzt, und in so vil götlicher gleichheit zu eigent? Wissent, es meynet nicht anders, denn das, daz sy den adel der sel uff das aller höchst nit bekennen, wann bekantent sy den adel der seel, uff das aller höchst, sy wisstent nit an etlichen puncten, wo sy underscheyd solten finden zwischen ir und gott.“ Zweite Pred. auf des Luthers Geburt, fol. 277, b. — „Da gott die sel berüret hat unnd geschaffen ungeschöpflich, da ist die sel als edel, als got selber ist.“ Auf E. Germanus, fol. 285, a.

62) Dritte Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 269, b.

63) „Ich sprach in der schul, das vernünftigkeit edler were dann will... Do sprach ein meyster in einer andern schul, willwer edler dann vernünftigkeit, wann will nympt die ding als sy in jr selber seind, unnd vernünftigkeit nympt die ding, als sy in jr seind. Das ist war. Ein oug ist edler in im selber, dann eyn oug das an ein want gemalet were. Ich sprich aber, das vernünftigkeit edler ist dann will. Will nympt gott under dem kleid der güte. Vernünftigkeit nympt gott bloß, als er entkleidet ist von güte und von wesen.“ Auf E. Dominicus, fol. 287, b.

ine Eigenschaft andenten könnte; es genügt ihr weder an dem Schöpfer, noch an dem Vater, noch an dem Sohne, noch an dem heiligen Geiste; sie bringt ein in den einigen, ewig unbeweglichen Grund der Gottheit, wo Gott in sich selber ist, wo er nichts ist als Vernunft, als Denken⁶⁴).

- 4) „Ir sollent wissen, das daz einfaltig göttlich bild, das in die seel getrucket ist, in dem innigsten der natur, sich on mittel nemend ist ... Hie nympt das bild nitt gott als er ein schöpffer ist, sunder es nympt in als er ein vernünfftig wesen ist.“ Auf *S. Augustin*, fol. 299, b. — „Diser funck widersagt allen creaturen, unnd wil nicht dann gott bloß, als er in im selber ist, in genüget weder an vatter, noch an sun, noch an heiligen geist, noch an den dreyen personen, als verr als cyn yegliche bestat in irer eigenschaft. Ich sprich es warlich das disem liecht nit benüget, an der einikeit der fruchtbarlichen art göttlicher natur. Ich wil noch mer sprechen (das noch wunderlicher lautet). Ich sprich es bey gutter warheit, und bey yemmerwerender warheit, und bey ewiger warheit, das disem liechte nit benüget an dem einfaltigen stiltanden göttlichen wesen, von wannen disz wesen harkommet, es will in den einfaltigen grundt in die stillen wüste, das nye underscheyd ingeluget, weder vatter noch sun noch heiliger geist, in dem einichen, da niemant daheim ist, da benüget es im liechte, und da ist es einicher, denn es sey in im selber, wann diser grundt ist ein einfeltig stille die in ir selber unbeweglich ist, und von diser unbeweglichkeit werdent beweget alle ding, unnd werdent empfangen alle leben die vernünfftigklich lebent und über sich selber gezogen seind.“ Ein fast kurtz und gute leer etc. fol. 301, a. — „Ich wil ein wort sprechen (ir seind zwei oder drey) nun mercken mich recht. Vernünfftikeit die blickt yn, und durchbricht alle die winckel der gottheit, unnd nympt den sun in dem hertzen des vatters, und in dem grundt, und setzt in in iren grundt. Dannocht genügt sy nitt an güte, noch an weyzheit, noch an warheit, noch an got selber. By guter warheit, sy genüget als wenig an got als an eim stein, oder an einem baum, sy geruwet nymmer, sy brichet in den grundt, da güte und warheyt aufzbrichet, und nympt es in principio, in dem anfang, da güte und warheit ufzgeet, ee es da keinen namen gewynne, ee es ufzbreche in eim vil höhern grundt, denn güte und weyzheit sey. Aber den willen genüget wol an got, als er gut ist, aber vernünfftikeit die scheidet disz alles ab, und

Und während keine Creatur Gott zu begreifen vermag, begreift ihn die ungeschaffene Vernünftigkeit und ist Gott selber ⁶⁵).

Dieses absolute Begreifen wird jedoch gehindert durch die Schranken, mit welchen der Mensch behaftet ist; drei Dinge, sagt Eckart, die Leiblichkeit, die Mannichfaltigkeit und die Zeitlichkeit, verdunkeln das ungeschaffene Licht der Seele und verhindern den Menschen, zu dessen völliger Klarheit durchzudringen ⁶⁶). So groß ist die hemmende Gewalt dieser Schranken, daß der im Endlichen verlorene Mensch nie zur Erkenntniß des Gottes in sich, zum Bewußtseyn der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens gekommen wäre, wenn ihm nicht diese Einheit, nach Hegel's Worten, in gegenständlicher Weise wäre geoffenbart worden. Darum, lehrt nun Meister Eckart, ist Gott im Fleische erschienen ⁶⁷). In Christo wurde die Offenbarung vollendet. Den erschienenen Christus scheint Eckart für einen Menschen zu halten, in dessen Seele, ob deren Reinheit und Lauterkeit, der unendliche Geist zum vollkommensten Bewußtseyn gekommen war. So ward er der eingebornē Sohn Gottes. Könnte ein andrer Mensch aber eben so rein seyn, wie er, sich eben so sehr von allem Endlichen scheiden, so wäre er gleich dem eingebornen Sohne, und Gott wirkte in ihm nicht weniger als in Christo ⁶⁸). Aus diesem Grunde ist auch die Offenbarung in Christo und durch ihn die schlechthin vollständige; er hat uns

gat yn, und durchbricht, in die wurtzelen da der sun uns quillet, und der heilig geist uszüblüend ist." Zweite Pred. auf den 8. Sonnt. nach Ostern, fol. 259, b.

65) Auf E. Elisabeth, fol. 311, b.

66) Auf Maria Empfängniß, fol. 313, a.

67) Bgl. Pred. auf Maria Verkündig., fol. 255, b.

68) „Ja bey guter warheit, were mein geist also bereyt als die seel unsers herren Jesu Christi, so würckte der vatter in mir als luterlich als in seinem eingebornen sun und nit mynder." Erste Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, a.

hts verhehlet, oder uns etwa nur soviel gegeben, als
s gerade nothwendig war zu unsrer Seligkeit, sonder
les, was das ewige Wort in ihm gesprochen hatte, und
ß ewige Wort hatte sich selber in seiner ganzen Fülle
ihm ausgesprochen⁶⁹⁾.

Was ist es nun, das uns Gott durch Christum geof-
nbaret hat? Nichts Anderes, als daß wir sämmtlich
lottes Söhne, ja daß wir im Wesen derselbe Sohn
nd⁷⁰⁾. Diese Offenbarung, welche in Christo objectiv,
rschichtlich sich dargestellt hat, damit kein Zweifel mehr
n der Wahrheit des Geoffenbarten übrig bleibe, geht aber
wig im endlichen Geiste vor; der Proceß ist ewig der-
elbe. Der endliche Geist, der Mensch darf nur hören auf
as Wort, das sich in ihm, in seiner Vernünftigkeit, mit
velcher es gleich ist, spricht. Er hört es, indem er darauf
achtet, indem er Gott da sucht, wo er ist, in sich, in dem
Geiste, in dem Lichte, welches er selber ist⁷¹⁾. Den leib-
lichen Augen ist Gott unsichtbar; nur thörichte, in ihrem
Innern noch unbefriedigte, selbstflüchtige Schwärmer kön-
nen dieß wähnen⁷²⁾. Bei Meister Eckart ist Sehen Got-

- 69) „Nun wundert mich von etlichen pfaffen die wol gelert seynd,
unnd groz pfaffen wollen sein, das sy sich also schier lassen
genügen, und lassent sich betören, und nement das wort, das
unser herr sprach, Alles das ich gehört han von meinem vatter,
das hab ich euch kundt gethan. Das wollen sy also versteenn,
unnd sprechent also, Er habe uns geoffenbart auff dem wege,
als vil als uns nottürfftig were zu unser seligkeit, das halt ich
nit, denne es ist kein warheit. Warumb ist got mensch wor-
den? darumb das ich got geboren wurde der selbe.“ Zweite
Pred. auf Christi Himmelf., fol. 263, b. — „Alles das er ewig-
lich gehört hat von seinem vatter, das hat er uns geoffenbart,
und hat uns nicht verhelet.“ Auf S. Jakob, fol. 284, a.
- 70) „Das höret der sun von dem vatter, das hat er uns geoffenbart,
das wir der selbe sun seyen.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelf.,
fol. 263, b.
- 71) Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, a.
- 72) „Etlich leut wöllent got mit den ougen ansehen, als sy ein ku

tes, Denken Gottes Bewußtseyn von ihm; nicht einmal in einem Bilde will er ihn erkannt wissen, da nur Aeußerliches im Bilde sich darstellen kann, und niemals das Bild identisch ist mit dem Gegenstande⁷³⁾. Gott ist zwar, wie schon gesagt worden, auch im Endlichen, Geschaffenen die Creatur ist ein Abglanz seines Wesens; wenn man ihn aber in der Creatur, oder schon auf höherer Stufe direct in ihm erkennt, so ist dieß doch immer nur eine unvollständige Erkenntniß; denn in der Schöpfung ist Gott der verborgene, verendlichte, gleichsam verdunkelte Gott⁷⁴⁾. Noch viel weniger wird Gottes Wissen aus Büchern geschöpft; die Gelehrsamkeit, die Kunst ist hierzu von geringer Hülfe⁷⁵⁾. Alle Verhältnisse, Bestimmungen, Eigenschaften Gottes, die man in der endlichen Natur erkennt, oder welche das Raisonnement ihm beilegt, welche aber eben soviel Unterschiede, mithin Widersprüche im Enden, Unendlichen sind, Raum, Zeit u. s. w., Alles muß von der Idee Gottes abgestreift werden, um sie in ihrer Reinheit aufzufassen. Eckart versteht hierunter nicht bloß die theoretische, logische Abstraction, die *via negationis* des Averroagiten, nach welcher man „Gott desto mehr lobt, je mehr

ansent, unnd wöllent gott liebhan, als sy ein ku liebhaben (die hastu lieb umb die milch, und umb den käß, und umb dein eigen nutz). Also thund alle die leut die got liebhand, umb ußwendigen reichthum, oder umb inwendigen trost, und die hand got nitt recht lieb, sunder sy suchent sich selbs und ir eigen nutz.“ Auf S. Augustin, fol. 300, a.

73) Auf Pauli Befehring, fol. 243, b.

74) „Bekent die sel got in den creaturen, das ist ein abent. Aber der die creaturen in got bekennet, das ist ein morgenliecht. Das sy aber got bekennet als er allein in sich wesen ist, das ist der liecht mittag.“ Auf Johannes und Paul, fol. 279, a.

75) „Walz meinert aber, das ich von gott mer weiß denn ir? Das ist nitt des schuld, das ich der bücher me kann oder gelesen hab. Der kunst hilff ist gar klein.“ Zweite Pred. auf des Luthers Geburt, fol. 277, b.

n von ihm leugnet" 76), sondern zugleich die praktische Täuſchung, die Entſagung, welche alles Endliche als vollkommen und unbefriedigend liegen läßt. Dieß iſt der eigentliche Charakter ſeiner Speculation, ſowie überhaupt der myſtiſchen Philoſophie des Mittelalters.

Das Zeitliche iſt, wie oben bemerkt, das Vergehende, das Unvollkommene, ein fliegender Schatten. Es vermag nicht, dem nach dem Ewigen ſtrebenden Geiſte zu genügen; es führt immer einen innern Widerſpruch mit ſich, und, wie Eckart in ſeiner tiefen, innigen Weiſe ſich ausdrückt, es kann den Menſchen nicht tröſten im Schmerze der Entzweiung; es hat zwar wohl einigen Troſt in ſich, inſofern es ein Abglanz göttlicher Natur iſt, aber ſo lange es in ſeiner endlichen Weiſe nimmſt, iſt mit dem Troſte viel Bitterkeit vermiſcht 77). Aus dieſer Entzweiung, in welcher das Hängen an der Creatur als ſolcher den Menſchen feſthält, ſoll er herausſtreben zur Einheit, die nicht mehr getheilt in Gegenſätze iſt 78). Zu dieſem Zwecke

76) Auf G. Elisabeth, fol. 312, a.

77) „Das iſt allen creaturen verseit, das sy haben alles das den menschen gentzlich getrösten mög. Hett ich alles das, des ich begeren möchte, und thett mir ein finger wee, so het ich es nit alles, wann mir wer der finger wundt oder ser, so hett ich ganzen trost nit, dieweil mir der finger wee thet. Brot das iſt gar tröstlich dem menschen so jn hungert, so jn aber dürestet, so hett er als wenig trosts an dem brot als an eim stein. Also iſt es umb die kleyder so jn freuret, so im aber zu heiß iſt, so het er kein trost an den kleidern, und also iſt es umb alle creaturen, und darumb iſt es war, das alle creatur tragent in jn bitterkeit. Es iſt wol war, das all creatur tragen in jn etwas trostes, als oben abgeſeymet oder geſchaumpt. Ditz iſt alles samen mit einander in got, was guts in allen creaturen gesein mag... Aber der trost der creaturen iſt nit gantz, wann er treyt in im einen mangel, und vermischung.“ Auf Samst. nach Mittfasten, fol. 253, a.

78) „Wem nit klein, und als ein nicht seind alle zergenkliche ding, der findet gott nit.“ Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b. — „Daran leit der sele lauterkeit, das sy geleutert iſt von eim leben das

soll aber nicht bloß dem irdischen Gute, der sogenannten Welt, entsagt werden; wer nur dieß verläßt, der hat noch nichts verlassen, obwohl Manche wähnen, es genüge, dem Besitze zu entsagen; auch die Begierde soll ertödtet werden; der Mensch soll alles Geschaffene ansehen als das Richtige, er soll seyn, als wüßte er nichts von den Dingen⁷⁹⁾. Doch selbst dieß ist noch das Rechte nicht. So lange der Mensch noch an seinem Ich klebt, ist die Entsagung nicht vollkommen; er soll sich selber zu nichte machen, er soll werden, was er war, als er noch nicht in die Zeitlichkeit heraustrgetreten war⁸⁰⁾. Nur in der Zeit, als endliche Creatur, ist er ein Ich, eine getrennte Persönlichkeit; gibt er diese nicht auf, so will er die Trennung erhalten; dieß absichtliche Festhalten an der Trennung ist die Sünde, und der Mensch strebt vergebens nach der Einheit. Damit die Entsagung wahrhaft sey, muß das eigne Ich, mit allen seinen Wünschen und Bestrebungen aufgegeben werden⁸¹⁾. Um so größer ist die Entsagung, und um so

geteilt ist, und trittet in ein leben das vereinet ist. Alles das geteilt ist in nidern sachen das wirt vereinet, als die sel außklimmet in ein leben da kein widersatzung ist, wenn die sel kompt in das liecht der vernünftigkeit, so weißt sy nit widersatzung." Auf S. Johannes und Paul, fol. 279, b.

79) Zweite Pred. auf des Christus Geburt, fol. 277, a.

80) „Sol got icht mit dir in dir machen, so mustu zu nicht worden sein." Auf S. Sebastian, fol. 245, a. — „Die volmechtigkeit des geystes ligt daran, das daz icht das gott geschaffen hat, komme zu seinem nichte, das seyn ewig bilde ist. Unnd das ist also zu versteen, wann also als gott nicht in dem geist, also ist im auch das bilde nicht, an dem wir doch bekennent wie wir ewiglich in got gewesen seind sunder uns selber." Auf S. Philipp und Jakob, fol. 272, b.

81) „Man schelle und scheide ab, alles das der seel ist, ir leben, kreffte, und natur, es muß alles hin, und das sy stand in dem lautern liechte, da sy mit got ein bild ist, da findet sy got, das ist gottes eigenschaft, da nicht frembdes infellet, nicht uffgetragen, nicht zugelegt. Darumb sol die sele keinen frembden yntruck haben." Auf Maria Lichtmeß, fol. 246, a.

einer stellt sich die innere Lauterkeit dar, je erhabener das ist, was Gott zum Opfer gebracht wird. Selbst das höchste Gut des Menschen, die Tugend, die Frömmigkeit, die Heiligkeit, der reine Wille, den göttlichen Willen zu erfüllen, muß als nichts geachtet werden und schwinden; und wer von Gott etwas Anderes begehrt, als was er selber ist, ja wer überhaupt noch etwas von ihm begehrt, wer ihn sucht um eines Zweckes willen, wie heilig dieser auch scheinen möge, wer ihn liebt, um Trost oder Seligkeit dadurch zu erlangen, wer mit einem Worte noch einen eignen Willen oder Wunsch hat, der läßt immer sein Ich noch in der Trennung bestehen⁸²⁾. Ja, das ewige Le-

82) Bgl. Note 72. — „Suchstu got umb deinen eignen nutz, oder umb dein eygen selikeit, in der warheit so suchstu got nit.“ Auf Freit. vor Witsfasten, fol. 252, a. — „Ich sprich, warlich alle dieweil das du deine werck umb himelreich wirckest, oder umb got, oder umb dein ewigen selikeit von ussen zu, so ist dir warlich unrecht. Man mag dich aber wol leiden; doch ist es das best nit. Wann warlich, wer gottes me wenet zu bekommen oder zu geniessen in innikeit und in andacht und in süßigkeit, und in sunderlicher zufügung, denn bey dem feur oder in dem stall, so thustu nit anders, dann ob du got nimest, und wundest im einen mantel umb das haupt, unnd stiessest in under einen banck. Wann wer gott suchet in weise, der nimpt die weißz, und laßt gott der in der weißz verborgen ist. Aber wer got sucht on weise, der nimpt in als er in im selber ist.“ Auf den 1. Sonntag nach Trinitatis, fol. 267, a. — Wahrhaft arm ist nur der, welcher seinem eignen Willen entsagt. „Disen sinn versteent ettlich leut mitt woll; das seind die leut, die sich behakent mit eigenschafft in penitentz und aufzwendigen übung (das die leut für groß geachtet seind das erbarm got) und sy bekennent doch so wenig der götlichen warheit. Dise menschen heissent heilig von den aufzwendigen bilden, aber von innen seind sy esel, wann sy versteent nit den underscheid götlicher warheit. Dise menschen sprechen, das sey ein armer mensch, der nicht wil. Das beweysent sy also, das der mensch also sey, das er nymmerme erfüll seinen willen, an keinen dingen, nur, das er darnach stellen soll, das er folge dem liebsten willen gottes. Dise menschen seind nit übel daran, wann ir mey-

ben, das ewige Heil, Gott selbst, insofern er gedacht wird als außer oder über dem Geiste, muß gleichsam überschritten und zurückgelassen werden; „was möchte man Gott Besseres und Wertheres opfern, als ihn selber durch sich selber?“⁸³⁾ Dieß ist der höchste Grad der mystischen Erlöbung des Ich, die zu gleicher Zeit praktisch und theoretisch ist, und bei welcher die Praxis nur Mittel ist, zur innersten Tiefe der Theorie durchzudringen. So weit ist kein andrer Mystiker gegangen. Durch den Gedanken soll Alles vernichtet werden, was nicht Gott ist, damit nichts zurückbleibe als Gott, nämlich der innere, ungeschaffene Funken der Vernünftigkeit, in dessen Lichte alles Getheilte absolut vereinigt ist⁸⁴⁾. Dieß ist die Vernichtung des

nung ist gut, harumb sollen wir sy loben. Got behalte sy und sein barmhertzigkeit. Aber ich sprich bey guter warheit, da dise menschen nit seind arme menschen, noch armen menschen gleich. Sy seind grofz geachtet in der leuten ougen die sich nit besser versteent. Doch sprich ich das sy esel seind, die nitt versteend götlicher warheit, mit guter meinungen mögen sy villeicht haben das himelreich. Aber von diser armut (von der ich yetz sagen wil) da wissent sy nichts von. . . Wann sol der mensch warlich arm sein, so soll er seynes geschaffenen willes also ledig sein, als er was do er noch nit was. Und ich sag euch bey der ewigen warheit, als lang ir willen hand zu erfüllend den willen gottes, und icht begerung hand der ewigkeit unnd gottes, also lang seind ir nitt recht arm, wana das ist ein arm mensch der nicht wil, noch nicht bekennet, noch nicht begeret.“ Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 306, b.

- 83) Zweite Pred. auf Maria Magdal., fol. 282, b. — „Hierumb so bitt ich' gott, das er mich quit mache gots, wann unwesenlich wesen ist ober gott und ober underscheyd.“ Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 308, a. — Vergl. die Lehren der Straßburger Begarden, Mosheim, p. 257: „Quod nihil debeat fieri propter praemium quodcunque, etiam propter regnum coelorum. Quod homo perfectionis debet esse liber ab omni virtute, ab omni actione virtutis, a Christo, ab eius passione cogitanda, et a Deo.“

- 84) Auf S. Phil. und Jakob, fol. 273, a.

idlichen in seiner endlichen Form und Erscheinung; um in höherem Sinne, in seinem wahren, unendlichen, reals Seyn zu begreifen.

Ist nun die Seele zu dieser Gelassenheit, dieser istsigen Armuth, dieser Lauterkeit des Herzens gelangt, welche höher ist, als Liebe und Verstandniß⁸⁵⁾, so muß sich Gott mit Nothwendigkeit in der Vernünftigkeit offenbaren, welcher Alles mitgetheilt wird, was Gott ist und hat⁸⁶⁾. In dieser Abgeschlossenheit erkennt, weiß er Geist Gott und sich selbst als Gott. Gott offenbart sich, spricht sich aus in der Vernünftigkeit; diese ist nicht verschieden von ihm; er spricht sich in sich selber, er erkennt sich selber, er wird seiner selbst sich bewußt, indem die Vernünftigkeit ihn erkennt. Dieß ist die ewige Offenbarung im Geiste und in der Wahrheit: im Geiste, welcher der unendliche in endlicher Erscheinung ist, und in der Wahrheit, welche somit der Mensch wesentlich in sich trägt⁸⁷⁾. Mit dieser Erkenntniß, diesem Bewußtseyn Gottes, ist zugleich die wahrhafte Seligkeit des Menschen gegeben. Nicht davon ist er selig, daß Gott in ihm ist, daß er ihn besitzt, sondern davon, daß er es erkennt, es weiß. Fühlen, Empfinden ist nichts und reicht nicht hin, um die Seligkeit zu verleihen; meine Seligkeit besteht nur darin, daß ich Gott erkenne und daß ich ihn als Vernunft, als Geist erkenne⁸⁸⁾. Hierin liegt der große

85) Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 278, a.

86) „Und nachdem das diß geschehen ist, so ist nicht verborgen in gott das nit offenbar werde, oder das nit min werd. Denn so wird ich weiß, mechtig, und alle ding als er, und ein, und dasselb mit im.“ Erste Pred. auf Weihn., fol. 315, a.

87) „Ir tragen doch alle warheit weselich in euch.“ Auf den ersten Sonnt. nach Trinit., fol. 267, b.

88) „Nicht ist er davon selig, daß Gott in ihm und ihm so nahe ist, und daß er Gott hat, sondern davon, daß er Gott bekenne, wie nahe er ihm ist, und daß er Gott wissend und liebend ist.“ Pred. auf den 2. Sonntag im Advent; frankfurter Ausgabe Theol. Stud. Jahrg. 1839.

Unterschied zwischen der Lehre Eckart's und derjenigen der meisten übrigen Mystiker. Während diese Gott empfinden oder schauen wollen, während sie dunkeln Gefühlen oder ekstatischen Phantasien sich hingeben und daher ihre Seligkeit hienieden nur auf schnell verfliegende Augenblicke beschränkt ist, in welchen des göttlichen Lichtes Abgrund sich ihnen plötzlich aufthut und ebenso plötzlich wieder verschließt, ist bei Eckart der selbstbewusste Gedanke die Hauptmacht; er will erkennen und begreifen; was er von Gott weiß, wird ihm nicht in Verzückungen oder Visionen offenbart; er denkt es; und dieß ist eine Seligkeit, die immer fortdauern kann. „Der Kern des ersten Begriffes und ewiger Seligkeit liegt an der Erkenntniß⁸⁹⁾.“ Eben dadurch weicht er auch von den Scholastikern ab, welche den gewöhnlichen Mystikern hierin ähnlich, Gottes absolute Erkennbarkeit leugneten, weil sie ihn über Seyn und Wesen setzten, jenseits des Endlichen, und nicht, wie der pantheistische Eckart, den Unterschied zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geiste aufhoben.

In dem Zustande der vollkommenen Abgeschlossenheit, wo das Erkennen Gottes gleich ist dem Seyn Gottes, kommt das ungeschaffene Bild des unendlichen Geistes zu seiner wahrhaften Klarheit. Es ist dieß der Zustand der Einheit mit Gott, wo keine Ungleichheit mehr ist zwischen ihm und der Seele, wo er die Seele lieben muß, weil er in ihr nichts liebt, als sich selber, wo mit einem Worte nichts zurückbleibt, als was Gott selber ist an und für sich⁹⁰⁾. Eckart nennt diesen Zustand mit biblischen Aus-

be Tauler's, Th. I, S. 59. — Vergl. dritte Pred. auf Beihn., ebenbas. S. 100. — „Davon bin ich nit selig, das gott gut ist. Ich will des nymmer bogeren, das mich gott selig mache von seiner güte, wann er möcht es nitt getun, davon bin ich allein selig das got vernünfftig ist, unnd ich das bekenne.“ Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

89) Erste Pred. auf den 3. Sonnt. nach Ostern, fol. 257, a.

90) Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Wo got und dio sel verey-

brücken den Stand der ersten Unschuld, wo „man ohne Hinderniß der Natürlichkeit feststeht in ewiger Wahrheit“⁹¹⁾,“ oder häufiger den Stand der Gerechtigkeit. Hier muß Gott sich mit Nothwendigkeit dem Menschen geben; er offenbart sich, wie schon gesagt, ganz und verbirgt ihm nichts⁹²⁾. Der Mensch braucht nichts mehr zu bitten oder zu nehmen, gleich als ob er außer oder unter Gott wäre; er ist unmittelbar in ihm, er ist er selber, und besitzt Alles mit ihm⁹³⁾. Die Schranke der Selbstigkeit,

niget sollen werden, das muß von gleichheit kommen. Wo nit in ist ungleichheit, das muß von not ein sein, nit allein in einiger inschließung wirt es vereint, mer es wirt ein.“ Auf Maria Eichtmes, fol. 246, a. — „Gott leitet disen geist in die wüstung und in die einigkeit sein selbs, da er ein lauter cyn ist, unnd in sich selber quellende ist. Diser geist hatt kein warumb, unnd solte er ein warumb haben, so müst die einigkeit ir warumb haben. Diser geyst steet in einigkeit und freiheit.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelf., fol. 263, a. — Bzgl. die Lehre der strassburger Begarden, Mosheim, p. 257: „Quod, mortuo corpore hominis, solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit, et cum eo sic reunitur, quod nihil remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus.“

91) Ein kurtze berichtung was einfaltig götlich liecht sey, fol. 255, a.

92) „Suchstu got allein, alles das er geleisten mag, das findestu mit gott. Es ist ein gewisse warheit, und ein not warheit, und ein geschriben warheit (und wer es nit geschriben, so wer es doch war) und hette got noch me, er möchte dirs nitt verbergen, und er müßte dirs offenbaren, und er gibt dirs.“ Auf Grett. vor Mittfasten, fol. 252, a. — „Gott muß mir sich selber geben als eigen, als er sein selbs ist, oder mir wirt nichts, noch schmeckt mir nichts. Wer also zumall in empfangen soll, der muß zumal sich selber gegeben han, unnd anzugegangen seyn selbs, der empfihet gleich von gott alles das er hatt, als eigen, als er es selber hatt.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b.

93) In diesem Zustande „sollen wir auch nit begeren von gott als von eim frembden.“ Auf Allerheil. Abend, fol. 305, a., und Art. IX. der Bulle von 1329, nebst der entsprechenden Stelle aus

der Eigenheit, ist gefallen; der gerechte Mensch ist nicht mehr für sich; er wirkt nicht mehr, als von Gott getrennt; Gott allein ist es, welcher wirkt; der Mensch hat nichts dabei zu thun, als zu leiden, damit Gottes Wert nicht gehindert werde, und zu schweigen, damit er das Sprechen des ewigen Wortes fortwährend vernehme“).

derselben Predigt; s. oben. — „Die tugent ist got, oder on mittel in got. Wölches aber das best ist, das wil ich nit sagen. Nun mögent ir sprechen, was ist difz? Wie mögen wir on mittel sein in got, das wir nit anders meynendt noch suchen? wie sollen wir also arm seyn, und alle ding also lassen? das ist gar ein schwere red, das wir nicht lones begeren sollen. Seynd des gewisz, daz gott mitt lafst er gibt uns alles, und het er es auch geschworen, er künde es mitt gelassen er müfzte uns geben. Im ist vil nöter das uns gebe, denn uns sey zu nemende. Aber wir sollen difz nit ansehen noch meinen, ye minder wirs begeren, ye mer uns got gibt.“ Dritte Pred. auf Allerheil., fol. 309, a.

- 94) „Got der muß selber würcken in uns, wann es ist ein götlich werck, der mensch volg nur und widerste nit, er leide, und lasse got würcken.“ Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Got der wil difz werck selber würcken, der mensch volg nur und widerste mit nüt.“ Erste Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 268, a. — „Davon will ich rawen und got lassen in mir würcken, und wil schweygen und hören was got in mir spricht, und wil mich keren in die inniglichkeit meiner abgesehenheit, da find ich, das sich gott mit mir vereinigt hat.“ Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 278, a. — Tractat bei Docten, a. a. O. S. 142: „Darumb spricht Maister Ekkart, daz Selickeit lige an Gotz-liden, daran, daz man Got lide, daran, daz man sich mit Got vereine; daz bewiset er mit natürlichen Maistern, und sprechen alsus herzu: wo zwai soln ein werden, da muz sich daz eine halten in einem lautern Liden, daz ander in einem lautern Wircken; ein Gleichnuß: solt Holz mit Fur ein werden, so muz daz Holz ledich sin sunder alles Wircken, also wirt geeinigt Fur und Holz, wan daz Fur alle zeit wircket. Wan Got ist ein vernunftich Werck, darumb ist das sin eigen, daz sin Wesen sin Wircken ist; wa nu ist ein ledig Geist, der beraubet ist aller Wercke, der mach liden das vernunftige Werck Gotz. Alsus wirt recht vereinet der Geist mit Got, mer alsus ist (er) einer mit Got.“

So hat der Gerechte keinen eigenen Willen mehr; er will nichts um irgend einer Ursache willen, um ein Warum, sey es nun Tugend, höchstes Gut, ja die ewige Seligkeit⁹⁵⁾; er will nichts als den Willen Gottes, oder vielmehr sein Wille ist kein anderer mehr als der göttliche selbst⁹⁶⁾; er dienet weder der Creatur, noch Gott, denn er ist nicht mehr unter Gott⁹⁷⁾; er sündigte sogar, wenn es in Gottes Willen läge⁹⁸⁾. Allein dieß ist unvereinbar mit der göttlichen Vollkommenheit, und es ist bei Eckart

95) „Der gerecht der sucht nicht in seinen wercken. Wann die da icht suchent in iren wercken, das seind alles knecht und mytling, oder die umb ein warumb würekent, es sey umb seligkeit, oder umb ewigs leben oder umb himelreich, oder was es sey in zeit oder in ewigkeit, dise seind alle nitt gerecht. Wann gerechtigkeit lyt daran, das man on alles warumb würcke . . . In den gerechten sol kein ding wircken; wann allein gott, noch dich sol aufzwendig nichts nit bewegen noch anrüren zu würckende. Wann alle die werck die du würckest von aufzwendiger anrührung oder bewegung, warlichen, die seynd alle tod . . . Davon duncket dich ein tugent grösser dann die ander, unnd achtest auch eine grösser dann die ander und würckest sy darumb, und also wirst du bewegt zu würcken die tugent von achtung der tugend, und also würckest du die tugend nit als in der gerechtigkeit . . . Also lang als du eyn tugend me achtest oder liebat, also lang so nimstu sy nit als sy gerecht ist, noch als lang bistu nit gerecht. Wann der gerecht nimpt oder liebet und würcket alle tugent in der gerechtigkeit als sy die gerechtigkeit selber seind.“ Auf *S. Sebastian*, fol. 244, b. u. folg.

96) „Die gerechten hant überall kein willen, was gott wil, daz ist in alles gleich, wie grofz das ungemach sey.“ Auf *Allerheil. Abend*, fol. 304, a. — „Der mensch der nun also stat in dem willen gottes, der wil nit anders denn das got ist, und das gots wil ist. Wer er siech, er wölte nit gesunt sein. All pein ist im ein freud, alle manigfaltigkeit ist im ein blofzheit und ein einikeit, steet er recht in dem willen gottes. Ja hieug hellische pein daran, es wer im ein freud und ein seligkeit.“ Auf *Maria Empfängniß*, fol. 313, b. — Vergl. Art. XIV. der Bulle von 1329.

97) Auf *S. Barnabas*, fol. 274, a.

98) Art. XIV. und XV. der Bulle von 1329.

wohl nur eine jener schroffen Ausdrucksweisen, deren er sich so häufig bedient; hier will er gewiß nichts Anderes sagen, als daß der Unterschied des Bösen und Guten, der nur dem Reiche der Endlichkeit angehört, so wie jeder andere Unterschied, in der Gerechtigkeit und Einheit aufgehoben ist. Er selbst sagt, die Sünde sey das Richtige, welches von Gott entfernt, und Gottes Strafe bestehe darin, daß er den Menschen in dieser Richtigkeit und der sie begleitenden Trennung verharren läßt, daß er das Sündigen zuläßt⁹⁹⁾. Die Hölle selbst ist nur das Nicht, das Versankenseyn in der Unseligkeit der Entzweiung, die Qual des Bewußtseyns der Trennung von Gott¹⁰⁰⁾. Diese tiefe, geistreiche Auffassung des kirchlichen Dogma's haben wohl die Begharden, welche Eckarten gefolgt sind, nicht deutlich begriffen, wenn sie gelehrt haben, daß die Hölle nicht sey; oder es ist vielleicht eher Bischof Johann von Straßburg, welcher in den Sinn der Lehre nicht eingebrungen ist¹⁰¹⁾.

99) Auf *S. Franciscus*, fol. 302, b.

100) „Es ist ein frag, waz in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das Nicht in der helle brinnet. Und daz mercket ein gleichniß. Man nem ein brinnenden kolen, und leg ja uff mein hand, spreche ich, das der kol mein hand brent, so thet ich im gar unrecht. Sol aber ich eigentlich sprechen was mich brenn, das that das Nicht, wann der kol etwas inn hat, daz mein hand nit hat. Sehent, das selb nicht brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles das der kol ist und geleisten mag, so het sy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer yo gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweisz also sprich ich, wann gott und alle die die in dem angesicht gottes seind noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant die von got gesunderet seind, das selb nicht allein piniget die selon mer die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur.“ Auf den 1. Sonnt. nach Trinit., fol. 266, b.

101) Rosheim, p. 257: „Quod non est infernus, nec purgatorium.“

Der Zustand der Gerechtigkeit ist zugleich der Zustand wahren, höchsten Freiheit des als unendlich sich wissenden Geistes ¹⁰²). Der Gerechte nimmt alle Dinge gleich Gott; er liebt sie ohne Unterschied; er liebt nicht einen Menschen mehr als den andern ¹⁰³); denn in Allem hat das gleiche Göttliche erkannt, und was er liebt in den Dingen, ist nur Gott; Gott liebt in Allem nichts als sich selber ¹⁰⁴). Der Gerechte fragt nicht mehr: was ist Gottes Wille? wie erkenne ich ihn? Dieß wäre ein Beweis, daß er noch nicht feststände in der Gerechtigkeit. Zwischen dem Willen und dem göttlichen ist ja kein Unterschied mehr; es sind nicht zwei Willen, es ist nur einer; was Gott will, ist das, wozu der Mensch die meiste Neigung hat; er braucht nur der inneren Stimme, dem inneren Worte des Geistes zu folgen, um sich des göttlichen Willens bewußt zu werden. Dieß ist die Summe der Lehre der Secte des freien Geistes und beurlundet offenbar Eckart's Zusammenhang mit derselben ¹⁰⁵). Der gerechte Mensch

102) „Gott bezwinget den willen nitt, er setzet in in freiheit, also das er nicht anders wil, denn das gott selber ist, unnd das die freyheit selber ist, unnd der geist mag nicht anders wollen, dann das gott will, und das ist nitt seyn unfreyheit, es ist seyn eigen freyheit.“ 2. Predigt auf Christi Himmelf., fol. 263, a.

103) „Nun sprechent etlich leut, ich han mein freund lieber von dem mir guts geschicht, denn ein anderen menschen. Ich sprich, im ist unrecht, er ist unvollkommen. Doch muß man leiden, als etlich leut die farent über see mit halbem wind, und komment auch hinüber. Also ist den leuten die einen menschen lieber hant denn den anderen, das ist natürlich.“ Auf Maria Empfängniß, fol. 313, a.

104) Auf S. Bartholom., fol. 298, a.

105) „Meister Eckart ward gebeten von seinen guten freunden, die sprachen zu im, lassent uns etwas zuletz, sit das ir von uns wollen faren. Do sprach er, Ich wil euch sagen ein weiß, die eyn schloß ist aller der red die ich ye gethet, und der alle

verlangt indessen nicht nach äußerer That; diese ist unwesentliche Erscheinung; die innere That des Geistes allein ist die wahre ¹⁰⁶⁾; doch ist es besser und edler, Werke der Liebe und Barmherzigkeit zu üben, als sich müßiger

die warheit beschlossen ist, die man gereden oder geleben mag. Es geschicht dick, das uns klein dunckt das, das vor gott grösser ist, dann das uns vil groß dunckt. Hierumb so solten wir alle ding gleich von got nemen die er uns ufflegte, und solten nymmer gesehen noch gedencken welches größer, oder höher, oder besser were. Volgeten echt wir dem, darzu uns got haben wil, das ist das worzu wir geneigt seind, und aller dickeest werden ermanet, und aller meist zuneigung haben. Volgte der mensch dem, gott geb im das meist in dem aller minsten, und das liefz er nymmer. Nun geschicht oft, das der mensch das minst verschlecht, und verhindert sich des meisten in dem minsten, dem ist unrecht. Got der ist alle weise, und gleich in aller weißz, der ja gleich kan nemen. Es vellt oft in den menschen, ob sein neigung von got sey oder nit, das soll er hiebey mercken, ob er in im findet in allen dingen das er gottes willen wifste oder bekante, das er dem vor allen dingen volgen wölte, warzu er denn geneigt ist, und aller dickeest wird ermanet, das wisse, das es von got ist." Drei gute Lehren u. s. w., fol. 317, a. — Vergl. Lehre der sträß. Begharden, Mosheim, p. 258: „Quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorum, quam veritatem Evangelii.“

- 106) „Nun sprich ich von dem willen. Der hundert marck gold durch gott gebe, das were ein groß werck, und schyne ey groß werck, aber ich sprich, hab ich eynen willen, hette ich hundert marck, zu geben (ist echt der wil gantz in der warheit) so hab ich gott bezalt, unnd er sol mir antworten, als ob ich im hundert marck bezalt hette. Und ich sprich mer, hett ich eynen willen, ob ich eyn gantze welt hette, das ich die geben wölte, ich han got bezalt einer gantzen welt, und er muß mir antworten als ob ich im eyn gantze welt bezalet hette. Ich sprich, und würde der Bapst mit meiner handt erschlagen, wer es mitt meinem willen nit beschehen, ich wölte über altar geen und wolte nymmer destminder meß sprechen.“ Auf Dienstag nach Mittfasten, fol. 251, b. — Vergl. Art. XVI—XIX. der Bulle von 1329; Art. XVI. ist gleichlautend dem Art. XIV. der Bulle von 1330.

erschauung zu ergeben ¹⁰⁷). Dieser letztere Ausspruch übertrifft wohl einigermaßen das Vorhergehende; aber denn auch in Eckart's Sinne nichts Frevelhaftes lag, so war es doch immer gefährlich, Lehren zu verkündigen, welche so leicht mißverstanden und zum Dienste der Sünde gebraucht werden konnten.

Die, welche zu dieser innern Gerechtigkeit und Freiheit des Geistes gelangt sind, sind es allein, welche Gott wahrhaft ehren ¹⁰⁸). Es ist ihnen Alles eigen, was den Heiligen und selbst der Mutter des Herrn eigen ist ¹⁰⁹); die Vollkommenheit und Seligkeit des höchsten Heiligen könnte von einem gerechten, innigen Menschen überschritten werden; die Begierden sagen, daß er selbst das Verdienst Christi überschreiten könnte ¹¹⁰). Er ist Gott

107) „Wie wol das inner leben das best an im selber sey, doch ist etwan das uszer besser, so das not ist, an leiplicher hilff, als dem hungerigen besser ist essen geben, denn die weyl sich üben an innerlicher schauung . . . Darumb an rechter not ist besser üben die werck des usseren menschen zu der erbernde mir oder dem nechsten, denn sich setzen in ein inner müßigkeit des innern menschen an bekennen und begerung.“ 3. Predigt auf Maria Himmelf., fol. 295, b.

108) „Wer sind die gott erent? Die ir selbs allzumal seindt aufgegangen, und des iren allzumal nit suchent in keinen dingen, was es yoch sey, weder groß noch klein. Die nicht suchent weder ander sich noch über sich, noch nebent sich, noch an sich, die nit liebhabent weder gut noch ere“, u. s. w. Vergl. Art. VIII. der Bulle von 1329, mit der gleichlautenden Stelle aus dieser Predigt auf Allerheil. Abend.

109) „Es sprechen die meister gemeinlich, das alle menschen seind gleich edler in der natur. Aber ich sprich, warlich, alles das gut das alle heiligen besessen hant und Maria gottes muter, und Christus nach seiner menscheit, das ist mein eigen in diser natur.“ Auf den 1. Sonntag nach Trinit., fol. 266, b. — Vergleiche 3. Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 270, a. — Predigt des jüngeren Eckart auf den 1. Sonntag im Advent, frankf. Ausg., Th. I, S. 55.

110) „Werlich in der warheit were ein inniger mensch, der da durchbreche die masse die der höchst heilig hat der in tu-

gleich, er ist Gott selber¹¹¹⁾. Dieß ist Anfang und Ende, Voraussetzung und Resultat der ganzen edart'schen Speculation, sowohl in theoretischer, als auch in praktischer Rücksicht. Edart's Lieblingsausdruck, um dieß zu bezeichnen, ist die Geburt des Sohnes im Menschen.

Im Menschen liegt das dem Seyn identische Bewußtseyn Gottes, unerkannt, unentsaltet, im ungeschaffenen Funken der Vernünftigkeit; kommt der Geist aus der Endlichkeit heraus zur Erkenntniß dieses Funkens, so erkennt er sich als Gott, in einem Unterschiede, indem er, oder vielmehr Gott, denn der Geist ist eins, sich in diesem Unterschiede als mit sich selber identisch setzt; dieß ist die Geburt des Sohnes; da liebt er sich aber zugleich und kehrt in sich selbst zurück, hebt den Unterschied auf, und die ewige Einheit des Geistes ist wieder hergestellt. So stellt sich in jedem gerechten Menschen unaufhörlich das Geheimniß der Dreieinigkeit dar. Es sind dieß alles bloß verschiedene Ausdrucksweisen zur Bezeichnung dessen, was den Grund der edart'schen Lehre ausmacht, und wovon unter dem Namen der Gerechtigkeit schon die Rede war.

genden gelebt hat, und sein seligkeyt daran empfangen hat, were (sprich ich) ein eyniger mensch der da durchbreche durch die masse der tugend ichtes icht, das ist, eyn klein wenig, der were in diser weyls der tugent noch heiliger denn diser heilig ye wardt, ich sprich bey der ewigen warheit die gott ist, und als gott lebet, es ist kein heylich in dem hymmelreich so vollkommen mit heiligkeit und mit leben, du magst über in kommen im hymmelreich, und ewiglich also bleyben." Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 291, b. — Mosheim, p. 258: „Quod perfecti homines communiter transcendere possint et perfectiores sunt gloriosa Virgine, et quosdam eam transcendisse in tribus virtutibus." p. 256: „Quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi."

- 111) „Und darumb ist der gerecht gleich got, wann got ist die gerechtigkeit, und darumb wer in der gerechtigkeit ist, der ist in got, und er ist selber got." Auf S. Sebastian, fol. 245, n.

Hat der Mensch aller Natürlichkeit, der äußern, so wie
 eigenen, entsagt, so geschieht die Geburt des Sohnes
 Nothwendigkeit; „des Vaters ganzes Wesen und Ra-
 liegt daran, daß er sich in die Seele gebäre¹¹³⁾.“
 s Gerechten Wirken ist nichts, als das Gebären des
 ers¹¹³⁾;“ es ist ein ewiges Zeugen des eingebornen
 ones, worin mir Gott Alles gibt, was er je Christo ge-
 en, und worin ich selbst der eingeborne Sohn bin¹¹⁴⁾.
 tes Wirken ist ohne Unterschied weder der Zeit, noch
 Raumes, und so hat er nur einen eingebornen Sohn,
 sind wir; das heißt, es ist nur ein Geist, der un-
 liche, an oder in dem die endlichen Geister gleichsam
 erscheinende Modificationen sind, indem sie selbst in

- 3) „Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen verstontnuß,
 unnd also gebirt der vatter seinen sun in der sele, als in
 seiner natur, unnd gebirt in der sel, zu eigen, und sein we-
 sen hanget daran, das er in der sel gebere sein eyngewor-
 nen sun, es sey im lieb oder leid.“ Auf den 4. Sonntag
 nach Ostern, fol. 260, b. u. sonst.
- 3) Auf S. Sebastian, fol. 245, a.
- 4) „Ich sprich, menscheit und mensch ist ungleich. Menscheit
 in ir selber, ist als edel, das das oberst an der menscheit
 hat gleichheit mit den engeln, und sypschafft mit der got-
 heit. Die grösten eynung die Christus besessen hat mitt dem
 vatter, die ist mir möglich zu gewynnend, ob ich könnte ab-
 gelegen das do ist von disem oder von dem, und könnte
 mich genemen menscheit, alles das denn got ye gegab sei-
 nem eingebornen sun, das hat er mir gegeben als volkom-
 menlich als im unnd nit mynder, und hat mirs me gegeben.
 Er gab ee meiner menscheit an Christo denn im, wann er
 gab im nit, er hat mirs gegeben und nit im, wann er gab im
 nit, er hatt es ewiglich in dem vatter.“ Auf Dienstag nach
 Mittfasten, fol. 251, a. — Art. XI. und XII. der Bulle von
 1329. — „Da der vatter seynen sun in mir gebirt, da byn
 ich der selb sun, und nitt ein ander.“ Auf den 4. Sonntag
 nach Ostern, fol. 260, b., und sonst. — Art. XX. bis XXII.
 der Bulle von 1329; namentlich den letzteren mit der gleichlau-
 tenden Stelle; s. oben.

ihrem wahren Wesen als unzertrennbare, absolute Gleichheit und Einheit bestehn ¹¹⁵).

Da also „zwischen dem eingebornen Sohne und der Seele kein Unterschied ist ¹¹⁶,” so theilt ihr Gott in dieser Geburt Alles mit, was ihm eigen ist, seine Seligkeit, seine Eigenschaft, selbst „die tiefste Wurzel seiner Gottheit,” und behält nichts für sich zurück ¹¹⁷. Er gibt ihr Gewalt, Alles mit ihm zu wirken und zu jaugen; denn das Zeugen ist des Vaters eigenstes Wesen; und eben darum geht von ihr auch unaufhörlich der heilige Geist aus ¹¹⁸). Alles wird eben nur durch den unendlichen ei-

115) „Der vatter gebirt seinen sun in der ewigkeit im selber gleich. Das wort was bey gott, unnd gott was das wort das selb in der selben natur. Nun sprich ich me, er hat jn geboren in meiner sel. Nit allein ist sie bey im, noch er bey ir gleich, sonder er ist in ir, unnd gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise, als er jn in der ewigkeit gebirt, und nitt anders. Er muß es thun, es sey im lieb oder leid. Der vatter gebirt seinen sun on underloßz, und ich sprich mer, er gebirt mich seinen sun, unnd den selben san. Ich sprich, er gebirt mich nit allein seinen sun, mer, er gebirt mich sein wesen, und sin natur . . . Was got würcket, das ist ein, darumb gebiert er mich seinen sun, on allen anderscheyd.” Auf Allerheil. Abend, fol. 304, b. (Art. XXII.). — E. noth: Auf Maria Verkünd., fol. 256, a. — Auf E. Barnabas, fol. 274, b. — Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b. — Dritte Pred. auf Allerheil., fol. 309, a.

116) Auf E. Germanus, fol. 284, b.

117) Auf E. Jakob, fol. 283, b.

118) Gott gibt „dir gewalt mit im selber zu geberende dich selber und alle ding in eim, und sein selbs krafft, gleich diß selb wort. Also bistu geberen mit dem vatter on underloßz in des vatters krafft dich selber, und alle ding in eim gegenwärtigen nun.” Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b. — „Es fragent etliche leut, wie der mensch mög gewürcken ein werck mit got, die werck die er vor tausent iaren gewürckt hat, und die er nach tausent iaren würckend ist, unnd sy vorsteen es nit, es ist in ewigkeit weder vor noch nach. Und darumb alles das, daß got vor tausent iaren ye ge-

en Geist gewirkt, dessen Wesen ewige Thätigkeit und ewige Rückkehr in sich selber ist; ist der endliche Geist mit ihm vereinigt, d. h. weiß er sich selbst als den unendlichen, so ist Alles, was je gewirkt worden, durch ihn geschehen; denn in der Einheit und Ewigkeit ist keine Zeitabtheilung. Zwischen dem Vater, dem Sohne und mir ist kein Unterschied mehr; es ist Alles eins; ich bin ewig mit Gott¹¹⁹⁾; „wäre ich nicht, so wäre er nicht;“ er kann meiner so wenig entbehren, als ich seiner¹²⁰⁾.“

würckt, und das er nach tausent iaren würckend ist, und das er nun würcket, das ist nicht dann eyn werck in der ewigkeit. Und als auch der mensch der vor der zeyt in der ewigkeyt ist, der würcket mit got alle die werck die got vor tausent iaren und nach tausent iaren, noch ye gewürckt. Und disz sollen wise leut wissen, und grob leut die müssen es glauben.“ Auf S. Sebastian, fol. 245, b. — „Da bin ich eins mitt im, er mag mich nitt aufgeschliessen, und in dem werck da empfenget und empfacht der heilig geyst seyn wesen und werden von mir als von gott. Warumb? da bin ich in gott, nympt er es von mir nit, so nympt er es von gott nitt. Er mag mich in kein wise ausgeschliessen.“ Auf Dienstag nach Mittfasten, fol. 251, a. — Art. XIII. der Bulle von 1329 und XI. der von 1330. — Lehren der strass. Beghardten, Rosheim, p. 256: „Quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit, idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt se esse Deum per naturam sine distinctione. Quod sint in eis omnes perfectiones divinae, ita quod dicunt se esse aeternos et in aeternitate. Item dicunt se omnia creasse, et plus creasse quam Deus.“

19) „Da bekennet der vatter keyn underscheid zwischen dir und im, noch keyn vorteil, nit mer noch minder, denn zwischen im und sin selbs wört. Wann der vatter und du selber, und alle ding, und das selb wort ist ein in dem liechte.“ Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b.

20) In der ewigen Einheit „da was ich selber, da wolt ich mich selber und bekante mich selber zu machende disen menschen, und hierumb so bin ich meins selbs sache, nach meynem wesen das ewig ist, und meinem wesen das zeytlich ist. Und hierumb so bin ich geboren, und nach meiner geburt wise,

Edart scheint zwar an einigen Stellen zu behaupten, die Einigung der Seele mit Gott geschehe nicht dem Wesen nach, sondern sey nur eine Vereinigung in der Liebe; sie geschehe zwar auf eine mystische Weise, nach Art der Transsubstantiation ¹²¹⁾, allein Gottes Wesen könne in des Menschen Wesen werden ¹²²⁾. Mann und Frau, sagt

die ewig ist, so mag ich nimmer ersterben. Nach meiner ewigen geburt weyse so bin ich ewiglich gewesen, und bin nun, und sol ewiglich bleiben. Das ich bin nach der zeyt, das sol sterben, und sol zu nicht werden, wann es ist trülich, hierumb so muß es mit der zeyt verderben. In meiner geburt wurdendt alle ding geboren, und ich was mit meins selbs und aller dingen, und wölte ich, ich were nicht mit alle ding, were ich nit, so were nit got. Ditz wir wissen das ist nit not . . . Wer dise red nitt verstee, der bekümmer sein hertz mit damit, wann als lang der mensch nit gleych ist diser warheyt, also lang wirdt er dise red nitt verstee, wann es ist ein unbedachte warheit, die da kommen ist aufz dem hertzen gottes on mittel." — *Zweit Pred. auf Allerheil.*, fol. 308, a. — Hierher gehört die von Hegel angeführte Stelle, *Religionsphil. Th. I. S. 149*: „Das Innere mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe. mein Auge und sein Auge ist eins.“ („Das da gesehen wird mit den augen da inn ich gott sihe, das ist dasselb aug, da inn mich gott sieht. Mein aug und gottes aug ist ein aug.“ Auf Maria Empfängnis, fol. 313, b.) In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gezogen, und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, so wäre ich nicht; war ich nicht wäre, so wäre er nicht. Ditz ist jedoch nicht leicht zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können."

121) Art. X. der Bulle von 1329, nebst der gleichlautenden Stelle oben.

122) „So hat das bloß wesen der gottheit das bloß wesen des geistes uffgezogen von im selber an sich, unnd im gleich gemacht, das da nitt scheynet dann eyn einigs wesen, wir woll doch zwey wesen da seind. Also verleurt der geist seine werck, und nit sein wesen.“ Auf *S. Philipp u. Jakob*, fol. 273, a. — „Wir sollen in got vereinet werden wesentlich, . . eynlich, . . gentalich. Wie sollen wir in got verei-

r, um es durch ein Gleichniß zu verstanlichen, sind unterschieden, aber in der Liebe sind sie eins; der Unterschied kommt daher, daß das Eine das Andere nicht ist; das ist, das Andersseyn ist das Princip des Unterschiedes, welcher durch die Liebe, aber nur geistig, aufgehoben wird¹²³). So scheint er den Wesen - Unterschied bestehen zu lassen und die Einheit als eine geistige zu bezeichnen, um sich gegen die Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen zu verwahren, wie es von jeher der Pantheismus gethan hat, der, trotz seines Ringens nach Einheit, sich nie von diesem innern Widerspruche zu befreien vermag. Der Unterschied wird indessen bei Eckart nicht festgehalten; schon seinem Begriffe von Wesen gemäß, als der einzig absoluten, an und für sich stehenden, realen Substantialität, ist Gott allein Wesen; Alles, was als Nicht-Gott erscheint, ist an und für sich nichtig. Uebrigens sind auch der Stellen nicht wenige, wo er das menschliche Subject absolut aufgehen läßt im Unendlichen; selbst in der Predigt, wo er das Bild von Mann und Frau gebraucht, widerspricht er sich, indem er sagt, daß, wenn der Mensch in Gott und Gott im Menschen ist, so ist der Mensch nicht schmäcker, nicht geringer als Gott; also gleich mit ihm; so lange auch nur der kleinste Unterschied bestände, wäre der Mensch unter Gott, oder es müßten zwei Götter seyn. In der höchsten Einheit, sagt er ferner, ergießt sich Gott mit allem seinen Wesen in den gerechten Menschen; dieser wird ihm nicht nur gleich, sondern ohne Unterschied werden wir dasselbe Wesen

net werden wesentlich? das sol geschehen an der schauung, und nit an der wesung. Sein wesen mag nit unser wesen werden, mer es sol unser leben sein. Davon sprach auch Christus, der dich vatter bekennet, das ist das ewig leben. Er sprach nit, das ist ewig wesen." Zweite Predigt auf des Täufers Geburt, fol. 277, a.

¹²³) Auf G. Jakob, fol. 283, b.

und Substanz und Natur, die Gott selber ist; Gott macht uns ihn selber denken; Seyn und Denken ist aber identisch; so sind wir der Sohn Gottes, und dieweil der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne nur ein scheinbarer, ein ewig zur Einheit in sich selber zurückkehrender ist, sind wir Gott selber ¹²⁴).

Diese Einheit kann nie mehr getrennt werden; das Bewußtseyn derselben kann nie mehr sich verlieren ¹²⁵). Das Gefühl der Nothwendigkeit derselben ist so tief und lebendig bei Eckart, daß es in seinem Ausdruche oft an Gotteslästerung grenzt: wenn der vollkommene Mensch etwas will, und es wäre möglich, daß Gott es nicht wollte, so müßte er Gott trotzen und das, was er als den wahrhaften Willen des unendlichen Geistes wüßte, den-

124) „Ich sprich (bey guter warheit und bey ewiger warheit und bey ymmerwerender warheit) das sich got in eim yegklichen menschen der sich zu grund gelassen hat, muß allzumal ergiessen, nach aller vermügenheit, also gantz und gar, das er weder in seinem leben noch in seinem wesen, noch in seiner natur, noch in aller seiner gotheyt nichts behaltet, er muß es alles zumal ergiessen in fruchtbarer art in den menschen.“ Ein fast kurtz und gute leer, etc., fol. 300, b. — „Gottes wesen ist mein leben. Ist mein leben gottes wesen, so muß das gottes sein, mein sein, unnd gottes ystigkeit mein ystigkeit, weder minder, noch mer.“ Auf Allerheil. Abend, fol. 304, b. — Wir werden Gott nicht nur gleich, sondern „on allen underscheid werden wir das selb wesen und substantz und natur, die er selber ist . . . Got macht uns sich selber bekennende, .. und sein wesen ist sein bekennen, und es ist das selb, das er mich macht bekennen, und das ich beken, und darumb ist sein bekennen mein . . . Und wann dann sein kennen mein ist, und wann sein substantz sein bekennen ist und sein natur und sein wesen, und darufz volget das wesen sin substantz mein ist, und wann dann sein substantz und wesen und natur mein ist, so bin ich der sun gottes.“ Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a.

125) Er ruft hierüber aus: „Trutz got selber, trutz den engeln, trutz allen creaturen, das sy daz mögen gescheiden da die sel ein bild gottes ist.“ Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 269, b.

sch durchsetzen¹²⁶). In dem Bewußtseyn dieser Gerechtigkeit in der Einheit wird der Mensch ferner aller Sünd-
ledig, und hätt' er aller Welt Sünde gethan¹²⁷).
eshalb ist er endlich schwer zu erkennen in der Zeitlich-
keit; gewöhnliche Menschen begreifen ihn nicht; er entfernt
sich ganz von ihren Sitten und Regeln; sein Thun und
Lassen ist ein ganz anderes; das Äußere ist gleichgültig,
da es gehört der Nichtigkeit an; alle Tugend- und Heil-
mittel, deren die Menschen, die noch im Streben begriffen
sind, bedürfen, haben für ihn keinen Werth mehr; eben-
deshalb hat er auch mit den auf äußere Gebräuche sich be-
ziehenden Kirchen- und Staatsgesetzen nichts mehr zu
thun¹²⁸).

6) J. B. Auf Allerheil. Abend, fol. 304, a.: „Den gerechten men-
schen ist also ernst zu der gerechtigkeit, were das got nit
gerecht were, sy achtent nit ein bonen grofz uff gott.“

17) „Als dick der mensch kompt in ein gleichheit mit gott, das
im got also lieb wirt das er sein selbs verleugnet, und das
sein nit suchet weder in zeit noch in ewigkeit, als dick wirt
er ledig aller seiner sünd, und seins segheuers, und hett er ioch
aller menschen sünd gethan.“ Drei gute Lehren etc., fol. 317, b.

28) „Eya lieben kind, erbarmet euch über die leut, wann sy
seind frembd und unbekant allen leuten... Wo ich der
menschen eyn wyslate, und hett ich ein münster voll goldes
und edles gesteins, das geb ich umb eyn hun, das er der
selbig mensch verzeren solt... So ander leut fastent, so
essent sy (nämlich die Vollkommenen), unnd so ander leut wa-
chent, so schlaffent sy, so ander leut betten, so schweigent
sy. Kürzlich gesagt, all ir wort und werck seind unbekant
allen leuten. Wann alles das got den leuten öffnet die uff
dem weg seind zu ir ewigen seligkeit, das ist alles disen
volkommen leuten frembd. Sy bedörffents nit, wann sy hant
die statt besessen ir rechtes eygen... Sy üben sich in in-
wendigkeit... Ir sollent wissen, dasz das künreich selig
ist, da diser menschen eins in ist. Sy schaffent mer ewigs
nutzes in eim augenblick denu alle aussere werck die ye
aufwendig gewürckt wurden.“ Dritte Predigt auf den 16.
Sonnt. nach Trinit., fol. 270, a. — Lehre der sträßb. Beg-
harben, Mosheim, p. 257: „Quod homo perfectus sit, li-
ber in totum, quod tenetur ad servandum praecepta dato
Ecclesiae a Deo.“

4. Beurtheilung.

Gerne hätten wir, würde der Raum es gestattet haben, diese Auseinandersetzung der wichtigsten Punkte in Meister Eckart's Lehre weiter ins Einzelne verfolgt. In dem auch aus dem hier Zusammengestellten geht, unserer Ansicht nach, der Charakter dieser Lehre schon ziemlich deutlich hervor.

Wir erkennen in Eckart nicht sowohl einen gewöhnlichen Mystiker, als einen speculativen Denker, welcher Gott im Begriffe erfassen will und dem Denken, in seiner dialectischen Entwicklung, alles Fühlen, Empfinden, unmittelbare Anschauen u. s. w. unterordnet. In der Reihe der mittelalterlichen Religionsphilosophen erscheint er in höchster Eigenthümlichkeit, als ein selbstthätiger Denker. Er ist durchaus Pantheist und tritt daher ganz aus den Kreisen der Scholastik heraus; er schließt sich an keine der damals herrschenden Schulen an; die besondere Richtung seiner Speculation entfernte ihn gleich weit von dem Realismus und von dem Nominalismus; diese beiden stritten sich bloß um die Existenz der allgemeinen Idee, der Vorbilder der Dinge in Gott, ließen aber das Wesen der Dinge unangetastet; Eckart hingegen griff in dieses selber hinein, zerstörte es in seinem unmittelbaren, natürlichen Sein und steigerte sich so zu einem absoluten Idealismus, von dem die scholastische Theologie und Philosophie jener Zeiten nichts wußte.

Seine Theorie ist eine vollständige All-Einslehre: es ist nichts als Gott und Alles ist Gott, und in ihm sind alle Unterschiede vernichtet, er ist allein das Wesen, die Existenz, der Geist. Dieser Pantheismus, von einer eigenmächtigen Bestimmung des Begriffs Wesen ausgehend, in welcher er den Begriff mit der ihn erfüllenden Realität vermischt, vereinigt die beiden an sich nicht verschiedenen Sätze: Gott ist Alles und Alles ist Gott. Er zerstört die Welt und des Menschen freie Persönlichkeit, um Gott allein die Ehre zu geben. Er ist nicht bloß Immanenz Gottes in

Welt, Daseyn eines persönlichen Gottes, der zwar verschieden ist von der endlichen Schöpfung, sie aber allent-
 lichen erfüllt und durchbringt, und nicht bloß von den
 ndern gebacht wird, sondern der wirklich ist und auf
 es wirkt, unabhängig von des Menschen oft so verwor-
 rem, ungöttlichem Denken. Ecart's Pantheismus ist
 ch nicht bloß objective Identität Gottes und der Welt,
 bei die Welt ihre eigene Existenz behielt. Sondern
 lehrt, daß Gott allein und einzig ist und außer ihm
 hts, daß Alles nur vorübergehende, nichtige Erschei-
 ng an ihm ist, daß das Endliche, wie Hegel sich aus-
 ickt, nur Moment des göttlichen Lebens ist. Die Welt
 zwar die Schöpfung Gottes, aber die nothwendige, ewige,
 ne die er nicht ist, die aber für sich selbst nicht ist und
 ig in Gott wieder zurückkehrt. Hiermit verbindet Ecart
 : Lebendigkeit und Innigkeit des religiösen Gefühls, wel-
 e, dieß ist nicht zu leugnen, sehr oft die pantheistische
 ischauungsweise begleitet. Bei solchen von Liebe durch-
 ühten, von dem Gedanken und dem Gefühle Gottes
 richsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine
 he, edle Erscheinung, die uns mit eigenem Zauber blen-
 t. Da aber, wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und
 egriffbestimmungen ist, oder die stolze, jedoch unklare
 räumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da
 rliert er seine großartigen Verhältnisse, seine geheimniß-
 lle Poesie; und seine Mängel, die man vorher zu über-
 hen geneigt wäre, stellen sich mit allen ihren Widersprü-
 en deutlich heraus.

Bei Ecart hat indeffen die pantheistische Speculation
 ch nicht ihre letzte Spitze erreicht; sie ist noch nicht so
 harf ausgebildet, wie in späteren durchdachteren Sys-
 en; einzelne schlecht versteckte Widersprüche sind nicht zu
 erkennen; namentlich tritt das, was wir Unstetigkeit der
 onsequenzen nennen müssen, kühn hervor. Doch war
 ieß letztere, wie man ihm mit Unrecht vorgeworfen hat,
 icht der Zweck seiner Speculation; so wenig er aus bloße

Gerne hätten
ben, diese Ausein-
Meister Eckart's,
deß auch aus
Aufsicht nach,
lich hervor

Wir
den
Gott
die
r
den Entzweiung verharrenden Lebens hindurchgeht; er
ist seine Ueberzeugung nicht mehr wankend, sie ist erhaben
über alle die Zweifel, welche bei andern Mystikern, wie
bei Gerson, unabwendbar und schmerzlich sich immer
aufdringen. Wie beneidenswerth nun auch dieser innere
Friede Eckart's und Anderer gewesen seyn mag, so ist es
nicht zu leugnen, daß er in seinem Princip auf einer Selbst-
täuschung beruhte und unvereinbar ist mit den unsittlichen
Folgerungen, welche aus den Prämissen der Lehre noth-
wendig gezogen werden mußten. Im Sinne des Leh-
rers selbst waren freilich die Folgen nicht unsittlich; denn er
ja den Unterschied des Bösen und des Guten für den ver-
kommenen Menschen aufgehoben, und zwar nicht so, daß
er das Böse als gut dargestellt hätte, sondern durch Auf-
hebung, Vernichtung des Bösen selbst. Indesß nur eben
reine und zugleich ebenso scharfsinnige Geister, wie
konnten dieß festhalten. Er selbst, dessen hohe Sittlichkeit
sogar seine Gegner nicht bezweifelten und der mit begeisterten
Worten von der Liebe zu allen Menschen spricht¹⁾,

1) „Ach das wer ein edel leben, diß wer ein selig leben. Wer
das nit ein edel leben, das ein yeglicher wer gekert uff seynen
nechsten frid, als uff sein eignen frid? Und das sein lieb ab-
bloß wer, und als lauter und abgescheyden in sich selber, daß
er nicht anders meinte dann gütte und gott, wer diß mit ein
selig leben?“ Auf S. Jakob, fol. 283, a.

der

vielfach spricht sich da-
 rings kühner und
 den Mystiker und
 Dieser ist der
 zugleich des
 himmlischen
 Trigena.

Stin.

s Gemüth

praktischen Leben

st abzuweichen und sich vor

nicht zu scheuen. Es ist daher gefahrlos jede

Sätze vor Unvorbereiteten zu predigen und sie

Praxis solcher zu überlassen, welche die Subtilität
 apophysischer Begriffe und dialektischer Distinctionen nicht
 fassen im Stande sind. Eckart mag dieß wohl selbst ge-
 lt haben; denn nicht selten macht er einen Unterschied
 schen Erleuchteten, welche seine Lehre begreifen
 nen, und Groben, für welche das Wissen nicht ist,
 dern welche bloß glauben müssen²⁾. Darin liegt
 er gerade ein Grundübel solcher Art von Lehren, daß
 nur esoterische Lehren, disciplina arcani, sind und nicht
 Gemeingut Aller werden können. So ist es nicht mit
 n wahren Christenthume, welches eine frohe Botschaft
 Alle ist und nicht erst der philosophischen Speculation
 darf, um sich in seiner reinsten, höchsten Vollkommen-
 it darzustellen.

Eckart wurde deshalb zu seiner Zeit auch vielfach miß-
 standen. Die innere Freiheit des Geistes, welche bei
 n nichts ist, als die lauterste Reinheit des Herzens,
 ird misbraucht als Vorwand für die Zügellosigkeit la-
 rhafter Begierden. Die schwärmerischen Begierden,
 iche ähnliche Grundsätze schon in der Schule Amalrich's
 funden hatten, ergriffen begierig die Lehre, daß es für
 n vollkommenen Menschen keine Sünde mehr gebe, und
 ihrem verkehrten Streben nach der Einheit und Freiheit
 3 Geistes verwarfen sie Alles, wodurch ihrem Sinne

3. B. auf S. Sebastian, fol. 244, b: „Disz müssen grob leut
 glauben, und aber erleuchten menschen ist es zu wissen.“
 Ebendas. fol. 245, b. Vergl. auch oben Note 120.

nach die Trennung erhalten und die Freiheit gekennet wurde³⁾. Eckart's Zusammenhang mit der Secte, welchen wir in den obigen Untersuchungen schon mehrfach angedeutet haben, ist nicht mehr zu bestreiten. Kommen auch in seinen Schriften, so wie sie uns fragmentarisch vorliegen, keine Spuren von den praktischen Grundsätzen der Brüder des freien Geistes vor, von ihrer Geringschätzung der Sacramente, des priesterlichen Standes u. s. w., so beweist dieß doch nichts gegen diesen Zusammenhang; ja, es würde nicht schwer fallen, diese Grundsätze aus dem ganzen Geiste der eckart'schen Lehre abzuleiten. Hat sich auch Eckart der von der Kirche verworfenen Secte nicht öffentlich beigefügt, so ist er doch mit Recht als deren geheimer amicus und patronus zu betrachten⁴⁾.

Auf diese Weise bildet er den Uebergang von den legerischen Begharden zu den kirchlichen Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts, welche, größtentheils aus seiner Schule hervorgegangen, von nun an von der Kirche unangefochten, die tiefsinnigen Speculationen des kölnen Dominicaners in Schriften und Predigten mehr oder weniger geistreich und selbständig verbreiteten. Diese Speculationen, ob sie gleich von vielen nicht begriffen wurden und überhaupt nie vermögen, volksthümlich zu werden, sprachen aber eben wegen ihrer Dunkelheit die Gemüther gewaltig an; denn diese waren bewegt von unendlicher Sehnsucht, sich aus der tiefen, verworrenen Anarchie des damaligen gesellschaftlichen Lebens heraus zu geistiger Klar-

3) Artikel XIX. und XV. der Bulle von 1329 (XII. und XIII. der von 1380) finden sich schon bei den ersten Schülern Amalrichs, von welchen Rigordus (de gestis Philippi Augusti, bei Duchesne, scriptores rerum Gallic., T. V, p. 50) erzählt: „charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent iam non esse peccatum.“ Ebenso bei den straßburger Begharden von 1317, Mosheim, p. 256: „Quod sunt impeccabiles; unde quemcumque actum peccati faciunt sine peccato.“

4) Mosheim, de Begharden, p. 284.

heit und Einheit emporzurufen. Vielsach spricht sich das als diese Sehnsucht aus, doch wohl nirgends kühner und ergreifender, als in den Reden der deutschen Mystiker und zunächst in den Reden Meister Eckart's. Dieser ist der weite Stammvater der deutschen Mystik und zugleich des deutschen Idealismus; das erste Haupt der eigenthümlichen Speculation des germanischen Geistes war Ekstas Erigena.

Der Charakter dieser Philosophie, welche, wie jede andere im Mittelalter, rein theologisch war, ist im Allgemeinen die Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen, der religiösen Askese mit dem dialektischen Denken, um durch die Entäußerung seiner selbst und alles Geschaffenen die innere Freiheit des Geistes zu vermitteln, das vollkommene Begreifen Gottes, welches wesentlich nichts Anderes seyn soll, als ein Selbsterkennen, ein Selbstbewußtseyn Gottes im erkennenden Geiste⁵⁾. Am tiefsten und zugleich am schroffsten ist dieß bei Eckart ausgedrückt; die übrigen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts suchen sich theils fester an die Kirchenlehre anzuschließen, theils schwelgen sie öfter in dunkeln Gefühlen und Visionen, theils haben sie die Praxis der Mystik, die Theorie der Contemplation, der Ekstase u. s. w. genauer beschrieben und entwickelt. Sie alle stimmen aber mit Eckarten überein in der Lehre von dem ewigen Erzeugen des Sohnes und der Rückkehr desselben in den Vater durch den heiligen Geist; sie alle idealisiren auf diese Weise das Dogma der Dreieinigkeit, in welcher sie, zum Theile sabellianisch, die Persönlichkeit der drei Hypostasen gänzlich verschwinden lassen; sie alle endlich sprechen von der Nichtigkeit des Endlichen, von Entsagung und innerer Armuth und von der Gottgleichheit oder vielmehr von der Gottheit des menschlichen Geistes. Tauler, ebenso geistreich und tief sinnig als Eckart, ist praktischer als er und geht tiefer ein in die Bedürfnisse und Klagen seiner Zeitgenossen. Euse-

5) E. Rosenkranz, zur Geschichte der deutschen Litteratur. Königsb. 1836. 8. S. 39.

schließt sich noch enger an ihn an, sowohl in Lehre als in Ausdruck, mit dem Unterschiede jedoch, daß seine glühende, verzehrende Phantasie zur inneren Heiterkeit seines Lehrers nicht gelangen konnte und daß Empfindung und Einbildungskraft das reine Denken immerfort bei ihm zu unterdrücken drohten. Noch näher steht ihm Ruyssbroed, der den mystischen Pantheismus zu derselben schwindelnden Höhe gesteigert hat, dessen regellose Ekstase aber, statt das Unendliche im besonnenen Begriffe zu erfassen, es in den kühnen, meist sinnlichen Bildern der ewigen Hochzeit des himmlischen Bräutigams mit der Seele und des Berserkenseyns in den unerschöpflichen Abgrund des göttlichen Lichts verhüllt. Nirgends aber ist Eckart's Lehre vollständiger und metaphysischer ausgedrückt, als in dem würdigen Buche der deutschen Theologie, welches in der Geschichte der Religionsphilosophie, und zunächst der pantheistischen nie übergangen werden sollte.

Auch die hegel'sche Lehre stimmt auf merkwürdige Weise mit der eckart'schen überein. Wenn man Hegel's Religionsphilosophie liest und hierauf die Predigten Eckart's, so ist man sonderbar überrascht von der auffallenden Geistesverwandtschaft beider Denker. Diese Uebereinstimmung geht aus unserer Auseinandersetzung der eckart'schen Lehrsätze zu deutlich hervor, als daß wir noch weiter in dieselbe einzugehen brauchten. Daher nur noch wenig Worte. Das ganze Streben der neueren Philosophie, so wie der aus derselben entsprungenen sogenannten speculativen Theologie geht auf Einheit, auf Lösung aller Gegensätze, auf Vereinigung der Offenbarung und der Vernunft, der Theologie und der Philosophie, des Glaubens und des Denkens, des Göttlichen und des Menschlichen. Es ist bekannt, daß zu diesem Zwecke Hegel und seine Schüler trotz der Spaltungen, welche bereits unter diesen letzteren eingetreten sind, vorgeben, sie stimmen mit der ältesten Kirchenlehre vollkommen überein; sie wollen dieselbe bloß in einer geistigeren, höheren Form, in der Form

des reinen Begriffes ausdrücken, die Dogmen aber dienen ihnen mehr oder weniger als Allegorien, als bildliche Vorstellungen, um den speculativen Begriff anschaulicher zu machen. Was ist nun aber dieser speculative Begriff? Offenbar nichts als die concrete Einheit des Menschen, des endlichen Geistes, mit Gott, dem unendlichen, wobei die Religion nichts ist, als das Selbstbewußtseyn Gottes, und der Erlösungsproceß, so wie überhaupt die ganze Weltgeschichte, nichts als die Entwicklung, die allmähliche Entfaltung des absoluten Geistes selbst, indem der Unterschied des Endlichen und des Unendlichen kein wirklicher, sondern ein nichtiger, ewig sich aufhebender ist. Hegel und seine Schüler behaupten, dieß sey kein Pantheismus; nach ihnen wäre Pantheismus eine Lehre, welche behaupten würde, der Mensch als solcher wisse sich als Gott, ohne den Unterschied aufzuheben; ihre Ansicht hingegen, sagen sie, sey weder pantheistisch, noch verschieden von der orthodoxesten Kirchenlehre, insofern diese das Aufgeben der Natürlichkeit verlangt, um die Vereinigung mit Gott zu vermitteln. So sind sie eifrig bemüht, den gefürchteten Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwälzen; es ist uns aber kein anderer Name bekannt, um ein System zu bezeichnen, welches das Endliche mit dem Unendlichen schlechthin identificirt.

Es mag wohl dem oder jenem vorkommen, als seyen wir weit hinter unserer Zeit zurück, wenn wir noch festhalten an dem persönlichen Gotte, dem Urgrunde seiner Schöpfung, dem Vater, den uns der wahrhaft erschienene Christus geoffenbart, und wenn wir zugleich überzeugt sind, daß für all unser Denken und Glauben von nun an Niemand einen andern Grund legen kann, außer dem, der da gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Die christliche Religion in ihrem Geiste und in ihrer Wahrheit ist allein eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben; sie allein gibt den Frieden und ist volksthümlich und jedem Gemüthe zugänglich, während die vornehme

Versicherung der Philosophie, die Wahrheit der Religion erst durch die speculative Erkenntniß zu vollenden, sich jederzeit nur an einen kleineren Kreis von Eingeweihten wendet.

Man hat nicht mit Unrecht das philosophische Religionsystem Hegel's als eine tiefe Mystik bezeichnet⁶⁾; er selbst, in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nennt den mittelalterlichen Mysticismus ein echtes Philosophiren, bis zur Innigkeit fortgehend (B. III, S. 195). Mystik und Pantheismus grenzen nahe an einander und greifen vielfach in einander ein; Hegel, so wie der Dominicaner des vierzehnten Jahrhunderts, den er als einen Heroen der Speculation anführt, stehen hierin auf gleicher Stufe. Mystik und Pantheismus, trotz ihrer poetischen Schönheit, sind aber gleich weit von dem reinen Christenthume entfernt und vermögen niemals, es entweder zu ersetzen oder ihm eine Vollendung zu geben, deren es nicht bedarf. Meister Eckart stimmt weder mit der Kirchenlehre seiner Zeit, noch mit der christlichen Religion überhaupt zusammen, und wir haben durchaus keinen Grund, zu erschrecken oder uns zu schämen, wenn wir die heutige protestantische Theologie, welche allerdings etwas Anderes als eine dialektische Speculation ist und zugleich mehr als „bloße Kritik und Historiengelehrsamkeit," mit der eckart'schen Lehre vergleichen⁷⁾.

Indessen sind solche Speculationen darum nicht minder ehrwürdig; obgleich mit innerem Widerspruche behaftet, wie alles menschliche Denken, sobald es über die Offenbarung hinausstrebt, zeugen sie von hoher geistiger Kraft, so wie von dem redlichen Streben, im Grunde tief

6) J. F. Fichte, über Speculation und Offenbarung, S. 19, in dessen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. I, 18 Heft. Bonn, 1837. 8.

7) Wager, Brief an eine Dame über die hegel'sche Philosophie. Berlin, 1837. 8. S. 73: „Unsere heutigen Theologen müssen erschrecken, wenn sie hören, was Meister Eckart, ein Dominicanermonch und Schüler des gottseligen Joh. Tauler (?), im vierzehnten Jahrhunderte predigte.“

religiöser Gemüths die starre Grenze aufzuheben, welche der im Aeußern verlorene Verstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zieht, und die Spuren des die ganze Schöpfung durchbringenden göttlichen Geistes allenthalben nachzuweisen. Zumal verdienen sie unsere Achtung und Aufmerksamkeit in einer Zeit, wo des Geistes freie Bewegung noch gebunden war durch den Bann der Kirche. Sie bezeugten, namentlich bei Meister Eckart, ein edles Ringen des Gedankens, sich unabhängig und selbständig zu gestalten und sich über die starre Unbeweglichkeit der hergebrachten Form, so wie des gegebenen Stoffes zu erheben. Eine große, freie Weltansicht spricht sich in Eckart's und der gleichzeitigen Mystiker Lehren aus, wunderbar contrastirend mit der entarteten Scholastik und Casuistik. Keine Spitzfindigkeiten der Nominalisten oder der Realisten reichen an dieselben; und wenn wir auch den Werth der Scholastik und ihre welthistorische Bedeutung nicht verkennen, so können wir uns doch nicht eines gewissen Mißbehagens erwehren, wenn wir sehen, wie sie sich in Formeln und Distinctionen verliert, und es thut wohl, bei einem Manne auszuruhen, welcher uns durch tiefsinniges Selbstdenken in die innersten Räume der Speculation einführt. Vermögen wir auch seine Ansichten nicht als die absolute Wahrheit anzuerkennen, so schätzen wir ihn doch wegen der Freiheit seines Strebens, welches, erhaben über die Beschränkungen der damaligen Scholastik, in die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens mit seltener Hingebung sich versenkt.

Aus diesem allem ist nun endlich leicht erklärlich, wie Eckart so verschieden beurtheilt werden konnte. Seine Kirche ist über ihn getheilt zwischen Verehrung und Verwerfung. Eine seltsame, hohe Gestalt, steht er mitten inne zwischen verfolgten Kettern und hochgefeierten Lehrern⁸⁾. Raynaldus nennt ihn Eckart den Gotteslästerer⁹⁾.

8) Görres nennt ihn (in seiner Vorrede zu Suso, herausgegeben von Diepenbrock, Regensb. 1829. 8. S. XXXVIII.) „eine

Quétif und Ehard hingegen, welche das Anstößige in seinen Sätzen zu mildern suchen, loben ihn als einen *virum moribus et scientia probatissimum, omni laude superiorem*, und fügen bei, daß hundert Jahre nach ihm ein Schriftsteller seines Ordens von ihm berichtet, er sey *vita purissimus* gewesen, *expeditus Doctor Ecclesiae, suo tempore incomparabilis, eruditione, fide, conversatione et moribus insignis*¹⁰⁾. Einige Protestanten haben ihn unter die Vorläufer der Reformation gezählt¹¹⁾. Mosheim zählt ihn den Begharden bei, sagt aber, er sey ein *homo magni nominis et spectatissimae pietatis* gewesen¹²⁾. Seitdem ist er von den meisten Kirchenhistorikern entweder ganz übergangen, oder doch nur wenig beachtet worden, bis man endlich in den letzten Jahren sowohl durch Hegel's Citat, als durch die Bemerkungen der Herren Gieseler und Hase¹³⁾ wieder aufmerkamer auf ihn geworden ist. Leicht hätte unsere eigene Arbeit weiter ausgedehnt werden können; sie mag aber hinreichend seyn, um einen seit Jahrhunderten verstorbeneu und beinahe vergessenen Denker dem allgemeinen Interesse einigermaßen wieder näher zu bringen; und mehr haben wir nicht bezweckt.

wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-mythische Gestalt."

- 9) Continuat. annal. Baronii. Col. 1694. Fol. P. XV, p. 389.
- 10) Scriptores ordinis Praedicatorum, T. I, p. 507 et 508. — Auch Bivius, in seiner Fortsetzung des Baronius, Col. 1618, Fol. T. XIV, p. 786, nennt ihn: „insignis theologus," kennt aber nichts von ihm als das convivium magistri Eccardi. — Nach Natalis Alexander hingegen, Selecta historiae ecclesiasticae capita. Saec. XIII et XIV. Par. 1686, 8. P. I, p. 389, war er „ad sobrietatem non sapiens."
- 11) G. Arnold, Historia et descriptio theologiae mysticae. Francof. 1702, 8. p. 306.
- 12) Mosheim, Instit. hist. eccles. antiq. et recent., p. 525, und de Beghardis, p. 281.
- 13) Kirchengeschichte, dritte Ausg., S. 378: „Sein Gefühl der Gotteshöhe und seine heilige Liebesgluth steht gleichsam schwindehend vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung."

Gedanken und Bemerkungen.

theoretischen oder dialektischen Interesse philosophirte, ebenso wenig that er es zur Rechtfertigung antinomistischer Resultate. Das, was er erstrebte und wozu ihm alles Andere nur Mittel war, war die innere Ruhe des Geistes, die Stille und Heiterkeit des nichts als Gott wissenden Gemüthes, gegenüber dem stürmenden Geräusche des wandelbaren, sinnlichen, nichtigen Lebens. Von Eckart kann man sagen, daß er in hohem Grade zu dieser Heiterkeit durchgedrungen war, obgleich auch durch seine Schriften ein tiefer Zug der Klage über die Unzulänglichkeit alles Endlichen, über den Jammer des von Gott losgerissenen, in der Entzweiung verharrenden Lebens hindurchgeht; doch ist seine Ueberzeugung nicht mehr wankend, sie ist erhaben über alle die Zweifel, welche bei andern Mystikern, z. B. bei Gerson, unabwendbar und schmerzlich sich immerfort aufdringen. Wie beneidenswerth nun auch dieser innere Friede Eckart's und Anderer gewesen seyn mag, so ist doch nicht zu leugnen, daß er in seinem Princip auf einer Selbsttäuschung beruhte und unvereinbar ist mit den unsittlichen Folgerungen, welche aus den Prämissen der Lehre notwendig gezogen werden mußten. Im Sinne des Lehrers selbst waren freilich die Folgen nicht unsittlich; denn er hatte ja den Unterschied des Bösen und des Guten für den vollkommenen Menschen aufgehoben, und zwar nicht so, daß er das Böse als gut dargestellt hätte, sondern durch Aufhebung, Vernichtung des Bösen selbst. Indesß nur eben so reine und zugleich ebenso scharfsinnige Geister, wie er, konnten dieß festhalten. Er selbst, dessen hohe Sittlichkeit sogar seine Gegner nicht bezweifelten und der mit begeisterten Worten von der Liebe zu allen Menschen spricht¹⁾, er

1) „Ach das wer ein edel leben, diß wer ein selig leben. Wo das nit ein edel leben, das ein yeglicher wer gekert uff seynen nächsten frid, als uff sein eignen frid? Und das sein lieb als bloß wer, und als lauter und abgescheyden in sich selber, das er nicht anders meinto dann gütte und gott, wer diß witt ein selig leben?“ Auf S. Jakob, fol. 283, a.

ante wohl sagen, daß der gerechte Mensch nichts Anderes
 thue, als den Willen Gottes, daß, was er thut,
 wirklich der Wille Gottes sey, daß für ihn alles Geschaffene
 sey und nur der inneren Stimme des Geistes zu folgen
 suche. Aber nicht jedes Gemüth ist edel und besonnen
 genug, um auch im praktischen Leben von der Schärfe
 dieser Ansicht nicht abzuweichen und sich vor scheinbarer
 Konsequenz nicht zu scheuen. Es ist daher gefährlich,
 dergleichen Sätze vor Unvorbereiteten zu predigen und sie
 der Praxis solcher zu überlassen, welche die Subtilität
 metaphysischer Begriffe und dialektischer Distinctionen nicht
 fassen im Stande sind. Eckart mag dieß wohl selbst ge-
 fühlt haben; denn nicht selten macht er einen Unterschied
 zwischen Erleuchteten, welche seine Lehre begreifen
 können, und Groben, für welche das Wissen nicht ist,
 sondern welche bloß glauben müssen²⁾. Darin liegt
 gerade ein Grundübel solcher Art von Lehren, daß
 nur esoterische Lehren, *disciplina arcani*, sind und nicht
 in Gemeingut Aller werden können. So ist es nicht mit
 dem wahren Christenthume, welches eine frohe Botschaft
 für Alle ist und nicht erst der philosophischen Speculation
 bedarf, um sich in seiner reinsten, höchsten Vollkommen-
 heit darzustellen.

Eckart wurde deshalb zu seiner Zeit auch vielfach miß-
 verstanden. Die innere Freiheit des Geistes, welche bei
 ihm nichts ist, als die lauterste Reinheit des Herzens,
 wurde mißbraucht als Vorwand für die Zügellosigkeit las-
 terhafter Begierden. Die schwärmerischen Begharden,
 welche ähnliche Grundsätze schon in der Schule Amalrich's
 gefunden hatten, ergriffen begierig die Lehre, daß es für
 den vollkommenen Menschen keine Sünde mehr gebe, und
 ihrem verkehrten Streben nach der Einheit und Freiheit
 des Geistes verwarfen sie Alles, wodurch ihrem Sinne

2) J. B. auf S. Sebastian, fol. 244, b: „Diz müssen grob leut
 glauben, und aber erleuchten menschen ist es zu wissen.“

Ebdas. fol. 245, b. Vergl. auch oben Note 120.

nach die Trennung erhalten und die Freiheit gekostet wurde³⁾. Eckart's Zusammenhang mit der Secte, welchen wir in den obigen Untersuchungen schon mehrfach angedeutet haben, ist nicht mehr zu bestreiten. Kommen auch in seinen Schriften, so wie sie uns fragmentarisch vorliegen, keine Spuren von den praktischen Grundsätzen der Brüder des freien Geistes vor, von ihrer Geringschätzung der Sacramente, des priesterlichen Standes u. s. w., so beweist dieß doch nichts gegen diesen Zusammenhang; ja, es würde nicht schwer fallen, diese Grundsätze aus dem ganzen Geiste der eckart'schen Lehre abzuleiten. Hat sich nun auch Eckart der von der Kirche verworfenen Secte nicht öffentlich beigesellt, so ist er doch mit Recht als deren geheimer amicus und patronus zu betrachten⁴⁾.

Auf diese Weise bildet er den Uebergang von den lehrerischen Begharden zu den kirchlichen Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts, welche, größtentheils aus seiner Schule hervorgegangen, von nun an von der Kirche unangefochten, die tiefsinnigen Speculationen des kölnen Dominicaners in Schriften und Predigten mehr oder weniger geistreich und selbständig verbreiteten. Diese Speculationen, ob sie gleich von vielen nicht begriffen wurden und überhaupt nie vermögen, volksthümlich zu werden, sprachen aber eben wegen ihrer Dunkelheit die Gemüther gewaltig an; denn diese waren bewegt von unendlicher Sehnsucht, sich aus der tiefen, verworrenen Anarchie des damaligen gesellschaftlichen Lebens heraus zu geistiger Klar-

3) Artikel XIX. und XV. der Bulle von 1329 (XII. und XIII. der von 1330) finden sich schon bei den ersten Schülern Amalric's, von welchen Rigordus (de gestis Philippi Augusti, bei Duchesne, scriptores rerum Gallic., T. V, p. 50) erzählt: „charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent iam non esse peccatum.“ Ebenso bei den straßburger Begharden von 1317, Mosheim, p. 256: „Quod sunt impeccabiles; unde quemcumque actum peccati faciunt sine peccato.“

4) Mosheim, de Beghardia, p. 284.

zeit und Einheit emporzurufen. Vielsach spricht sich damals diese Sehnsucht aus, doch wohl nirgends kühner und ergreifender, als in den Reden der deutschen Mystiker und zunächst in den Reden Meister Eckart's. Dieser ist der weite Stammvater der deutschen Mystik und zugleich des deutschen Idealismus; das erste Haupt der eigenthümlichen Speculation des germanischen Geistes war Ekstas Erigena.

Der Charakter dieser Philosophie, welche, wie jede andere im Mittelalter, rein theologisch war, ist im Allgemeinen die Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen, der religiösen Askese mit dem dialektischen Denken, um durch die Entäußerung seiner selbst und alles Geschaffenen die innere Freiheit des Geistes zu vermitteln, das vollkommene Begreifen Gottes, welches wesentlich nichts Anderes seyn soll, als ein Selbsterkennen, ein Selbstbewußtseyn Gottes im erkennenden Geiste⁵⁾. Am tiefsten und zugleich am schroffsten ist dieß bei Eckart ausgedrückt; die übrigen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts suchen sich theils fester an die Kirchenlehre anzuschließen, theils schwelgen sie öfter in dunkeln Gefühlen und Visionen, theils haben sie die Praxis der Mystik, die Theorie der Contemplation, der Ekstase u. s. w. genauer beschrieben und entwickelt. Sie alle stimmen aber mit Eckarten überein in der Lehre von dem ewigen Erzeugen des Sohnes und der Rückkehr desselben in den Vater durch den heiligen Geist; sie alle idealisiren auf diese Weise das Dogma der Dreieinigkeit, in welcher sie, zum Theile sabellianisch, die Persönlichkeit der drei Hypostasen gänzlich verschwinden lassen; sie alle endlich sprechen von der Nichtigkeit des Endlichen, von Entfagung und innerer Armuth und von der Gottgleichheit oder vielmehr von der Gottheit des menschlichen Geistes. Tauler, ebenso geistreich und tief sinnig als Eckart, ist praktischer als er und geht tiefer ein in die Bedürfnisse und Klagen seiner Zeitgenossen. Euse-

5) E. Rosenkranz, zur Geschichte der deutschen Litteratur. Königsb. 1836. 8. S. 39.

schließt sich noch enger an ihn an, sowohl in Lehr als in Ausdruck, mit dem Unterschiede jedoch, daß seine glühende, verzehrende Phantasie zur inneren Heiterkeit seines Lehrers nicht gelangen konnte und daß Empfindung und Einbildungskraft das reine Denken immerfort bei ihm zu unterdrücken drohten. Noch näher steht ihm Rußbrodt, der den mystischen Pantheismus zu derselben schwindelnden Höhe gesteigert hat, dessen regellose Ekstase aber, statt das Unendliche im besonnenen Begriffe zu erfassen, es in den lähnen, meist sinnlichen Bildern der ewigen Hochzeit des himmlischen Bräutigams mit der Seele und des Versunkenseyns in den unerschöpflichen Abgrund des göttlichen Lichts verhüllt. Nirgends aber ist Eckart's Lehre vollständiger und metaphysischer ausgedrückt, als in dem merkwürdigen Buche der deutschen Theologie, welches in der Geschichte der Religionsphilosophie, und zunächst der pantheistischen nie übergangen werden sollte.

Auch die hegel'sche Lehre stimmt auf merkwürdige Weise mit der eckart'schen überein. Wenn man Hegel's Religionsphilosophie liest und hierauf die Predigten Eckart's, so ist man sonderbar überrascht von der auffallenden Geistesverwandtschaft beider Denker. Diese Uebereinstimmung geht aus unserer Auseinandersetzung der eckart'schen Lehrsätze zu deutlich hervor, als daß wir noch weiter in dieselbe einzugehen brauchen. Daher nur noch wenig Worte. Das ganze Streben der neueren Philosophie, so wie der aus derselben entsprungenen sogenannten speculativen Theologie geht auf Einheit, auf Lösung aller Gegensätze, auf Vereinigung der Offenbarung und der Vernunft, der Theologie und der Philosophie, des Glaubens und des Denkens, des Göttlichen und des Menschlichen. Es ist bekannt, daß zu diesem Zwecke Hegel und seine Schüler trotz der Spaltungen, welche bereits unter diesen letzteren eingetreten sind, vorgeben, sie stimmen mit der ältesten Kirchenlehre vollkommen überein; sie wollen dieselbe bloß in einer geistigeren, höheren Form, in der Form

es reinen Begriff ausdrücken, die Dogmen aber dienen ihnen mehr oder weniger als Allegorien, als bildliche Vorstellungen, um den speculativen Begriff anschaulicher zu machen. Was ist nun aber dieser speculative Begriff? Offenbar nichts als die concrete Einheit des Menschen, des endlichen Geistes, mit Gott, dem unendlichen, wobei die Religion nichts ist, als das Selbstbewußtseyn Gottes, und der Erlösungsproceß, so wie überhaupt die ganze Weltgeschichte, nichts als die Entwicklung, die allmähliche Entfaltung des absoluten Geistes selbst, indem der Unterschied des Endlichen und des Unendlichen kein wirklicher, sondern ein nichtiger, ewig sich aufhebender ist. Hegel und seine Schüler behaupten, dieß sey kein Pantheismus; nach ihnen wäre Pantheismus eine Lehre, welche behaupten würde, der Mensch als solcher wisse sich als Gott, ohne den Unterschied aufzuheben; ihre Ansicht hingegen, sagen sie, sey weder pantheistisch, noch verschieden von der orthodoxesten Kirchenlehre, insofern diese das Aufgeben der Natürllichkeit verlangt, um die Vereinigung mit Gott zu vermitteln. So sind sie eifrig bemüht, den gefürchteten Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwälzen; es ist uns aber kein anderer Name bekannt, um ein System zu bezeichnen, welches das Endliche mit dem Unendlichen schlechthin identificirt.

Es mag wohl dem oder jenem vorkommen, als seyen wir weit hinter unserer Zeit zurück, wenn wir noch festhalten an dem persönlichen Gotte, dem Urgrunde seiner Schöpfung, dem Vater, den uns der wahrhaft erschienene Christus geoffenbart, und wenn wir zugleich überzeugt sind, daß für all unser Denken und Glauben von nun an Niemand einen andern Grund legen kann, außer dem, der da gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Die christliche Religion in ihrem Geiste und in ihrer Wahrheit ist allein eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben; sie allein gibt den Frieden und ist volksthümlich und jedem Gemüthe zugänglich, während die vornehme

Versicherung der Philosophie, die Wahrheit der Religion erst durch die speculative Erkenntniß zu vollenden, sich jederzeit nur an einen kleineren Kreis von Eingeweihten wendet.

Man hat nicht mit Unrecht das philosophische Religionsystem Hegel's als eine tiefe Mystik bezeichnet⁶⁾; er selbst, in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nennt den mittelalterlichen Mysticismus ein echtes Philosophiren, bis zur Innigkeit fortgehend (B. III, S. 195). Mystik und Pantheismus grenzen nahe an einander und greifen vielfach in einander ein; Hegel, so wie der Dominicaner des vierzehnten Jahrhunderts, den er als einen Heroen der Speculation anführt, stehen hierin auf gleicher Stufe. Mystik und Pantheismus, trotz ihrer poetischen Schönheit, sind aber gleich weit von dem reinen Christenthume entfernt und vermögen niemals, es entweder zu ersetzen oder ihm eine Vollenkung zu geben, deren es nicht bedarf. Meister Eckart stimmt weder mit der Kirchenlehre seiner Zeit, noch mit der christlichen Religion überhaupt zusammen, und wir haben durchaus keinen Grund, zu erschrecken oder uns zu schämen, wenn wir die heutige protestantische Theologie, welche allerdings etwas Anderes als eine dialektische Speculation ist und zugleich mehr als „bloße Kritik und Historiengelehrsamkeit," mit der eckart'schen Lehre vergleichen⁷⁾.

Indessen sind solche Speculationen darum nicht minder ehrwürdig; obgleich mit innerem Widerspruche behaftet, wie alles menschliche Denken, sobald es über die Offenbarung hinausstrebt, zeugen sie von hoher geistiger Kraft, so wie von dem redlichen Streben, im Grunde tief

6) J. F. Fichte, über Speculation und Offenbarung, S. 19, in dessen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. I, 18 Heft. Bonn, 1837. 8.

7) Rager, Brief an eine Dame über die hegel'sche Philosophie. Berlin, 1837. 8. S. 75: „Unsere heutigen Theologen müssen erschrecken, wenn sie hören, was Meister Eckart, ein Dominicanermonch und Schüler des gottseligen Joh. Tauler (?), im vierzehnten Jahrhunderte predigte.“

religiöser Gemüther die starre Grenze aufzuheben, welche der im Aeußern verlorene Verstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zieht, und die Spuren des die ganze Schöpfung durchbringenden göttlichen Geistes allenthalben nachzuweisen. Zumal verdienen sie unsere Achtung und Aufmerksamkeit in einer Zeit, wo des Geistes freie Bewegung noch gebunden war durch den Bann der Kirche. Sie beurkundeten, namentlich bei Meister Eckart, ein edles Ringen des Gedankens, sich unabhängig und selbständig zu gestalten und sich über die starre Unbeweglichkeit der hergebrachten Form, so wie des gegebenen Stoffes zu erheben. Eine große, freie Weltansicht spricht sich in Eckart's und der gleichzeitigen Mystiker Lehren aus, wunderbar contrastirend mit der entarteten Scholastik und Casuistik. Keine Spitzfindigkeiten der Nominalisten oder der Realisten reichen an dieselben; und wenn wir auch den Werth der Scholastik und ihre welthistorische Bedeutung nicht verkennen, so können wir uns doch nicht eines gewissen Mißbehagens erwehren, wenn wir sehen, wie sie sich in Formeln und Distinctionen verliert, und es thut wohl, bei einem Manne auszuruhen, welcher uns durch tiefsinniges Selbstdenken in die innersten Räume der Speculation einführt. Vermögen wir auch seine Ansichten nicht als die absolute Wahrheit anzuerkennen, so schätzen wir ihn doch wegen der Freiheit seines Strebens, welches, erhaben über die Beschränkungen der damaligen Scholastik, in die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens mit seltener Hingebung sich versenkt.

Aus diesem allem ist nun endlich leicht erklärlich, wie Eckart so verschieden beurtheilt werden konnte. Seine Kirche ist über ihn getheilt zwischen Verehrung und Verwerfung. Eine seltsame, hohe Gestalt, steht er mitten inne zwischen verfolgten Ketzern und hochgefeierten Lehrern⁸⁾. Raynaldus nennt ihn Eckart den Gotteslästerer⁹⁾.

8) Görres nennt ihn (in seiner Vorrede zu *Guise*, herausgegeben von Diepenbrock, Regensb. 1829. 8. S. XXXVIII.) „eine

Quétif und Eckard hingegen, welche das Anstößige in seinen Sätzen zu mildern suchen, loben ihn als einen *virum moribus et scientia probatissimum, omni laude superiorem*, und fügen bei, daß hundert Jahre nach ihm ein Schriftsteller seines Ordens von ihm berichtet, er sey *vita purissimus* gewesen, *expeditus Doctor Ecclesiae, suo tempore incomparabilis, eruditione, fide, conversatione et moribus insignis*¹⁰⁾. Einige Protestanten haben ihn unter die Vorläufer der Reformation gezählt¹¹⁾. Mosheim zählt ihn den Begharden bei, sagt aber, er sey ein *homo magni nominis et spectatissimae pietatis* gewesen¹²⁾. Seitdem ist er von den meisten Kirchenhistorikern entweder ganz übergangen, oder doch nur wenig beachtet worden, bis man endlich in den letzten Jahren sowohl durch Hegel's Citat, als durch die Bemerkungen der Herren Gieseler und Hase¹³⁾ wieder aufmerkssamer auf ihn geworden ist. Leicht hätte unsere eigene Arbeit weiter ausgedehnt werden können; sie mag aber hinreichend seyn, um einen seit Jahrhunderten verstorbenen und beinahe vergessenen Denker dem allgemeinen Interesse einigermaßen wieder näher zu bringen; und mehr haben wir nicht bezweckt.

wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-mythische Gestalt."

9) Continuat. annal. Baronii. Col. 1694. Fol. P. XV, p. 389.

10) Scriptores ordinis Praedicatorum, T. I, p. 507 et 508. — Auch Sigebertus, in seiner Fortsetzung des Baronius, Col. 1618, Fol. T. XIV, p. 786, nennt ihn: „*insignis theologus*," kennt aber nichts von ihm als das *convivium magistri Eccardi*. — Nach Natalis Alexander hingegen, *Selecta historiae ecclesiasticae capita*. Saec. XIII et XIV. Par. 1686, 8. P. I, p. 389, war er „*ad sobrietatem non sapiens*."

11) G. Arnold, *Historia et descriptio theologiae mysticae*. Francof. 1702, 8. p. 306.

12) Mosheim, *Institut. hist. eccles. antiq. et recent.*, p. 525, und de Beghardis, p. 281.

13) Kirchengeschichte, dritte Ausg., S. 378: „*Sein Gefühl der Gotteshöhe und seine heilige Liebesgluth steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung.*"

Gedanken und Bemerkungen.

1.

ABSTAMMUNG DES WORTES SÜNDE.

Von

J a c. G r i m m.

Der begriff sünde war so christlich und kirchlich, daß die neubekehrten völker zwischen verschiednen ihm mehr oder minder gefügen ausdrücken ihrer sprache die wahl treffend erst durch fortgesetzten gebrauch die nothwendige bestimmtheit der rede erreichen konnten, und dafür den früheren wortsinn veralten lassen musten.

Sowol *ἀμαρτία* oder *ἀμαρτημα* als das lat. peccatum führten mehr auf die mildere bedeutung von fehler und irthum als auf die härtere von missethat und verbrechen. Die Slaven übersetzten durch grjech, sloven. greh, poln. grzech, böhm. hřjch, und das verbum pogreschiti bedeutete ἀστοχέω. Daher entlehnten die Lithauer ihr griekas, die Letten grehks, die Altpreußen griks.

In der gothischen sprache finden wir fravaurhts für ἀμαρτία und fravaurhta für ἀμαρτωλός, peccator, aber παραπτωμα wird durch missadëds verdeutsch, Eph. 2, 1 stehn missadëdim jah fravaurhtim, παραπτώμασι καὶ ἀμαρτίαις nebeneinander, lat. delictis et peccatis. delictum hält die mitte zwischen crimen und peccatum, ungefähr wie unser übertretung oder missethat weniger ist als verbrechen,

mehr als sünde, man kann sich denken daß wer fehlt damit noch nicht übertritt oder verbricht. fravaurkjan heißt falsch thun, im sinn unseres vergreifen, falsch greifen. Das goth. fravaurhts gleicht in der bildung dem ahd. fratil, falsche that, doch findet sich dieses für scelus, nicht für peccatum.

Vielmehr bedienen sich außer dem gothischen alle übrigen deutschen dialecte von der ältesten zeit bis auf heute einstimmig eines andern ausdrucks für peccatum: ahd. suntia, sunta, alts. sundea, mhd. nhd. sünde, mnl. sonde, nnl. zonde, altfries. sende, altn. schwed. dän. synd, ags. syn, engl. sin. Wie von den Schweden her die Finnen das deutsche wort synd i mit seiner kirchlichen bedeutung übernahmen, scheinen es die Scandinaven selbst zur zeit ihrer bekehrung von den Sachsen empfangen zu haben. denn in früheren nordischen denkmälern findet sich synd noch nicht gebraucht, af syndum thvegit (von sünden gewaschen) begegnet zuerst im Sölar liodh 73 (Sam. 129b) welches zwar zur edda gehört, aber auch andere christliche züge und anspielungen mehr enthält.

Unter den angegebenen formverschiedenheiten ist die angelsächsische und englische besonders beachtungswerth und aufschließend. der ags. nom. syn bekommt im gen. synne, weicht also von dem ahd. suntia, und von den übrigen ab. syn, synne ist wie vyn, vynne oder benne; NN und umlaut zeugen für das eingetretne I, also ben = goth. banja, vyn = goth. vinja, ahd. wunna; syn würde ein goth. sunja, ahd. sunna, mhd. sünne begehren. In suntia, sundia, sünde ist folglich das T und D weiter bildend, nicht wurzelhaft.

Nun gewährt die altnordische sprache, besonders im gerichtagebrauch und in den gesetzen den völlig eintreffenden ausdruck syn, gen. synjar, welcher soviel als exco-satio, defensio, negatio, impedimentum bedeutet. nemlich der beklagte lengnet des klägers behauptung und entschul-

gt sich von der anschuldigung, *synja* ist *excusare*, ne-
re. Es wird sogar in der edda eine göttin *Syn* aufge-
ellt, die im gericht der vertheidigung vorsteht, wenn ei-
er leugnet, in abrede stellt, heisst es technisch: *at syn*
fyrir sett, dafs vertheidigung entgegen gesetzt sei
innorraedda p. 38. *formannasögur* 9, 5.). Man dürfte das
bendiger so fassen: *at Syn sè fyrir sett*, dafs die schü-
ende göttin *Syn* der klage vorgeschoben sei, dafs abwehr
intrete, nach dem grundsatz unseres alten rechts: die
ertheidigung ist stärker als die anklage (RA. 856.) d. h.
em kläger mufs seine sache erschwert, dem beklagten er-
sichert werden. Jeder gilt für gut und unschuldig. Schutz
nd vertheidigung sind etwas göttliches, die *Syn* war den
leiden göttin der gerechtigkeit und wahrheit, es darf uns
icht überraschen, dafs in der gothischen sprache *sunja*
geradezu *ἀλήθεια* aussagt. mit einer kleinen wendung der
orm bietet sie uns aber zugleich auch in *sunjò* jenen be-
griff von *ἀπολογία* an hand, II Cor. 7, 11, *sunjò n* heisst
vertheidigen II Cor. 12, 19, gleichsam die wahrheit gegen
die klage darthun, folglich auch wieder den grund der klage
abweisen, verneinen. Diese feinere unterscheidung zwl-
schen *sunja* (*veritas*) und *sunjò* (*defensio*, geltendmachung
der wahrheit) mangelt bereits im nordischen, *syn* hat nicht
mehr die meinung von *sunja*, sondern die von *sunjò*, wel-
chem strenggenommen nur die altn. form *synja* entspräche.

Wie aber geleiten diese ausdrücke, die beide etwas gu-
tes und untadelhaftes bezeichnen, auf die idee der sünde?
ich meine den übergang noch in einer andern anwendung
der alten gerichtssprache zu entdecken.

Das altn. *syn* bedeutet nicht blos die der klage ent-
gegengesetzte entschuldigung, sondern auch die der blofsen
ladung entgegengestellte rechtfertigung des nichterschei-
nens; es heisst gewöhnlich *naudsyn* (*legitimum impe-*
dimentum, sontica causa). unsern übrigen dialecten, ausser
dem gothischen und nordischen, ist der begriff von *sunja*
Thol. Stud. Jahrg. 1839.

und von *sunjò* erstorben; allein die alten volkrechte haben noch den von *excusatio* = *impedimentum* bewahrt in dem merkwürdigen ausdruck *sunnis*, *sonium*, *exsonium* (die stellen sind RA. 847. 848 gesammelt.)

Fasst man nun *sunnis* oder ein ahd. *sunia*, *sunni* auf als hemmung, irrung, so gelangt man zur vorstellung von irthum, mangel, sünde. Die sünde ist hindernis, abgang, sie irrt, hemmt an der seligkeit, wie die ehhaften die ladung irren und hemmen. Ulfilas wäre nicht darnel gefallen, *sunjò* für ἀμαρτία zu brauchen, weil ihm die eigentlichen bedeutungen von *sunja* und *sunjò* viel zu lebendig waren, er hätte auch nicht einmal fortgebildet: *sundja*. Angenommen aber, was ich nicht für unwahrscheinlich halte, daß den Angelsachsen und Alamannen zu der zeit ihrer bekehrung das wort nur noch in dem verengten sinn von *impedimentum* übrig war, so konnten die geistlichen es leicht zur übertragung von *peccatum* für geeignet halten. Man dürfte indessen auch den begriff von *excusatio* an sich ins auge fassen, und sünde für das erklären, *quod excusandum, exculpandum est* = *culpa, causa*. Auf die durch den ableitungsbuchstaben T oder D bewirkte veränderung des wortbegriffs lege ich kein besonderes gewicht, weil jene ableitung der angelsächsischen form gebricht. Aber als die getauften Scandinaven von den missionaren mit dem begriff auch das wort *synð* übernahmen, dachten sie vielleicht nicht einmal mehr an dessen verwandtschaft mit ihrem *syn*, und die benennung war ihnen so dunkel wie den Finnen *syndi* oder den Litthauern *griekas*.

Manché haben unser wort sünde aus sühnen erklärt, so daß sünde wäre das was gesühnt werden muß, wie das lat. *piaculum* mitunter für *flagitium, quod piandum, expiandum est*, angetroffen wird; und wer steht dafür, daß das dunkle *pecco* nicht selbst der wurzel *pio* zufällt? Hierin könnte man wenigstens jenen übergang von *excusatio*

in excusandum bestätigt sehen. Sonst aber steht der mutmaßung entgegen, daß ahd. nur geschrieben wird *suona*, *suana* (reconciliatio), *suonan*, *suanan* (reconciliare), mhd. *suonen*, *süenen*, und die Angelsachsen entsprechende ausdrücke überhaupt nicht haben. Allerdings ist die sühnung der sünden eine völlig christliche vorstellung; doch wird in der alten sprache für *remissio peccatorum* immer nur anläß oder ablaß, niemals *suona* gesagt. *suona* ist der übliche ausdruck für *judicium*, und *suonari* für *judex*. Aus dem ahd. *suona* läßt sich auch, bei der gänzlichen abweichung der vocale, die benennung *suntia* nimmermehr ableiten. Ich will indessen nicht verschweigen, daß das *UO* im ahd. *suona* unorganisch zu sein scheint.

Denn im gothischen findet sich *sauns* für *λύτρον* Marc. 10, 45 und *ussauneins* für *redemptio* Sk. 37, 9, nicht *söns* oder *ussöneins*, wie man nach den ahd. formen erwarten sollte, für welche höchstens das im vocal unsichre altn. *sôn* (reconciliatio) spräche. ein goth. *sauns* fordert aber ein ahd. *sôn* oder *sôna*, woraus sich fehlerhaft *suon* oder *suona* gestaltete.

Das goth. *saun*, an dessen richtigkeit sich nicht zweifeln läßt, zugestanden, scheint sich die untergegangne formel *siuna*, *sáun*, *sunum*, aus der sich, als der wurzel, die bisher erörterten wörter leiten ließen, zu ergeben. bedeutet haben wird diese wurzel *purum esse*, *lucere*. daher: *sinneis* (*purus*, *lucidus*), *anasiuneis* (*visibilis*), *siunjan* (*ostendere*, *manifestare*); *sáuns* (*purificatio*, *purgatio*, *καθαρσις*), *sunja* (*veritas manifesta*), *sunjô* (*excusatio*, *declaratio*, *probatio*.) Endlich aber *sundja*, *suntia*, quod *purgatione eget*, *peccatum*. Hiernach wäre allerdings eine vermittlung zwischen sünde und sühnen nachgewiesen, obschon jenes nicht unmittelbar aus diesem entsprang.

Das lateinische *sons*, *sontis* = *nocivus*, *nocens* ist nicht neben mit sünde verglichen worden, in *sons* wäre

innocens, unsündig. es kommt dazu, daß die *sontica causa*, der *sonticus morbus* an jenes *sunnis* unserer alten gesetzte mahnt. Auch die verwandtschaft von *σίνον* (ich schade, schädige), *σίνος*, *σίνος*, *σίντης* will ich nicht gerade abweisen. Nur bliebe die deutsche wurzel weiß durchsichtiger.

So leicht es sonst ist zu sündigen, hat mir doch dieser versuch, über das schwierige wort sünde aufschlüsse zu gewinnen, wenn er selbst eine sünde ist, einige mühe gemacht; und wenigstens zeigt er, wie nahe das fehler der wahrheit stehn kann.

2.

Nachträgliche Bemerkungen

über das *γλώσσαις λαλεῖν*

von

David Schulz in Breslau.

Vgl. die Abhandlungen von D. Baur zu Tübingen und Rep. Wieseler zu Göttingen in den Studien u. Kritiken, Jahrgang 1838. Heft 3.

In meiner Schrift: „Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen, Breslau 1836.“ hatte ich unter Andern S. 43 ff. auch die Richtigkeit der von Herrn D. Baur in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1830. Heft 2. S. 75 ff. mitgetheilte Vorstellung über das *γλώσσαις λαλεῖν* bezweifelt und sie zu widerlegen gesucht. Dieser hat nunmehr (vgl. das oben bezeichnete Heft der Stud. S. 618 ff.) seine Meinung der Hauptsache nach zurückgenommen und sich der von ihm selbst früherhin mit gewichtvollen Grün-

den zurückgewiesenen Ansicht des Herrn D. Bleef zugewandt, zugleich aber auch die von mir versuchte Erklärung des dunklen Gegenstandes theilweise bestritten. Nach dieser Auseinandersetzung findet jetzt auch D. Baur in der Redensart die Bedeutung: in veralteten, darum dunkeln, der Erklärung bedürftigen Redensarten oder auch provinziellen Idiotismen, die gleichfalls nicht überall verstanden wurden, sich vernehmen lassen. Fühle ich mich nun auch nicht angetrieben, auf den ganzen Inhalt der oben bezeichneten, für die weitere Ausmittlung des so viel besprochenen und schwierigen Punktes der Schriftauslegung immer willkommenen Abhandlungen umständlich einzugehen, so darf ich doch der Sache wegen nicht unterlassen, auf einige der wesentlichsten Schwierigkeiten, welche auch diesen neu versuchten Auslegungsweisen der Herren Baur und Wieseler in den Weg treten, und auf etliche meiner Deutung widerfahrne Ausstellungen an diesem Orte kurz hinzuweisen.

1. Das einzige Fundament, worauf D. Baur jetzt die Meinung stützt, daß *γλώσσας* veraltete, ungewöhnliche, vom herrschenden Sprachgebrauche abweichende, aus verschiedenen Sprachen entlehnte Ausdrücke seyen, ist die von ihm behauptete, aber nicht erwiesene Nothwendigkeit einer Unterscheidung des Plurals *γλώσσας λαλεῖν* vom Singular *γλῶσση λαλεῖν*, da der Plural auch, wenn von einem einzelnen in Begeisterung laut werdenden die Rede ist, vorkommt. Ich werde dreimal nach einander (S. 622, 626, 628.) getadelt, daß ich diesen Unterschied gar nicht beachtet hätte. Aber abgesehen zuerst davon, daß unter den zahlreichen Stellen, die die Redensart haben, nur in der einen 1 Kor. 14, 6. die Lesart des Plurals vollkommen, B. 5. einigermaßen gesichert ist, während B. 18. ebendasselbst nach Lage der urkundlichen Zeugnisse ebenso-

wohl $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\eta$, als $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$ gelesen werden kann, so dann davon, daß ich die Sache keinesweges ganz unberührt gelassen habe (vgl. S. 142 m. Schrift und die Uebersetzung der hergehörigen Textesstellen), so war für mich keine Veranlassung vorhanden, darüber ausführlich zu seyn, da bei meiner Auffassung der Redensart jener Plural nicht die geringste Schwierigkeit macht, vielmehr dessen Bedeutung sich ebenso, wie die des $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\omega\acute{\nu}$, 1 Kor. 12, 10. 28; vgl. 14, 10., welches Hrn. D. Baur und Andern gleichfalls Scrupel verursachte, ganz von selbst versteht. Wurden damit die verschiedenen Arten der mittelst der Zunge hervorgebrachten Stimmen und durch die Stimme laut gewordenen Weisen des Betens und Lobsingens bezeichnet (und dagegen hat D. B. selbst nichts einzuwenden; vgl. S. 627.), was kann begreiflicher erscheinen, als jener Plural? und wer möchte etwas dagegen haben, wenn der Apostel a. a. D. B. 18. wie B. 6., obschon er nur von sich allein redet und, wie jeder Andere, nur Eine Zunge besaß, den Plural $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ gebraucht hat. Nun aber scheint D. Baur gänzlich zu übersehen, daß er mit seinen bald nachher S. 634. zu anderem Zwecke über die ganz ähnlichen Plurale $\delta\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ und $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ ausgesprochenen Bemerkungen, welche wir leicht durch viele andere Beispiele vermehren könnten a), sich selber schlägt und mir das Wort redet. Hier äußert er sich also: „Aus der Grundbedeutung Zunge kommt die Bedeutung Sprache, sofern die Sprache das durch das Organ der Zunge hervorgebrachte ist.“ Sehen wir nach meiner Den-

a) Vgl. 2 Kor. 1, 3. $\kappa\alpha\tau\grave{\eta}\nu\ \tau\omega\acute{\nu}\ \omicron\iota\kappa\tau\iota\sigma\mu\omega\acute{\nu}$. Kap. 7, 3. $\tau\alpha\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\lambda\iota\varsigma$, wo bloß vom Apostel allein die Rede ist, Kap. 9, 6. $\epsilon\pi'\ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota\varsigma$, Kap. 12, 20. Dersgl. $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\alpha\iota\varsigma$ Sub. 12., wobei man auch an das gleichbedeutende $\tau\rho\alpha\pi\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\varsigma$ Apg. 6, 2. erinnert wird, Eph. 5, 18. 19., wo neben dem $\lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu\ \psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \theta\upsilon\mu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \psi\acute{\omega}\delta\alpha\iota\varsigma\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\alpha\iota\varsigma$ κτλ. gar wohl auch unser $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$ stehen könnte.

ing für „Sprache“ Laute, Melodie, Gesang, e ja auch durch das Organ der Zunge hervorgebracht werden, so stehen wir auf völlig gleichem Fundamente. Darauf fährt Hr. B. ganz nach meinem Sinne fort: „Wie un aber der Pluralis öfters die einzelnen Erscheinungen und Wirkungen dessen ausdrückt, was der Singularis als die Einheit des Principis bezeichnet (wie z. B. *δυνάμεις* die einzelnen Manifestationen der *δύναμις*, der Wunderkraft, sind, *πνεύματα* 1 Kor. 11, 12. die verschiedenen Arten, wie das *πνεῦμα* in den einzelnen Individuen sich äußert), so sind *γλώσσαι* besondere Aeussierungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund gibt, Formen der Sprache“ (bei mir: Laute, Jubelstimmen, Lobgesangsweisen), „und zwar hier solche, die etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, also nicht Sprachen, *γλώσσαι* im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Sprachidiotismen, *γλωσσηματα*, gleichsam noch rohe und unvollkommene und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeussierungen des Organs der *γλώσσα*“ u. s. w. (Warum aber rohe, warum wieder außer Gebrauch gekommene? und stimmt dieses wohl mit der Behauptung, daß die Glossen aus fremden Sprachen entlehnte Redensarten seien?) Auch was S. 654. in der Note a) über die angeführten Stellen geurtheilt wird; „Der erste Satz sagt nur, was das *γλώσσας λαλεῖν* an sich ist, abstract betrachtet, der zweite aber hebt durch die Beziehung auf die concrete Wirklichkeit jenes an sich im Grunde wieder auf,“ könnte ich gar wohl in meinen Vortheil verwandeln. Was also bedürfte denn meine Auffassung mehr zur Rechtfertigung jenes für so schwierig ausgegebenen Plurals *γλώσσας*, als vorbemerkte, von Baur selbst aufgestellte Gründe, die meinen Jubeltönen, Stimmen, andächtigen Gesangsweisen, deren Jeder mehrere verschiedenartig hervorbringen konnte, ebensowohl zu Gute kommen

müssen, als seinen Sprachen und Sprachglossen, da sie gleichermaßen und, was wohl zu merken und wichtig scheint, frühere Wirkungen des Zungenorgans sind, als die eigentliche Sprache und Sprachglossen. Zudem scheint D. Baur nicht bedacht zu haben, wie wunderbar in manchen Stellen die Fassung des gedachten Plurals in der Bedeutung Sprachglossen oder veraltete, provinzielle, aus verschiedenen Sprachen entlehnte und deswegen schwerverständliche Redensarten sich ausnimmt. Lassen sich vergleichen auch wohl bei den $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omega\nu$ 1 Kor. 13, 1. denken? Sollen wir uns die Engel wie Völkerschaften und Nationen nach verschiedenen Sprachen eingetheilt vorstellen und in ihrem Sprachengebiete obendrein hochpoetische und prosaische, veraltete und gebräuchliche, provinzielle und gemeinübliche Redensarten unterscheiden? Ist's wahrscheinlich, daß der Apostel den Fall als einen denkbaren gesetzt habe, er selbst könne mit all jenen dunklen Redensarten (Sprachen?) der Engel- und Menschenwelt ($\tau\alpha\iota\varsigma\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \tau\omega\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omega\nu$) sich vernehmen lassen? Oder liegt es, wie ich gemeint habe, näher, an das begeisterte Lobfingen der himmlischen Heerschaaren (vgl. Luk. 2, 13. und 20. u. a.) hierbei zu erinnern? Dieser Ausspruch des Apostels selbst rechtfertigt auf meinem Standpunkte schon allein den Plural $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$, während ihn die bleek's baur'sche Fassung gleich undenkbar erscheinen läßt, wie die Annahme des Redens in fremden Sprachen. Seite 655. fragt D. Baur rücksichtlich dieser Sprachen in gerechtem Zweifel: „Oder sollte denn wirklich, wer im Gebete und Zwiegespräche mit Gott, der Ermahnung des Apostels zufolge (14, 28; vgl. B. 4.), sich durch das $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$ für sich zu Hause erbaute, sich dabei verschiedener fremder Sprachen bedienen haben?“ Warum stieg ihm doch nicht das nämliche Bedenken in Betreff der von ihm angenommenen

ralteten, unverständlichen, theilweise auch aus
 em den Sprachen entlehnten Glossen im an-
 chtigen Zwiegespräche mit Gott auf? Anderer vorläufigst
 icht gesetzter Schwierigkeiten (vgl. S. 39 ff. meiner
 en angeführten Schrift und Wieseler's Abhandl.
 . 723 ff., 760 ff.), die dieser Erklärung in den Weg tre-
 n, soll hier nicht wiederholt gedacht werden. In seiner
 üheren Abhandlung (tüb. theol. Zeitschr. Heft 2. S.
 13 ff.) und im Widerstreite gegen die nunmehr von ihm
 angenommenen bleek'schen Glossen hat sich Hr. D. Baur
 ohne Umstände mit den jezo mir entgegengehaltenen Schwie-
 rigkeiten des gedachten Plurals abzufinden gewußt. — Daß
 derselbe in den oben citirten Stellen es unstatthaft findet,
 λώσση λαλεῖν, ἐν γλώσση λαλεῖν und διὰ τῆς γλ. λ. in
 eine Reihe zu stellen, da ἐν doch nicht die Bedeutung von
 διὰ haben könne, muß in der That befremden. Findet
 sich etwa nicht neben einander στόματι, ἐν στόματι, διὰ
 στόματος λαλεῖν und ὁμολογεῖν u. s. f.? dergleichen
 πνεύματι, ἐν πνεύματι, διὰ πνεύματος, — τῷ νοῖ, ἐν
 τῷ νοῖ, διὰ τοῦ νοῦς u. s. w., τῇ δυνάμει, ἐν τῇ δυνά-
 μει, διὰ τῆς δυνάμεως, τῷ Χριστῷ, ἐν τῷ Χριστῷ, διὰ
 τοῦ Χριστοῦ, — νόμῳ, ἐν νόμῳ, διὰ νόμον, auch mit
 dem Artikel, und Unzähliges von ähnlicher Art? Warum
 soll doch διὰ τῆς γλώσσης von seinen Nachbarn so weit
 entfernt stehen, daß es gar nicht mit ihnen zusammengeht?
 Wir finden aber gerade in 1 Kor. 14, 9., wo διὰ τῆς γλ.
 vorkommt, die sicherste Erklärung alles Voraufgegangenen
 und die beste Bürgschaft unserer Deutung. „Wenn,“ heißt
 es B. 8., „die Kriegstrompete einen ungewissen Ton
 (ἄδηλον φωνήν) gibt, wer wird sich da zum Kampfe
 fertig machen?“ Nun B. 9.: „Also auch ihr, wenn ihr
 mittelst der Zunge (διὰ τῆς γλ.) nicht eine wohl be-
 zeichnete, d. i. deutliche Rede (εὐσημον λόγον) von
 euch gebet, wie soll τὸ λαλούμενον (scil. γλώσση, ἐν
 γλώσση, γλώσσαις) verstanden werden?“ u. s. w.

Hat das Vorbemerkte seine Richtigkeit, so entbehrt die bleek-baur'sche Meinung jeder Grundlage und stellt sich als eine bloße Hypothese dar. Für mehr als Hypothese kann aber auch die Behauptung von zwei verschiedenen Arten oder Stufen des γλ. λαλῆν (vgl. Baur, S. 621 ff., 628, 632 ff.) nicht gelten. Auf der ersten Stufe soll dasselbe in „unarticulirten Tönen, janzenden Exclamationen und andern Aeußerungen dieser Art“ bestanden haben; hingegen auf der zweiten (höheren?) Stufe der Exaltation soll das „überschwängliche Gefühl“ zu einem Ausdrücke in solchen Redeformen gedrungen worden seyn, „die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht ähnlich“ gewesen! „Für das Neue und Außerordentliche,“ heißt es weiter a. a. O., „welches das Gemüth erfüllt und bewegte, sollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung“ (aber war es denn auf Mittheilung von Gedanken an Andere mittelst der Sprache, der eigenen oder fremden, irgend abgesehen?) „zu mangelhaft und unzureichend erschien,“ (Wem denn? dem außer sich gesetzten Entzückten?) „ein neues Organ, eine neue Sprache(?) geschaffen werden; der Versuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auffallenden Aeußerungen, in welchen die γλώσσα λαλοῦντες sich vernehmen ließen, aber dieser Versuch mußte der Natur der Sache nach ein sehr unvollkommenes Stückwerk seyn und konnte daher im besten Falle in nichts Anderem bestehen, als in einzelnen, abgerissenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauche oder aus fremden Sprachen genommen waren“ u. s. w. Abgerissene Formeln und Redensarten zur Lobpreisung Gottes und zum Ausdrucke gottbegeisterter Andacht habe auch ich nicht ausgeschlossen, nur das Wesen der Sache konnte ich in ihnen nicht finden (vgl. m. a. Schrift, S. 147 ff.). Aber daß diese Redensarten gerade aus anti-

ntem Sprachgebrauche oder aus fremden
rachen genommen, daß sie sogenannte Glossen
ten gewesen seyn, davon ist der Grund nicht abzusehen.
e es jenen Enthusiasten irgend darum zu thun gewesen,
Andern gedankenmäßig mitzutheilen und verständlich
machen, so war immer das einzig Natürliche und Zweck-
liche, der ihnen selbst und ihrer Umgebung bekannten,
ausigen, allverständlichen Sprache sich zu bedienen, an-
nach den in weitester Ferne liegenden, dunkelsten Mit-
lungsformen und Formeln zu greifen. Etwas anders
h wäre es, wenn zuvor in gewöhnlicher Redeweise wäre
prochen worden, und von hier aus, weil man damit
st ausgereicht, antiquirte Glossen und Redensarten aus
mden Sprachen hätten zu Hülfe genommen werden müs-
. Der Uebersprung von „unarticulirten Tönen“ zu
t „Formeln aus fremden Sprachen und seltsamen, ver-
eten Glossen“ erscheint so unvermittelt, wie unnatürlich.
as muß demnach meiner Erklärung unweigerlich einge-
unt werden, daß sie der eigentlichen Grundbedeutung
r Wörter näher steht und näher bleibt, als die ihr ent-
gengesetzten, die eine erst spätere Bedeutung von *γλῶσ-*
σ geltend zu machen sich anstrengen. — Warum soll ihr
eser Vorzug nicht zu Gute kommen? Unter welchen Ein-
hränkungen allein die Bedeutung Sprache dem Worte
λῶσσαι im Alterthume habe beigemessen werden können,
t Abschn. IV. m. Schrift durch zahlreiche, bisher nicht ent-
räftete Anführungen nachgewiesen.

Unbegründet und unzulässig erscheint die Behauptung
5. 630. der baur'schen Abhandlung in der Note, „daß es
nit der Formel *γλώσσαις λαλεῖν*, Apg. 10, 46. 19, 6. eine
ndre Bewandtniß habe, als mit der im ersten Briefe an
die Korinther, daß jene als eine abgekürzte anzusehen sey,
diese aber nicht.“ Also ein buchstäblich gleicher, ja so zu
sagen technischer Ausdruck zweier neutestamentlicher Schrift-
steller sollte bei dem Einen, der noch dazu der Schüler und

Begleiter des Andern war, eine ganz andere Bedeutung gehabt haben, als bei dem Andern? Wir schließen mit größerem Rechte umgekehrt: Da Lukas in den angeführten Stellen die Formel in gleicher Art, wie Paulus, gebraucht hat, so kann er auch in der einzigen Stelle Apg. 2 mit demselben, wenn auch durch ein hinzugefügtes *ἐπί* erweiterten Ausdrucke etwas im Wesentlichen Abweichen des nicht haben andeuten wollen. Dieser Meinung ist auch Reander. „Wenn man nicht,“ sagt er (zwar in Beziehung auf die Annahme fremder Sprachen, was aber ebensowohl von dem Reden in Glossen gilt) S. 14 f. seine Geschichte der Pflanzung u. s. w., auch in der eben erschienenen neuen Auflage, „dem natürlichen Geseze der Auslegung zuwider nach der dunkleren Stelle der Apostelgeschichte die übrigen deutlicher erklären hätte, so hätte man gewiß nicht verkennen können, daß in dem Abschnitte von den Geistesgaben im ersten Korintherbriefe von etwas ganz Anderem, als von einer solchen übernatürlichen Sprachengabe die Rede sey.“ — — — „Hier schließen sich nun Stellen der Apostelgeschichte an, welche von einem Reden in fremden Sprachen“ (wir setzen hinzu: und veralteten Glossen) „unmöglich verstanden werden können, 10, 46. und 19, 6. Wie sollte es sich denken lassen, daß Menschen in der ersten Gluth der Belehrung, zuerst ergriffen von der Macht der christlichen Begeisterung, statt die Empfindungen, von denen das Herz voll war, am liebsten in der Muttersprache auszudrücken, an einem solchen bloß epideiktischen Wunder hätten Gefallen finden können?“ u. s. w. „Solche Erscheinungen wären recht eigentlich dazu geeignet gewesen, von dem, was das Wesen der Belehrung ist, die Gemüther abzugiehen und nur unchristlicher Eitelkeit Nahrung zu geben.“ Wie sollte wohl, müssen wir fragen, zufolge der erstern Stelle der römische Hauptmann Cornelius sammt seinen Hausgenossen, die zu Christo neubekehrten zwölf Johannisjünger nach der zweiten Stelle

1 gekommen seyn, ihre erste Begeisterung, Gottlobpreis, Weissagung nicht in der ihnen gewohnten Sprache, sondern durch veraltete, unverständliche, sogar aus n und ihrer Umgebung fremden Sprachen entlehnten endarten Fund zu geben und auszusprechen? Nun : ist wohl zu beachten, daß die Apg. 10, 44 — 47., vgl. 15 — 17; 15, 8 f. und 19, 6. 7. erzählte Thatsache von 15 selbst ausdrücklich identificirt wird mit der Kap. 2. beschriebenen; woraus denn unzweifelhaft hervorgeht, daß die beiden Ausdrücke, ἑτέρας γλώσσας λαλεῖν, welcher Kap. 2. vorfinden, und γλώσσας λαλεῖν, welcher p. 10. und 19. von Lukas, wie von Paulus im ersten Briefe an die Kor. gebraucht wird, nichts wesentlich Verschiedenes, folglich auch ebenso wenig veraltete Glossen, fremde Sprachen bedeuten können; b) daß man den Abschnitt Kap. 2., welche Schwierigkeiten derselbe auch gegenzustellen scheinen mag, und durch welcherlei Mittel (der Kritik oder Auslegung) diese Schwierigkeiten etwa beseitigen seyn dürften, was wenigstens den Hauptpunkt betrifft, im Einklange mit den übrigen Stellen, welche des γλώσσας λαλεῖν gedenken, zu erhalten, aufzufassen und auszulegen genöthiget sey. Daß mir die hier vorhandenen Schwierigkeiten nicht entgangen sind, habe ich genug zu erkennen gegeben und eben nur den Weg zu ihrer Beseitigung versucht, der unter allen die wenigsten Benachtheiligungen übrig zu lassen schien. (Vgl. m. Schrift, S. 1 f., 58 f., 61. 159. u. a.) Nämlich ich zog es vor, durch die das γλώσσας λαλ. und διαλέκτω λαλ. einander nähernde Erklärung in dem Abschn. Apg. 2. den wesentlichen Einklang hervorleuchten zu lassen, als durch Voraussetzung einer uralten Corruption des Lukas'schen Grundtextes oder eines Mißverständnisses der Sache auf Seiten des Schriftstellers selbst den Knoten vielmehr durchzuauen, als zu lösen. Dem Lukas die Absicht unterzulegen, daß wir nicht bloß Apg. 2., wo der Ausdruck ἑτέρας

γλ. λ. und διαλαττος gebraucht ist, an das Reden in fremden Sprachen denken, sondern auch Apg. 10. und 11. und 19., wo diese Ausdrücke nicht vorkommen, sondern das bloße paulinische γλ. λ., „die Hausgenossen des Cornelius in Cäsarea und die ephesinischen Johanniskünger in der ersten Begeisterung fremde Sprachen reden vorstellen sollen, dazu konnte ich mich unmöglich entschließen ziehen Andere, wie Reander, das letztere Ausdrucks mittel wenigstens Apg. 2. vor, so fände ich meines Orts jedenfalls dagegen weit weniger einzuwenden, als gegen die neue Annahme von Baur und ebenso gegen die gleich näher ins Auge zu fassende von Wieseler, wenn bei Lukas bloß in dem einen Abschnitte Apg. 2. der Erste Erwähnung geschehen wäre und nicht auch in den späteren bereits angeführten Stellen, und wenn nicht insbesondere Lukas Kap. 11, 15 — 17: den Petrus selbst auf dem Kap. 2. beschriebene Ereigniß als auf etwas ganz Gleiches, wie im Hause des Cornelius nach Kap. 10, 41 — 44 sich zugetragen, ausdrücklich zurückweisen ließe.

Was nun aber D. Baur's Auffassung der vorerwähnten Stellen der Apostelgeschichte anlangt, so hat sich derselbe jetzt unumwundener und namentlich auch darüber deutlicher als vordem ausgesprochen, was er mit der Umwandlung der menschlichen Zungen in Zungen des Geistes habe sagen wollen. (Vgl. m. Schrift S. 44f.) Dunkel wird zwar Mancher vielleicht auch jetzt noch die Ausdrücke finden: „ideelles λαλεῖν γλώσσais, — Uebergang von dem wirklichen Glossenreden zu dem ideellen, — mythisch, bildliche Umwandlung,“ — dergleichen, daß die Aufgabe sey, „die verschiedenen Merkmale, welche wir zu unterscheiden haben, so aufzufassen, daß sie zu flüssigen, beweglichen Momenten eines concreten, durch seine eigene Dialektik sich entwickelnden Verlaufes der Sache werden“ u. s. f. (vgl. S. 656 ff.)

96, 698, 621. u. a.); indeß steht so viel fest, daß der etwas umständlichen Rede kurzgefaßte Meinung dahin geht, daß in den Stellen der Apostelgeschichte zwar ein Reden in fremden Sprachen beschrieben, dieses Reden selbst jedoch nicht als wirkliches Factum, sondern nur als eine traditionelle Vorstellung zu nehmen sey; mit andern Worten: daß das erste und eigentliche γλώσσας λαλεῖν, und zwar auf seiner zweiten, höheren Stufe, welche D. B. annimmt und durch die vorerwähnte Terminologie, „Geistesungen, ideelles γλ. λαλ.,“ überhaupt „Reden in Begeisterung,“ denn jedes Reden in Begeisterung ist ihm ein λαλεῖν γλώσσας u. s. w. bezeichnet, durch die Tradition (allerdings irrthümlicher Weise) umgewandelt worden sey in ein Reden wirklicher verschiedener Sprachen der Menschen, und daß der Verfasser der Apostelgeschichte dieses mythische Sprachwunder, diese traditionelle Vorstellung für die factisch-richtige genommen und als solche beschrieben habe (vgl. S. 693 ff.). D. B. geht noch weiter, indem er jetzt sogar dem Paulus in der Stelle 1 Kor. 13, 1. den Gedanken an wirkliche verschiedene Sprachen beimißt und als den „vollständigen Sinn des Apostels“ S. 695 f. angibt: „Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst rede und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch den Sprachen der Engel“ u. s. w. Solchergestalt würde die doch erst durch die Tradition irrthümlich gebildete, mythische Vorstellung nicht bloß dem Lukas, sondern gleichermaßen seinem Lehrer, dem Apostel selbst, zur Last fallen. Oder sollen wir, was bei dem Einen, Lukas, als traditionale, mythische Umgestaltung gilt, bei dem Andern, Paulus, als das Höhere und Vollkomm-

nere der Glossolalie ansehen? (S. 694.) So führt eine auf unhaltbarer Grundlage gewonnene Vorstellung von einem Irrthume zum andern. Hat Paulus an Glossen aus verschiedenen Sprachen als gleichsam Parcellen oder particuläre Kenntnisse derselben bei seinem γλ. λ. nimmer gedacht, so noch viel weniger an diese Sprachen selbst in ihrer Totalität oder deren vollständige Kenntniß.

Wir wollen auf die weiteren Deutungen des Verfassers hier nicht umständlicher eingehen, wonach z. B. durch den Zutritt des Artikels in λαλεῖν ταῖς γλ. τῶν ἀνθρώπων der emphatische Sinn hervorgehen soll: in den verschiedensten Sprachen der Menschen reden, während ohne den Artikel die Redensart nur bedente: in bloßen Glossen oder einzelnen fremden Formeln reden: „das Integrirende der Glossen, ihre Steigerung zum Superlativ, sind von selbst die Sprachen; auch die Sprachen der Engel schließen sich so sehr natürlich an die Sprachen der Menschen an,“ heißt es S. 695f. — Aber Kap. 14, 22. kommen die Glossen wieder mit dem Artikel vor, αἱ γλῶσσαι. Will es D. B. wagen, sie auch in diesem Zusammenhange für Sprachen der verschiedensten Völker auszugeben und nicht für Glossolalie gelten zu lassen? Umgekehrt findet sich in sämmtlichen Stellen der Apostelgeschichte kein Artikel bei γλῶσσαι, und doch sollen hier jedesmal die verschiedenen fremden Sprachen gemeint seyn! Deßgleichen die Behauptung, daß „in den beiden Ausdrücken ἐτέρας und καὶ ἄλλας γλ. die beiden Vorstellungen, Sprache und Zunge, — so in einander fließen, daß keine durch die andere ausgeschlossen ist,“ — während es gleich nachher wieder für unmöglich erklärt wird, „hier an etwas Anderes zu denken, als an eine bildliche Versinnlichung des einfachen Grundgedankens“ (nämlich, daß der göttliche Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle den Jüngern mitgetheilt worden sey), „welche nicht als eine äußere That

die genommen werden darf," wie denn auch aus gleichem Grunde „der von einem Sturmwinde begleitete Erdbuß nur für ein Bild der erschütternden Gewalt, mit welcher der Geist in das Innere der Jünger vordrang," soll gehalten werden! Beifall werden diesen wenn noch so sinnreichen, Deutungen schwerlich finden. Man hat weder Lukas, noch Paulus an so etwas gedacht, es berechtigt uns, ihre Ausleger, das auf bloßer Hypothese Beruhende in ihre Darstellungen einzutragen? Doch wir lassen dieses mit mehrerem Andern, was umständlicher Besprechung erforderte, einstweilen auf sich beziehen.

2. Die von tüchtigen Kenntnissen und gewandter Compositions-gabe zeugende Abhandlung des Herrn Wieseler ist zwar in der Grundansicht mit mir einverstanden. Auch besteht vor allen Dingen auf der wesentlichen Einerleiheit von λαλεῖν γλώσσας und ἑτέrais γλώσσας λαλεῖν Apg. 2. (vgl. S. 704 f.). Von den sogenannten eralteten Glossen und den fremden Sprachen weiß Herr W. ebensowenig für seine, als ich für meine Erklärung zu rauchen. Das Neue und Eigenthümliche seiner Ansicht steht aber in diesen drei Punkten.

a) Er findet den Grund des Nichtverstehens jener eussäistischen Gebete der γλώσσας λαλοῦντες darin, daß dieselben mit zu leiser, kaum vernehmlicher Stimme und ohne gehörige Articulation seyen hervorgebracht worden, so daß dann auch die Gabe der Dolmetschung ἐρμηνεία eben nur darin bestanden habe, laut, articulirt, deutlich „prononcirt" und insofern verständlich zu reden. Vgl. S. 728 ff., 738, 755, 757 u. a.

b) Er behauptet, daß das ἐρμηνεύειν niemals getrennt vom γλώσσας λαλεῖν habe stattfinden können, vielmehr sey jedesmal nur der wirkliche λαλῶν γλ. auch sein eigener διερμηνευτής gewesen, obwohl nicht jeder γλ. λαλῶν schon eo ipso das Vermögen solcher Dolmetsch. Stud. Jahrg. 1839.

metzung besessen hätte. Vgl. S. 719. „Die ἐρμηνεὶα γλωσσῶν ist also ein reines Charisma, welches nur ὁ λαλῶν γλ. besitzt und auch nicht von einer fremden γλώσσα, sondern nur von der eigenen, obwohl die Gabe der ἐρμηνεὶα dem Zungenredner nicht nothwendig zukommt, B. 28.“ (??) Dazu S. 722.

c) Endlich nimmt W. zur Beseitigung der Schwierigkeiten in Apg. 2. an, daß daselbst nur bis B. 4. von dem leisen, unarticulirten, somit unverständlichen Gebetsenthusiastismus die Rede sey, nachher aber, B. 6–12, die ἐρμηνεὶα γλωσσῶν vom Referenten geschildert werde, folglich an ein den Zuhörenden allerdings verständliches und, wie der Text aussage, wirklich verstandenes Reden, und zwar in verschiedenen fremden Mundarten müsse gedacht werden. Vgl. S. 744 f.

Wie verlockend und Manchen vielleicht im ersten Augenblick ansprechend auch diese Auffassungsweise erscheint mag, wie sie denn auch ihr Urheber mit unbegrenzter Zuversicht als eine zu völliger „Evidenz“ gebrachte Entscheidung des alten Processes darbietet, so ist sie doch weit entfernt, dem erwünschten Ziele näher, als irgend einer ihrer Vorläufer zu kommen. Ihr widerstreitet der Grundtext; sie stößt auf folgende, gleich augenfällige und unüberwindliche Hindernisse.

Der Vorstellung, daß das γλώσσα λαλεῖν einem leisen Murmeln bestanden und deswegen nicht habe verstanden werden können, widerspricht von vorn herein selber Alles. Zuerst die gebrauchten Ausdrücke γλώσσα, als Organ der Stimme und lauten Rede, λαλεῖν, laut werden, durch die Stimme sich vernehmen lassen, ἀποφθέγγεσθαι, hervorklingen oder schallen lassen, φωνή u. a. (Vgl. m. Schrift von den Geistesgaben u. s. f. Abschn. IV.). — Sodann läuft sie zuwider aller in den biblischen Büchern herrschenden Vor-

ellung von Erregungen, Bewegungen und Wirkungen durch den lebendigen Gottesgeist, insbesondere aber von dem Zustande christlicher, d. i. höchster Gottbegeisterung. — Ferner widerspricht ihr das Geräuschvolle, Tumultuöse, welches die Erscheinung zufolge der neustest. Berichte allemal mit sich führte^{a)}, womit denn auch die Vergleichung derselben mit nur laut hinschallenden, nicht gehörig gesonderte oder geregelte Töne von sich gehenden Instrumenten (1 Kor. 13. i. A. 14, 7.) gut zusammenstimmt. Denn, wohl zu merken, nicht auf die Dumpfheit der Töne, d. h. daß sie nicht stark und laut genug, wie W. S. 727. will, sondern auf den Mangel der Deutlichkeit in Angabe der distincten Melodien, die in jedem Falle als bestimmte Signale klingen und, so wie sie erschallen, auch verstanden werden mußten, soll diese Vergleichung sich beziehen. — Nicht minder widerstrebt die Voraussetzung von rasendem Wahnwitz und von Trunkenheit bei solcher Art von leiser Ansprache. — Vorzüglich auffallend muß aber der gänzliche Mangel an Ausdrücken, wodurch dergleichen leises Murmeln bezeichnet würde, in allen Stellen, wo der Sache Erwähnung geschieht, erscheinen und desto mehr Bedenklichkeit hervorrufen, da die vorkommenden Schilderungen des Gegenstandes gerade auf das Entgegengesetzte hindeuten. Und sollte nun andererseits das *ἁρμονεύειν*, wie unser Verf. meint, nur eben darin bestanden haben, daß mit lauter Stimme, in articulirter, „prononcirter“ Rede dasjenige, was im leisen Gebet murmeln nicht zu verstehen gewesen, wäre ausgesprochen und mitgetheilt worden, so müßte sich unfehlbar auch bei dessen Erwähnung ein oder der andere Ausdruck vorfinden,

a) Auch die von bösen Geistern Besessenen schrien laut, tobten, stellten sich ungeberdig. Analog erschien das Ergriffenseyn vom Gottesgeiste.

der auf das jener zu leisen, unverstanden gebliebenen Redeweise Entgegenstehende, d. i. auf lautes, besser „prononcirtes“ Reden hinwiese. Wo aber fände man nur die leiseste Spur solch einer Hinweisung da, wo der *ἐμπνευμα* Erwähnung geschieht? — Ferner ist es überhaupt nicht denkbar, daß Jemand bei gesundem Verstande, zumal ein Apostel Paulus, in dem leisen Betgemurmel eine außerordentliche Wirkung des göttlichen Geistes, also ein *χαρίσμα πνεύματος ἁγίου* hätte suchen und finden können. War leises Beten etwas so Unerhörtes? Was hätte sich wohl darin Neuchristliches hervor- thun und Bewunderung erregen sollen? Still für sich hin oder halblaut mag vorher und nachher Mancher, Jude oder Christ, daheim und in religiöser Versammlung andachtsvoll gebetet haben. Wir gedenken der Hanna 1 Sam. 1, 13 f. und des Zöllners Luk. 18, 13. — Ist's eben dann auch denkbar, daß Jemand irgend einen Vorzug darin habe finden können, in religiöser Versammlung der Christen halblaut Gebete herzumurmeln? — Welchen Sinn soll das Wetteifern im leisen Gebete (1 Kor. 14, 1. 12. 39. vgl. 12, 31.) wohl haben? — Wer konnte mit einem sogenannten Charisma Prunkerei treiben wollen, das kaum so zu nennen war, weil jeder Andere es auch nach Gefallen jeden Augenblick ausüben konnte? Denn wie bei solcher Bewandniß der Sache von „der Zungengabe unmächtigen Gemeindemitgliedern“ (S. 711.) die Rede sein kann, ist schwer zu begreifen. Kommt nicht auch Kap. 12, 10, 11. etwas fast Lächerliches heraus, wenn wir verstehen sollen: Einem Andern ist durch den Gottesgeist verliehen, leise Gebete zu murmeln? und: Alles dieses (Weisheitslehre, Erkenntniß, Glaube, Heilungsgaben, Wunderkraft, Weissagung, Beurtheilung derselben, unverständlich leises Beten, verständlich lautes, „prononcirtes“ Beten) bewirkt ein und derselbe heilige Geist, einem Jedem zutheilend, wie er will? —

noch mehr: Wie konnte wohl einander entgegen oder in Parallele mit einander gesetzt werden λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν, wenn in jenem das Beten mit leiser Stimme das Charakteristische war? Wie hängt es doch zusammen, daß nach des Apostels Forderung Einer vielmehr der Prophetie, als des Murrelgebets sich befleißigen soll? (1 Kor. 14, 1. 5. 12. 39. 2, 31.) Warum steht denn nicht überall dem γλ. λαλεῖν ganz einfach gegenüber: Einer, der seinen Mund aufthut und laut, vernehmlich, deutlich spricht? — Man versuche es ferner, um sich von der Unstatthaftigkeit der wieseler'schen Vorstellung aufs evidenteste zu überzeugen, außer den vorbemerkten Stellen noch mit den Aussagen Kap. 14, 6. 1. 37. 39., Kap. 13, 1. 8. 15. Was hat das leise Beten der Engel (!) und Menschen mit dem Gegensatz Lärme zu schaffen? Was will der Gedanke: die Murrelgebete werden aufhören, schweigen (παύσονται; vgl. 1 Petr. 3, 10.)? Könnte etwas seltsamer seyn, als 1 Kor. 14, 27 f. die Vorstellung, der Apostel habe Zweien, höchstens Dreien erlaubt, in der Versammlung leise zu beten, Einer jedoch solle das, was er zuvor halblaut gemurmelt, hinterher laut und verständlich „prononciren?“ Warum forderte er nicht ganz einfach: Entweder betet so leise, daß ihr Niemand stört, — und das konnten Alle thun, nicht bloß zwei, höchstens drei, — oder rede Jeder laut und Allen verständlich, oder — schweige in der Versammlung und treibe sein andächtiges Wesen für sich daheim? — Wie paßt 1 Kor. 14, 21. das Citat aus Jes. 28, 11., Jer. 5, 15., welches doch W. als die erste Grundlage seiner Erklärung betrachtet wissen will, zu dem leisen Gebetmurmeln? — Warum soll bei dem Beten mit leiser Stimme das Denkvermögen (δυνούς) unbetheiligt bleiben? — Was sind γένη γλωσσῶν Kap. 12, 10. 28., wenn γλ. λαλ. überhaupt heißt: mit leiser Stimme beten? Und wie vieles Aehnliche ließe sich hier noch in Frage stellen!

Was den zweiten Punkt der wieseler'schen Vorstellung betrifft, so widerstreitet ihm gleichfalls der einfach aufgefaste, unverfälschte Grundtext. Nichts ist gewisser, als daß Paulus das γλ. λαλῆν und das ἐκμνηνεύειν als zwei verschiedene Charismata auseinanderhält und in der Art unterscheidet und bestimmt, daß er jedes derselben gleich allen übrigen Geistesgaben an besondere Einzelne ausgetheilt werden läßt, und daher insbesondere weit entfernt von der Ansicht steht, daß kein Anderer, als ein γλ. λαλῶν hätte als ἐκμνηνευτής auftreten können, und daß Jeder eben nur seine eigene und keines Andern Glossolalie auszulegen im Stande gewesen wäre. Indem unser Verf. nur von einer zwiefachen Glossolalie, nämlich einem γλ. λαλεῖν ohne Dolmetschung und einem mit hinzugefügter Dolmetschung (vergl. S. 719 f., 725, 733 f., 741, 751 f.) wissen will, verwandelt er dem Apostel unbefugterweise seine zwei Charismata in Eins ^{a)} und schiebt ihm Absichten unter, an die derselbe nicht gedacht haben kann.

Betrachte man folgende Stellen ohne Vorurtheil. 1 Kor. 12, 10: „Einem Andern (ἐτέρῳ) werden verliehen γῆνη γλωσσῶν, einem Andern aber (ἄλλῳ δὲ) Auslegung (ἐκμνηνεῖα γλωσσῶν).“ Ebendaselbst B. 29. 30: μη πάντες ἀπόστολοι; — — — μη πάντες γλῶσσαι;

a) S. 717. wird sogar behauptet, daß die Glossolalie und Prophetie „zwei dem Wesen nach identische Geistesgaben“ gewesen seyen, da dieselben doch, wenn man davon absieht, daß freilich sämtliche Charismata als vom Selbstegeist bewirkt galten und insofern allesammt als wesentlich „identisch“ angesehen werden konnten, gerade am meisten von einander unterschieden, ja gewissermaßen als Gegensätze von einander behandelt werden. So hätte ebend. auch unbestritten bleiben sollen, daß der Apostel die Glossolalie der Prophetie wirklich nachsetzt. Wenn ihm a. a. O. die Behauptung zugeschrieben wird, „daß der Zungenredner größer sey, als der Weissagende,“ so liegt wohl ein Schreib- oder Druckfehler zum Grunde, da gerade das Umgekehrte gesagt werden mußte.

ἰλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι; Kap. 14, 1 ff.: ἑκάστος ψαλμὸν ἔχει, — — γλῶσσαν ἔχει, ἡρμηνεῖαν ἔχει, — — — εἴτε γλῶσσῃ τις λαλεῖ, — — καὶ εἰς διερμηνεύετω· ἐὰν δὲ μὴ ἑρμηνευτῆς, σιγάτω κ. τ. λ. Dieser Stelle be-
 üht sich W. S. 720 f. vergeblich eine seiner Ansicht gün-
 ige Deutung zu insinuiren. Was εἰς διερμηνεύετω
 klein heißen kann, heißen muß, nur Einer, ein Ein-
 iger, Einzelter erkläre (vgl. 1 Kor. 4, 6, 9, 24
 . v. a.), soll es nicht heißen, sondern den Sinn haben:
 die Zungenredner sollen auch dolmetschen und zwar ein-
 eln, nach einander, wie sie ja auch ἀνὰ μέρος (einzeln)
 n Zungen reden" (scil. Gebete murmeln!?) „sollen";
 und B. 28 wird bei ἐὰν δὲ μὴ ἢ ohne Umstände supplirt:
 ἰ λαλῶν γλῶσσαις, und übersetzt: „wenn er (der γλ.
 l.) nicht Dolmetscher ist", auch gleich nachher behauptet,
 „daß es nie einen Dolmetscher der Zungen gegeben, der
 nicht vorher selbst in den Zungen, die er dolmetschte,
 gesprochen hätte." Demnach wären also die meisten Mur-
 melgebete ohne alle Erklärung geblieben, und man müßte
 sich verwundern, daß der Apostel sie nicht lieber ganz be-
 seitigt hätte, da nur Störung, aber keine Art des Nutzens
 für die Gemeinde daraus erwachsen konnte. Wunderlicher
 aber konnte kaum etwas erdacht werden, als wenn unser
 Verf. S. 731. bei 1 Kor. 13 i. A. unter den Glossen der
 Menschen seine Glossen mit Auslegung und un-
 ter den Glossen der Engel die ohne Auslegung,
 d. i. die leisen Murmelgebete, verstanden wissen
 will. Nach W. soll doch jeder Hermeneut nur seine eigene
 Glossolalie haben auslegen können, hier aber würden nur
 Menschen als die Ausleger der Engelglossen er-
 scheinen! Oder sollen wir die Engel- und Menschenglossen
 vereinerleien? Der Apostel setzt sie einander entgegen.

Zum Glücke liegt nun eine Thatsache vor, die uns
 jedes weitem Beweises für die von W. bestrittene Ansicht

überhebt, daß nämlich Einer auch der Interpret der Glossolie Anderer, nicht bloß seiner eigenen seyn konnte. Wir meinen den Apg. 2, 14 ff. erwähnten Fall, wo Petrus als Erklärer der Glossolie aller übrigen in der Christenversammlung Begeisterten auftritt, ihren Zustand und dessen religiöse Beziehung und Bedeutung unter Accommodation eines alttest. Prophetenauspruchs näher aufzuklären, als neues, unzweideutiges Zeichen des messianischen Heils, göttlicher Gnade und Befeligung im Christenthume darzustellen, so mit die Erscheinung von allen Seiten zu rechtfertigen, Ruhsanwendung und Ermahnung anzuknüpfen sucht. In diesem Beispiele, womit die Bemerkungen des Paulus über den διαμνηνερής in guten Einklang zu bringen sind, wird sonach das wahre Verhältniß des Hermeneuten zur Glossolie in helles Licht gestellt und unsere bereits in der Schrift von den Geistesgaben 1c. S. 154 f. geltend gemachte Deutung hinlänglich gerechtfertigt. Das Geschäft des Interpreten mußte allerdings, wie sich von selbst versteht, mehr auf einer geistigen, freien Totalauffassung beruhen, konnte denkbarerweise mehr nur im Allgemeinen, nicht aber in jeder speciellen Aeußerung, mochten solche Aeußerungen nun in Tönen oder Melodien oder Worten bestehen, von dem λαλῶν γλ. abhängig seyn.

Steht es also mit den beiden ersten Punkten der wieseler'schen Ansicht, so fällt von selbst in die Augen, daß auch mit dem, lediglich auf vorausgesetzter Richtigkeit jener beruhenden, dritten nichts weiter anzufangen, am wenigsten für die Erklärung von Apg. 2. davon etwas zu gewärtigen ist. Da die Schilderung des Referenten hier

- a) Nämlich anstatt der bloßen Gefühle und ihrer äußerlichen Ausübung in Jubeltönen und Geberden sollte zum Beweise, daß Gottes Geist wahrhaft gegenwärtig und wirksam sey, auch hier das Innere erschlossen, das Verstandniß eröffnet, dem andächtigen Enthusiasmus eine bestimmte Deutung, Beziehung, nutzbare Anwendung gegeben werden. Vgl. 1 Kor. 14, 24 ff.

eine Spur einer Unterscheidung von einem zwiefachen γλώσσαις λαλεῖν, nämlich einem leise murmelnden Beten und sodann der lauten Dolmetschung desselben in articulirt prononcirter Rede bemerken läßt, sondern augenfällig nur eine und dieselbe Erscheinung bis 3. 13. beschrieben wird, so läßt sich der vorliegende neue Erklärungsversuch bloß als eine willkürlich gewaltsame Eintragung bezeichnen. In den Worten des 4. V.: ἐπλήθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑαυτοῖς γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθεγγεσθαι αὐτοῖς, fanden bisher alle Ausleger, wie verschieden auch sonst ihre Deutung ausfallen mochte, das Ausbrechen in laute Begeisterung beschrieben; nach Hrn. W. soll dagegen nur ein leises Murmelgebet damit gemeint seyn. Die Hauptsache aber, nämlich das nachherige Uebergehen der Murmelnden zur lauten, „prononcirten“ Dolmetschung des zuvor von ihnen leise Gemurmelten, soll der Evangelist verschwiegen haben! Das sollen sich seine Leser, als von selbst bekannt und sich verstehend, hinzudenken! Doch widerspricht der Text dieser grundlosen Voraussetzung aufs deutlichste, indem V. 6. mit den Worten: γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης κ. τ. λ. geradezu in V. 4. hinein- und zurückweist, so daß eine Zwischeneinschiebung, wie W. sich erlaubt, als Gewaltthat betrachtet werden muß. Außerdem lag es zu nahe, als daß nicht auch W. selbst auf die Frage hätte fallen sollen: Aber wie konnte denn V. 13. von einem Theile der herbeigelaufenen Menge über die wohlarticulirte, verständliche Rede der Gottbegeisterten das Urtheil gefällt werden: sie sind von süßem Weine trunken? Da meint nur W. S. 751: „Diese, — böswilligen und unempfindlichen Herzen, beachteten nicht (!) die besonnene Auslegung der Glossen und fanden (?) somit in den anfänglichen Reden der Jünger in unverständlichen Tönen und Lauten Grund und Veran-

lassung zu dem spöttelnden Ausrufe" u. s. w., bedenkt aber nicht, daß, wenn nach seiner Ansicht von dem unverständlichen 'Murmeln' bloß bis B. 4. die Rede ist, demnächst aber verständliche Rede gefolgt seyn soll, dem Texte gemäß, der erst B. 6. die Menge zusammenlaufen läßt, die Spötter, welche sich doch eben unter diesem Haufen befanden, von dem unverständlichen Gemurmel gar nichts, sondern nur die verständliche Rede der Begeisterten gehört hatten. War dann Alles schon zuvor durch die verständliche Dolmetschung ins Klare gebracht, wozu bedurfte es ferner noch der erklärenden und rechtfertigenden Rede des Petrus B. 14 ff. im Rückblick auf die offenbar bis dahin sich gleich gebliebene und darum der Menge fortwährend unbegreifliche Erscheinung? Und paßt auch wiederum, was dieser Apostel als Ausleger vorbringt, auf das vorausgesetzte leise Murmeln von Gebeten? Warum kein Wort der Hinweisung auf die dem Nichtverstandenen nachgefolgte Verständigung, die seiner Rede schon vorausgegangen seyn soll und wohl hingereicht haben würde, um an ein Trunkenseyn der begeisterten Redner nicht weiter zu denken? — Was die Zusätze *ἐρέταις* und *καίτοις* bei der Annahme leiser Murmelgebete für einen Sinn geben sollen, ist vollends nicht abzusehen. Die von W. willkürlich angenommene Bedeutung: unverständlich, kommt ihnen an sich nicht zu. Wir meinen aber, es sey nirgends zu verkennen, daß jener ganze Zustand enthusiastischer Begeisterung als etwas nicht ihnen selber Zugehöriges, Eigenes, sondern Neues, eigenthümlich Christliches, vom heiligen und belebenden Geiste Christi außerordentlicher Weise Bewirktes, insofern von allen früheren Andachtszuständen und Uebungen Verschiedenes erscheinen sollte. (Auch in diesem Betrachte wollen die veralteten Glossen durchaus nicht zusagen.) Von diesem Standpunkte aus mögen die Ausdrücke *ἐρέταις*

ei Zufas und καιναῖς bei Markus (b. i. nicht ihren eigenen, sondern fremden und neuen; vgl. m. Schrift 5. 184. Note **) entstanden und aufzufassen seyn. Warum sollten wir auch nicht annehmen, daß in Christi eigener Aeußerung Joh. 4, 23 f. (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Πνεῦμα δὲ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν) eine Art von Vorausverkündigung oder, wenn man will, vorklingende Hindeutung auf diesen Begeisterungszustand seiner nachherigen Bekenner erblickt und darin die thatsächliche Erfüllung jener Verheißung des Herrn (vgl. auch Joh. 14, 16 f.; 15, 26 f.; Luk. 24, 49; Apg. 1, 4. 8; 2, 33) schon in apostolischer Zeit gefunden worden sey?

Wenn endlich Hr. W. S. 745 f. annimmt, daß die Apg. 2. redenden Jünger sich zwar allerdings „in mehreren und auch fremden, d. i. nicht galiläischen Mundarten,“ (er macht die hellenistische, arabische und aramäische namhaft) hätten vernehmen lassen, aber dieser Sprachen schon vorher kundig gewesen seyen, so widerstrebt ihm auch hier die nicht zu verkennende Absicht des Referenten, die Erscheinung von der unmittelbaren Wirksamkeit des heil. Geistes herzuleiten.

Die Schlußerörterung S. 759 ff. über das vermeintliche Hervorgehen der verschiedenen Formeln, ἑτέραις γλ. λ., καιναῖς γλ. λ., γλώσσας λ., γλώσσαι λ. u. s. f. auseinander und die Personen und Provinzen, welche jede derselben besonders im Gebrauche gehabt, daß nämlich die erste hebraisirende (?) ἑτέραις γλ. λ., den hebraisirenden palästinenfischen Judenchristen, die andere, echt griechische (?), γλ. λ., den griechisch redenden, endlich das an das Lateinische novis linguis loqui erinnernde, ja daraus übersehte καιναῖς γλ. λ. den römischen oder lateinischen

schen Christen eigenthümlich zugehört habe, dürfte schwerlich Jemanden für diese an sich unwahrscheinliche, durch keinen haltbaren Grund zu sichernde Erfindung zu gewinnen vermögen.

Wie übrigens die vorerwähnten neuen Erklärungsversuche in der Grundansicht einander gegenseitig aufheben, fällt in die Augen. Nach Baur fand ein andachtsvolles lautes a) Jauchzen, sodann b) Reden in dunklen, ungebräuchlichen Redensarten aus verschiedenen Sprachen statt. Der Grund des Nichtverstehens derselben lag demnach in der Sache, und hierauf allein konnte die Auslegung Bezug haben: sie mußte Sach- und Sprachklärung seyn. Nach Wieseler bestand die begeisterte Andacht in leisem, nicht gehörig „prononcirtem“ Gebete. Der Grund des Nichtverstandens war lediglich die undeutliche Form der Aussprache solcher Gebete. Demnach konnte auch die Dolmetschung nichts weiter seyn, als eine mit lauter Stimme in deutlicher Rede gegebene Wiederholung der zuvor nur leise hingemurmerten Gebete. Alles auf beiden Seiten aus diesen Prämissen weiter Folgende und aus einander Gehende lassen wir unerörtert, da es sich von selbst ergibt.

Nach meiner Auffassungsweise lag in dem ekstatischen Zustande seliger Gefühle und jauchzenden Frohlockens, wobei an gesonderte, klar gefasste, in irgend einer Browsersprache Andern mitzutheilende Gedanken nicht gedacht werden konnte, naturgemäß etwas Ueberschwängliches und darum der klaren Reflexion sich Entziehendes, Unbegreifliches, sowohl für den Exaltirten selbst, als für seine Umgebungen. Weil die ganze Erscheinung dem Gebiete enthusiastisch-religiöser Gefühle, und zwar der höchsten, bis zur Entzückung gesteigerten, angehörte, so hatte sie mit verstandesmäßiger Gedankenüberlegung und Gedankenmittheilung nichts zu schaffen. Was sich Verwandtes von

solchen ekstatischen Seelenzuständen, gesunden oder krankhaften, in den biblischen und andern Schriften zur Beschreibung und Erläuterung der Glossolalie, so wie zur Rechtfertigung meiner Erklärung derselben darbot, stelle ich in meiner angeführten Abhandlung zusammen. Als nun vielleicht noch manches Bedenken hebenden Nachtrag Abschn. III. theile ich hier folgende Bemerkung mit.

Sieht man als vollständige, ursprünglich auch wohl so gedachte und nun gleichsam erklärende Formel die Lebensart an: φωνῇ oder φωναῖς oder ἐν φωνῇ oder διὰ τῆς φωνῆς τῆς γλώσσης λαλεῖν, was im Wesentlichen dasselbe sagt, wie γλώσση oder γλώσσας oder ἐν γλώσση oder διὰ τῆς γλώσσης φωνῇ oder φωνὰς λαλεῖν, so scheint, was den Ausdruck anlangt, an keiner Stelle irgend eine Schwierigkeit zurückzubleiben. Diese Vervollständigung aber rechtfertigt sich theils schon durch sich selbst, theils durch Stellen, wie Jer. 5, 15: ἔθνος, οὐ οὐκ ἀκούσει τῆς φωνῆς τῆς γλώσσης αὐτοῦ; vgl. Jes. 28, 11. — Hesek. 1, 28: καὶ ἤκουσα φωνὴν λαλοῦντος κ. τ. λ. Warum sollte nicht, wie σάλπιγξ φωνή, φωνή κιθάρας, φωνή χειλέων, φωνή ποδῶν, φωνή ὑδάτων, φωνή θαλάσσης, φωνή βροντῆς, φωνή τῆς βροχῆς, φωνή τῆς αἰνέσεως, — τῆς ἀγαλλιάσεως, φωνή ψαλμοῦ u. a. m., auch gesagt und gedacht worden seyn: φωνή γλώσσης und φωνή ἐν γλώσση und — γλώσσας und — διὰ γλώσσης λαλοῦμένη oder φωνή λαλοῦντος γλώσση und φωναὶ τῶν λαλούντων γλώσσας u. a.? Alle Stellen, wo die mehrbesprochene Redensart vorkommt, übertragen und erklären sich ohne Weiteres mit dieser einfachen Ergänzung, wie Jedem die flüchtigste Vergleichung ehren wird.

3.

B e m e r k u n g e n
über
Zwingli's Lehre von der Vorsehung
und Gnadenwahl,
als Nachtrag zu der Abhandlung des Hrn. Dr. Hahn,
Stud. u. Krit. 1837. 4. Heft S. 765 ff.

Von

J. J. Herzog,

der Theologie Licentiaten und Professor an der Akademie
in Lausanne.

Herr Dr. Hahn hat in der genannten Abhandlung die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf einen sehr wichtigen Gegenstand gerichtet, den zu behandeln überdies um so verdienstlicher war, da das theologische Urtheil auf eine merkwürdige Weise darüber noch im Schwanken begriffen war. Es schwankte nämlich darüber, ob Zwingli überhaupt die Lehre von der Gnadenwahl gekannt — denn um diese handelt es sich eigentlich und die andern der genannten Lehren schließen sich als Prämissen an jene Lehr an, — zu welcher Zeit er sie vorgetragen, ob er derselben diejenige Entwicklung gegeben, die eine so wichtige Lehr erheischte. Die genannte Abhandlung, die zwar erst die Lehren von der Vorsehung, vom Wesen und der Bestimmung des Menschen behandelt und ihre Vollenendung noch erhalten soll durch eine nachfolgende Darstellung der Lehr von der Gnadenwahl, scheint nun ganz geeignet, allem Schwanken über die genannten Punkte für immer ein Ende zu machen. So sehr wir aber gewiß mit Allen, welche die Abhandlung gelesen haben, dem Verfasser dafür Dank wissen, so fühlen wir uns doch gedrungen, ihm so wie

überhaupt sachverständigen Männern einige bescheidene Zweifel an der Richtigkeit einiger über Zwingli's dogmatischen Charakter aufgestellten Urtheile darzulegen. Ob schon wir nämlich durchaus keinen Anstand nahmen, die unleugbaren Schwächen der zwingli'schen Theologie, wie sie in Behandlung der fraglichen Lehre hervortreten, anzuerkennen, so fanden wir uns doch durch einige Aeußerungen und Schlussfolgerungen des Verfassers dermaßen überrascht, daß wir die ganze Sache einer aufmerksamen Prüfung unterwarfen, die uns zu folgenden Bemerkungen veranlaßt.

Herrn Dr. Hahn's eigene Worte sind diese: Der Kampf des Geistes und Fleisches in der Menschennatur wird nicht, wie es in der Schrift geschieht, als Verderbniß, als Krankheit dargestellt und aus freiem und darum strafbarem Mißverständnisse der ursprünglich guten Kräfte abgeleitet, sondern der Kampf ist ursprünglich, in göttlicher Schöpfung und in der eigenthümlichen Stellung des Menschen auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet; der Fall ist unvermeidlich und in Folge göttlicher Schöpfung, also die Sünde natürlich und nothwendig, S. 793. 794. Der Sündenfall hat die Neigung zu Sünde nur erhöht, S. 786. Anmerk. b. Das ist es, was der Verfasser Zwingli's anthropologischen Dualismus nennt, S. 793. Diesen leitet er aus einem dualistischen Pantheismus, S. 780, oder aus einem pantheistischen Dualismus her, der in Zwingli's Theologie auf eigenthümliche Weise sich mit der schriftgemäßen Lehre vermischt haben soll, S. 771, und dessen Sätze im ersten Abschnitte der Abhandlung dargestellt werden, S. 771—783. In Beziehung auf den genannten Pantheismus und Dualismus, welche als die eigentlichen und wesentlichen Prämissen von Zwingli's Lehre von der Gnadenwahl angesehen werden, scheint nun Herr Dr. Hahn dem Urtheile Guericke's beizustimmen, „daß Zwingli mehr aus speculativem,

denn aus praktischem Interesse ein strenger Vertheidiger der Lehre von der Prädestination gewesen sey, S. 773. In derselben pantheistisch-dualistischen Richtung der theologischen Speculation Zwingli's wird nun auch der Grund gefunden, „warum die sächsischen Reformatoren und ihre Genossen mit dessen theologisch-religiösem Charakter sich nicht ganz befreunden konnten.“ S. 773.

Allerdings erschien derselbe nach dem Gesagten in sehr ungünstigem Lichte. Denn um das Urtheil Hrn. Dr. Hahn's in einige zusammenfassende Ausdrücke zu bringen, so ist es dieses: Während bis dahin Zwingli's Lehre vom l. Abendmahl oft so angesehen wurde, als ob sie die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen gefährde, den Menschen mehr oder minder selbständig Christo gegenüber stelle und ihn nicht in lebendige Gemeinschaft mit ihm setze, und insofern einen unbewußten Anfang des Rationalismus bilde, so ist nun vom Hrn. Dr. Hahn die zwingli'sche Prädestinationalehre so beurtheilt, als ob sie das Heil des Menschen aus den Händen des gnädigen Gottes, der nach seinem Wohlgefallen das Wollen und das Vollbringen wirkt, herauswinde, um dasselbe eigentlich vernichtend aufgehen zu lassen in der, wenn auch nicht ganz durchgeführten, Idee einer das Böse und Gute auf gleiche Weise wirkenden, durch Sünde eben so nothwendig wie durch Gutes sich entfaltenden, also mit der Entwicklung der Welt einsehungenden absoluten Substanz, in der Idee des pantheistischen Gottes. Es liegt am Tage, wie sehr dieses Resultat, so es probehaltig wäre, die schon ungünstige Ansicht a) der zwingli'schen Theologie noch ungünstiger gestalten, ja die Beurtheilung der gesammten Reformation modificiren würde. Die unklare, in verschiedene Nüancen abgestufte

a) Man vergl. z. B. die evangelische Kirchenzeitung 1828 Nr. 47. 48. 49. und auch die theologischen Studien und Kritiken 1838. 28 Heft S. 574. 575. Dieses Heft ist uns erst nach Abfassung dieser Zeilen zu Gesicht gekommen.

philosophie, die der Reformation voran und zur Seite ging und ihr nachfolgte und als deren heilsamstes und wirksamstes Gegengewicht eben die Reformation auftrat, setzte sich nämlich doch wenigstens in die reformirte Kirche geschlichen und ragte in merkwürdiger Krystallisation in dieselbe hinein. Zwingli's Theologie wäre dann um so gefährlicher, und man müßte um so mehr davor warnen, sie ganz nach neuester Art und Brauch ihre Irrthümer biblische Ausdrücke und Ideen einkleidet und auf diese Weise den Unbefangenen verleiten mußte.

Um nun unsere Untersuchung einzuleiten, müssen wir von dem ausgehen, daß die Darstellung des anthropologischen Dualismus in der genannten Abhandlung die bedeutendste Stelle einnimmt, und daß sie hauptsächlich auch die nothwendige Fortsetzung der pantheistischen Sätze Zwingli's dieselben anschaulich machen und so zu sagen sich beweisen soll. Ferner müssen wir bevormunden, daß Hr. Dr. Hahn's Urtheile sich lediglich auf Darstellung der Ansichten stützen, welche Zwingli in der 1530 herausgegebenen Schrift *ad illustrissimum Cattorum principem moronis de providentia anamnema* niedergelegt, welche Schrift, entstanden aus der Uebearbeitung und Erweiterung einer in Marburg vor Philipp von Hessen gehaltenen Predigt allerdings (nebst der Auslegung der 67 Thesen) die Hauptquelle ist, woraus wir unsere Kenntniß von Zwingli's Prädestinationslehre schöpfen. Hr. Dr. Hahn hat zwar versprochen (S. 774), mit der Darlegung des Inhaltes genannten Werkes dasjenige durch Nachweise in den Anmerkungen in Verbindung zu setzen, was sonst sich erstreut über dieselben Lehrpunkte in Zwingli's Schriften findet, aber diese Nachweise beschränken sich auf die wenigen, ungenügenden, welche S. 775 Anmerk. b., 776 Anmerk. b. gemacht werden.

Bei solcher Lage der Sache ist es uns vor Allem angelegen, nachzusehen, ob in Zwingli's übrigen Schriften Theol. Stud. Jahrg. 1839.

Spuren, Anflänge solcher Irrthümer sich finden, welche als zum anthropologischen Dualismus gehörig bezeichnet werden müßten. Wir sagen Spuren, Anflänge; denn daß diese Irrthümer keineswegs das Ganze der zwinglischen Theologie beherrschen, möchte als zugestanden betrachtet werden.

Wir gehen in der genannten Beziehung die Hauptschriften Zwingli's durch, worin er seine Anthropologie entwickelt hat. Aus der im Jahre 1523 erschienenen Auslegung des 67. Schlußreden oder Artikel führen wir folgende Stellen an, welche ganz geeignet ist, auf Zwingli's Anthropologie das gehörige Licht zu werfen, und welche mit den übrigen Entwicklungen über denselben Gegenstand in den andern Schriften übereinstimmt. Die Stelle lautet so: „Hier müssen wir voran ermessen den stand Adams vor dem übertreten; darnach nach dem übertreten. Adam ist zum ersten frey willens geschaffen, also daß er sich mocht Gottes halten und seines Gebots oder nit, wie er wolt. Das sieht man in dem, daß er im den tod an sin übertreten gesetzt hat. So hat auch das leben müssen an im ston, sytmal der tod an im gestanden ist: des, seines freyen willens stehend wie ein kundschaft Gen. 2, 19; Sirach. 15, 14—17. Die wort zeigend eigentlich an den ersten stand des menschen so noch zu den zytten unverbößert was: dann das leben stat nimmten in seiner hand; aber da stund es in Adams hand, wie bald hernach kuntlich wirt. Gott redt: zu welcher stund du von dem holze essen, wirst du des tods sterben. So muß je folgen, daß, hätte Adam allein des holzes nit geessen, so wäre er und sin gschlecht lebend bliben, und hätte dhein (kein) ander gebot dürfen halten; denn gott hat im ghein anders gegeben; sunder hielt er sich des willens und gehorsame gottes, so wäre gott zu wegwyser, sin vernunft, sin gwüt gsyn. Do er aber selbst hat etwas wollen müssen, und sich mit sinem wilsen hoch bringen, do ist er und alles sin gschlecht in im je sein“

irtem tod gestorben: denn das wort gottes ist kräftig, wuß und unverwandelbarlich. So nun Adam tod und ie nachkommen tod, wer möchte sy lebendig machen? einer us inen. — — Jez habend wir den weerlosen, dten, onmächtigen Adam, das ist, die zerbrochenen menschlichen natur funden, namlich das: hätt sy das einig bot nit übergangen, wär sy allzyt on kummer, jamer, und in allen eeren und freuden vom geist gottes geführt id gewissen worden. — Und so er das gebot gottes übereten, hat er sich je des geists und der gnaden gottes verzen, und unter das gesetz oder gebot geworfen und sich im Esatz und tod eigen gemacht. Obschon er nun das gesetz erfüllen soll, so kann er nicht u. s. w." (Auslegung des 5. Artikels. Ausgabe von Schuler und Schultheß, erster Band, der deutschen Schriften erster Theil S. 182, 183, 184.) Nach Analogie dieser so deutlichen Stelle muß an die bald hernach folgende ausgelegt werden, die sonst Randem anthropologischen Dualismus zu verrathen heinen könnte. Zwingli spricht über die Verbindung und den Widerstreit des Sinnlichen und Geistigen: „Byspil: Nach ein kugel gemmen us wachs und leim (Lehm); legt u die an die sonnen, so zerschmilzt das wachs und wirt er leim hært; legt du sy in ein fließend wasser, so wirt er leim hingeflözt, und wirt das wachs hært. Ein anders: vermisch wyn und wasser gemmen glych vil; so empfindst du eigentlich daß keintwebers sin natur und kraft erhalten mag, sunder es ist ein ungeschmackt Ding, bis es getrunken und durch verdöwung zu blut verkeert wirt. Die zwey byspil gebend uns die seltsam natur des menschen zu verstön. Im ersten verstat man das zemmensezen des lybs und der seel; im andern jedwedern natur kraft und wirkung. Also empfindend wir, daß, die wyl der mensch lebt, die zwey Ding mit einander stryten. Gal. 5, 17. So muß je syn, daß alle, die in den lyben wohnend, die in sünden empfangen sind, all die wyl sy lebend,

erlyden müßend, daß der lychnam in natur behalte, wir das wasser, mit dem wyn vermischet, auch stryket in natur zu behalten." A. a. D. S. 191.

In dem commentarius de vera et falsa religione von Jahre 1525 finden wir die überaus deutliche Stelle, die uns als Maßstab zur Erklärung anderer Stellen desselben Werkes dient. *Philautia*, i. e. amor sui, causa fuit, cur mellesuadae obtemperaret uxori Adam. Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat praeditusque a Deo, sed qua, sorte, quam Deus dederat, non contentus^{a)}, domi suae (für sich selbst) voluit boni malique peritus, im Deo aequalis fieri. Zw. opp. ed. Schuler et Schulth. Vol. III. T. I, p. 169. Nicht unwichtig ist es, zu bemerken, daß Zwingli hier die eigentliche Ursache des Falles in eine Anwandlung nicht der Sinnlichkeit, sondern des Stolzes sucht. Wenn wir nun weiter lesen: ecce, ut manifestum fieri incipit, ut homo, quatenus homo incipit et quatenus iusta ingenium suum vel cogitat vel agit, nil nisi quod carnis est, ut inimicorum dei, quod adversariorum spiritus (was fleischlich, der Feinde Gottes, der Gegner des Geistes ist), cogitat et agit, l. c. p. 168, so kann es keinen Zweifel unterliegen, daß die Worte: quatenus homo est et iuxta ingenium suum vel cogitat vel agit, nicht ausgesagt wollen, daß die fleischliche, gegen Gott feindselige, wider den Geist streitende Gesinnung ein Bestandtheil oder auch nur eine Anlage der Menschennatur sey, wie sie aus der Schöpfers Hand hervorgegangen. Noch weniger Schwierigkeit können die Worte erregen, womit p. 167 Adam's Fall beschrieben wird: is, ut erat insidiarum foeminae temeritatis ignarus ac rudis (quid enim negaret uxori?), abtemperat fecitque, quod nullus maritus in gratiam uxoris facere detrectavisset. Es wird allerdings Jeder diese Erklärung der Handlungsweise Adam's als unbedeutend und

a) So interpungiren wir statt des Sinn erschwereuden: qua sorte etc.

genügend erkennen. Diese Stellen finden sich im Artikel *homine*. Im Artikel *de peccato* entwickelt Zwingli die kannte Ansicht von der Erbsünde als eine Krankheit (*Bresen*) a), welche Ansicht, zur Eigenthümlichkeit des zwingli'schen Lehrbegriffes gehörig, in der fraglichen Beziehung wiß Niemandem Anstoß geben kann. *Peccatum ergo*, heißt unter Anderem, i. e. *vitium, morbus est cognatus nobis, fugimus aspera et gravia, sectamur secunda et voluptuosa*; eiterhin werden metonymisch als gleichbedeutend nebeneinandergestellt *vetus homo, morbus, caro, Adam, peccatum*; nam *his fere nominibus vitium hoc φιλαντίας doctrina postolorum adpellat*. p. 204. Es kann wiederum keinem weifel unterworfen seyn, daß der *morbus cognatus nobis* nicht schon die ursprüngliche Menschennatur vor dem alle angesteckt, noch daß Adam, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, *morbus, peccatum, vitium φιλαντίας* genannt wird.

In der *declaratio de peccato originali ad Urbanum Romanum* vom Jahre 1526, in welcher Schrift er die genannte Ansicht von der Erbsünde als einer Krankheit vertheidigt und näher entwickelt, tritt ebenfalls mit großer Bestimmtheit der Gedanke hervor, daß diese Krankheit der Erbsünde nicht in der ursprünglichen Menschennatur gelegen, sondern aus einer Verkehrung und Verderbniß derselben hervorgegangen sey. Allerdings fällt es auf, wenn Zwingli in der Darstellung des Sündenfalles sich so vernehmen läßt: *Aedificaverat summus ille artifex feminam ex una tertentis Adami costa, infelici nimirum auspicio. Quid enim non audebit femina spe fallendi maritum atque latendi, posteaquam nata vidit eum tam altum dormiisse, ut convellatulus non sentiret costamque eximi?* l. c. p. 630. Allein es ist dieß eher geringfügig, unschädlich, als geradezu die ursprüngliche Reinheit des Menschen gefährdend zu nennen.

a) Natürlicher Bresten in der *declaratio de peccato originali* genannt, l. c. p. 629.

Diese ursprüngliche Reinheit einerseits und die Depravation der menschlichen Natur durch den Fall andererseits werden aufs bestimmteste gelehrt. Nach Anführung der Ursachen des Sündenfalles von Seiten des Verführers und von Seiten des Menschen sagt Zwingli: *his arietibus sub aequata est arx innocentiae*, p. 631; die Erbsünde nennt er das *vitium corruptae carnis, quae amore sui concipitur adversus spiritum*, p. 632. Die bald hernach folgenden Worte: *omnis caro, quantumcunque bonam se simulet, ad se omnia refert*, können nicht zu der Ansicht berechtigen, daß jene *philantia*, die als das eigentliche Materiale der Erbsünde bezeichnet wird, ursprüngliche Anlage und Reigung des Fleisches sey, daß der Sündenfall hiermit nicht wirklich stattgefunden und derselbe nun, sofern von einem solchen die Rede seyn dürfte, die Reigung zur Sünde nur erhöht hätte. Wenn wir nun auch gestehen, daß die Beschreibung des ersten Standes der Menschen und ihres Falles, welche die Auslegung der 67 Schlußreden gibt, besser ist, als die des *commentarius* und der *declaratio*, wenn wir nun auch zugeben, daß in diesen beiden Schriften Züge vorkommen, welche nicht die gehörige Achtung vor der von Gott geschaffenen Menschennatur vor dem Falle zu verrathen scheinen, so können wir doch nimmermehr behaupten, daß Zwingli in jenen beiden späteren Schriften aus der früheren Ansicht der Sache eigentlich herausgefallen sey. — Die *fidei ratio ad Carolum V.* vom Jahre 1530 entwickelt in ihrem 4. Artikel dieselbe Ansicht von der Erbsünde wie die *declaratio*. Wenn es nun weiter im 2. Artikel heißt: *Deus autem, qui ab aeterno usque in sempiternum universa in unico et simplici intuitu inspicit, libere constituit ac disponit de rebus universis; sua enim, sunt quaecunque sunt. Hinc est, ut quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret, qui lapsurus erat, aequae tamen constitueret, filium suum humana natura amittere, qui lapsus*

pararet (Zw. opp. 1544, 1545. Tom. II, fol. 538 b.), so legt darin nur, was allgemein zugestanden wird, daß Gott in Beziehung auf den vorhergewußten Fall des Menschen die Erlösung in Christo beschlossen hat; es ist in jenen Worten durchaus nicht gesagt, daß Gott den Menschen mit so feindseligem Verhältnisse des Geistes und des Fleisches geschaffen, daß dieser jenen bekämpft und sich unterwirft. Aus der *fidei expositio ad regem christianum* vom J. 1531, sowie aus den *annotationes in epistolam ad Romanos* können wir aus dem Grunde nichts anführen, weil jene die fragliche Materie gar nicht behandelt, diese ganz aphoristisch sich ausdrücken; doch bestätigen sie das uns schon Bekannte.

Es muß uns nun nach dem Bisherigen höchst auffallend scheinen, daß Zwingli in der Schrift *de providentia* Ansichten aufgestellt haben soll, die von den dargestellten so sehr abweichen. Wenn wir bedenken, daß jene Schrift in demselben Jahre wie die *fidei ratio* erschienen ist, so könnten wir die erwähnte Abweichung durchaus nicht als eine etwa im Laufe der Zeit vorgenommene Modification seiner frühern Ueberzeugung ansehen, sondern wir müßten sie als eigentlichen Widerspruch mit sich selbst bezeichnen; ein solcher directer Widerspruch mit sich selbst aber darf gewiß nur nach der reiflichsten Prüfung und bei der dringendsten Nothwendigkeit dem sonst so consequent und klar denkenden Manne beigelegt werden. Wir wollen übrigens gerne eingestehen, daß es den größten Anschein hat, als ob Zwingli in der genannten Schrift den Widerstreit des Geistes und des Fleisches in die ursprüngliche Menschenatur hinein versehe und das Fleisch überhaupt, abgesehen vom Sündenfalle, als solches ansehe, welches er in der früher angezeigten Schrift ein durch den Sündenfall erst verderbtes Fleisch (*corrupta caro*) nennt. Offenbar schreibt Zwingli seine Sätze über die menschliche Natur

unter dem Einflusse der 65. Epistel des Seneca a), da auf echt antike Weise dem Geiste den Körper feindselig entgegensetzt, als könnte es vermöge der ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur gar nicht anders seyn. Da Kürze halber berufen wir uns zum Erweise des Gesagten auf die Darstellung des Hrn. Dr. Hahn. S. 783 — 786; 792; 793.

Wir können uns dennoch nicht überzeugen, daß Zwingli hier mit seiner anderwärts ausgesprochenen Ueberzeugung in eigentlichen Widerspruch getreten sey. Um diese Ansicht der Sache zu rechtfertigen, berufen wir uns nicht darauf, daß auch die Darstellung in diesem Buche noch Spuren einer Unterscheidung zwischen Fleisch und Fleisch zu verathen scheint. Auf der einen Seite wird nämlich gesagt, daß der Körper zu seinem Ursprunge, zur Erde, zum Rothe hinneige, und deren Triebe folge, daß er wie Roth, in einen klaren Bach gelegt, den Geist, das limpidum fluctum, verunreinige. Es wird von dem stupor, der inertia, der stupida moles corporis gesprochen, die dem Geiste Fesseln anlege. Andererseits läßt sich Zwingli also vernehmen: artifex ille, cum coeno huic (dem Körper) mersurus

- a) Wem es etwa auffallen möchte, daß Zwingli von Seneca sagt: unicus illo animorum ex gentibus agricola, divinus ille animus, der möge hiermit vergleichen, was ein Mann von Seneca sagt, der sonst alle Schwächen und Blößen und Verkehrtheiten der Denkweise der Classiker heraushebt: „Er steht so groß, so erhaben vor unserm Blicke, wenn wir seine Werke lesen, daß man es kaum noch gewahr wird, auf welchem Goldhaufen er gestanden ist. Ist spricht der Heide so herrlich wie ein Christ.“ S. Classiker, und Bibel in den niebern Gelehrtenschulen. Neben an Lehrer und gebildete Väter von Dr. Eduard Eytz. Basel 1838. S. 156. Bei überhaupt wegen der bekannten Stelle in der fidei expositio ad regem christianum glaubt, daß Zwingli die ethnische Tugend so sehr überschätzt habe, der möge lesen, was derselbe Zwingli über die Ruhmsucht der Alten äußert, im commentarius de vera et falsa religione p. 171 der schultheissischen Ausgabe, im Artitel de homine.

met animum, vide, ut ipsum maceraverit, ne indigno domicilio dignum hospitem dehonestaret, und eine darauf folgende beredte Beschreibung der ausgezeichneten Eigenschaften des menschlichen Körpers im Gegensatze zu dem der Thiere wird mit den Worten geschlossen: quibus factum est, ut coelestis animi hospitium undique lentum, leve ac limpidum constiterit. Hier werden jenem gerade diejenigen Eigenschaften beigelegt, die ihm oben abgesprochen worden, worin wir also die Spur einer Unterscheidung zwischen dem Fleische vor dem Falle und nach dem Falle finden könnten. Der anscheinende Widerspruch, der abei heraus käme, ließe sich nämlich so erklären, daß in dieser Darstellung, die von den Protoplasten nirgendes namentlich redet, die Anschauung von der Menschennatur vor dem Falle und nach dem Falle nicht gehörig auseinander gehalten worden, ohne daß beide Anschauungen im heiste Zwingli's eigentlich in eine zusammengefloßen wären. Aber eine solche Erklärung der Sache, die uns anfangs passend schien, wird durch die gleich darauf folgenden Worte unmöglich gemacht. Alsobald hernach wird nämlich der Gedanke ausgesprochen, daß, wie vorzüglich auch der menschliche Körper sey, er doch, seine Natur beibehaltend, zur Erde strebe und den Geist dadurch verunreinige. Utcunque tamen in hanc formam exierit humanum corpus, servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, und nun folgt die von Hrn. Dr. Hahn S. 785 Anmerk. b. mitgetheilte wichtige Stelle, woraus erhellt, daß der Körper des Menschen lediglich in Vergleichung mit dem der Thiere undique lentum, leve ac limpidum genannt wurde, hingegen in der wesentlichen Beziehung zu dem inwohnenden Geiste gedacht, ganz geeignet sey, denselben zu beschweren, zu verunreinigen, gleichsam zu verdichten. So konnte auch ein Seneca oder ein anderer heidnischer Philosoph des menschlichen Körpers Vorzüge im Vergleiche mit dem der Thiere rühmen, ohne deswegen in die biblische

Anschauung von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur und dem ursprünglichen, unge störten Verhältnisse ihrer beiden wesentlichen Bestandtheile einzutreten. Denn wer nicht auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens steht, erhebt sich ebenso schwer zur Idee der ursprünglichen Herrlichkeit und künftigen Verherrlichung der menschlichen Natur wie zur Anerkennung des tiefen Falles und Elendes derselben.

Ohne daher auf die genannten Spuren einer Unterscheidung zwischen dem Fleische vor dem Falle und dem Fleische nach dem Falle Gewicht zu legen, weil diese Spuren, näher betrachtet, in nichts zerfließen, wollen wir nicht länger anstehen, die eigentliche Ursache zu nennen, warum wir Zwingli nicht auf dieselbe Linie mit Seneca stellen, warum wir ihn nicht auf den niedrigen Standpunkt einer dem Geiste des Christenthums entfremdeten Philosophie herabsenken können. Die Ursache ist nämlich ganz einfach die, daß Zwingli — wir haben alle Ursache, es zu glauben — absichtlich sich ganz in die Betrachtung des Menschen, wie er gegenwärtig lebt und webt, versenkt und verschließt, daß er im Interesse seiner vorhabenden Beweisführung über den wirklichen Zustand hinaus nach dem ursprünglichen Zustande des Menschen nicht sehen will, sondern ganz nur aus der Anschauung der menschlichen Natur, wie sie geschichtlich und erfahrungsmäßig vorhanden ist, heraus spricht. Alle seine Aeußerungen, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erklären sich auf eine unseres Erachtens genügende und ungezwungene Weise. Sie erinnern dann an die Sprache des gemeinen Lebens, an die gewöhnliche Betrachtungsweise, selbst an die biblische Darstellung, die ja auch in Stellen, wo man Anderes erwarten dürfte, sich ganz in die Betrachtung der Menschennatur, wie sie einmal vorhanden ist, versenkt, ohne zur Anschauung des Zustandes vor dem Falle aufzusteigen. Man vergl. Joh. 3, 6; Gal. 5, 17; welche Stellen, außerhalb des Zusammenhanges mit gewissen Sätzen der bibl.

den Anthropologie betrachtet, welche sich gar nicht in den genannten Büchern der heiligen Schrift finden, ebenfalls anthropologischen Dualismus zu verrathen scheinen. So kann denn auch, ohne mit der Schrift in Widerspruch zu treten, auf die Frage: warum hat Gott den Menschen so unglücklich geschaffen, daß er niemals Frieden mit sich selbst hat? (I. c. 361 a.) mit Zwingli geantwortet werden: weil Gott es so gewollt hat und weil es genügt, daß er es so gewollt hat. Wir wollen damit keineswegs behaupten, daß jene Frage nicht noch etwas anders beantwortet werden kann und soll — mit Beziehung auf die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur. Es genügt aber zur Rechtfertigung Zwingli's, zu wissen, daß jene Frage auch so beantwortet werden kann und muß; wer das nicht zugeben wollte, an den dürften wir ja dieselbe Frage nur etwas anders gestellt richten: warum hat Gott den Menschen so geschaffen, daß er fallen konnte? so würde sich ihm jene Frage bald aus dem richtigen Gesichtspunkte darstellen.

Um also unsere Meinung in einen passenden Ausdruck kurz zusammenzufassen, so ist sie diese, daß wir uns die vom Hrn. Dr. Hahn als anstößig bezeichneten Aeußerungen nach derselben Weise erklären, wie vorhin die Ausdrücke: der Mensch, sofern er Mensch ist (*homo, quatenus homo*), sündigt; das Fleisch, sofern es Fleisch ist (*caro, quatenus caro*), sündigt — von Natur liebt der Mensch sich selbst (*natura est homo sui amans*). Der Körper, mit der Seele verbunden, behält seine Natur bei (d. h. streitet wider die Seele), wie das Wasser, mit Wein vermischt, auch streitet, seine Natur zu behalten, u. a.

Der übrige Inhalt der Schrift *de providentia* bestätigt unsere Meinung. Wenn *cap. I.* gelehrt wird: *omnis creatura bona est, participatione, non natura, h. e. eatenus bona sunt (quae Deus condidit), quia in illo bono sunt et quia ad illius boni gloriam sunt* (Zw. opp. 1544. 1545. Tom. I, fol. 352 b.), so folgt daraus, daß die menschliche

Natur ursprünglich gut geschaffen worden, aber freilich nur insofern gut, als sie zur Gemeinschaft mit dem höchsten Gute geschaffen wurde; und wir gelangten dann zu der Ansicht, daß auch der erste Mensch nicht bloß durch seine natürlichen Kräfte das Gute that, sondern weil er in Gemeinschaft mit Gott stand, weil Gott sein Begleiter, seine Vernunft und Gemüth gewesen, wie Zwingli in einem andern Orte sagt (Auslegung der 67. Schlusspreda S. 182), eine Ansicht, die freilich von den Reformatoren vermöge ihrer Polemik gegen die katholische Lehre des *status purorum naturalium* nicht gehörig ins Auge gefaßt worden, aber nichts desto weniger zu einer richtigen Theorie von der menschlichen Natur und deren ursprünglichen Beschaffenheit nothwendig zu gehören scheint. Demnach war allerdings der Mensch so beschaffen, daß er fallen konnte, *ut labi posset*, wie Zwingli an mehreren Orten sich ausdrückt; und das hat natürlich noch kein dogmatisches System leugnen mögen; aber um desswillen war sein Fall nicht natürlich und nothwendig, weder in seiner Schöpfung, noch in seiner Stellung auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet. Denn nach Zwingli's im ersten Kapitel entwickelten Grundsätzen über die Immanenz Gottes in der Welt läßt sich überhaupt der Begriff der Causalität nur auf Gottes Wirken anwenden; dieses wird im 3. Kapitel ausführlich dargethan in folgender Weise: Der sogenannte Causalnexus der Dinge ist höchst uneigentlich so genannt, indem die secundären Ursachen der Dinge im Grunde keine Ursachen sind und Gott die alleinige Ursache aller Dinge ist. Daß also der Mensch gefallen, davon ist die Ursache durchaus nicht in der so oder anders geschaffenen Menschennatur zu suchen, — sie war durch ihre Schöpfung nur nicht verhindert, zu fallen, aber nicht dazu getrieben oder gezwungen, — die eigentliche Ursache ihres Falles ist bloß in Gott zu suchen, der nun einmal aus gewissen Absichten die menschliche Natur wollte fallen lassen

der vielmehr fallen machen, so daß es Gott nicht schwerer angekommen wäre, den Menschen, wenn er noch vollkommener gewesen, wenn er auf der Stufenleiter der Geschöpfe noch höher gestanden wäre, wenn er gar keinen eib gehabt hätte, fallen zu machen, wie er denn auch ein Engel fallen machte, diesen durch Ehrgeiz und Stolz (*per animum ambitiosum*), den Menschen durch den Teufel und das Fleisch (*per daemonem et per carnem*). Also nicht nur ist der Kampf des Geistes und Fleisches im Menschen nicht ursprünglich, sondern erst in Folge besonderer göttlicher Causalität möglich geworden. Nicht nur ist die Sünde nicht natürlich und nothwendig im gewöhnlichen Sinne der Worte, sondern sie wäre gar nicht eingetreten, nicht etwa nur ohne besondere göttliche Zulassung, sondern auch nicht ohne besondere göttliche Causalität; sie war so wenig natürlich und nothwendig, daß sie ohne ein besonderes göttliches Wirken ganz unerklärlich wäre; wie denn überhaupt nach Zwingli's Grundsätzen nichts, was geschieht, natürlich und nothwendig ist, wenn es in seinem Causalnexus betrachtet wird (den er eben als solchen nicht anerkennt); hingegen Alles, auch dasjenige, was nach dem Causalnexus als das Unnatürlichste, Uebernatürlichste, Wunderbarste, Zufälligste erscheint, ist natürlich und nothwendig, aus dem Gesichtspunkte des in der Weltgegenwärtig wirkenden Gottes betrachtet. So wie die Nahrung nicht eigentliche Ursache der Erhaltung des Lebens ist (fol. 359 a.), so ist auch die ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht eigentliche Ursache des Sündenfalles. Derjenige Irrthum, den Herr Dr. Hahn anthropologischen Dualismus nennt, kann also dem Zwingli nicht beigelegt werden.

Es ist hier nicht der Ort, in eine Kritik der zwingli'schen Sätze einzugehen. Gewiß aber verräth die Ansicht, daß der Mensch nur durch den Gegensatz der Ungerechtigkeit und Unreinheit den zu seiner moralischen Ausbildung

selben vorgreifen zu wollen, sey es uns erlaubt, noch Etwiges hinzuzufügen.

Es liegt uns am Herzen, offen zu bekennen, daß wenn Herr Dr. Hahn keine andern Prämissen der Prädestinationalehre Zwingli's, als die von ihm behandelten, dem theologischen Publikum vorführt, er dasselbe durchaus nicht in das christliche Herz und den theologischen Geist hineinblicken läßt, womit er auch diese Lehre behandelt hat. Das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Ohnmacht in geistlichen Dingen, sein geistlicher Tod, der Glaube lediglich ein Werk der göttlichen Gnade, das Heil durch die lautere Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heile, das Verzichtleisten auf alle eigene Kraft und Verdienst, das folgerechte und stete Zurückführen alles Guten auf den Ursprung alles Guten, mit einem Worte die Polemik gegen die Grundirrhümer des römischen Katholicismus, das sind die Grundlagen von Zwingli's Prädestinationalehre, das sind die Angelpunkte, um welche sie sich dreht. Die Entwicklungen, die Zwingli am Ende seines Lebens im Buche de providentia behufs der Begründung dieser Lehre gibt, sind zum Theil hinterher gemacht, als die Ueberzeugung schon lange in Zwingli's Seele feststand und er nur noch das Bedürfniß jedes denkenden Geistes fühlte, die so harte Seite seiner Lehre einigermaßen zu entschuldigen und zu erklären, überhaupt seine Ideen in vollkommene Harmonie mit seiner ganzen Lebensphilosophie zu setzen. Aber keinesweges verleugnet Zwingli auch in dieser Schrift die Grundanschauungen, worauf ihm diese ganze Lehre beruht: *si destinatio sequeretur nostram dispositionem, iam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus, priusquam deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse iam dudum demonstravimus*, fol. 366 b. Bei Anlaß der Stelle Rom. 9, 10. 11. 12. heißt es: *his Pauli verbis omnis controversia de merito nostrorum operum tol-*

Secundo confutatur Thomistarum sententia, qua cre-
runt, electionem tunc tandem decerni a Deo, cum vidis-
quales futuri sint homines. Adperte enim dicit, tam ab-
ut electio nostram constitutionem spectet aut disposi-
em, ut gemini Rebeccae electi sint antequam editi. De-
dicit aperte, electionem non venire ex operibus, sed
ntis esse. Quibus primo intelligimus, liberam esse con-
tionem, a nullo respectu vel causa secunda pendentem.
ando videmus operum nostrorum meritum everti. Aut
n gratuitam electionem cadere oportet, aut meritum
rum. Nam si foelicitas operibus comparatur, iam non
atur gratis; si donatur gratis, iam non est merces ope-
fol. 367 b. Wenn aus den angeführten Worten er-
t, daß es mit der ganzen Lehre von der Vorsehung
r Fürsichtigkeit^{a)}, wie Zwingli sie nennt, auf nichts
deres abgesehen ist, als die freie Gnade Gottes im Ge-
sage gegen die menschliche Sünde zu preisen, so zeigen
folgenden Worte, wie die metaphysischen Bestimmun-
t über Gottes Wesen und Verhältniß zu den Geschöpfen
h nichts Anderes bezwecken. Summum bonum est nu-
n. Quaecumque sunt, ex illo sunt, atque ut ex illo sunt,
illius egent virtute, ut sint et consistent. Contra nūmen
lius ope opus habet, suapte robore consistit, — omnium
electum lux est, imo solus fons intellectuum. Quo fit,
quidquid vivere, intelligere, operari videamus, in illo vi-
intelligat, operetur. Quo ergo pacto nobis quicquam
remus acceptum, qui ne sumus quidem, tam abest, ut
amus aut operemur citra ipsum. — Quod autem adhuc
inae scripturae operum nostrorum pretia indicant, non est,
nos offendat, cum dudum audiverimus, benignitatem na-
nis non secus quam inter humana fieri, ut instrumento

a) Providentia nennt Zwingli sapientia, quae universa prospicit
et prospecta disponit; perpetuum et immutabile rerum uni-
versarum regnum et administratio, welche Definition sich an
bestimmte Sätze über Gottes Wesen und Immanenz in der
Welt anlehnt.

gangen zu seyn. So wie er in den *annotationes in epistolam ad Romanos* die *concupiscentia* ganz bestimmt Sünde nennt ^{a)} und sich dadurch von der katholischen Lehre scharf unterscheidet, so liegt dieselbe Anerkennung der bösen Lust als Sünde den Aussprüchen zu Grunde, welche in der genannten Auslegung der 67 Schlußreden vorkommen. Und zum Zeugnisse, wie tief er den Menschen im wiedergeborenen Zustande setzt, dient zu wissen, daß er in derselben Auslegung, wie auch in den *annotationes*, die Stelle Röm. 7, 14 ff. auf den wiedergeborenen Menschen bezieht. Sowie die Sündhaftigkeit, Nichtigkeit, Verdammungswürdigkeit alles menschlichen Lebens und Treibens, Denkens, Empfindens, Wollens, Handelns auf den Abfall des ersten Menschen von Gott, der Quelle alles Guten, zurückgeführt wird, so ist auch Christus darum als Seligmacher bezeichnet, darum das Verdienst seines blutigen Todes gepriesen, weil er, der unschuldige Christus, von der reinen Magd Maria ohne alle Sünde geboren, obwohl Mensch, doch wahrer Gott und ein ewig währender Gut, den unverdienten Tod für uns erlitten, der ewiglich gut und bezahlend wäre für unsere Sünden. S. 186. Obwohl er also die unergründliche Wichtigkeit der Lehre vom Versöhnungstode Christi gar wohl einsieht, so erkennt er doch in der Art, wie die katholische Kirche diese Lehre geschmälert und durch Zusätze entstellt hat, nur wieder den Grundirrthum, worin sich in seiner Anschauung alle Irrthümer des Katholicismus concentriren, einen Mangel an Anerkennung Gottes, als der alleinigen Quelle alles Guten, eine heidnische, polytheistische Verbunkelung des Gottesbewußtseyns; überall, im Ganzen, wie im Einzelnen des damaligen Christenthums, tritt sie ihm entgegen. Die Christenheit hat des Gottes vergessen, der, an

a) Zw. opp. ed. Schuler. Vol. VI. Tom. II. p. 98. ad Rom. 7, 7: *Hominum et philosophorum doctrina negat concupiscentiam esse peccatum. Sic ratio humana colligit: Quis posset esse sine concupiscentia? peccatum ergo non est concupiscere. Verbum autem dei concupiscentiam prohibet.*

h selbst das höchste Gut, sich zu ihr in Christo so gnädig
 rabgelassen, in dem allein, was ist, lebt und weht, ohne
 ssen Wirken Alles in das Nichts zurücksinken würde; sie
 it sich selbst in ihrem Elende vergöttert und auf alles Ir-
 sche, das an sich eitel, nichtig und leer von göttlichem Ge-
 alte ist, nur nicht auf das allein wahrhaft Seyende und
 oig Bestehende und unwandelbar Kräftige Hoffnung des
 eiles gebaut. Der erste, entscheidende Schritt zu dieser
 erdunkelung des Gottesbewußtseyns geschah am Anfange
 r Welt durch den ersten Menschen; aber die christliche
 irche, gestiftet, diese Verdunkelung aufzuheben, ist wieder
 : die alte, vorchristliche Nacht zurückgefallen. Daher
 ird das Wort Gottes nicht geachtet und Menschenfagun-
 en das ihm allein gebührende Ansehen gegeben. Die
 irche als Lehrerin und Erzieherin gibt das Beispiel des
 nglaubens, der Geringschätzung des göttlichen Wortes;
 e entzieht Gott alle Ehre, indem sie die Auslegung des
 Wortes nicht frei gibt, und leugnet damit, daß alles wahre
 berständniß der Schrift nur vom Geiste Gottes ausgehen
 önne. Weil Gott die Ehre entzogen wird, so wird so
 iel und so thöricht auf die Werke gepocht, da doch Alles,
 was darinnen von uns gewirkt, Sünde ist und Gleisne-
 ei, nur dasjenige gut ist, was Gott daran gewirkt, da
 Gott allein durch seinen Geist alles Gute in uns wirkt.
 Weil das vergessen ist, so wird auch selbst der Glaube als
 in verdienstlich Ding angesehen. Aber der Glaube ist
 ichts Anderes, als eine gewisse Sicherheit, mit der sich
 der Mensch verläßt in dem Verdienste Christi, und ist nicht
 in Werk, sondern eine Ruhe und Sicherheit in dem Ver-
 dienste Christi. Welche Sicherheit und Vertrauen auch
 nicht von Menschen kommt, sondern von Gott; denn das
 Wort Christi mag nicht gebrochen werden, Joh. 6, 44, da
 er spricht: Niemand kommt zum Vater, es habe ihn denn
 mein Vater, der mich gesendet, gezogen. — Ja, doch so
 ist das Verzichtleisten auf Verdienst nichts Anderes als der
 Glaube. Denn daß der Mensch sich selbst nichts zuschreibt,

sondern glaubt, daß alle Dinge durch die Fürsichtigkeit Gottes verwaltet und geordnet werden, das kommt also daher, daß er in Gott gelassen und vertrauet ist. S. 271. Dieser Glaube, der mit gänzlichem Ausgehen aus sich selbst und Verzichten auf alles eigene Verdienst allein an Gott und an das Verdienst Jesu Christi sich hält, er ist aus der Kirche, ihrer Lehre, ihren Einrichtungen, ihrem Gottesdienste, aus dem Leben und Treiben, aus den Gedanken, aus dem Gesichtskreise der Christenheit verschwunden. Er wie je mehr der Glaube wächst, desto mehr auch das Maß aller guten Dinge wächst, je größer der Glaube ist, desto größer Gott in dir ist (S. 277), so ist auch mit dem Verschwinden des Glaubens das Werk aller guten Dinge, Gott, aus der Kirche wie verschwunden. Daher wird die Sündenvergebung den Menschen zugeschrieben, da sie doch allein von Gott um des Verdienstes Christi willen ertheilt wird. Daher der übertriebene, abgöttische Werth, der auf menschliche Einrichtungen und Satzungen gesetzt wird, weil vergessen wird, daß alles Gute vom Geiste Gottes gewirkt wird. S. 233. Daher die übertriebene Verehrung, die den Auslegungen der Väter gezollt wird, die doch wohl in Sachen des Glaubens irren mögen. Ist denn Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt? Ist seine Hand und Gewalt abgeschnitten worden und kürzer gemacht, daß er die Herzen der Menschen nicht mehr zu den lautern, einfältigen Verständnisse seines Wortes ziehen mag? Man muß keinen sichtbaren Menschen zu dem Glauben haben; denn der Mensch macht den Menschen nicht gläubig, sondern der Geist, der das Herz und Gemüth zieht. Da man gleichwohl den predigenden haben muß, so macht er doch das Herz nicht gläubig. Der Geist und das Wort Gottes thun das. Und welcher sich dargibt, er mache sicher und entscheide, der ist ein Verführer, ein Antichrist; denn er gibt ihm selbst zu, daß allein Gottes ist. Und ist der Mensch nichts Anderes, als ein Haushalter und Vortrager des Wortes Gottes (1 Kor. 4, 1.). Das ist aber bei Gott

len Menschen so gemein und bereit als dem Papste. Denn er möchte den Geist Gottes gewaltigen oder verhalten und ihm Einhalt thun? Apg. 10, 47. Hiermit sey genug an den Verächtern Jesu Christi gesagt, die sich machen zu dem, was keine Creatur seyn mag; nämlich Gott machen aus ihnen selbst. S. 232. Die Heiligen aber sind die gegen ihren Willen und ihrer ganzen Gesinnung zuwider den Göttern erhobenen, dem höchsten Gotte gleichgestellten Gegenstände der kirchlichen Verehrung. Ihre Anrufung reitet wider das erste Gebot, verdunkelt das Leiden Christi, ist auch eine Schmach der Heiligen selbst und ist in allem drei Beziehungen ein Verkennen Gottes als der alleinigen Quelle alles Heiles. Es ist genug angezeigt, wie sichtbar das Leiden Christi ist und wie heilsam, nämlich, daß uns Gott in seinem Namen alle Dinge geben will. Es ist nicht möglich, daß uns der etwas abschlage, der einen eigenen Sohn für uns gegeben. Hier erscheinet, wie die närrischen Päpster bösslich die Mildigkeit Gottes in eine Ungnade verkehrt und aus einem milden und gnädigen Vater einen Tyrannen und zornigen Gebieter gemacht. Sie rufen von den Kanzeln: laßt euch von der Fürbitte der Heiligen nicht abführen, als ob wir bei Gott gleichwie bei einem unfreundlichen Fürsten in dieser Welt eines Vormünders und Fürbitters bedürften. Aber wisset, unser Gott will als ein eigentlicher Vater gehalten seyn, dem wir alle Noth wohl klagen dürfen, denn er hat es uns selbst gelehrt Röm. 8, 16; ja er ist uns freundlicher, denn ein leiblicher Vater; er hat sich darum so treffentlich erniedrigt, daß wir ihn erlangen (erreichen) mögen, als er spricht Luk. 22, 27: ich bin unter euch als ein Diener. Aber ihr, die Wahrheit hassenden Päpster, sagt: es dürfe Niemand zu ihm kommen ohne Mittler. Warum hat er uns gelehrt, zu ihm laufen und sprechen: o himmlischer Vater, vergib uns u. s. w. Warum steht er denn mit offenen und um unsertwillen verwundeten Armen und ruft uns Matth.

11, 28.: kommt her zu mir alle, die arbeiten und beladen sind, ich will euch fristen und ruhig machen? Wie spricht du denn: wie dürfte ich, armer Sünder, zu ihm kommen? Hörst du nicht, daß er zu den Sündern ruft? Hörst du nicht, daß er spricht: ich bin nicht gekommen, die Rechten zu betufen, sondern die da krank sind. Ist das nicht, o frommer Christ, die süße, tröstliche Gnade Gottes verbittern, wenn der Pöpstler den Sünder verzagt macht, als ob er ohne Vormünder nicht zu Gott kommen dürfe? Ist das nicht, die Ehre Christi hinnehmen und sie der Creatur geben? so er uns doch allein als ein gewisses Pfand des Heiles gegeben ist (Ephes. 1, 7), und du gibst's einer Creatur zu! Was ist das anders als eigentliche Abgötterei. Endlich ist es auch eine Schmach der Heiligen, daß man sie nach ihrem Tode an Gottes Statt rechnet, den sie doch über alle Dinge erhöht haben. Ja, die ewig reine Magd Maria mag so wenig erleiden, daß man ihr die Ehre zu lege, die ihres Sohnes ist, als Paulus und Barnabas in Lystris. Meinst du nicht, die Maria möchte so sprechen: „o ihr Thoren, alle Ehre, die ich habe, die habe ich nicht von mir selber; Gott hat mich also aus seiner Gnade begabet; ich bin weder eine Göttin, noch der Brunn des Guten; Gott ist allein dieser Brunnen und läßt alles Gute zu euch kommen allein durch meinen Sohn. Von Anfang der Welt hat Gott keiner Creatur solche Gewalt gegeben, daß man zu ihr seine Zuflucht nehme, als wäre sie auch Gott. Christus aber ist Gott; ich bin kein Gott; darum sollet ihr bei mir das nicht suchen, was allein Gott gibt. Ihr meinet, ich sey geehret, so ihr mich anbetet; das ist meine Unehre. Es soll Niemand angebetet werden, denn der einige Gott. Den ehret dergestalt, wie ich ihn geehret habe, mit Glauben, mit Gehorsam, mit Geduld der widerwärtigen Dinge, die ich mit meinem Sohne von Kindesfüßen her bis ins Ende erlitten habe, mit Armuth und Trübsal. Ich bin nichts Anderes, denn ein Zeuge meines Soh-

ies, daß man sehe, wie gewiß das Heil in ihm ist." S. 284, 285, 286 a).

So wie Zwingli den Katholicismus als die Verbundlung des christlichen Bewußtseyns von Gott, der alleinigen Quelle alles Guten und alles Heiles, der uns alle Dinge in Christi Namen geben will, erschaut und unter diesem Gesichtspunkte alles katholische Unwesen zusammenfaßt, so erblickt er jene Verbundlung, jenes Unwesen, zum höchsten Punkte gesteigert, in der Anrufung der Heiligen. So wie er daher der Vertheidigung der 20. Schlußrede, welche gegen die Anrufung der Heiligen gerichtet ist, die meiste Ausdehnung gibt b), so knüpft er auch an dieselbe seine Prädestinationslehre an. Die Anrufung der Heiligen beruht auf dem Wahne der besondern Kraft ihrer Fürbitte; dieser Wahn ruht auf dem anderen von dem Verdienste der Heiligen, überhaupt vom Verdienste, welches der Mensch vor Gott erlangen kann. Um den trotzigen Wahn der menschlichen Verdienstlichkeit gründlich auszuwurzeln, stellt er den durch viele Bibelstellen belegten Satz auf, daß wir nichts sind, daß Gott Alles in uns wirkt; wir haben, sagt er, das starke Wort Gottes an unserer Seite stehen, das sie mit all' ihrem Zeuge nicht stürmen können, daß Gott alle Dinge in uns wirkt, daß wir nichts sind, weder Handgeschirre, durch die Gott wirkt, der auch die Handgeschirre selbst gemacht hat. Und um diese Wahrheit recht handgreiflich zu machen, lehrt er in Beziehung auf Röm. 9, 20—23, daß Gott die Handgeschirre zu sauberm, wie zu unsauberem Gebrauche auf gleiche Weise ge-

a) In dieser ganzen Darstellung sind Zwingli's eigene Worte mit der allgemeinen Angabe des Inhaltes den andern verwoben; wir haben uns dieß erlaubt, um bei aller Kürze doch eine anschauliche Vorstellung vom Inhalte und Geiste der betreffenden Schrift zu geben.

b) Sie reicht von S. 266 bis 301; die Schlußrede lautet so: „Daß uns Gott alle ding will in sinem (d. h. Christi, der gerade vorher genannt ist) namen geben, darus entspringt, daß wir usserhalb diser Zyt dheins mittlers bedörfend weder sin.“

macht hat, daß er seine Geschöpfe ganz machen oder brechen mag, und bezieht sich überhaupt auf die Lehre von der Fürsichtigkeit oder Vorsehung Gottes. S. 275. 278.

So erscheint die absolute Prädestination dem Zwingli als das Bollwerk gegen die Anrufung der Heiligen, zugleich gegen den ganzen römischen Katholicismus; sie steht für ihn im Einklange mit den allgemeinen Sätzen über Gott und Gottes Gegenwart und Wirken in der Welt, wie sie aus der Schrift und aus der Vernunft entwickelt werden mögen. Philosophisch die Sache ausgedrückt, so betrachtet Zwingli den Katholicismus als eine Geistesrichtung, welche einerseits das Göttliche ins Materielle herabzieht, andererseits Welt und Menschheit auf gewisse Weise von Gott abtrennt und ihm bis auf einen gewissen Grad selbstständig gegenüberstellt. Dieser verkehrten Richtung, die er namentlich als Abgötterei bezeichnet, stellt er die schärfste Scheidung von göttlichem und menschlichem Wesen und Wirken, aber, um das andere Glied des Gegensatzes auch zu berücksichtigen, ebenfalls die stärkste Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, die absolute Bedingtheit alles endlichen Seyns durch das Wahre und im eigentlichen Sinne das stärkste Ineinander der Welt und Gottes entgegen, um eben dadurch ihre gänzliche Abhängigkeit von Gott darzuthun. Aus solchen Betrachtungen sind die Bestimmungen geflossen, welche der *commentarius de vera et falsa religione* unter dem Artikel *de deo* gibt. So pantheistisch sie manchmal klingen mögen, so sind sie doch im Sinne Zwingli's nur ein scharf ausgesprochener, auf alttestamentlichen Anschauungen ruhender Monotheismus, der abgöttischen Richtung des mittelalterlichen Christenthums entgegengesetzt.

Weil Zwingli, freilich mit Unrecht, die lutherische Lehre vom Abendmahle noch im Bereiche und Banne dieser abgöttischen Richtung glaubte, stellt er ihr seine einseitige Theorie so hartnäckig entgegen. Dieser ganze Streit befestigte ihn in seiner so eben ausgesprochenen Ueberzeugung.

im katholischen und auch noch im lutherischen Abendmahl und er die transsubstantiirende Richtung des damaligen Christenthums, wie er sie nannte; denn in einer seiner Schriften über das Abendmahl sagt er: *transsubstantiamus omnia*, und nennt dann Kleider, Wasser u. s. w. Auch in der Schrift *de providentia* verbreitet er sich lange darüber, daß die sinnliche Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl nichts Anderes sey, als die abgöttische Richtung der Zeit, auf einen bestimmten Punkt bezogen: *sic rebus externis, puta sacramentis et symbolis, tribuitur, quod dare nisi divina virtus nihil potest. l. c. fol. 367 b.* Es wird dieß ganz auf dieselbe Linie damit gestellt, daß wir unserem Verdienste zuschreiben, was allein Geschenk der göttlichen Freigebigkeit (*liberalitas*) ist. So führte ihn auch der Abendmahlsstreit zur Prädestination zurück. Ebenso der Streit mit den Wiedertäufern. Ja die sinnliche Hochschätzung des äußeren Actes der Taufe mußte ihm als ein Verkennen der Abhängigkeit alles Endlichen von Gott erscheinen; darin, daß der Glaube so eng an den äußern Act der Taufe angeknüpft wurde, ersieht er eine Verkennung der Natur des Glaubens; und um die Frage über das Verhältniß des Glaubens und der Taufe auf eine schneidende Weise zu beantworten, erhebt er sich über beide zur Erwählung hinauf, der er Taufe und Glauben unterordnet. Um recht deutlich zu machen, daß die Gnade der Erwählung Gottes nicht durch die Taufe bedingt sey, daß sie vielmehr die Kraft der Taufe bedinge, so stellt er den Satz auf, daß auch der Glaube die Erwählung nicht bedinge, sondern durch dieselbe bedingt sey, so daß Glaube und Sacrament in gleich untergeordneter Stellung zu der Gnade Gottes gestellt werden. Dieß der wesentliche Inhalt des Abschnittes *de electione im elenchus contra Catapultas*, welcher Abschnitt absichtlich mit folgenden Worten anfängt und endet: *electionem docebimus esse firmam, h. e. liberam ac minime alligatam et supra baptismum esse ac circumcisionem, imo supra fidem ac praedicationem.*

So wird auch das Widerstreben gegen die Lehre von der Erwählung als Unkenntniß der Lehre von der Vorsehung bezeichnet. *Vides igitur, o homo, ut nobis omnis ferme scripturae ignoratio ab ignoracione providentiae venit.* Zw. opp. ed. Schuler. Vol. III. T. I. p. 429. Aber auch in der dem Geiste des Christenthums entfremdeten Philosophie seiner Zeit erkennt Zwingli die abgöttische Richtung; die menschliche Vernunft und Weisheit, worauf mit Vergessen des Wortes Gottes das Vertrauen gebaut wird, sind aber nichts als Elemente der Welt, zu denen sich der erste Mensch wendete, da er Gott selbständig im Wissen und im Leben gegenüber zu stehen sich vermaß (Auslegung der Schlußreden, S. 221; 222).

So ist also die Lehre von der absoluten Prädestination und der Vorsehung Gottes der Hauptbamm, den Zwingli allen verkehrten Richtungen der Zeit entgegensetzt. Diesen ihm durch innere und äußere Erfahrung so wichtig gewordenen Lehren widmet er dann am Ende seines Lebens, aufgefordert von Philipp von Hessen, die besondere Schrift *de providentia*. In derselben convergiren ungefähr alle Beziehungen der Prädestinationslehre, die wir bis dahin vorgeführt haben, doch mit besonderem Vorherrschen der Lehre von der Vorsehung, Wesen und Bestimmung des Menschen. Die Sätze über die Vorsehung stimmen mit denen gleichen Inhaltes im *commentarius de vera et falsa religione* im Artikel *de deo* überein; nur wird in jenen noch mehr und kräftiger die Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, die Richtigkeit alles Endlichen hervorgehoben, weil dieß dem Zwingli in seiner Stellung zu den Fragen, welche die Zeit bewegten, immer mehr einleuchtete, ihm immer wichtiger wurde. Neu sind etliche Bestimmungen über des Menschen, sowie des göttlichen Gesetzes Kraft und Bestimmung, die eben, in ihrer Blöße und von ihrer anstößigen Seite betrachtet, zum Beweise dienen, daß die Lehre, zu deren Vertheidigung sie dienen sollten, dem Reformator von unübersehbarer Wichtigkeit war, daß sie in

iner Ueberzeugung die präponderirende Stelle einnahm, wie wir derselben angewiesen haben.

Nach diesen Ausführungen werden wir nun ein Urtheil darüber fällen können, ob Zwingli mehr aus speculativem, denn aus praktischem Interesse ein Vertheidiger der absoluten Prädestination gewesen ist, sofern wir nämlich in diesem etwas ungenauen Ausdrucke Guericke's und D. Hahn's einen Vorwurf anerkennen. Was den Vorwurf der pantheistischen Richtung betrifft, so glauben wir dargethan zu haben, daß Zwingli's Lehre sich dadurch aufs bestimmteste vom Pantheismus unterscheidet, daß sie durchaus darauf errichtet ist, den Menschen zu demüthigen, ihm das Vertrauen auf eigene Vernunft, Weisheit, Tugend, Verdienst, Heiligkeit zu nehmen und alle seine Gedanken und Bestrebungen unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen, des Glaubens an Gott, die Quelle alles Guten und alles Heiles, der in Christi, des Gekreuzigten, Namen und Alles gibt. Auch bei Beurtheilung von Lehrsätzen heißt es: an ihren Früchten, an ihren Lehrresultaten sollt ihr sie erkennen. Wir behaupten daher getrost, daß Zwingli's anstößigste Sätze nicht auf pantheistischer Grundlage, sondern auf einseitiger Hervorhebung und theilweisen Berirrung des streng monotheistischen Gottesbewußtseyns beruhen. Aus diesem Gesichtspunkte müssen wir selbst den Satz von der Nothwendigkeit des Bösen zur Entwicklung des Guten betrachten; er erscheint nämlich als Stütze zu dem andern, daß das Böse von Gott gewollt, der Mensch auf gewisse, die Verschuldung des Menschen nicht ausschließende Weise von Gott dazu angetrieben und gezwungen sey; aber eben dieser Satz ist es, worin wir eine dem monotheistischen Gottesbewußtseyn natürliche Abirrung erkennen, die in einigen einseitig ausgelegten Aussprüchen der heil. Schrift ihre Rechtfertigung fand.

Nach dem Gesagten darf Zwingli's Prädestinationslehre nach ihrem christlichen Gehalte der von Calvin und

Luther an die Seite gestellt werden. Luther, Calvin und Zwingli haben also an dieselbe Lehre die Cardinalpunkte des christlichen Glaubens und ihrer Bekämpfung des Catholicismus angeknüpft. In Beurtheilung dieser Lehre sollte die historische Bedeutung und Beziehung derselben nie verkannt werden. Wenn die drei Reformatoren über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinausgegangen, wenn sie die Lehre in einer Consequenz verfolgt haben, die von der Schrift nicht angestrebt wird, so möge deshalb weder der eine, noch der andere in seiner theologischen Richtung verkannt werden. Hat der eine mehr oder weniger, als der andere, Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Feu, Stoppeln auf dem einzigen Grund gebaut, außer welchem Niemand einen andern legen mag, so laßt uns über die Verschiedenheit im Einzelnen die Einheit in Festhaltung des einzigen Grundes nicht übersehen. Diese Einheit spiegelte sich auch in den beiden Theilen der Kirche ab, welche jene Männer vertraten, indem dieselbe Lehre vom Heil durch die Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, beide Kirchen auf gleiche Weise beherrschte und in der lutherischen Kirche an den lutherischen *articulus stantis et cadentis ecclesiae* die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben angeknüpft wurde, während sie in der reformirten Kirche an die Lehre von der absoluten Prädestination sich anlehnte. Beide Kirchen suchten auf verschiedenen Wegen die Kernlehre des Evangeliums festzuhalten. Beide arbeiteten einander, oft freilich ohne es zu wissen und zu wollen, in die Hände. Beide Kirchen sind verbunden durch die innige Verwandtschaft ihres Geistes, die Identität ihrer Richtung im Wesentlichen. Ein kleiner Beitrag zur Verständigung über den beiden Kirchen gemeinsamen, köstlichen Besitz sollte hier dem theologischen Publicum zur Prüfung vorgelegt werden.

Recensionen.

die Briefe Pauli an die Korinther, bearbeitet von
F. J. Rüdert. Der erste Brief S. VI, 45. 466. Leipzig,
Köhler 1836. Der zweite Brief S. VI, 28. 435. Eben-
das. 1837.

Mit dieser Arbeit hat der Verf. seiner eigenen Erklä-
rung zufolge den Cyklus seiner Auslegungen paulinischer
Briefe geschlossen. Kein billiger Beurtheiler, welchen theo-
logischen Standpunkt er auch einnehmen mag, wird ver-
kennen, daß er auf diesem Gebiete sehr Dankenswerthes
leistet und die Auslegung dieses Theils der neutestament-
lichen Schriften bedeutend gefördert hat. Der Werth
einer Leistungen beruht aber wohl im Allgemeinen vor-
nehmlich in der kräftigen Anregung zu tiefer einbringender
Forschung, welche diese Commentare durch ihre ganze
Verfahrungsweise geben. Sie sind nicht theologische Pro-
ducte im engeren Sinne, ausgehend von einem dogmati-
schen, sey es kirchlich-orthodoxen oder heterodoxen, super-
naturalistischen oder rationalistischen Standpunkte, daher
auch ohne alles Interesse der Ausgleichung des vorliegen-
den Textes mit irgend einer hinzugebrachten Denkweise.
Es ist ein von gewissen Grundlehren des Evangeliums er-
griffener Philologe, der aus lebendigem Interesse für den
Apostel Paulus, von dessen sittlich-religiöser Persönlichkeit
er begeistert ist, in die ihm werth gewordenen Erzeugnisse
dieses hohen Geistes einzudringen und mit Anwendung
philologischer und psychologischer Kunst das Verständniß

derselben zu fördern sucht. Man sieht, er hat sich in diese Schriften hineingelebt, er hat eine vielseitige Einsicht nicht nur in die Sprache und Darstellungsweise, sondern auch, was ja im Grunde unzertrennlich von jenem ist, in das Gedanken- und Gemüthsleben des Apostels gewonnen, und mit zunehmendem Verständnisse ist ihm Paulus immer größer und lieber geworden, ohne daß er jedoch durch die Liebe und Verehrung geblendet wäre, da sie ihn im Gegentheile nur desto scharfsichtiger im Wahrnehmen von Fehlern und Mängeln, sowohl intellectuellen als moralischen, zu machen scheint. Daß ein solcher Erklärer gegen manches Hergebrachte stark angehe, daß er das Unhaltbare vieler Ausgleichungsversuche mit scharfer Kritik aufdeckt, daß er die Richtigkeit einer den Paulus moderner Sinneseart gemäß machenden Interpretation schonungslos nachweise, das läßt sich zum voraus erwarten, und in dieser Erwartung findet man sich auch keineswegs getäuscht. Er thut das auch mit solchem Erfolge, daß mancher in seinem scheinbar gesicherten Besisthume stark angefochten und Vieles, was ausgemacht und festzustehen schien, auf neue gerüttelt und der Untersuchung unterworfen wird. Darin liegt nun eben das mächtig Anregende dieser Commentare, die in sehr vielen Fällen weit weniger ein befriedigendes Resultat geben, als zu näherer Untersuchung, zu sorgfältiger neuer Erwägung, zu gründlicherer Erörterung reizen und drängen. — Mag nun auch z. B. in Römerbriefe der Commentar von Frischke in manchen Beziehungen weiter führen und sicherere Befriedigung gewähren, mag im Epheserbriefe der von Harless in philologischer wie dogmatischer Genauigkeit und vollständiger Verarbeitung des ganzen exegetischen Materials sich vor dem rüdert'schen weit auszeichnen, jener Werth und jenes Verdienst wird dem Letzteren unbestritten bleiben.

Der Unterzeichnete hat schon früher (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs, Bd. IV.

§. 2. 1832. S. 102—132) den Verfasser freudig begrüßt, und obwohl er jetzt einen strengern Maßstab anlegen muß, so glaubt er doch das günstige Urtheil über ihn im Ganzen festhalten zu können. Schon damals vermochte er nach seiner ganzen theologischen Ueberzeugung auf jenen Standpunkt der Unbefangenheit oder Voraussetzungslosigkeit, von dem aus Rückert erregt, nicht einzugehen und erkannte auch einzelne Mißgriffe, zu welchen den ehrenwerthen Ausleger die Maxime der Unbefangenheit verleite, indem sie unwillkürlich mitunter in ihr Gegentheil umschlage. Auch jetzt glaubt Ref. in dieser Unbefangenheit eine Hauptklippe zu erkennen, woran die rückert'sche Auslegung nicht selten scheitert, und wird auch hierdurch in der längst gefaßten Ueberzeugung bestärkt, daß es nicht eine solche abstracte Unbefangenheit ist, welche die richtige Auslegung der h. Schriften bedingt, sondern eine höhere Geistesfreiheit des in den wesentlichen Voraussetzungen der evangelischen Schriftgläubigkeit sich bewegenden Theologen. Zu diesen gehört keineswegs logisch-grammatische Unfehlbarkeit und ethische Mangellosigkeit des apostolischen Schriftstellers, wohl aber schließen sie in sich die Anforderung an den Ausleger, mit großer Geduld der apostolischen Darstellung nachzugehen, ob nicht, was ihm anfangs als ein intellectuelles oder moralisches Gebrechen erschien, doch bei weiterer Erwägung als richtig und gut sich ausweise. Mit welchem Erfolge diese Anforderung von Rothe in seiner Auslegung der schwierigen Stelle Röm. 5, 12 ff. entsprochen worden, das ist bekannt und auch von vielen Seiten anerkannt, und Ref. selbst hat schon früher eben in Bezug auf jene Stelle die Richtigkeit dieser Maxime an sich erprobt, obwohl er in der Auslegung derselben nur theilweise mit Rothe zusammentraf. Ein Hauptfehler Rückert's ist die Ungebuld in dieser Hinsicht, vermöge deren er öfters, indem er unbefangen aburtheilen will, in oberflächlicher Befangenheit erscheint

Dies läßt sich nun namentlich auch in den vorliegenden Commentaren oft genug wahrnehmen, und Ref. wird nicht ermangeln, hernach einige Proben davon mitzutheilen.

Vorerst aber fassen wir diese Commentare im Verhältniſſe zu ihren nächsten Vorgängern ins Auge, um daraus zu ersehen, inwiefern sie einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommen. Die Korintherbriefe sind weniger als mehrere andere paulinische Briefe, namentlich die an die Römer, Galater und Epheser, mit Commentaren bedacht worden. Die in mehr als einer Beziehung verdienstvolle Arbeit Heydenreich's erstreckt sich nur auf den 1. Brief und ihre Weitläufigkeit mag ihrem Gebrauch ebenso Eintrag thun, als der ziemlich hohe Preis die Anschaffung erschwert. Die großen Mängel des emmerling'schen Commentars zum 2. Briefe hat Frißsche in seinen werthvollen Dissertationen genügend dargethan und selbst treffliche Vorarbeiten für einen neuen Commentar geliefert. Die flatt'schen Vorlesungen, deren Klarheit, Sorgfalt in Bestimmung des Zusammenhangs, Genauigkeit in Sach- und Wortparallelen und anderweitige Vorzüge kein Billiger verkennen wird, boten doch im Allgemeinen fast nur die Resultate der storrschen „*notitiae historicae*“ über diese Briefe und können, so werthvolle Beiträge zur richtigen und gesunden Auslegung sie liefern, doch das gegenwärtige Bedürfnis schon darum nicht befriedigen, weil ihr dogmatischer wie philologischer Standpunkt nicht mehr der gegenwärtige ist. So war denn der Commentar von Billroth der einzige, der den Anforderungen der Gegenwart mehr entsprach. Hier herrscht eine philologische Genauigkeit, die den früheren abging — natürlich mit Ausnahme von Frißsche, der dieses Moment der Auslegung vielmehr auf Kosten anderer einseitig hervortreten läßt —; hier haben die alten Ausleger wieder einmal eine Geltung gewonnen, deren sie sich lange nicht erfreuten und ein im Ganzen christlich-kirchlicher Geist geht durch die

nze Auslegung hindurch. Aber man merkt es diesem Commentare wohl an, daß es ein erster Versuch des Verf. diesem Gebiete ist; es geht ihm gar oft die rechte Sicherheit ab; das exegetische Material, das auch in einem geringen Theile nach benützt ist, liegt theilweise un verarbeitet da; dem Patristischen ist unverhältnißmäßig und ungebührlich viel Raum gegönnt; es fehlt überhaupt an rechten Ebenmaße, indem Vieles, was einer Erläuterung bedurfte, kaum berührt oder ganz übergangen, Anderes mit einer gewissen Vorliebe ausführlich behandelt; zuweilen hat auch dem Verf. seine speculative Richtung die Auslegung mehr verdorben als verbessert. Kurz, so schätzbar und reich an einfachen und gesunden Erklärungen auch dieser Commentar ist, so konnte er doch in mehr als einer Beziehung nicht befriedigen, was er bei seinem beschränkten Umfange schon dann in höherem Maße thun würde, wenn eine gute Oekonomie darin wäre. Was den Commentar von Olshausen betrifft, so vermissen wir darin vornehmlich das genauere Eingehen in den Text, was ohne Zweifel mit dem Mangel an sorgfältiger philologischer Ermittlung des Sinnes zusammenhängt; ein Mangel, der zwar in den ausgesprochenen Grundsätzen dieses in vielen Beziehungen höchst schätzbaren exegetischen Werkes begründet ist, aber dennoch uns keineswegs gerechtfertigt erscheint und dem Werthe des Ganzen Abbruch thut, da nun nicht selten geistreiche, über den Text mehr hinschwebende Reflexionen an die Stelle eindringender, gründlicher Erörterung treten.

Das rüdert'sche Verfahren ist sehr eingehend; der Text wird nach allen Seiten angesehen und in Uebersetzung genommen, und thut auch das, was der Verf. darüber sagt, keineswegs immer Genüge, fühlt man sich öfters dadurch abgestoßen und verletzt, man lernt doch, man kommt tiefer in die Sache hinein, man wird angeregt, selbst eine befriedigendere Ansicht zu suchen, und muß dem

Ausleger danken, der einem dazu verholfen hat. In diesem Falle war Ref. sehr oft bei der Ausarbeitung von Berlesungen über diese Briefe und will darum auch die stärksten Ausstellungen, die er zu machen hat, nur als Beweis des Dankes gegen den Verfasser betrachtet wissen.

Am wenigsten finden wir uns mit ihm in Widerspruch in Betreff der Auffassung der historischen Verhältnisse, auf welche diese Briefe sich beziehen, und namentlich scheint er hinsichtlich der christlichen Partei das Richtige getroffen zu haben — hierin im Grunde mit Willroth zusammenstimmend, — daß eine übermüthige Hervorhebung des Hanges an Christo mit Verachtung der an Diener Christi, namentlich an Paulus, sich anschließenden das charakteristische Merkmal dieser Partei gewesen, die durch ihre Selbstgenügsamkeit von allen andern sich unterschied, in der Opposition gegen die Autorität des Paulus aber mit den petrinischen Judaisiten zusammenstimmt. — Mit psychologischer Meisterschaft hat der Verf. die Gemüthsstimmung des Apostels, wie sie durch den 2. Brief hindurchgeht, und die Bedeutung dieses Briefes als eines ausgezeichneten Kunstwerks ins Licht gesetzt; aber wir können doch nicht umhin, zu gestehen, daß er unserm Erachtens in der Schilderung der Stellung des Apostels zur korinthischen Gemeinde die Farben viel zu stark aufgetragen hat, eine Uebertreibung, die ebenso Ursache wie Wirkung unrichtiger Auffassung mehrerer Stellen und Abschnitte ist und sogar schiefe Urtheile über den Apostel selbst im Gefolge hat, obwohl andererseits dieser 2. Brief dem Ausleger in mehr als einer Hinsicht eine hohe Bewunderung abgenöthigt hat. Er meint, das Ansehen des Apostels sey in der Gemeinde tief gesunken gewesen, so daß es ganz zweifelhaft erschienen sey, ob er mit seinen Ermahnungen und Anordnungen überhaupt noch genug Eingang finden werde. Die Ursache hiervon aber sey nicht bloß in der Einwirkung böswilliger Gegner zu suchen; ja diese Böswilligkeit selbst stehe sehr

n Frage und existire wohl bloß in der argwöhnischen Ansicht des Paulus, eines heftigen und reizbaren, durch die Opposition dieser wahrscheinlich bloß beschränkten Menschen tief verletzten Mannes. Seinem Ansehen in Korinth aber habe er selbst dadurch sehr geschadet, daß er bei seiner weiten Anwesenheit daselbst, wo ihm bereits Unordnung und Widerspenstigkeit entgegentrat, aus Mangel an persönlichem Muth — eine auch sonst bei reizbaren Charakteren nicht seltene Erscheinung — nicht mit der gehörigen Energie verfahren, hernach aber, in unserm 1. Briefe, auf eine herbe und maßlose Art, mit übertriebener Strenge in Ansehung jenes Blutschänders (R. 5.) vorgegangen sey, was denn auch schlecht genug gewirkt habe, so daß er nur durch Einlenken und Nachgeben, durch Gutheißsen des mangelhaften Gehorsams und durch die kluge Wendung, die er der Sache gab, indem er das, was die Korinther ohnehin gethan haben würden, als seinen Wunsch hinstellte, seine Autorität einigermaßen habe retten können. — Hier scheint nun die ganze Voraussetzung selbst in hohem Grade precär zu seyn und nur so viel gewiß, daß ein Theil und vielleicht der bei Weitem kleinere Theil der korinthischen Gemeinde den gegnerischen Einflüsterungen Gehör gab und, von Paulus sich abwendend, an seine Verordnungen sich nichtehrte und namentlich jene Anordnung 1 Kor. 5. nicht mit vollzog (vgl. 2 Kor. 2, 6.: „ὑπὸ τῶν πλειόνων“). Wie hätte auch sonst der Apostel so schreiben können, wie er 2 Kor. 7, 7—11. thut, wo doch Rückert selbst anerkennt, daß dieß keine leeren Phrasen seyn können, daß vielmehr ein Theil der Gemeinde wirklich so gestimmt gewesen seyn müsse. Rückert hat seine eigene richtige Bemerkung, daß Paulus namentlich in diesem 2. Briefe öfters nur einen Theil der Gemeinde im Auge habe, aber absichtlich keine ausdrückliche Theilung mache, weil er wo möglich alle gewinnen wolle, nicht durchgreifend genug angewendet, wie er denn überhaupt mehr als einmal selbst an einer

Stelle den besten Stoff zur Rechtfertigung des Apostels gegen Vorwürfe, die er ihm anderwärts macht, darbietet. Was aber nun die im 2. Briefe bekämpften Gegner betrifft, so ist es mindestens eine höchst gewagte Behauptung, daß es im Grunde wohlmeinende, nur beschränkte Menschen gewesen, und daß nur der Argwohn des gekränkten Mannes jenen schlimmen Charakter ihnen aufgebürdet. Nehmen wir nur aus der Schilderung derselben den einen von Rückert nicht in Abrede gestellten Zug heraus, daß sie an Verkleinerung fremden Verdienstes für sich Ehre suchten, so liegt darin offenbar mehr als Beschränktheit, es ist etwas Niederträchtiges und Bösertiges, ein raffinirter Egoismus nicht zu verkennen. Und wenn Rückert Alles, was er da und dort, namentlich R. 11. (Einleitung) über diese Gegner bemerkt und als wirkliche Beschaffenheit derselben, wie es scheint, anerkennt, gehörig erwogen hätte, so würde er jenes so bedenkliche Urtheil über Paulus nicht gefällt haben. Wir sehen auch hier die Frucht der falschen, gehöriger Umsicht ermangelnden, ungedulbigen und unbesonnenen Unbefangenheit, die den Mann zu schiefen Urtheilen verleitet, wodurch er die Trefflichkeit des paulinischen Charakters, die er oft so begeistert preist, mehr oder weniger selbst wieder, so viel an ihm ist, aufhebt. — Der Behauptung aber (vgl. zu 2 Kor. 10, 1.), daß es dem Apostel an persönlichem Muth ge fehlt, und ihn das mehr als alles Andere verbrieße, daß seine Gegner hier seine schwache Seite getroffen, scheint doch der Totalindruck seines Lebens, so weit dieses uns vorliegt, durchaus zu widersprechen, und Rückert selbst kann nicht leugnen, daß er in Fällen, wo es darauf ankam, mit entschlossenem Muth aufgetreten sey. Wenn bei seiner zweiten Anwesenheit in Korinth der Schein des Gegentheils entstand, so erklärt sich dieß hinreichend aus der Lage der Dinge. Es gibt ja Umstände, wo es Zusehen und Abwarten gilt, wo durch energisches Eingreifen das Uebel nur ärger gemacht wird.

daß aber damals in Korinth ein solcher Fall eingetreten, ist nicht schwer einzusehen. Gerade beim Aufsteigen von Unruhe und Unordnung, bei einem erst entstehenden Zwiespalt, wobei seine persönliche Autorität stark theilhaftig war, hätte er nicht ohne große Gefahr für die gute Sache selbst strenge und durchgreifende Maßregeln ergreifen können. So trat er denn mit einer gewissen Schüchternheit auf, aus der die Verkleinerungssucht seiner Widersacher Verzagtheit machte. Eine Unbefangenheit aber, die diesen Menschen hierin auch nur muthmaßungsweise beitrifft, können wir nur für ein schlecht parteiisches Verfahren erkennen. — Eine noch stärkere Rüge aber verdient wohl die Art, wie Rückert über die 1 Kor. 5, 5. hervortretende apostolische Strenge sich ausläßt. Er meint nämlich, Paulus habe sich durch die Hitze zu einem Beschlusse verleiten lassen, der sich zwar durch die Reinheit seiner Absichten, durch Ueberreste jüdischer Ansicht von christlicher Gewalt und durch seine Gereiztheit entschuldigen, keineswegs aber rechtfertigen lasse, da er, ehe gelindere Mittel versucht worden, die äußerste Strenge anordne, die leicht das Verderben dessen herbeiführen könne, den sie bessern solle. Darin sey etwas Leidenschaftliches; zugleich aber handle er unklug, da er die eine Gemeinde gebiete, in der sein Andenken so gesunken sey, so daß das Uebel nur ärger werden mußte, wenn sie ihm nicht gehorchte. — Dieses Urtheil beruht unsers Dafürhaltens auf einer gänzlichen Verkennung der apostolischen Stellung und Vollmacht, worin eben der Mangel an wahrer, durchgängiger, auch auf diese Verhältnisse sich erstreckender historischer Unbefangenheit sich kund gibt, außerdem auf den willkürlichen Voraussetzungen, daß jener Mensch noch gar nicht gewarnt worden und daß dieser Urtheilsspruch ein unbedingter sey. Wenn der Apostel in der Folge die Nachricht erhielt, daß der Schuldige auf eine ernste Rüge hin noch in sich gegangen sey, so konnte er, ohne sich das

Mindeste zu vergeben, ein anderes Verfahren gut heißen und nach der Analogie des göttlichen Verfahrens von dem angekündigten strengen Gerichte wieder absteigen. War aber die Vollziehung des Angekündigten nöthig gewesen, so wußte er, daß, was er in Christi Namen mit Erfolg ankündige, auch das Beste sey, und daß, wenn irgend etwas, dieses Mittel zum endlichen Heile des Gefassten dienen werde a). — Richten wir aber nun unser Augenmerk auf den im 2. Briefe angedeuteten Erfolg der paulinischen Anordnung, so steht hier die Sache gar nicht so mißlich, wie Rüdert sich und Andere beredet. Er behauptet nämlich, 2 Kor. 2, 6—11. zeige sich recht die Verlegenheit des Apostels in Folge der übereilten Strenge, und er beseitige sie nur auf eine kluge Weise damit, daß er eine gute Miene zum bösen Spiele mache, indem er das, was ohnehin geschehen würde, als seinen Wunsch darstelle. — Das Schwierige im Stande der Sache beruhte aber hier, wie es scheint, nur im Parti-

- a) Die Strafe selbst war Ausstoßung aus dem Gemeindevorbande, von der die Hingabe in die Gewalt des Satan, des *ἄγγου τοῦ κόσμου τούτου*, nicht zu trennen ist. Dieser aber sollte als der vom göttlichen Willen abhängige Zuchtmeister jenen Menschen am Leibe peinigen, vielleicht bis zum Tode. Und wie Paulus durch ein Machtwort den Zauberer mit Blindheit schlug (Apg. 13, 11.), so konnte er auch das Strafgericht über ein so großes Kergerniß gebendes Gemeindeglied mit Erfolg ankündigen. Da Bewußtseyn aber, in Folge seiner Unthat der finstern Nacht preisgegeben zu seyn, und das peinliche Gefühl dieses das lachliche Leben zerstörenden Gerichts konnte bei dem tief Gefunkten eine heilsame Wirkung haben, wovon der erleuchtete Apostel eine göttliche Gewißheit haben mochte. Die Erwähnung der *ἡμέρας ἡμέρας* könnte auf den Gedanken führen, daß die Strafe auch einen unseligen Zustand im Hades mit in sich begreife, aus dem nach gehöriger Läuterung sein Geist erst in jenem Zeitpunkt befreit und in den Heilszustand wieder eingeführt werden sollte. Doch lassen wir dieß billig um so mehr dahingestellt, als sich Paulus die Parusie als nahe und bei *ὁλθός ἐστιν* nicht nachwiegend an den Tod dachte.

essen, indem eine von den Gegnern verleitete Minorität sich nicht in das Strafverfahren einließ. Was die Majorität gethan, ist nicht ganz klar. Jedenfalls rügte wohl das Benehmen jenes Menschen und wollte sich wohl keinen brüderlichen Verkehr mit ihm haben. Als er aber hierauf große Reue zeigte, so wurde er mild gegen ihn gestimmt, und Einzelne gaben dieß vielleicht auch durch freundliche und tröstliche Zusprache zu erkennen a). Der Apostel findet unter diesen Umständen weitere Bestrafung nicht nöthig, ja eine feierliche Wiederaufnahme des Reuigen in die brüderliche Liebe wünschenswerth; wobei er einen Wink in Betreff seiner früheren strengen Anordnung gibt, deren eigentlicher Zweck nicht die Strafe jenes Menschen, sondern (wie in Allem) die Bewährung des Gehorsams der Gemeinde gewesen, so daß er jetzt ohne Inconsequenz ihrem milden Verfahren sich anschließen könne, wie denn in diesem Falle, sofern etwa auch von seiner Seite ein Vergeben stattgefunden, dieß im ihrethwillen geschehen sey, im Hinblick auf Christum, zur Vereitelung der bösen Anschläge Satans. — Dieß ist der einfache Sinn und Zusammenhang dieser Stelle, in welcher eine feine Klugheit des Apostels allerdings nicht zu verkennen ist. Diese ist aber die Klugheit der Liebe,

a) Dieß kann aus B. 9. erschlossen werden, wo das „*κρυψάσαι ἀγάνη*“, Liebe sanctioniren, d. h. auf eine solenne, gleichsam rechtskräftige Weise, durch Gemeindebefluß ihm Liebe zuwenden, auf vorangegangene Privatäußerungen der Art hinzudeuten scheint; ganz bestimmt aber würde es in B. 7. ausgesprochen seyn, wenn man hier, was nicht unmöglich scheint, das *ὡς ἐρεχάσασθαι καὶ παρὰ καλεῖσθαι* als etwas Geschehenes betrachtet und den Zusammenhang mit „*ἐκ τῶν — ἡ ἐκ τῆς αὐτῆς*“ so faßt, daß die Korinther aus dieser Ueberzeugung heraus, welche Paulus hier auch als die seinige ausspricht, gehandelt haben. Der Zusammenhang wäre dann der: „Da die Strafe hinreicht, so daß ihr im Gegentheile (bei fortgesetzter Strenge Schlimmeres fürchtend) Gunst erzeugt und getröstet habt, so bitte ich euch, ihm von Gemeinde wegen Liebe zuzuwenden.“

welche vorhandene Mängel um eines höheren Zwecks willen gerne zudeckt, nicht auf Behauptung eigenen Willens gerichtet und im Hinblick auf Christum (ἐν ὑποστάσει Χριστοῦ, B. 10.) den Sünderfreund, der gekommen ist, das Verlorne zu suchen, milder und zum Vergeben geneigt ist. Diese Liebe hieß den Apostel dem Wohle der Gemeinde die durch Einlenken in gelindes Verfahren scheinbar gefährdete eigene Autorität zum Opfer bringen und das, was dieser zu nahe trat, die Nichtvollziehung seiner Anordnung von Seiten der Gemeinde im Ganzen, übersehen. Aber eben dadurch mußte er neues Ansehen gewinnen; Selbsterleugnung, Nachgeben und Eingehen in den Sinn Anderer mußte ihm eine höhere Macht verschaffen, als das strengste Beharren auf der eigenen früheren Anordnung. — Daß aber die wesentliche Voraussetzung völliger Verjähung, tiefe Reue, bei dem Sünder stattgefunden, darnach läßt B. 7. nicht im geringsten zweifeln, und darauf, daß die Betrübniß in Verzweiflung übergehe und so jener Sünder ganz des Heils verlustig werde, sind wohl auch die Anschläge des Satan (B. 11.) zu beziehen, wenn man hierbei nicht an eine größere Entfremdung der Gemeinde denken will, zu der es durch schroffe Behauptung der apostolischen Autorität hinsichtlich jener Anordnung hätte kommen können. — Dieß mag denn eine Probe seyn, woraus erhellt, wie durch genaueres Eingehen in den Sinn und Zusammenhang und durch bestimmtere Bergegenwärtigung der angedeuteten Verhältnisse der Apostel gegen solche Vorwürfe auf eine genügende Weise gerechtfertigt werden kann. — Nicht minder als in dieser Sache soll aber nach Rüdert der Apostel in der Collectenangelegenheit sowohl seine Klugheit, als seinen sittlichen Charakter bloßgestellt haben. Stoff zu dieser Anklage bietet 2 Kor. 9, 2 ff.; vgl. 8, 2 ff. Im 8. Kap. erzählt er den korinthischen (achäischen) Lesern, wie eifrig und hingebend die armen macedonischen Christen in diesem Punkte sich

zeigt haben, und gibt ihnen dadurch eine kräftige Erinnerung zum Abschlusse des angefangenen Werkes; im Kapitel bemerkt er, daß er die macedonischen Brüder durch die Hinweisung auf die Bereitschaft Achaja's zur Eiferung gereizt habe. Dieses Verfahren fanden die meisten Ausleger sehr klug. Rückert dagegen sieht darin einen sehr unbesonnenen pädagogischen Kunstgriff, wodurch sich Paulus auf beiden Seiten bloßstelle, indem die Korinther nun sehen, daß es mit der Bereitwilligkeit der Macedonier wohl auch nicht besser stehe, als mit der ihrigen, die ihn begleitenden Macedonier aber ihn nicht mehr achten konnten, wenn sie die Sache in Achaja nicht so leicht fanden, wie Paulus ihnen vorgestellt, also hierin eine bloße List von seiner Seite erkannten. — Wenn die Sache so stünde, so hätte freilich Paulus sehr thöricht und unrecht gehandelt und sein Verhalten wäre eines Apostels ganz unwürdig. — Die Schwierigkeit, welche hier vorliegt, wird von Olshausen durch die Bemerkung beseitigt, daß Paulus Kap. 9, 2 ff. heiter und sinnig herzlich rede, da der Gegenstand sich zu einer ernstlichen Verhandlung nicht eigne. So wäre die Sache leicht abgemacht, aber schon diese Leichtigkeit regt billig Verdacht, und die ganze Bemerkung verdient nur als ein eigenthümlicher Einfall angeführt zu werden. Das Urtheil Rückert's beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Der Herausgeber läßt sich gar wohl so denken, daß Paulus in Macedonien von dem ersten Erfolge seiner Aufforderung zur Collecte in Achaja erzählte, die dortigen Christen seyen ganz willig dazu und haben schon seit einem Jahre Veranstaltungen dazu getroffen (die allmähliche Sammlung, wozu er 1 Kor. 16. Anweisung gab), und daß die Mehrzahl der dortigen Christen mächtig anregte, so daß sie, ohne von Paulus aufgefordert zu seyn, sich gleichfalls zuneigt erklärten, und zwar auf eine seine Erwartung weit übertreffende Weise. Was er aber nach R. 9, 2. von

den achäischen Christen gegen die macedonischen zunächst rühmte, war ihre Willigkeit, und diese war auch gewiß vorhanden und nur in ihrer vollen Aeußerung oder Betätigung durch ungünstige Gemeindeverhältnisse, namentlich das Parteiwesen, gehemmt. Der Apostel durfte aber erwarten, daß diese noch insoweit beseitigt werden, daß jene Willigkeit sich gehörig realisiere. Und gemäß dieser Erwartung sprach er in Macedonien. Damit aber sein Rühmen in dieser Hinsicht nicht vernichtet werde, so schickte er jetzt die Brüder mit dem Schreiben, wodurch die noch vorliegenden Hemmnisse entfernt und die Vollendung der Collecte erzielt werden sollte. Wäre diese Erwartung nicht in Erfüllung gegangen, so wäre er freilich vor seinen macedonischen Begleitern beschämt worden, aber gewiß nicht insofern, als sie seine Aeußerungen über die Christen in Achaja für eine bloße List, für ein schlaues Lügengerede gehalten hätten — sie kannten ihn doch fürwahr zu gut, als daß sie solchem Argwohne hätten Raum geben können —, sondern insofern, als es sich gezeigt hätte, daß er sich in seiner unverfälschten guten Meinung von jenen Christen getäuscht habe, was denn natürlich gar sehr zur Unehre der forinthianischen Christen selbst, zur Verminderung ihrer Achtung von Seiten der Macedonier ausschlagen mußte, eine Folge, die Paulus auf eine zwar scheinbar flüchtige, aber in der That bedeutsame Weise berührt, indem er 9, 4. sagt: *ἵνα μὴ λέγωμεν ὁμολογῶντες*. — So dürfte auch hier das Unrichtige in seinem Verfahren als ein bloßer Schein sich ausweisen, der bei näherer Betrachtung, bei sorgfältiger Erwägung der wirklichen und wahrscheinlichen Verhältnisse und Umstände verschwindet.

Wenn in den besprochenen Fällen ebenso die Klugheit wie die moralische Haltung des Apostels in Anspruch genommen wird, so wird dagegen anderwärts von Rüdert seine logische Folgerichtigkeit, die Bändigkeits seiner Argumentationen und Schlüsse angegriffen.

u. Aber auch hier scheint es dem Erklärer an der nöthigen Geduld-gefehl zu haben, welche, tiefer eindringend, den Schein logischer Schwäche und Unrichtigkeit überwindet und da, wo auf den ersten Anblick ein loser und schlechter Zusammenhang sich darbietet, zuletzt vom Gegentheile sich überzeugt. Da Rückert an sehr vielen Stellen dem Apostel hierin sein Recht vindicirt und für die Feststellung des Zusammenhangs vielleicht mehr als irgend einer seiner Vorgänger geleistet hat, so glauben wir, daß er anderwärts dieß nur darum nicht vermochte, weil ihm die erforderliche Geduld ausging, und den Grund hiervon können wir nur in jener, nicht das rechte Maß haltenden, unwahren Unbefangenheit finden. Der nächste Beleg hierzu bietet sich in den Bemerkungen über 1 Kor. 1, 26. dar. Hier findet Rückert einen offenbaren Zirkel. Er sagt: „Was die Wirklichkeit mitgebracht hatte, daß unter den Erstlingen des Glaubens nur wenig Angesehene sich befanden, und was eine rein historische Betrachtung theils in der Frivolität, theils in der Scheinweisheit der Höhergestellten und im Gegensatze der Lehren und Forderungen des Christenthums gegen ihre Welt- und Lebensansicht begründet steht, darin findet Paulus von seinem theologischen Standpunkte aus eine göttliche Absichtlichkeit und, überzeugt, wie er ist, daß Alles, was von Gott ausgehe, ein Act hoher Weisheit seyn müsse, sieht er auch hierin eben diese Weisheit abgespiegelt. So wenig er deshalb getadelt werden darf, so darf doch der logische Fehler nicht verschwiegen werden, welcher darin liegt, daß er, anstatt den Beweis zu führen, daß diese Erscheinung aus göttlicher Weisheit hervorgehe, sich derselben als eines Arguments bedient, die B. 25. ausgesprochene Behauptung zu beweisen, worin ein offener Zirkel liegt.“ — Wir können dieses Urtheil nur als ein höchst voreiliges bezeichnen, dessen Unrichtigkeit bei sorgfältiger Erwägung des Zusammenhangs einleuchtet. Der ganzen in den folgenden Ver-

sen fortgehenden Exposition zufolge liegt der Beweis nicht in jener Thatsache, für sich betrachtet, sondern darin, daß dieselbe zur Beschämung der Weisen u. s. f., zur Verminderung alles menschlichen Selbstruhms, zur ausschließlichen Verherrlichung der göttlichen Gnade führen mußte. Es konnte für ein Zeichen der Thorheit und Ohnmacht des Christengottes gehalten werden, daß er die Angesehenen, Mächtigen, Weisen nicht gewinnen wollte oder konnte; aber indem jene Beschämung u. s. f. dadurch erzielt wurde, so leuchtete gerade hieraus seine hohe Weisheit und Macht hervor.

Besonders scharf steht Rückert die Beweisführung 1 Kor. 15, 13. ff. auf ihre Bündigkeit an und kann sie, obwohl er behutsam verfährt, einiger Ausstellungen nicht enthalten. Bei B. 13. bemerkt er: „Der Schluß könnte an gelten, wenn Paulus eine vollkommene Wesensgleichheit Christi und der Menschen statuirte. Denn sobald Christus ein Wesen höherer Natur, sobald er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes ist, so gelten für ihn die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht, und während er fortleben muß, wäre ein Aufhören des Menschenlebens immer noch denkbar. Wir müßten also sagen, er betrachte hier Christum nur nach seiner menschlichen Natur, die allerdings dieselbe ist mit der Natur aller andern Menschen. Eine solche Scheidung aber findet sich bei Paulus nicht, wenigstens nirgends als klares Bewußtseyn ausgesprochen. Und so bleibt nur übrig, daß er entweder hier unbewußt bloß die menschliche Natur ins Auge fasse, oder sein Beweis nicht beweise, was er beweisen soll.“ — Hier kann nun der Satz, von dem er ausgeht, daß jene Wesensgleichheit Bedingung der Gültigkeit des Schlusses sei, unbedenklich zugegeben werden, wie denn auch schon Andere vor Rückert darauf hingewiesen haben. Wir würden uns aber nur, um die Gültigkeit des Schlusses zu behaupten, nicht darauf zurückziehen, daß Paulus Christum hier

oß nach seiner menschlichen Natur betrachte, obschon tellen wie Röm. 9, 5.; 1, 3. auf eine bestimmte und besuhte Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen bei Paulus hinführen, sondern wir halten uns einch an jenen paulinischen Satz, daß Christus des Gottichseyns sich selbst entäußerte (Phil. 2, 7.) und somit die menschliche Entwicklung wahrhaft einging. Je beamter dieser Satz, der allerdings die schwierigsten Probleme der Christologie in sich schließt, entwickelt und zur nerkennung gebracht wird, desto einleuchtender wird dieahrheit des paulinischen Schlusses werden. Die Meisang des Apostels aber geht nun dahin, daß, wenn inder Idee der Menschheit durchaus keine Möglichkeit mitgegt wäre, die Aufhebung des Lebens (den Tod) zu überindem, auch die Wirklichkeit der Auferstehung Christi inbrede gestellt werden müßte. — Es drängt sich hier eineiemerkung auf, die auch auf andere Stellen der rückerthenen Commentare angewendet werden kann, daß das negative Verhalten gegen das entwickelte und sich fortwähend entwickelnde christliche Dogma dem Verständnisse deschriftinhalts vielfach im Wege steht, und wie der vorirte Dogmatismus durch unvermittelte Hineinlegung desrtigen Dogma in die apostolische Schrift arge Mißgriffeethan hat und thut, so auch der spröde Skepticismus,er zu keiner positiven Vermittlung hindurchbringt, ineiner Weise fehlen muß und besonders in einer gewissenhnmacht, vorliegende Schwierigkeiten zu überwinden,eine Unwahrheit offenbaren wird. Auch hier ist wiederine der schwachen Seiten jener stark hervortretenden Unesfangenheit wahrzunehmen. Wenn Rückert bei den folgenden Versen den gezogenen Consequenzen die wahre Beweisraft für das Gegentheil abspricht, und denselben nur eine Beweisraft für die Gläubigen zugesteht, so kannman das Letztere gerne zugeben, ohne darum das Ersterefür einen angemessenen Ausdruck halten zu müssen. Es

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

versteht sich ganz von selbst und bedarf kaum einer besondern Bemerkung von Seiten des Auslegers, daß um Christen, die gewiß Grundvoraussetzungen mitbringen, auf solche Weise von der Wahrheit überzeugt werden können. Behauptungen, welche auf Umstoßung des Grundes des Heils führen, können durch Hinweisung auf die Konsequenz natürlich nur denen als unwahr dargethan werden, in welchen das lebendige Bewußtseyn der Realität des Heils ist. — Ebenso kann bei B. 18. nicht geltend werden, daß dieß nur ein Beweis fürs Herz ist; aber dieß kann dem Werthe desselben keinen Eintrag thun, da im Christenthume, welches den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und ehrt, das Herz ebenso sein Recht hat, wie der logische Verstand. Wir glauben, voraussetzen zu dürfen, daß auch Rückert dieß keineswegs in Abrede stellen wird.

Alle bisherigen Einsprachen gegen die Urtheile des Verfassers, mochten nun diese auf die moralische oder intellectuelle und dogmatische Würdigung der apostolischen Auseinandersetzungen, Argumentationen und Aussprüche sich beziehen, betreffen zuletzt die vielbesprochene Unbefangenheit unseres Auslegers; sie lassen Abwege und Auswüchse derselben erkennen und dienen theilweise zur Befestigung der Ueberzeugung, daß der Exegete, um in jeder Beziehung seine Aufgabe zu lösen, auf theologischem Grunde und Boden stehen und mit der Einsicht in den Unterschied unserer und der apostolischen Fassung des Glaubens die Erkenntniß der wesentlichen Identität beider verbinden muß, so daß er im Stande ist, unbeschadet des historischen Verständnisses, ja zum Frommen desselben zwischen dem Jetzt und Damals zu vermitteln und der christlich-theologischen Gemeinde die apostolische Schrift so auszulegen, daß sie, indem sie in den Standpunkt jener versetzt wird, zugleich den substantiellen Inhalt des ihrigen darin wiedererkennt. Nur so arbeitet die Exe-

der biblischen Theologie und der Dogmatik und Ethik und erscheint als ein wahres Glied im Organismus Theologie. Eben dieses, daß die Theologie ein or-
sches Ganzes ist, bringt es mit sich, daß die Eregese
allen theologischen Disciplinen ebenso Licht empfängt,
sie jenen fortwährend neues Licht mittheilt. Indem wir
mit die Unvollkommenheit der rücker'schen Auslegung
, ihrem tiefsten Grunde an den Tag legen, so können
doch nicht umhin, zu erklären, daß selbst diese Mängel
Auswüchse für das vollkommene Verständniß der
stolischen Schriften mehr Nutzen bringen werden, als
: zwar vom theologischen Standpunkte ausgehende,
r über die Schwierigkeiten mehr hinwegleitende und sie
willkürlichen Räsonnements übertünchende, als gründ-
darauf eingehende, leichte und geistreiche Manier der
klärung dieß thut und thun kann.

Schon Andere haben, unseres Wissens, darauf auf-
ksam gemacht, daß der Mangel an Einsicht in das
ihre Verhältniß des alten und neuen Testa-
ents der rücker'schen Auslegung nicht wenig Eintrag
ae, und wir glauben, diesem Urtheile nur beistimmen zu
nnen, und erklären und hieraus die flüchtige Behand-
ng der alttestamentlichen Citate, die oft in der That ge-
chtem Tadel unterliegt, so richtig auch die Maxime ist,
iß man in die neutestamentliche Auslegung das nicht
rüberziehen soll, was die alttestamentliche auszumitteln
it. Das Richtige scheint hier das zu seyn, daß 1) das
erhältniß des Citats und seines durch den neutestament-
chen Context bestimmten Sinnes zur LXX. und zum Grund-
arte und deren feststehendem oder wahrscheinlichem Sinne
wenigstens angedeutet, 2) die etwa stattfindende Differenz
ach festen Grundsätzen ausgeglichen oder die Einheit im
Unterschiede ins Licht gesetzt werde. Es muß hier ebenso
die Freiheit des Apostels im Trennen und Verbinden und
überhaupt im Gebrauche alttestamentlicher Stellen aner-

kannt werden, wie man andererseits der Vorstellung einer bloßen Willkürlichkeit seines Verfahrens entgegentreten muß. Die Vermittlung liegt wesentlich im Begriffe eines höheren organischen Zusammenhanges und in der Einheit der Gesetze der göttlichen Offenbarung und Regierung im alten und neuen Bunde. Wir wollen dieß an einigen Beispielen mit Rücksicht auf das Verfahren Rückert's zu zeigen versuchen. Gleich das erste Citat in unsern Briefen: 1 Kor. 1, 19. mag hierzu dienen. Hierüber bemerkt Rückert: „Nach seiner Weise gibt der Apostel zum Belege eine Schriftstelle, weder mit dem hebräischen Texte, noch mit der LXX. völlig übereinstimmend, und wie die meisten der paulinischen Schriftanführungen aus fremdartigem Zusammenhange genommen, ohne daß wir mit Bestimmtheit sagen können, ob er nur das dort Gesagte als ähnlich dem jetzt Geschehenden auf dieß anwende, oder im Worte des Propheten eine wirkliche Andeutung der messianischen Zeit zu finden glaube. Der Zweck, für welchen er die Stelle anführt, scheint der zu seyn, den ersten Theil von B. 18 dadurch zu erklären, daß er zeigt, es müsse so kommen, daß das Evangelium den ἀπολλυμένοις als Thorheit erscheine; denn, wie Gott beim Propheten gesagt, die Weisheit der Weisen solle vernichtet werden.“ Beiläufig gesagt, kommt auf diese Weise kein klarer Zusammenhang u. das Ganze, und das „τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἵσται“ wird auf eine ungehörige Weise hervorgehoben, da da Accent vielmehr auf dem zweiten Satze (τοῖς δὲ σοφουμένοις etc.) ruhen muß, wenn der Zusammenhang mit B. 11. einleuchten soll a). Was aber nun die Citation selbst be-

a) B. 18. schließt sich ohne Zweifel an den Schluß des 17. B. an, damit nicht das Kreuz Christi seiner Kraft beraubt werde. Denn die Lehre vom Kreuze, die „freilich den Verlorengehenden eine Thorheit ist, ist für uns, die wir selig werden, eine Gotteskraft.“ Und in B. 19. gibt nun der Apostel weiter Grund an, warum ihn Gott nicht ἐν σοφίᾳ λόγου geschickt habe: der weil-

ist, so war 1) zu bemerken, daß der Apostel nach der IX. citirt, die, nur am Schlusse näher als Paulus an den Grundtext sich anschließend, „*κρύψω*“ hat, und obwohl in der Form der Sätze vom Grundtext abweichend, wonach es heißt: „und es wird zu Grunde gehen die Weisheit, und sich verbergen die Einsicht“), doch den wahren Sinn desselben ausgedrückt hat, da nach dem Kontexte dieß allerdings als ein göttliches Strafverhängniß, also als Wirkung Gottes anzusehen ist; 2) war aber auch statt des absprechenden Geredes von fremdartigem Zusammenhange kurz anzugeben, wovon es sich dort handelt. Es verhält sich aber damit so: Beim Propheten Jesaj. 29, 14.) wird dieß dem jüdischen Volke angekündigt als Strafe seiner Heuchelei und seiner Anhänglichkeit an Menschenfugungen. Der Apostel bezieht dieß auf die nutzlose und darum unwahre rhetorisch-sophistische Darstellung und Angreifung des Religiösen auf dem jüdischen und heidnischen Gebiete, dessen gerechte Strafe die sey, daß Gott nach dem in jener Weissagung ausgesprochenen Besatze der menschlichen Weisheit, die in solchem eiteln Streben sich verloren, auch den Garaus mache, so daß sie im Bereiche des Evangeliums = 0 sey, nichts gelte und vermöge, als völlig blind und unverständlich sich erweise. — Der schon hierdurch als keineswegs willkürlich erwiesene Gebrauch der Stelle ist wohl um so mehr begründet, da in die Drohung im Folgenden messianische Aussichten sich anschließen (Jesaj. 29, 17 ff.).

lichen Weisheit werde in der Schrift selbst die Vernichtung von Seiten Gottes angekündigt. Sie habe im Bereiche der neuen Ordnung durchaus kein Recht zum Bestehen mehr; Gott habe sie in diesem Lebensgebiete zur Thorheit gemacht. Da sie sich als untauglich, zur wahren Gotteserkenntniß zu führen, bewiesen, so habe er statt der σοφία λόγου die μωρία τοῦ κηρύγματος zum Mittel der Beseeligung gemacht.

Treffendes über Stellen dieser Art hat schon Calvin an vielen Orten gegeben, was namentlich von dem Citat 1 Kor. 2, 9. gilt, wo wir auf keine Weise ein apokryphisches Citat anerkennen möchten, da die Citationsform entschieden auf die h. Schrift des alten Testaments hinweist. Dem Apostel schwebte hier ohne Zweifel Jesaj. 64, 1. vor, und zwar nach dem Grundtexte.

Zu den merkwürdigsten Beispielen des paulinischen Gebrauchs alttestamentlicher Stellen gehört unstreitig 1 Kor. 9, 8 ff. Rüdert äußert sich hierüber kurz also: „Das Mangelhafte des Beweises macht mir keinen Anstoß; wir wissen ja, wie es um die Schriftbeweise bei unserm Apostel steht.“ Wir möchten vielmehr behaupten, daß hier eine Probe echter pneumatischer Schriftdeutung gegeben ist, welche von der Außerlichkeit eines Gebots, einer Geschichte, einer Weissagung in den innersten Gehalt göttlicher Anordnungen eindringt und vom Niedrigsten zum Höchsten hinaufführt, ein Verfahren, dessen Wahrheit darin beruht, daß in der göttlichen Oekonomie Alles zusammenhängt und im Geringssten das Größte eingewickelt liegt. Zunächst verallgemeinert der Apostel hier (B. 10.) jene Vorschrift, weist aber in dem „*οὐ ἥμᾱς ἐπαύνη*“ darauf hin, daß eine auf ein niedrigeres Gebiet gerichtete göttliche Anordnung erst im höchsten Gebiete göttlicher Gesetzgebung in der Offenbarungshaushaltung ihr Ziel oder ihr wahres und vollkommenes Object finde. So kann hier in den Dachsen nicht der Endzweck jener göttlichen Fürsorge gefunden werden, vielmehr müsse sie als göttliche höher zielen. Jene Vorschrift könne nur gleichsam als Anwendung eines Gesetzes, dessen wahrer Gegenstand menschliche Arbeiter höherer Art seyen (die den Menschen die höchsten Dienste leisten), auf die unvernünftigen Thiere, die ja nicht Selbstzweck, also auch nicht an sich Object göttlicher Fürsorge seyen, betrachtet werden. — Eine solche analoge, welche aus der tiefsten Einsicht in das Wesen der

göttlichen Oekonomie heraus einen einzelnen scheinbar äußerlichen Bestandtheil göttlicher Gesetzgebung in einer höheren Beziehung oder in einem höheren Zusammenhange erscheinen läßt, unterscheidet sich sehr bestimmt von jener allegoristrenden Willkür, welche auf eine spielende Weise den Schriftbuchstaben zum Träger der eigenen Einfälle des Individuums oder einer anderweitigen Philosophie oder Theosophie macht.

In welchem Lichte der Apostel die alttestamentliche Geschichte betrachtet, zeigt insbesondere 1 Kor. 10, 1—11. Das alte Volk Gottes mit seinen Erfahrungen göttlicher Güte und Durchhülfe, wie göttlicher Strenge und Strafverhängnisse, ist ihm ein göttlich-geordnetes Vorbild (τύπος) des neuen Volkes Gottes, und die wesentliche Einheit beider sieht er auch darin, daß derselbe Christus, der, Mensch geworden, das Haupt der Gemeinde, der Lebensquell der Gläubigen ist, jenes Volk auf seiner Wanderung nach dem verheißenen Lande begleitete und ihm Erfrischung und Labung zuströmte. Wohin hier die meisternde Kritik des einen ganz andern Standpunkt einnehmenden Auslegers führe, zeigt Rückert auf eine merkwürdige Weise. Er scheut sich nicht, bei B. 4. zu behaupten, Paulus theile jene superstitiöse Ansicht, die bei Rabbinen sich findet, daß der Fels in der Wüste selbst mit den Israeliten sich fortbewegt habe. — Wenn man den Apostel eines solchen Wahnes fähig hält, so gibt es wohl keinen noch so absurden rabbinischen Aberglauben, den man ihm nicht eben so gut zuschreiben könnte. Und sagt er nicht unmittelbar darauf: „der Fels aber war Christus“? Sollte damit der Fels als Bild oder Symbol Christi dargestellt werden, wie man häufig anzunehmen beliebt, so würde es wohl heißen: ἡ δὲ πέτρα ἐστὶν ὁ Χριστός. Wir werden also das Gesagte so anzusehen haben, daß er mit der πνευματικῇ πέτρα jenes überirdische Princip selbst meint, so daß der letzte Satz einfacher Erklärungsatz ist. Wir haben

aber hier eine mehr beiläufige Erläuterung des Ausdrucks „*πόμα πνευματικόν*“ und damit eine Befräftigung des vorhergehenden Satzes: „Alle tranken denselben geistigen Trank; sie tranken nämlich aus einem geistigen begleitenden Fels; der Fels aber war Christus.“ Er will sagen, es sey kein auf dem gemeinen Wege der Natur entstandener irdischer Trank gewesen; die Quelle dieser Erquickung sey nämlich nicht jener starre Fels der Wüste gewesen, sondern ein Fels höherer Art, Christus, der Reflasgeist, das göttliche Wort, der Engel Jehovah's, in dem Jehovah's Name war. Darin beruhte der pneumatische Charakter des Tranks; der Grund seiner Entstehung war eine unmittelbare, außerordentliche Wirksamkeit des schaffenden göttlichen Wortes.

Zu den kühneren Allegorien des Apostels gehört ohne Zweifel die Deutung der Verschleierung des Moses 2 Kor. 3, und wir wundern uns nicht, wenn Rüdert hier von Willkür redet, die ihm überhaupt vom Allegorisiren unzertrennlich scheint, da solche Deutungen immer mehr auf Phantasie, als auf objectivem Grunde ruhen. Aber wir glauben dennoch, auch hier den göttlich-erleuchteten Apostel wieder zu finden, der die Wahrheit der tiefen Beziehungen erkennt, dem die Bedeutung der Thatfachen der theokratischen Geschichte aufgeschlossen ist. Der Glanz auf dem Angesichte des Moses ist ihm ein Leuchten der Herrlichkeit des Herrn, mit dem er in unmittelbarem Verkehre gewesen. Darin stellte sich dar die Würde des alttestamentlichen Amtes oder Dienstes, als einer unmittelbar göttlichen Beauftragung, welche dem Beauftragten eine auch äußerlich hervortretende Majestät gab. — Aber das Volk Israel war nicht fähig, diesen Wiederschein der Herrlichkeit Gottes zu ertragen, was der Geschichte zufolge seinen Grund nur in dem gottentfremdeten, ungläubigen, irdischen Sinne desselben haben konnte. Darum wurde ihnen dieser Glanz durch eine Verhüllung des An-

lichts des Knechtes Gottes entzogen. Hierin erkennt Apostel das Bild des ganzen religiösen Zustandes des ischen Volkes, seiner ganzen Stellung in Bezug auf die Moses dargestellte, nun in den heiligen Schriften gegebene göttliche Offenbarung. Wie Moses durch Verhüllung des Angesichts den Blicken der verkehrten, gottentfremdeten Israeliten die Herrlichkeit Gottes entzog, und damit das Ziel, wozu der vergängliche Gesetzesdienst und somit vergängliche Gesetzesanstalt selbst sie führen sollte^{a)}, wurde durch die Verstockung und Verblendung der ungläubigen Israeliten zur Zeit der Errichtung des neuen Bundes und seines Amtes die aus dem alten Testamente entgegenstrahlende Herrlichkeit Gottes für sie verhüllt, so daß sie, wenn die heil. Schriften vorgelesen wurden, dieselbe nicht darin erkannten, als wäre ein Schleier über ihr Inneres ausgebreitet, der ihr geistiges Sehen verhinderte, das Erreichen des Ziels des Vergänglichen mit dem geistigen Auge ihnen unmöglich machte, daher sie denn Christum, die persönlich erschienene δόξα Θεοῦ, die Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißungen Gottes (1, 20.), den Herrn der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8. d. h. den Herrn, welcher Inbegriff der göttlichen δόξα ist), verkannten und verachteten. — Daß aber jene πῶτος (B. 14.) nach paulinischer Ansicht kein Act absoluter göttlicher Bestimmung, mit anderen Worten göttlicher Willkür sey, wie Rückert nach

a) Auf diese Art glauben wir das „τέλος τοῦ καταργουμένου“ verstehen zu müssen, nicht von dem Ende des dem Moses aufgetragenen Amtes oder der Gesetzesanstalt selbst, noch weniger von dem Aufhören jenes Glanzes auf seinem Angesichte. Es ist aber nicht geradezu auf Christum zu beziehen und Röm. 10, 4. zu vergleichen, wo er als τέλος τοῦ νόμου dargestellt wird, sondern es ist in weiterem Sinne die Herrlichkeit Gottes gemeint, die freilich in Christo vollkommen sich darstellen sollte, so daß diese absolute Offenbarung der göttlichen δόξα nicht ausgeschlossen, aber auch nicht direct und zunächst dadurch bezeichnet ist.

anderweitigen Auseinandersetzungen behauptet^{a)}, daß vielmehr ein Strafgericht sey, welches eine vorangehende Verschuldung oder eine Abwendung von Gott als eigene That der Menschen voraussetzt, das ergibt sich nicht nur aus dem Verlaufe der Geschichte, die Paulus in 1. Kor. 10, 12 hat, sondern auch — und noch viel bestimmter — in 1. Kor. 16, wo er die Wegnehmung des Schleiers erzwungen läßt, nachdem Israel sich zum Herrn bekehrt, oder wenigstens nachdem das Herz der Israeliten sich zu Christo hingewendet haben werde, womit er zunächst das im Auge hat, daß die Israeliten das zu Christo hinführende Gefühl des Bedürfnisses der Erlösung bei sich durchdringen lassen, daß eine Reigung zu dem, von welchem sie sich abgewandt, ihnen aufkomme und in ihren Herzen die Oberhand bekomme. Wenn es einmal dahin gekommen sey, dann, sagt er, werde ihnen aus dem alten Testamente die Herrlichkeit des Herrn entgegenstrahlen, es werde ihnen seyn, wie wenn der sie umgebende Schleier weggenommen werde, so daß

- a) Wie weit Rückert in diesem Punkte gehe, kann man daraus sehen, daß er bei 11, 19. von „christlichem Fatalismus“ redet. Dort bezeichnet aber das Wort eine in göttlicher Ordnung beruhende Nothwendigkeit, die von einer fatalistischen wesentlich verschieden ist. Die Sache verhält sich so. Wenn eine Gemeinde nicht in lauterer christlicher Gesinnung steht, wenn der Glaube und die Liebe in ihr nicht rein und lebendig ist, wenn selbstsüchtige Tendenzen in ihr so viel Macht haben, daß das einfache sich Halten an Christum und die innige, herzliche Verbundenheit Noth leidet, so muß sie dadurch gereinigt werden, daß das fleischliche Princip zu seiner vollen Entwicklung kommt. Dieß führt zu einem Offenbarwerden der schlechten und der guten Elemente und damit zu einer scharfen Unterscheidung der wahrhaft und auf eine zum Siege über das Ungöttliche zureichende Weise vom christlichen Princip ergriffenen und derer, die das nicht sind. Dieses Offenbarwerden ist das Ziel der göttlichen Ordnung, in der jene Nothwendigkeit beruht. Das Ganze hat also einen ethisch-religiösen Charakter, was der entschiedenste Gegensatz zum Fatalismus ist.

erkennen, wie alle Verheißung in Christo erfüllt sey, und alle Befriedigung, die das alte Testament verkündige, ihm wirklich gefunden werde. Eine Herzensabwendung und Entfremdung ist sonach der Grund jenes Verstockungsrichts; sowie diese aufgehört hat, wird auch das Gehör aufgehoben. Das *ἐκτρέφειν* ist ein freier, wenn auch in göttlichen Anregungen beruhender Act, dessen göttliche Belohnung oder dessen Segen das Weggenommenwerden jenes *καλὸν* ist.

Wenn wir im Bisherigen einige Proben von den Ausstellungen gegeben, welche sich bei sorgfältiger Durchlesung und Prüfung dieses Commentars ergaben, so ist es billig, daß wir auch Rühmliches in den Leistungen des Verf. noch besonders hervorheben. — Gehen wir von der Grundlage der exegetischen Operationen, der Feststellung des Textes aus, so hat der Verf., wie beim Epheserbriefe, dem Commentar eine Recension des Textes mit kurzen Notizen, die aber da, wo eine Erörterung nöthig ist, nur auf den Commentar hinweisen, vorangeschickt. Seine eigenthümliche Bemühung dabei bestand in sorgfältiger Vergleichung der Citate aus unsern Briefen bei Clemens dem Alexandriner und Origenes, von denen er auch die Stellen der Citation genau angibt. Gewöhnlich schließt er sich an Lachmann an, gibt also in der Regel den Lesarten der ältesten orientalischen Handschriften den Vorzug. Er geht aber auch nicht selten vom Lachmann'schen Texte ab, und zwar nicht nur da, wo nicht recht sicher auszumitteln ist, welcher Autorität dieser Kritiker folge, oder wo die Zeugen, die er wirklich für sich hat, nicht soviel Gewicht zu haben scheinen, um ihnen unbedenklich folgen zu können, oder wo die besseren und älteren Zeugen so getheilt sind, daß das kritische Urtheil schwankend wird, sondern auch zuweilen aus inneren Gründen, wo nur die recepta oder auch eine andere von der Lachmann'schen abweichende Lesart einen guten Sinn zu geben scheint. So gibt er 1 Kor.

9, 15. der recepta den Vorzug, nicht als wäre er überzeugt, daß Paulus so geschrieben, sondern weil sie das Beste von dem sey, was uns zu Gebote steht. In demselben Kapitel B. 12. neigt er sich sogar gegen alle Autoritäten der Vermuthung des Olearius zu, welcher statt τῆς ὑμῶν ἐκβολῆς vorschlägt zu schreiben τῆς ἡμῶν ἐκβολῆς. Das Kühne dieses Verfahrens kann nur dadurch entschuldigt, vielleicht auch gerechtfertigt werden, weil es sich um zwei Buchstaben handelt, deren Verwechselung der Itacismus so leicht und oft veranlaßte. — Anderwärts gibt er einer Lesart den Vorzug, welche nur die vulgare für sich hat. 2 Kor. 7, 8. liest er nämlich dem Commentar zufolge — den Text wagte er nicht geradezu zu ändern — statt „βλέπω“ „βλέπων“ und es ist nicht zu leugnen, daß auf diese Art wenigstens der passendste Sinn gewonnen wird. Müddert selbst zieht nun βλέπων, ὅτι — — — ἐλύπησεν ὑμᾶς zur Protasis, so daß es an ἐν δὲ καὶ μετεμελόμην sich anschließt, und läßt mit νῦν χαίρω (= ἀλλὰ νῦν χαίρω) die Apodosis beginnen. Nun würde das Ganze (B. 8.9.) so lauten: „Denn wenn ich euch auch betrübte in dem Briefe, so reut es mich nicht; vielmehr, obschon ich Reue hatte, da ich sah, daß jener Brief euch — — betrübte, so freue ich mich (doch) jetzt“ u. s. w. — Hier scheint uns nur die Fassung des „δὲ,“ = vielmehr, bedenklich und wir würden uns nur dann getrauen, sie zu vertreten, wenn es hieße: οὐ μετεμέλομαι, χαίρω δὲ. Am besten fassen wir daher das δὲ als Uebergangspartikel, welche den Fortschritt der Rede anzeigt, und ziehen nun das Particip βλέπων mit dem, was dazu gehört, zur Apodosis, so daß wir folgende Uebersetzung gewinnen: „Wenn ich aber auch Reue hatte, so freue ich mich jetzt, da ich sehe (in Erfahrung bringe; vgl. βλέπειν Kol. 2, 5; Matth. 15, 31.), daß jener Brief euch — obschon auf kurze Zeit a) — betrübt hat,

a) Das αὶ καὶ πρὸς ὧσαν ist mitbernd eingefügt und hat den Charakter des Parenthetischen. Wenn Olearius, der die

icht darüber, daß ihr betrübt worden, sondern daß
r betrübt worden zur Sinnesänderung. So scheint
ich der ganze Gedankengang fließender und sicherer zu
erden. — Diese Beispiele mögen genügen, um zu erkenn-
n, wie selbständig Rückert in dieser Beziehung verfährt
nd wie er in gewissen Fällen, um einen guten Sinn zu
erwinnen, den sonst hochgehaltenen Autoritäten sich ent-
eht. — Wir glauben, ihm hierbei das Zeugniß schuldig
eyn, daß auch seiner Kühnheit die auf diesem Gebiete
nöthige Vorsicht und Bedachtsamkeit stets zur Seite
eht, und sind im Ganzen der Meinung, daß die kritische
feststellung des Textes durch ihn wirklich gefördert wor-
en ist, wenngleich nicht Alles, was er hierin versucht hat,
Beifall finden und sich geltend machen dürfte. Dasselbe
ist von seinen Leistungen in der Interpunction, wor-
n schon Lachmann mit bedeutenden, gar oft die Erklä-
ung wesentlich fördernden Reformen vorangegangen ist
nd worin ohne Zweifel auch für weitere Verbesserungen
immer noch Raum übrig bleibt.

Daß der Verfasser als ein tüchtiger Philologe in
grammatischer und lexikalischer Beziehung Er-
stklassiges leiste, ist zum Voraus zu erwarten und diese
Erwartung wird auch gerechtfertigt. Mit großer Sorg-
falt werden namentlich die für die feinere Nuancirung des

recepta festhält, das Matthe des dabei herauskommenden Sin-
nes dadurch beseitigen will, daß er hier einen Ausdruck der
zarten Liebe des Apostels findet, der auch, wo es heilbringend
ist, Schmerz zu machen, es nur so kurz wie möglich thun
wolle, so ist nicht einzusehen, wie die Worte dies gestatten mö-
gen, da das „*εἰ καὶ πρὸς ὧρα*“ doch wohl nicht heißen kann:
nur kurze Zeit, man müßte denn, was jedoch Olsk. nicht an-
deutet, mit Bengel das *εἰ καὶ* von *πρὸς ὧρα* trennen:
daß jener Brief, wenn auch, d. h. wenn er etwa auch diese
Wirkung hatte, nur auf kurze Zeit euch betrübte. Aber dies
möchte schwerlich zu rechtfertigen seyn, da alsdann (nach der
bengel'schen Belegstelle) wenigstens noch „*ἔτι*“ nach *εἰ καὶ*
stehen sollte.

die finale Bedeutung durchaus verloren gegangen war. Auch ist dieser Fall noch sehr verschieden von demjenigen, wo die finale Bedeutung des *iva* bloß abgeschwächt ist, wie da, wo statt des Infinitivsatzes der reineren Gräcität ein Satz mit *iva* steht.

Wie der Verf. aus dem Schatze seiner classischen Gelehrsamkeit mitunter einen nützlichen Beitrag zur Aufhellung des neutestamentlichen Textes herbeibringe, dafür mag 2 Kor. 2, 3. als Beleg dienen, wo er das *τοῦτο εἶναι* (oder *αὐτὸ τοῦτο*) mit Erasmus und Andern auf den Zweck des Schreibens bezieht, sonach „ebendeshalb“ übersetzt und nun aus Stellen des Sophokles, Plato und Homer diese Bedeutung erweist, mit der Bemerkung, daß dieser Atticismus zwar nicht wieder bei Paulus vorkomme, daß sich aber ja Manches nur einmal bei ihm finde, und was die Feinheit anlange, so finde sich so viel bei ihm, was der reinsten Gräcität angehört, daß wir durchaus nicht anstehen dürfen, ihm etwas aus dem Grunde zuzuschreiben, weil es zu gut griechisch sey.

Seine eigenthümliche Stärke aber hat Rüdert vornehmlich im historischen und psychologischen Theile der Auslegung. Mit lebendiger Phantasie setzt er die im Texte nur mehr oder weniger leise angedeuteten oder auch nur vorausgesetzten Verhältnisse und Gemüthszustände ans Licht; und mag er auch zuweilen Mißgriff sich zu Schulden kommen lassen, wie wir oben nachzuweisen versuchten, so wird man ihn doch weit öfter das Richtige treffen sehen. Reiche Gelegenheit, diese Gabe in Anwendung zu bringen, bot ihm namentlich der zweite Brief dar, und er bemerkt selbst im Vorworte, daß ihn die Eigenthümlichkeit dieses Briefes bisweilen genöthiget habe, das Gebiet der Vermuthung zu betreten, und daß er hier und da zu Ergebnissen gelangt sey, welche von denen seiner Vorgänger abweichen (vgl. Comm. S. 127. Anm.). Auch wir unsererseits können ihm aber das Zeugniß geben, daß

er sich selbst gibt, daß er, wie er nie auf Hypothesen Jagd macht, so auch die aufgestellten mit derselben Unbefangenheit, wie fremde, beleuchtet habe. So manches Aufhellende wir aber in diesen Versuchen des Verf. dankbar anerkennen, so müssen wir doch bekennen, daß wir nicht Alles gleich haltbar finden und namentlich einer Hypothese nicht zustimmen können, die er mit großer Zuversicht zur Beleuchtung mehrerer Stellen gebraucht. Wir meinen die Annahme einer schweren, gefährlichen Krankheit und doch fortbauernenden Kränklichkeit des Apostels, die nach Rückert auch durch den ganzen Brief hindurch bemerklich seyn soll; wenigstens habe es ihm oft geschienen, als lasse sich die eigenthümliche Stimmung, die im Ganzen herrsche, am besten begreifen, wenn wir sein Gemüth durch das noch vorhandene Siechthum angegriffen dächten. Diese letztere Bemerkung ist so subjectiver Art, daß wir darüber mit dem Verf. nicht streiten möchten. Auch geben wir gerne zu, daß an jener Annahme etwas Wahres sey, und beziehen mit ihm 2 Kor. 12, 7. auf ein körperliches Leiden von sehr angreifender Art, welches zwar nicht näher bestimmt werden kann, aber jedenfalls kein bloß vorübergehendes war. Aber diese Stelle dürfte nun eben für jene Annahme nicht den geringsten Halt darbieten; nur die Aeußerung 1 Kor. 2, 3: *ἐν ἀσθενείᾳ — ἐν ἐνδύμῳ πρὸς ὑμᾶς*, könnte etwa in Verbindung damit gebracht werden. Aber diejenigen Stellen, die hier zunächst in Betracht kommen und welche Rückert durch jene Hypothese am besten erklären zu können glaubt, 2 Kor. 1, 5—11; 4, 7—5, 4, bedürfen unseres Dafürhaltens derselben nicht, um gehörig verstanden zu werden, ja sie widerstreben derselben vielmehr, als daß sie ihr durchaus günstig wären. — Was die erste Stelle betrifft, so ist es nicht zu leugnen, daß B. 8 ff., an sich betrachtet, von einer lebensgefährlichen Krankheit verstanden werden könnte, die den Apostel auf der Reise von Ephesus nach Troas betroffen, und der

Ausdruck *ἔπαρσθησαν* gestattet allerdings nicht, an einen einzelnen Verfolgungsact, Mordanschlag und dergleichen zu denken. Sieht man aber auf das Vorhergehende, wo an seine *θλίψις* als ein *περίσσεύειν* der *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* bezeichnete (B. 5.) und von eben solchen Leiden sprach, in deren Erduldung das Heil der Korinther bewirkt werde (B. 6.), so kann man doch nicht umhin, an Verfolgungen zu denken. Das Wahrscheinlichste ist nun wohl dies, daß seine Reise in jenen Gegenden durch Nachstellungen, insbesondere feindseliger Juden^{a)}, fortwährend sehr unsicher war. Auf Aehnliches weist ja die Apostelgeschichte in Bezug auf eine etwas spätere Zeit hin (20, 3.), und die durch seine Wirksamkeit in und um Ephesus veranlaßte Aufregung macht es auch wahrscheinlich, daß erbitterte Gegner des Evangeliums solche Anschläge gegen ihn setzten und auszuführen suchten, worauf auch in 2 Kor. 11, 2 eine Hinweisung gefunden werden dürfte. Das Bewußtseyn solcher Unsicherheit nun konnte etwas überaus Drückendes für den Apostel haben, so daß er wohl andeuten durfte, ohne göttliche Stärkung würde er dem Druck unterliegen seyn (*ὥστε διναίμιν*). Auch der Gedanke an den Tod, der ihm drohete, war gewiß bei den wichtigen Arbeiten und Unternehmungen, die er vor sich hatte, sehr angreifend für Paulus. Darin war etwas Menschliches, das durch den Glauben überwunden werden mußte, und eben die Erfahrung menschlicher Schwäche, die er in solchen Bedrängnissen an sich machte, diente, wie er selbst in B. 9. mit großer Offenheit zu erkennen gibt, zur Dämpfung aller Regungen des Selbstvertrauens, die der kluge und energische Mann in sich noch wahrnehmen mußte. — Die Stelle 2 Kor. 4, 10 ff. aber ist der fraglichen Hypothese wenigstens nicht günstiger, als die soeben in Erwägung genommene. Zwar scheint das „*πάντοτε τὴν ὀφθαλμοῦ τοῦ*

a) Asiatische Juden waren es ja auch, die ihn später in Jerusalem angriffen. Apg. 21, 27 f.

ἡσού ἐν τῷ σώματι περιπεποιθός" sehr dafür zu sprechen, aber daß ἐν τῷ σώματι führt keineswegs nothwendig auf tödtliche Krankheit. Der Sinn der ganzen Redeart ist der: wohin man geht, dem Loose Jesu selbst, im Getödtetwerden um der Sache Gottes willen, ausgesetzt seyn. Daß ἐν τῷ σώματι aber setzt er hinzu, weil es sich eine νέκρωσις Ἰησοῦ anderer Art gibt, die man gleichsam mit sich herumtragen kann, wo man in der Gemeinschaft mit Jesu als dem, der um der Sünde willen starb, der Sünde abstirbt, oder als ein derselben Gestorbener sich ansieht und behauptet (vgl. Röm. 6, 11.). Auch würde der Apostel einen Zustand des Körpers, wo man immer den Todeskeim in sich trägt, eine tödtliche Krankheit und deren Folge schwerlich durch νέκρωσις Ἰησοῦ bezeichnen und eine Hinweisung darauf nicht so an das Vorgehende anknüpfen, daß dieß als Culminationspunkt der gefährlichen Angriffe, die er zu erdulden hatte, erschiene. Das Unhaltbare jener Ansicht ergibt sich auch noch daraus, daß dabei das διὰ τὸν Ἰησοῦν B. 11. keinen annehmlichen Sinn erhält. Denn es ist offenbar eine Ränkelei, wenn man diesen Worten den Sinn gibt: um seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden, und die Berufung auf Kor. 9, 23. kann wenig helfen, da dort die Erklärung ausdrücklich dabei steht. Noch weniger aber möchten wir die διὰ die Bezeichnung Jesu als der wirkenden Ursache des Hingegebenwerdens in den Tod finden, mit Berufung auf Joh. 6, 57. Denn hier scheint der Fall doch ein anderer zu seyn. — Wenn endlich Rückert in B. 12. den Satz: ὁ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν von jener Hypothese aus am besten erklären zu können meint, indem er voraussetzt, Paulus habe Nachrichten von der Besserung des Gesundheitszustandes der Korinther erhalten, da I Kor. 11, 30. auf eine Seuche hinweise, so glauben wir, in dieser neuen, wohl immer noch etwas problematischen Hypothese keine sichere Stütze der andern zu finden. Der fragliche Satz erklärt sich wohl

am besten dadurch, wenn man mit Calvin an das ruhige Wohlbefinden der Korinther als den Gegensatz seines steten Schwebens in Noth und Todesgefahr denkt, so daß ein ironischer Wink, eine leise Rüge ihrer Leidenschaft und ihres Anstoßnehmens an seinem Leidenslaufe darin liegt. Das „*ἢ διὰ τὴν ἐν ὑμῖν*“ wird dann eine selbstständiger Stellung einnehmen, so daß es von *ὡς* nicht mehr abhängt und nach *ἐπεγορεύει* ein Kolon gesetzt wird.

Wir schließen hiermit diese Recension, in welcher das Tadel zu überwiegen scheint, aber in der That nur scheint. Denn wir könnten ebenso leicht eine Menge Stellen bemerken, wo wir dem Verf. neue, die Auslegung wesentlich fördernde Belehrungen verdanken und wo er noch unserer Ueberzeugung Ausgezeichnetes geleistet hat. Das wird aber jeder forschende Leser dieser Commentare leicht selbst finden, und es mag hinreichen, im Allgemeinen darauf hingewiesen zu haben. Die Hervorhebung dessen, was mangelhaft und einer Berichtigung bedürftig scheint, möge dem von uns hochgeschätzten Verfasser zum Beweise dienen, wie aufmerksam wir sein Werk durchstudirt haben und wie es auch an uns seine anregende Wirkung nicht verfehlt hat. Sollte derselbe auch bei seinem Vorsatze beharren, mit diesem Werke seine exegetischen Versuche abzuschließen, so hat er sich schon durch das Bisherige reichen Dank verdient, und wir wünschen ihm von Herzen, daß der schönste Lohn treuer und redlicher Forschung in einem immer reicheren Maße christlicher Erkenntniß und christlichen Heilsgenusses ihm zu Theil werden möge.

Rling.

U e b e r s i c h t e n.

U e b e r s i c h t
der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren
1832, 1833, 1834, 1835, 1836.

Von
Dr. R. H. Sach.

(Fortsetzung. Vgl. Studien u. 1839. 2. Heft.)

B. Schriften über einzelne Haupttheile.

- I. Ueber die Theorie des Kirchenregiments.
1. H. C. M. Kettig, die freie protestantische Kirche, oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums. Gießen 1832.

In allgemeiner schriftstellerisch-sittlicher Beziehung muß man Vieles zum Lobe dieses Buches sagen. Klarheit und Präcision, Consequenz in Benützung mannichfaltiger Kenntnisse für einige Hauptgedanken, edle Freimüthigkeit und nachhaltige Begeisterung für das Ideal einer im Sinne des Verfassers freien protestantischen Kirche machen das Buch achtungswerth und in mancher Hinsicht merkwürdig. Nicht ebenso günstig lautet das Urtheil, wenn man unter einem theologischen Gesichtspunkte fragt, wie der Verfasser seine Aufgabe gelöst habe. Er wollte die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums darstellen; dieß kann im Zusammenhange mit den ersten Worten des Zi-

tels nur heißen: er wollte zeigen, welche Verfassung die evangelisch-protestantische Kirche den Lehren des Evangeliums gemäß in unseren Tagen sich aneignen muß. Hierzu war vornehmlich zweierlei erforderlich: einmal ein tiefes Eindringen in diejenigen Lehren des Evangeliums und Bedingungen des religiösen Lebens, denen gemäß die Kirche Christi lebt, Leib ist und wird, sich in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, und dann zweitens eine historisch-richtige und klare Auffassung der gegenwärtigen Existenz der evangelischen Kirche, um zu zeigen, auf welche Weise sich die allgemeinen Grundsätze gerade in dem jetzigen Augenblicke auf die Kirche anwenden lassen. Beides ist vom Verfasser nur in sehr ungenügender Weise ins Auge gefaßt worden. Denn während wir nicht den mindesten Grund haben, an der Aufrichtigkeit seiner in der Vorrede mit Wärme ausgesprochenen evangelischen Ueberzeugungen zu zweifeln, ist es sehr befremdend, wahrzunehmen, wie wenig der Verf. von tieferen Schriftgedanken zum Behufe seines Begriffs von Kirche Gebrauch macht und wie wenig gerade diese Haltung der Vorrede etwas Bezeichnendes für den Grundgedanken seines Buches hat. Was das Zweite betrifft, so ist nirgends eine Anknüpfung an eine einigermaßen klar und vollständig gegebene Uebersicht des Zustandes der Kirche, sondern fast Alles ist in der unbestimmten Beziehung der Freiheit, des Rechts, der Möglichkeit gehalten, abgesehen von der noch später zu berührenden lebhaften Vorstellung des Verf. von dem tyrannischen Drucke von Seiten des Staats, unter dem die Kirche schmachte. Das einzige concret historische worauf der Verf. mit Liebe eingeht, ist die hessische Kirchenordnung von 1526, in welcher bekanntlich eine Synodalverfassung mit ziemlich liberalen (wie man heutzutage es auszudrücken pflegt) und ausgeprägten Zügen gegeben war. Da diese aber schon seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nichts Bestehendes mehr ist, so kann sie dem

rf. auch nicht zu dem Zwecke der eben geforderten An-
 passung dienen, sondern er benutzt sie nur, um Paralle-
 len zu ziehen, die seinen Ansichten günstig sind; aber theils
 deshalb, weil er sie nur in Bruchstücken gibt (und wie
 unschwerwerth wäre es, wir erhielten einen neuen Ab-
 druck dieser merkwürdigen Kirchenordnung, die wohl jetzt
 nur in Schmincke, monumenta Hassiaca zu finden ist), theils
 weil in sehr wichtigen Punkten die sich den Ideen des Ver-
 fassers spröde erweisende Kirchenordnung oftmals ohne
 zureichende Gründe, als noch zu wenig entwöhnt vom
 episcopatischen Sauerteige, abgewiesen wird, entsteht auch aus
 dieser Vergleichung nicht ein befriedigendes Resultat prin-
 zipieller oder historischer Untersuchung. Der Verf. ent-
 wickelt sein ganzes System der Kirchenverfassung aus dem
 allgemeinen Begriffe der Religionsgesellschaft, den er nur
 durch eine sehr ungenügende Induction zu dem der christ-
 lichen Kirche weniger individualisirt, als ihn in diesen ver-
 ändert, und dennoch unternimmt er es, ohne irgend hin-
 reichende kirchenstatistische Vermittelungen Vorschriften
 über ganz specielle Dinge zu geben, wie Zahl der Presby-
 ter einer Einzelgemeinde, Wahlart, Dauer ihrer Verwal-
 tung, Vertheilung der Beitragskosten zur Gesamtkirche,
 sogar Amtstracht der Synodalen. Er übersieht, daß
 alle solche Dinge, je nach den historischen Verhältnissen,
 auf hundert verschiedene Weisen, und immer gleich ge-
 recht, festgestellt werden können, und daß eine bestimmte
 Gesetzgebung über solche Gegenstände, aus abstracten Prin-
 cipien des höchsten Allgemeinen abgeleitet, wenig mehr,
 als ein willkürliches und vergebliches Sichdenken der Sa-
 chen seyn kann. So bewirkt er, daß sein Buch in ab-
 stracter und doch oft nur scheinbarer Consequenz das ganz
 Allgemeine mit dem ganz Besonderen zusammenstellt, und
 indem es diesem den Reiz praktischer Angemessenheit nicht
 mitzutheilen vermag, läßt es jenes ohne den Werth einer
 selbständig in sich geschlossenen speculativen Beleuchtung:

tels nur heißen: er wollte zeigen, welche Verfassung die evangelisch-protestantische Kirche den Lehren des Evangeliums gemäß in unseren Tagen sich aneignen müsse. Hierzu war vornehmlich zweierlei erforderlich: einmal ein tiefes Eindringen in diejenigen Lehren des Evangeliums und Bedingungen des religiösen Lebens, denen gemäß die Kirche Christi lebt, Leib ist und wird, sich in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, und dann zweitens eine historisch-richtige und klare Auffassung der gegenwärtigen Existenz der evangelischen Kirche, um zu zeigen, auf welche Weise sich die allgemeinen Grundsätze gerade in dem jetzigen Augenblicke auf die Kirche anwenden lassen. Beides ist vom Verfasser nur in sehr ungenügender Weise ins Auge gefaßt worden. Denn während wir nicht den mindesten Grund haben, an der Aufrichtigkeit seiner in der Vorrede mit Wärme ausgesprochenen evangelischen Ueberzeugungen zu zweifeln, ist es sehr befremdend, wahrzunehmen, wie wenig der Verf. von tieferen Schriftgedanken zum Behufe seines Begriffs von Kirche Gebrauch macht und wie wenig gerade diese Haltung der Vorrede etwas Bezeichnendes für den Grundgedanken seines Buches hat. Was das Zweite betrifft, so ist nirgends eine Anknüpfung an eine einigermaßen klar und vollständig gegebene Uebersicht des Zustandes der Kirche, sondern fast Alles ist in der unbestimmten Beziehung der Freiheit, des Rechts, der Möglichkeit gehalten, abgesehen von der noch später zu berührenden lebhaften Vorstellung des Verf. von dem tyrannischen Drucke von Seiten des Staats, unter dem die Kirche schmachte. Das einzige concret Historische worauf der Verf. mit Liebe eingeht, ist die hessische Kirchenordnung von 1526, in welcher bekanntlich eine Synodalverfassung mit ziemlich liberalen (wie man heutzutage es auszudrücken pflegt) und ausgeprägten Zügen gegeben war. Da diese aber schon seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nichts Bestehendes mehr ist, so kann sie den

erf. auch nicht zu dem Zwecke der eben geforderten An-
 üpfung dienen, sondern er benützt sie nur, um Paralle-
 len zu ziehen, die seinen Ansichten günstig sind; aber theils
 deshalb, weil er sie nur in Bruchstücken gibt (und wie
 insofernwerth wäre es, wir erhielten einen neuen Ab-
 riss dieser merkwürdigen Kirchenordnung, die wohl jetzt
 nur in Schmincke, monumenta Hassiaca zu finden ist), theils
 weil in sehr wichtigen Punkten die sich den Ideen des Ver-
 fassers spröde erweisende Kirchenordnung oftmals ohne
 zureichende Gründe, als noch zu wenig entwöhnt vom
 episcopatischen Sauerteige, abgewiesen wird, entsteht auch aus
 dieser Vergleichung nicht ein befriedigendes Resultat prin-
 cipieller oder historischer Untersuchung. Der Verf. ent-
 wickelt sein ganzes System der Kirchenverfassung aus dem
 allgemeinen Begriffe der Religionsgesellschaft, den er nur
 durch eine sehr ungenügende Induction zu dem der christ-
 lichen Kirche weniger individualisirt, als ihn in diesen ver-
 andelt, und dennoch unternimmt er es, ohne irgend hin-
 reichende kirchenstatistische Vermittelungen Vorschriften
 der ganz specielle Dinge zu geben, wie Zahl der Presby-
 ter einer Einzelgemeinde, Wahlart, Dauer ihrer Verwal-
 tung, Vertheilung der Beitragskosten zur Gesamtkirche,
 sogar Amtstracht der Synodalen. Er übersieht, daß
 alle solche Dinge, je nach den historischen Verhältnissen,
 auf hundert verschiedene Weisen, und immer gleich ge-
 rathet, festgestellt werden können, und daß eine bestimmte
 Gesetzgebung über solche Gegenstände, aus abstracten Prin-
 cipien des höchsten Allgemeinen abgeleitet, wenig mehr,
 als ein willkürliches und vergebliches Sichdenken der Sa-
 chen seyn kann. So bewirkt er, daß sein Buch in ab-
 stracter und doch oft nur scheinbarer Consequenz das ganz
 Allgemeine mit dem ganz Besonderen zusammenstellt, und
 indem es diesem den Reiz praktischer Angemessenheit nicht
 mittheilen vermag, läßt es jenes ohne den Werth einer
 selbständig in sich geschlossenen speculativen Beleuchtung:

ein nicht glückliches Nachbild jener Naturrechtslehren, welche weder Philosophie, noch positive Rechtskunde darbieten. In diesen Beziehungen möchte das, denselben Gegenstand behandelnde, zu sehr vergessene, Buch von dem verstorbenen Dr. Spieß in Frankfurt a. M. (damals in Duisburg): Versuch einer protestantischen Kirchenordnung nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Duisburg und Essen 1808. deßhalb große Vorzüge vor dem gegenwärtigen haben, weil es an die historisch gegebenen Punkte der alten Kirchenverfassungen von Niederrhein und Westphalen anknüpft.

Der Grundgedanke der vorliegenden Schrift ist die einzige Freiheit der Kirche, die in völligem Los- und Sondernseyn vom Staate besteht, und eine solche Gleichheit, die der politischen Demokratie analog ist. Freilich fordert der Verf. dazu noch und setzt immer voraus den Geist Christi, christliche Religiosität, das, was er an einer Stelle (S. 213) „Glauben, Geist, Kraft, Wort und Wissenschaft“ nennt. Aber es ist leicht, dieß schlechtthin vor- auszusetzen, und ist nichts wesentlich Anderes, als was diejenigen Moralisten thun, die die vollkommen gute Gesinnung immer voraussetzen, ohne zeigen zu können, wie sie in dem verdorbenen Menschenherzen hervorgebracht werde. Gerade darauf kam es an, zu zeigen, wie vermittlest einer echtkirchlichen Verfassung das Maß des christlichen Gemeinlebens, was zu bestimmter Zeit und in bestimmter Art irgendwo vorhanden ist, zusammengehalten, belebt, entwickelt werden könne. Denn ist nicht das der einzige Sinn, in welchem vom theologischen Standpunkte Wichtigkeit auf eine Kirchenverfassung gelegt werden kann, daß sie aus dem schon wirklich historisch bestimmt daseyenden christlichen Leben der Kirche heraus sich erzeuge, dieses dann wieder bilde und so das Innere mit dem Aeußeren in reale Wechselwirkung trete? Und zu dem Zwecke muß eben das Innere mit der ganzen concreten

Bestimmtheit, mit der ganzen, bei der wesentlichen Gleichheit bestehenden Mannichfaltigkeit durch Gaben, Stufen, eligiös = bedeutende Lebensverhältnisse und Lebensweisen efaßt werden, die es zu jeder Zeit in der Kirche hat. Aber von allem diesem lesen wir wenig oder nichts bei dem Verf., sondern mit jener, allerdings von ihm gar nicht revolutionär gemeinten, negativen Freiheit und demokratischen Gleichheit wird nach seiner Meinung Alles werden, Alles reifen, Alles sogleich sich ebenen, und eben deshalb legt er auf viele Dinge einen großen Werth, die einen geringen haben, andere will er in einer Weise absolut und abstract geltend machen, wie sie nur schaden könnten. Alle seine Ideen sind den politisch = constitutionellen nachgebildet und tragen meistens die Spuren einer neuentstandenen Begeisterung für das constitutionelle Element.

Am deutlichsten thut sich der Standpunkt des Verfassers in dem ersten Buche, welches vom Verhältnisse des Staates und der Kirche handelt, und auch deshalb verweilen wir etwas länger bei der Behandlung dieses Gegenstandes durch den Verfasser, weil hier sich auch das Edle und wirklich Kirchliche in der Grundansicht des Verfassers, wie sehr auch gemischt mit einem Grundirrhume, unverkennbar ausspricht. Dieses Edle besteht in dem lebendigen Gefühle, daß die Kirche nicht der Staat sey und nie mit dem Staate vermischet werden dürfe, daß sie ein Recht habe, aus ihrem inneren, durch den Geist Christi und den Glauben an den Sohn Gottes ihr gewordenen Gemeinschaftsleben heraus ihre eigenen Angelegenheiten zu gestalten, daß sie nie schlechthin unfähig dazu seyn könne, und daß es ein Unrecht der entschiedensten Art sey, wenn der Staat aus einem der Kirche (ganz gleich welcher Confession) fremden Principe, durch ihr fremde Werkzeuge, in einem anderen Geiste, als welchen sie für den ihrigen erkennen kann, gewaltthätig in ihre Angelegenheiten ein-

greift und ihr keine Rechte, als die eines Departement von ihm zuerkennt. Gegen diesen durchaus unwürdigen Cäsareopapismus, der keinesweges aus dem ganzen protestantischen Deutschland verschwunden ist, zeigt sich der Verf. von einem rechtschaffenen Hasse erfüllt, wie er seiner Natur nach nur die Rehrseite der Liebe zur Kirche ist. Soweit reichen wir dem Verf. die Hand, aber wir ziehen sie zurück, sobald er auf das Verhältniß zwischen Kirche und Staat näher eingeht. Denn hier wird er nicht nur ganz nordamerikanisch, sondern geht weit darüber hinaus; denn ohne irgend eine derjenigen historischen Bedingungen, unter welchen die nordamerikanische Trennung der Kirche vom Staate zu Stande kam (Bedingungen, welche zum Theil eine wahre innere christliche Einheit beider in sich schlossen), verpflanzt er eine höchst abstracte, nie zu realisirende Ansicht vom Verhältnisse beider in die Mitte dieser deutsch-protestantischen Kirche, die von Anfang an auf eine redliche, christliche Befreundung beider gewiesen war. Ja, das Freiwerden der Kirche vom Staate ist das eigentliche Stich- und Loswort, auf welches der Verf., wie uns sehr vorkommt, mit Vernachlässigung höherer Gegenstände immer wieder zurückkommt (vgl. S. 261) und zu dessen Abverlangen vom Staate er gern alle Confessionen sich mit einander verbinden sähe. Wir glauben gern, daß der redliche Verf. die Consistorialverfassung in einem Lichte und in einer Ausartung kennen gelernt hat (und er führt einige schreiende Exempel an), durch welche sein Angstruf nach Emancipation der Kirche hinlänglich erklärlich wird. Niemals aber berechnete ihn dieß, zu sagen (S. 321), daß die (sächssche) Consistorialverfassung dem Geiste des Christenthums ganz fremd sey, noch weniger hätte es ihn verleiten sollen, eine solche hohle, unwahre, der Geschichte und der christlichen Liebe widersprechende Ansicht vom Staate aufzustellen. Der Gedanke eines christlichen Staates nämlich kommt dem Verf. gar nicht in den

inn. Hoch zwar will er die Idee des Staates fassen, er so, daß er gänzlich indifferent gegen jede Verschiedenheit der Religion sey, daß (nicht etwa nur alle christlichen Confessionen, sondern) alle Religionen, auch die der Polytheisten, Anthropolatrern, Fetischisten zugelassen, ja klärten Atheisten der Zutritt zu allen Staatsämtern gestattet werde. Die nothwendige Folge dieser unwahren Auffassung des Staates ist die, daß er die Verührung und Durchdringung des Staates und der Kirche in dem, worin beide sich auf das Kräftigste und Reinste wiederfinden, in der Schule, gänzlich verkennt, ja daß er ausdrücklich eine Volksschule will, in der von Religion nichts vorkomme, und dafür Holland zum Beleg anführt, nicht wissend, wie tief von den Einsichtigeren dieses Landes das Unternehmen, die Schule gänzlich von dem kirchlichen Einflusse zu trennen, beklagt wird (S. 66, 71). Der Verf. meint, dann würden alle religiösen Parteien Vertrauen zu den Landesschulen fassen, und er übersieht die viel näher liegende Consequenz, daß dann keine von allen Vertrauen fassen würde. Nachdem man diesen einen Vorschlag verworfen, wird man sich über andere schroffe Consequenzen nicht wundern, die der Verf. sowohl als im Interesse des Staates, als der Kirche zu ziehen glaubt, z. B. daß es der Kirche nicht erlaubt sey, vom Staate pecuniäre Hülfsmittel anzunehmen, daß die Militärpflicht der Geistlichen fast unbedingt gefordert wird, daß der Eölibat als Institution vom Staate aufzuheben sey, daß bürgerliche und kirchliche Feiertage müssen geschieden werden, daß der gerichtliche Eid abzuschaffen sey u. dgl.

Ist es denn so schwer, möchten wir den Gleichgesinnten des Verf.'s zurufen, da er selbst uns leider nicht mehr hören kann, eine echte und gesunde Mitte zu halten zwischen jenem Systeme, das die Staatsregierung zur Herrin der Kirche macht und das sich, durchaus nur scheinbar die Erniedrigung der Kirche abwehrend, in die rothische

Sublimirung des Aufgehens der Kirche im Staate verliert, und jener herben, independentischen Separation, die nicht gläubiges Vertrauen genug hat, anzunehmen, daß die Kraft des Evangeliums, lange wohnend in einem Bilde, auch ein christlich motivirtes und belebtes Staatswesen hervorbringen könne? Gewiß nicht. Rec. ist immer auf Seiten derer gewesen, die das wirkliche volle Recht der christlichen Kirche, ihre eigentlichen interna und Älia, soweit es seinen Ursprung aus dem Inneren der Gemeinschaft an sich trägt, selbst zu leiten, glauben, lehren, verteidigen, und er wird immer zu diesen gehören. Aber er hat nie daran gezweifelt, daß ein christlicher Staat mehr als ein abstracter Gedanke sey, und daß die Kirche mit diesem christlichen Staate in allem Aeußeren sich verständigen, sich ausgleichen, sich liebend durchdringen müsse. Es kommt also auf nichts mehr und nichts weniger an, als daß der Staat heutzutage den großen Grundsatz für alle christliche Confessionen anerkenne, daß sie reinkirchliche Behörden haben müssen, in denen die interna verhandelt werden; es bleibt dann noch das ganze Gebiet ausgleichender, gemeinsamer Behandlung derjenigen Dinge, die in ein anderes Recht übergehen. Möchten doch nur die Hyperkirchlichen, sowie die Hyperpolitischen erkennen, jene, daß es viel christlicher sey, auch das christliche Leben innerhalb eines gegebenen Staatsorganismus anzuerkennen, als sich davon spröde abzuwenden, diese, daß es viel politischer sey, die Kirche (und wiederum alle Confessionen) innerhalb ihrer innersten Eigenheiten frei zu lassen und sie bloß zu beobachten, als sich, weder von Gott noch Menschen berufen, an ihre Stelle zu setzen; gewiß beide würden mehr und mehr von Ueberspannungen der einen oder der anderen Art zurückkommen.

Das zweite Buch handelt von der Organisation der kirchlichen Einzelgemeinen, das dritte und letzte von der Organisation der kirchlichen Sammtgemeinen oder Syn-

1. Es kann nicht unserem Zwecke entsprechen, hier ausführlicher in die Beurtheilung des Einzelnen einzugehen; in obwohl sich hier manches Interessante und Treffliche bet, so ist es trefflich doch nur gerade in der einen Beziehung, die wir schon oben angegeben haben, wandelt sich er sehr oft in etwas bloß Idealisches oder auch Schief- und Schiefes um durch die Art, wie der Verf. für das einzelne allgemeine Vorschriften zu geben unternimmt, ohne die Verhältnisse ins Auge zu fassen, unter denen dasselbe Princip so oder so sich gestalten könnte. Es ist aber thsam, gewisse Punkte aufzuführen, in denen die Starr- it und Einseitigkeit der Theorie des Verf.'s besonders htbar wird.

Der Verf. behauptet natürlich Unabhängigkeit Aller der Lehre von einander. Gut. Aber von einer Einheit r Lehre, deren die Kirche als ein größeres oder kleines s Ganzes auch ausdrücklich sich bewußt wird, weiß und ill er nichts. Nach ihm soll die Fortpflanzung der Res zionslehre nur so zu Stande kommen, daß jeder Lehrer hrt, wie es gerade ihm der heiligen Schrift und dem elste Christi gemäß scheint, ja „auch solche Lehren zu pres- gen das Recht hat, welche mit dem bisherigen Glauben r Gemeinde in Widerspruch stehen,“ und daß die Ge- eine (und zwar die Einzelgemeinde), wenn sie sich damit icht vereinigen kann, natürlich nach Stimmenmehrheit ller nicht Ausgeschlossenen, ihn seines Amtes entläßt S. 167, vgl. mit S. 84). Welch' eine Vorstellung von ehrefreiheit und Kirche! Daß dabei die wahre Bedeutung er symbolischen Bücher verkannt werde, daß die falsche orstellung, sie sollen Gradmesser der Erkenntniß seyn, latt daß sie Zeugnisse und Bekenntnisse des Glaubens an as Ewigbleibende gegen den historischgewordenen Irr- hum seyn sollen, wieder vorgetragen und deshalb gegen ine Verpflichtung auf sie unnöthig geüßert werde, läßt ich erwarten.

§. 153 u. 158 wird den einzelnen Lehrern das lutherische Recht beigelegt, freilich als Uebertragung von Sitten der Gemeinde, und also die höchste Mannichfaltigkeit und der häufigste Wechsel hierin gar nicht als Uebel gefürchtet.

Der Verf. erkennt das Recht der Gemeinde an, die den Grundgesetzen (d. h., wohl zu merken, dem Willen derverfassungsmäßigen Mehrheit) der Kirche zuwider Handelnden auszuschließen und sie vom Genuße des Abendmahls zu entfernen, und auch nach constitutionellen Principien konnte er freilich nicht anders (§. 204). Aber dieß sieht bei ihm nicht als letzte Stufe einer Kirchendisziplin an und erfolgt eben deshalb mehr als richterlicher Willkür der Gemeinde, denn als sittliche Selbstbewahrung der Kirche in Bezug auf ihr inneres Leben, und also ohne die das Aeußerste liebend verhütende Thätigkeit. Die Kirchendisziplin verwirft er, indem er darunter nur eigentliche Strafen versteht, wie sie aus mittelalterlichen Principien ehemals den Abirrenden aufgelegt wurden.

Er verlangt (§. 220), daß die Kirche scheidsrichterlich in bürgerlichen Streitigkeiten verfahren solle, und indem er deshalb sich auf die alte Kirche beruft, vergißt er, daß diese Thätigkeit der alten Kirche sich auf diejenigen Zeiten bezog, wo der Staat noch nicht vom christlichen Princip durchdrungen war, und daß es ein Mißtrauen in den christlichen Staat in sich schließt, daß nicht er am besten scheidsrichterliche Institute werde zu Stande bringen können, abgesehen noch von der bedenklichen Hineinziehung der Kirche in die Behandlung bürgerlicher Streitigkeiten.

Der Verf. ist den Universitäten und den theologischen Facultäten, die der Staat einsetzt, wenig günstig. Er erwartet viel für die Ausbildung der künftigen Kirchenlehrer von Privatinstituten, mit denen dann die Kirche Beträge schließen soll (§. 263).

Ueber die vom Verf. sogenannten Sammtgemeinden ist sich manches Gute, nur will der Verf. eigentlich nur die Verbindungen, in denen das Recht jeder einzelnen Gemeinde, den Beschlüssen nicht zu gehorchen, völlig independentisch anerkannt werden soll^a); daß die Geistlichen von geborene Mitglieder der Synoden seyn sollen, steht als Despotismus an, und sowohl hierin, als im zuletzt erwähnten ist er im Widerspruche mit der fast dreihundertjährigen Erfahrung der niederrheinischen Synodalverfassung, die er sonst mehrmals lobend als Exempel anführt. Auch in dem Presbyterium der Einzelgemeinde soll der Geistliche nicht als solcher, sondern nur, wenn die Wahl auf ihn fällt, Sitz und Stimme haben (S. 123).

Mit verständigen Gründen wird der Vorschlag, daß die verschiedenen Kirchen in den Landständen eines constitutionellen Staats repräsentirt werden sollen, verworfen (S. 43).

Gut spricht der Verf. über und wider die Accidentien (S. 181). Wahr und schön ist, was der Verf. wider Glaubenszwang sagt (S. 202 u. 203), nur daß er das Recht der Kirche, gegen Verbreitung der Irrlehre mit ihren (d. h. wherever bürgerlichen, noch seelenverdammenenden) Mitteln zu reagiren, nirgend anerkannt hat, wie er es denn von seinem Standpunkte aus gar nicht begreifen konnte.

Hier schließen wir diese Recension um so mehr, als es vielleicht schon bis hierher dem Leser, sowie dem Rec., peinlich war, die gehäuften Irrungen eines achtungswürdigen theologischen Schriftstellers kritisch zu begleiten. Rec. hält es für wahrscheinlich, daß die Grundsätze des Verf.'s von vielen unserer Zeitgenossen noch jetzt als die wahren, allein protestantischen angesehen werden, aber eben deshalb und um, soviel er vermag, dieser Ansicht entgegen-

a) Der Rec. gesteht, daß er früher (Studien, erster Jahrg. 1828. 3. Heft, S. 372) Ähnliches geäußert, aber er ist davon zurückgekommen.

zutreten, ist er länger bei diesem Buche verweilt. Es ist der merkwürdige Repräsentant einer kirchlichen Freiheitliebe, welche versäumt, den Grund tief genug zu legen und an das Bestehende mit Weisheit und Liebe anzuknüpfen. Dennoch wird das Buch ein relatives Recht und eine gewisse Macht behalten, so lange die protestantischen Regierungen das starre Consistorialprincip, ohne Vereinigung mit einer der Formen des presbyterialischen, zwangvoll festhalten, so lange sie der Kirche keine Bewegung in ihren inneren Angelegenheiten gestatten. Sobald sie dies thun, und die Zeit selbst die Aufgabe des kirchlichen Lebens reiner und tiefer aufgefaßt haben wird, werden die Principien dieses Buches fast ganz das Ansehen verlieren, welches sie jetzt noch genießen.

8. Die wahre evangelische Kirche, in Grundzügen des evangelischen Kirchenrechts, dargestellt von Christian Gottfried Jani (undeutlich, wie auszusprechen, da ein solcher Gebrauch des j undeutsch ist), evangelischem Pfarrer und Collaborator der Kirchen zu Köstritz u. s. w. Adorf, Verlagsbureau, 1836. S. XII. 230.

Die Aufgabe dieses Buches ist, wie der Titel lehrt, fast identisch mit der des vorigen, nur daß dieses mehr das Freie und Protestantische, das jetzt anzuzeigende das Wahre und Evangelische in der Kirche darstellen will. Obwohl es nun gewiß ist, daß beides im Wesentlichen zusammenstreffen muß, so ist es doch nicht möglich, dieselbe Sache auf eine mehr entgegengesetzte Weise zu behandeln, als diese beiden Verfasser. Freilich würde man dem zuletzt angezeigten Buche großes Unrecht thun, wenn man das gegenwärtige in Bezug auf wissenschaftlichen Geist und schriftstellerische Darstellung mit ihm vergleichen wollte, da es in diesen Beziehungen tief unter dem vorigen steht.

iese „wahre evangelische Kirche“ ist ein Versuch, die christlichen Verfassungsgrundsätze einerseits auf ausdrückliche neutestamentliche Grundsätze und Aussprüche, andererseits auf die alte territorialistische Theorie, vermittelt der engsten lutherischen Grundsätze von Amtsbefugniß der binierten Geistlichen, zu gründen. Es erklärt sich selbst dem ersten Vorworte (denn nach der Inhaltsanzeige lgt ein zweites) für eine Umarbeitung der Briefe über is protestantisch-evangelische Kirchenrecht vom Freiherrn n Moser a), und in der That sind die meisten Kapitel so verschrieben, wie in jenem Werke der Inhalt der Briefe igegeben ist. Mehrmals sind auch Sätze aus den moserischen Briefen unverändert mitgetheilt. Allein es zeigt ch bald, wie die Umarbeitung so stark in einem dem Verf. genthümlichen Sinne ausgefallen ist, daß man sehr irren ürde, wenn man meinte, hierin den eigentlichen Inhalt er mit milder Kraft einen viel klareren Gedankenzusammenhang, darstellenden moserischen Briefe wiederzufinden.

Die Eintheilung der Materien in zehn Sectionen (Gemeinde, evangelische Kirche, Regiment, Cultus, Aemter und Beamte, Pfarrer, Brot, Dienst, Pfarramt, Kirchenrecht, mit dem Anhang: vom Papste und seiner Kirche) erwähnt schon keinen systematischen Ueberblick; denn was reißt es z. B., daß Pfarrer und Pfarramt so getrennt sind, und warum sind nicht Brot und Dienst mit dem einen oder dem anderen verbunden? Aber dieß, sowie die Eintheilung jeder Section in Kapitel, ist das wenigst zu Tadelnde und würde im Allgemeinen nicht den Fortschritt hemmen. Als

a) Vertraute Briefe über die wichtigsten Grundsätze und auserlesene Materien des protestantischen geistlichen Rechts. Herausgegeben und mit einer Vorrede von den Grenzen der Unparteilichkeit und Gleichgültigkeit in Religionsachen begleitet von Friedrich Carl von Moser. Andere verbesserte Auflage. Frankfurt a. M. 1761.

lein höchst seltsam ist die Methode des Verf.'s, jedes Kapitel in „Aphorismen“ abzuhandeln, die oft nur vier, drei, ja zwei Zeilen betragen, und wenn sie etwas längere Sätze bilden, meist ihre einzelnen Gedanken wieder unter aufsummirten, ganz kurzen Sätzen mit a. b. u. s. w., und dann wieder untergeordnet mit α . β . γ . u. s. w. aufführen. Der Verfasser verspricht sich zwar in dem zweiten Beworte, daß dergleichen „kräftiger wirke, als weitläufige Umschreibungen von Grundsätzen und Wahrheiten,“ aber er vergißt, daß diese aphoristische Form nicht nur ihrer Natur nach nur für ein kleineres Gebiet von Gegenständen geeignet ist, sondern daß sie auch da nur bei einer besonders glücklichen Gabe eines zugleich präzisen und anschaulichen Ausdrucks, eines originellen und in jedem Satze sich wieder zu erkennen gebenden Gedankenzusammenhangs gerechtfertigt werden kann. Da diese Gabe dem Verfasser nur im geringen Maße beizuhohn, so erscheint die durch 192 Seiten durchgeführte Form unzähliger Aphorismen mehr wie ein Freibrief des Verfassers, sich die Entwicklung und den Beweis zu ersparen, und nimmt man dazu, daß das Unbedeutendste und Willkürlichste neben dem Tiefsten und Wichtigsten, unmittelbar aus der Schrift Entnommenen, ganz in derselben abgebrochenen, sententiös seyn sollenden Form hingestellt ist, so kann man schon vermuthen, wie wenig der Verfasser wahre Ueberzeugung bei seinen Lesern hervorzubringen fähig seyn werde.

Der Verfasser geht ohne Zweifel von einem treuen evangelischen Ernste der Gesinnung und des Glaubens aus, und die Gedanken über Duldung (S. 14.), das Kapitel von den Knechten Jesu Christi im evangelischen Pfarramte (S. 107), so wie die Charakteristik und der Preis des h. Abendmahls (S. 147) enthalten, von Einzelnem abgesehen, Christlichwahres energisch und treffend ausgedrückt. Aber diese Gaben befähigten weder den Verfasser, ein evangelisches Kirchenrecht zu schreiben, noch

rechtigten sie, mit einer an vielen Stellen bis ins Färrliche gehenden Sicherheit gänzlich willkürliche und unwiesene Meinungen als die allerwichtigsten Wahrheiten festzustellen. Das ganze Buch enthält im Verhältnisse zu ner Aufgabe nur Ansichten und Meinungen von sehr verschiedenem Werthe, ziemlich lose zusammengestellt, und rthilt dem Leser gar nicht dazu, sich ein Bild von einer utzutage ins Leben zu rufenden evangelischen Kirchenfassung zu entwerfen. Daß dieses Urtheil nicht zu enge sey, wird klar werden, indem wir die Ansichten s Verfassers über einige Hauptpunkte des kirchlich-amthlen Lebens kenntlich machen.

Der Verfasser ist in solchem Grade consistorialisch und itisynodalisch gesinnt, daß er weit über das hinausht, was auch eifrige Vertheidiger des Consistorialsystems aufstellen. Nach ihm sind die Consistorien unbedingt vom andesherrn abhängig; „er ist unmittelbarer Regent und at Macht, sie einzurichten, aufzulösen oder zu wechseln ach seinem unumschränkten Willen. Es ist nicht nothwendig, aber weise, in Consistorien außer einem weltlichen räsidenten — eine gleiche Zahl geistlicher und weltlicher umgebender Diener oder Beisitzer zu verordnen.“ Also as, worauf der Werth des Consistorialsystems, gewiß ach dem innersten Sinne der lutherischen Entwicklung, lein gebaut werden kann, nämlich daß geistliche und oeltliche Beisitzer, die das Vertrauen der Kirche besitzen, n einer relativen, den Justizbehörden analogen Unabängigkeit vom Landesherrn kirchlich ordnen und veralten, das wird in Frage gestellt; da aber der Verfasser ugleich der heftigste Gegner alles Synodalwesens ist (vgl. ie absprechenden und seichten Urtheile S. 40) und doch auf der anderen Seite der Obrigkeit durchaus keine Eingriffe in Sachen der Lehre einräumt, so weiß man gar nicht, woher die Ordnung in diesen Dingen kommen soll, es sey denn, der Landesherr wäre nothwendig immer persönlich

christlichgemäsig und weise und die Pastoren und Kirchenglieder untereinander wären, wie durch ein Band und ohne alle organisirte Gemeinschaft, immer einig in Allem, was sich auf Lehre, Cultus und Disciplin bezieht.

Die strengsten Begriffe von dem Rechte der ordinirten Pfarrer werden mit Berufung auf die Symbole der lutherischen Kirche (die reformirte scheint für den Verfasser gar nicht da zu seyn) im altlutherischen, ja hyperlutherischen Sinne aufgestellt, und zwar in solcher Weise, dasjenige, was die Entwicklung der Kirche nur gestatten würde, dieser selbst als ein Gemeinrecht anzueignen, z. B. den Bann den Pastoren als solchen beizulegen, eine Richtung, wodurch unfehlbar das Wahre und Nothwendige dieses Rechts verhüllt und auch den Besseren unserer Zeit als in Verbindung mit hierarchischem Bestreben erscheinen muß (S. 129). Daraus folgt denn natürlich, daß der Verfasser für den Begriff der Kirchengncht nun nicht mehr übrig behält, als ein Gemisch von Seelsorge und obrigkeitlichem Strafamt, in welchem der reine Gedanke der kirchlichen Selbstbewahrung ganz verbunkelt wird (S. 167). Einen einzigen Gedanken von großer Wichtigkeit äußert der Verfasser hierbei, obwohl so im Vorbeigehen und so seltsam durch Luk. 23, 19 belegt, daß kaum anzunehmen ist, der Verfasser habe die tiefe, folgenreiche Bedeutung desselben für die Erneuerung kirchlich-disciplinärer Ordnung erkannt. Es ist der S. 170: „Wo in offenbaren Werken des Fleisches muthwillig verharrt — — — ist ipso facto im Banne.“

Fast nur bedauerndwerth würde die Bekämpfung der gelehrtheologischen Bildung der Geistlichen von Seiten des Verfassers seyn, wenn nicht eben dieß einer schlimmen obscurantischen Richtung eines Theils der Zeitgenossen zum Stützpunkte dienen könnte und sollte. Oder was soll man zu Sätzen wie folgende sagen: „Wahrheiten, die geglaubt, erfahren und geliebt seyn wollen, mit gelehrten Gründen

greiflich, annehmlich und beweislich zu machen suchen, substituirt den, der es versucht, und die Wahrheit; das Kreuz Christi wird zu nichts" 1 Kor. 1, 17. Während e paulinische Stelle nur gegen die Verdrängung der einen Predigt durch eitles Wortwesen geht, greift der ab des Verfassers so allgemein eigentlich alle Theologie i. „Man kann es zu gut halten, wenn ein evangelischer rediger hohe theologische und philosophische Kenntnisse sst, wiewohl es auf keine Weise bedarf, danach zu fragen; die Erfahrung hat aber in der Regel die Amtsunfähigkeit derselben (der Kenntnisse oder der Prediger?) wiesen" (S. 84). Der Verfasser sagt, es komme beim zum Predigtamte Berufenen nie darauf an, ob er ein gelehrter Theolog, am allerwenigsten Philolog, ein scharfsinniger und geübter Linguist und Rhetoriker sey, und setzt hinzu: „vielmehr ist dieß sämmtlich seiner Amtsführung zum wesentlichen Schaden." Besonders verhaßt sind dem Verfasser die theologischen Prüfungen, die er mit dem Ehrenitel „Ausfragereien" belegt und als „allemal von den Aunen und Vorurtheilen der Examinatoren abhängig" erklärt. Auch die Prüfung der Confirmanden ist ihm nur „Ausfragerei", und zwar nicht absolut unwahr, dennoch omisch setzt er hinzu: „wo denn gewöhnlich die vermessenen Buben die geschicktesten Antworten geben." Bgl. S. 190 den Ausfall auf die Universitäten.

Dieß wird hinreichen, darzuthun, in welcher Art dieses Buch die großen kirchlichen Aufgaben unserer Zeit lösen zu können meint und mit wie vielem Einseitigen und Inwahren der biblische Gedanken- und Glaubensgrund desselben überbaut ist. Das Buch ist wohl geeignet, denjenigen einen Spiegel vorzuhalten, die, mit geistlich-stolzer Verachtung der natürlichen theologischen und kirchlichen Entwicklung, durch einseitige Festhaltung und Uberschätzung alles herkömmlich Lutherischen die evangelische Kirche zu retten, ja allein zu begreifen meinen. Sie sehen,

wohin sie kommen und wobei sie bleiben, und eben weil man ihren religiösen Ernst achtet und liebt, kann man sie nur vor dem Ankommen an diesem Ziele zu bewahren wünschen.

2. Grundzüge einer constitutionellen Kirchenverfassung. Ein Versuch, bei den Widerstreite der Meinungen über diesen Gegenstand die gerechte Mitte zu finden, ingleichen die Lehre vom Amte und Stande der christlichen Kirchendiener, aus der Pastorallehre und dem Kirchenrechte besonders hervorgezogen und übersichtlich dargestellt von Dr. Johann Friedrich Heinrich Schwabe. Neustadt a. d. Orda, 1832. VI, 118.

Diese Schrift enthält nicht, wie der Titel andeutet, zwei Abhandlungen, sondern drei: 1) Sendschreiben über die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche an Herrn Dr. Schuderoff (wieder abgedruckt aus dessen neuesten Jahrbüchern, 10. Bd. 2. Hft. S. 135); 2) die Grundzüge; 3) die Lehre vom Amte und Stande u. s. w. Der Verfasser, in welchem sich durchaus ein für die gemäßigten Ansprüche der Kirche wohlgesinnter, in dem Gebiete der Consistorialwirksamkeit erfahrener Mann zu erkennen gibt, strebt billige Ausgleichung der Verhältnisse des Staats und der Kirche, milde Uebergangsstufen von der bisherigen zu einer veränderten Lebens- und Verwaltungsweise der kirchlichen Dinge an. Indem er aber theoretisch der Kirche bedeutende Zugeständnisse macht, legt er den Grund einer Erneuerung des kirchlichen Lebens so wenig tief, daß nicht abzusehen ist, wie die neue Ordnung der Dinge sich gedeihlich unter so abstracten Voraussetzungen entwickeln solle.

In Nr. 1. erkennt er an, daß die Kirche selbst allein
 aus in sacra ursprünglich und wesentlich in sich trage,
 in Staatsoberhaupt theilt er nur das in circa sacra zu.
 Er will Presbyterien und Synoden, und durch sie die
 Kirche die Gesetzgebung ausübend. Doch verlangt er, daß
 die staatliche Kirchenbehörde die Superintendenten wähle,
 die Prüfungen anstelle und die Geistlichen beaufsichtige.
 Unter der Voraussetzung der Zustimmung dieser Behörde
 will er sogar der Gemeinde (d. h. der Localgemeinde) das
 Recht einräumen, die Entlassung eines Gemeindeführers
 (Pfarrers oder Schullehrers) auszusprechen. Verständig
 erkennt er an, daß der Klerus durch Einführung von Syn-
 odalen, an welchen Laien Antheil haben, sich mehrfach
 vergrößere. Er setzt sich der republicanischen kirchlichen Rich-
 tung in Schuderoff entgegen, also demjenigen, was wir
 bei Rettig vollständig kennen gelernt.

In den Grundzügen (Nr. 2.) führt er das in dem
 Sendschreiben mehr Ange deutete bestimmter aus. Er geht
 aber dabei von der Annahme einer solchen bleibenden Un-
 fähigkeit der Kirche, über ihre innersten Angelegenheiten
 zu urtheilen und sich ihrer selbst vollständig bewußt zu
 werden, aus, daß man urtheilen muß: findet eine solche
 statt, dann sind auch die der Kirche zuerkannten Rechte
 schon zu viel, und man sieht nicht, wie zu hoffen sey, sie
 werde sie gut gebrauchen. Der Hauptmangel ist auch hier
 der eines reinen, schriftgemäßen und umfassenden Begriffs
 der Kirche; denn ohne einen solchen ist es leicht, äußerliche
 Rechte in Anspruch zu nehmen, aber schwer, auch nur ein
 einziges im Zusammenhange des wirklichen Lebens und
 Glaubens aufzufassen. — Mit Recht, wie uns scheint,
 verwirft der Verfasser den Vorschlag der Vertretung der
 Kirche auf Land- und Reichstagen, so wie den der Prä-
 sentation der Kirche bloß durch Geistliche. Wenn er aber
 urtheilt, die Vorstände der Presbyterien (die Pfarrer)
 könnten wohl, müßten aber nicht zu den Synoden gewählt

wohin sie kommen und wobei sie bleiben, und eben weil man ihren religiösen Ernst achtet und liebt, kann man sie nur vor dem Ankommen an diesem Ziele zu bewahren wünschen.

9. Grundzüge einer constitutionellen Kirchenverfassung. Ein Versuch, bei den Widerstreite der Meinungen über diesen Gegenstand die gerechte Mitte zu finden, ingleichen die Lehre vom Amte und Stande der christlichen Kirchenglieder, aus der Pastorallehre und dem Kirchenrechte besonders hervorgezogen und übersichtlich dargestellt von Dr. Johann Friedrich Heinrich Schwabe. Reustadt a. d. Orla, 1832. VI, 118.

Diese Schrift enthält nicht, wie der Titel andeutet, zwei Abhandlungen, sondern drei: 1) Sendschreiben über die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche an Herrn Dr. Schubert (wieder abgedruckt aus dessen neuesten Jahrbüchern, 10. Bd. 2. Hft. S. 135); 2) die Grundzüge; 3) die Lehre vom Amte und Stande u. s. w. Der Verfasser, in welchem sich durchaus ein für die gemäßigten Ansprüche der Kirche wohlgesinnter, in dem Gebiete der Consistorialwirksamkeit erfahrener Mann zu erkennen gibt, strebt billige Ausgleichung der Verhältnisse des Staats und der Kirche, milde Uebergangsstufen von der bisherigen zu einer veränderten Lebens- und Verwaltungsweise der kirchlichen Dinge an. Indem er aber theoretisch der Kirche bedeutende Zugeständnisse macht, legt er den Grund einer Erneuerung des kirchlichen Lebens so wenig tief, daß nicht abzusehen ist, wie die neue Ordnung der Dinge sich gedeihlich unter so abstracten Voraussetzungen entwickeln solle.

In Nr. 1. erkennt er an, daß die Kirche selbst allein aus *ius in sacra* ursprünglich und wesentlich in sich trage, dem Staatsoberhaupte theilt er nur das *ius circa sacra* zu. Er will Presbyterien und Synoden, und durch sie die Kirche die Gesetzgebung ausübend. Doch verlangt er, daß die staatliche Kirchenbehörde die Superintendenden wähle, die Prüfungen anstelle und die Geistlichen beaufsichtige. Unter der Voraussetzung der Zustimmung dieser Behörde will er sogar der Gemeinde (d. h. der Localgemeinde) das Recht einräumen, die Entlassung eines Gemeindeführers (Pfarrers oder Schullehrers) auszusprechen. Verständig erkennt er an, daß der Klerus durch Einführung von Synoden, an welchen Laien Antheil haben, sich mehrfach vermindere. Er setzt sich der republicanischen kirchlichen Richtung in Schuderoff entgegen, also demjenigen, was wir bei Rettig vollständig kennen gelernt.

In den Grundzügen (Nr. 2.) führt er das in dem Sendschreiben mehr Ange deutete bestimmter aus. Er geht aber dabei von der Annahme einer solchen bleibenden Unfähigkeit der Kirche, über ihre innersten Angelegenheiten zu urtheilen und sich ihrer selbst vollständig bewußt zu werden, aus, daß man urtheilen muß: findet eine solche statt, dann sind auch die der Kirche zuerkannten Rechte schon zu viel, und man sieht nicht, wie zu hoffen sey, sie werde sie gut gebrauchen. Der Hauptmangel ist auch hier der eines reinen, schriftgemäßen und umfassenden Begriffs der Kirche; denn ohne einen solchen ist es leicht, äußerliche Rechte in Anspruch zu nehmen, aber schwer, auch nur ein einziges im Zusammenhange des wirklichen Lebens und Glaubens aufzufassen. — Mit Recht, wie uns scheint, verwirft der Verfasser den Vorschlag der Vertretung der Kirche auf Land- und Reichstagen, so wie den der Präsensation der Kirche bloß durch Geistliche. Wenn er aber urtheilt, die Vorstände der Presbyterien (die Pfarrer) könnten wohl, müßten aber nicht zu den Synoden gewählt

werden, so scheint er zu dem andern Extreme zu neigen und die natürliche Bestimmung der Geistlichen, als solche zu den Berathungen der Kirche mit den Laien sich zu vereinigen, zu verkennen. Daß er die Gemeinden nur zur Wahl solcher Candidaten berechtigen will, die von der kirchlichen Staatsbehörde geprüft sind, ist in Bezug auf das Zeitalter, das er vor Augen hat, ohne Zweifel das Richtige; wenn er aber dieß darauf stützt, daß die Gemeinden doch immer nur das Äußere eines Predigers beurtheilen können, so heißt das wieder die Gemeinden zu tief herabsetzen. Die Gegenstände der Kirchendisciplin faßt er allzuweit, so daß Polizeiliches und Seelsorgerisches hineinkommt, und dann fehlt es wieder an einem praktischen Blicke in Bezug auf die Ausübung, indem er die Verweigerung des Rechts, Pöthenstelle zu vertreten, als etwas ansieht, was schon eintreten könne, wenn das Recht der Communion noch unbenommen bleibt; die Entziehung von diesem scheint ihm nur zu den „höchst seltenen (und bedenklichen) Nothfällen der Ausschließung“ zu gehören. Das Consistorium soll wiederum allein für die Reinheit der Lehre sorgen dürfen, weil es den eigentlich kirchlichen Collegien dazu an Einsicht fehle. Wenn man aber das S. 108 und 109 in der dritten Abhandlung Gesagte hinzunimmt, so zeigt sich, daß der Verfasser zwar „Gottesfurcht und Bibelglaube“ von dem Diener der Kirche fordert, aber es „fast für unmöglich hält, zu entscheiden, wer irrgläubig und wer unwiedergeboren ist (mit Unrecht werden diese beiden Prädicate hier zusammengestellt, da von dem letzten nicht geleugnet werden darf, was von dem ersten gilt), da die Orthodorie fast immer nur von individuellen und Parteiensichten abhängt.“ Bei einer so schwachen und flachen Vorstellung von der Orthodorie wird es denn um so erklärlicher, daß die Kirche in dieser Beziehung kein Recht haben soll, und daß nach dem Sinne des Verfassers die Prüfung der Amtsbewerber sich nur auf

issenschaftliche und sittliche Befähigung (S. 58) in jenem gemeinen Sinne erstrecken soll, wo nach Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche nicht gefragt wird.

Da der Verfasser die dritte Abhandlung als eine Lehre im Amte und Stande der Kirchendiener, die aus der altoraltheologie und dem Kirchenrechte gezogen sey, andeutet, so ist man berechtigt, hier die eigentlich praktische theologische Grundlegung dieser im höchsten Grade wichtigen Lehre zu erwarten, aber man sieht sich getäuscht. Nach einer außerordentlich flachen Auffassung des Begriffs der Kirche („nichts Anderes als eine Gemeinschaft von Menschen, welche durch Beobachtung gewisser Religionsvorschriften selig zu werden glauben“: kann man sich, sagen wir, bei solchen Definitionen noch wundern, daß die römischkatholischen bei Zurückwerfung auf ihren Begriff von Kirche entschiedenes Recht gegen die Protestanten zu haben glauben?), nach einer gänzlich verfehlten Ableitung des christlichen Kirchenamts aus der levitischen Priesterverfassung, die durch „den Nepotismus des Moses“ gegründet sey, erfolgt nichts Anderes als eine immerhin ehrreiche und nützliche, aber nichts Neues oder neu Aufgefaßtes enthaltende Zusammenstellung der wichtigsten kirchenrechtlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand, den wir auch deshalb hier nur eben berühren, weil die Sache nicht unter die Theorie des Kirchenregiments gehört. Auffallend ist die S. 80 bei Erwähnung des Amtes der Schlüssel aufgestellte Behauptung: „Unsere Kirche hat jedoch dieses dahin beschränkt, daß zwar die Geistlichen Beichte hören und die Vergebung der Sünde ankündigen, nicht aber excommuniciren oder von der Theilnahme an den Sacramenten Jemand abhalten dürfen.“ Von der reformirten Kirche könnte dieß insofern gelten, als in dieser die Pfarrer für sich allein dieses Recht nie ausgeübt haben. Aber was die lutherische Kirche betrifft, die der Verfasser doch ohne Zweifel als weimarischer Oberconsisto-

riaalrath eigentlich meinte, so ist bekanntermaßen in der schmalkaldischen Artikeln Art. 9 diese Art kleinen Banns vom Sacrament abzuhalten, den Kirchendienern in Pflicht gemacht und eine lange Zeit hindurch von den lutherischen Pfarrern angewandt worden. Es fragt sich also, welche Bestimmung „unserer Kirche“ das sey, woran der Verfasser sich hier so allgemein beruft?

Es finden sich in allen drei Abhandlungen manche Bemerkungen, die dem Rec. von nicht geringem praktischen administrativem Werthe scheinen, die aber auf keinen wissenschaftlichen Anspruch machen dürfen. Beachtenswerth und, wie es scheint, dem Verfasser aus reiflicher Ueberlegung und mannichfaltiger Erfahrung stammend ist die Bestimmtheit, mit welcher er die Aufrechthaltung der in den Landpfarreien gehörigen Landwirthschaften empfiehlt. Er verweist dabei auf seine Schrift: Landwirthschaftskunde für Prediger, so wie bei moralischen Materien mehrmals auf eine andere: Predigten an Prediger.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeige = Blatt.

~~~~~

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

**Tholuck, vermischte Schriften. 1r Bd. 2Thlr.**

**Inhalt.**

- ) Die Wunder Muhammed's und der Charakter dieses Religionsstifters.
- ) Ueber die Wunder der katholischen Kirche 2c.
- ) Ueber Apologetik und ihre Litteratur.
- ) Ueber die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten 2c.
- ) Die Geschichte Bileam's.
- ) Graf Zinzendorf.

**as Gesetz und das Evangelium oder der christliche Glaube, auf die Aussprüche Christi und der Apostel gegründet und durch die Erfahrungen des Lebens beleuchtet.** 4 gl.

**H. Klausen, Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einflusse der griechischen. Mit 2 Abbildungen. 1r Bd. 3 Thlr. 4 gl.**

**yprian's Lehre von der Kirche; von J. Ed. Huther. 1 Thlr.**

Mit dem neu erwachten regeren kirchlichen Leben sind auch manche Versuche hervorgetreten, sich wissenschaftlich von der Bedeutung und dem Wesen der Kirche Rechenschaft zu geben. Sollen dieselben aber nicht den Schein der Willkür an sich tragen, so ist es nothwendig, daß sie sich an die Resultate der früheren Zeit anschließen und als eine Fortentwicklung dieser darstellen. Von entschiedener Bedeutung in der Geschichte der Entwicklung der Lehre von der Kirche steht der Kirchenvater Cyprian da. Eine ins Einzelne gehende Darlegung seiner Ansicht von dem Wesen der Kirche ist die obengenannte Schrift, und zwar so, daß der Stoff in 7 Abschnitten 7 §§. vertheilt ist: 1) Kirche und Welt. 2) Einheit der Kirche. 3) Episcopat. 4) Häretiker. 5) Tradition. 6) Heiligkeit der Kirche. 7) Vollendung der Kirche. Damit aber der Leser die Ansicht des Cyprian richtig würdigen könne, hat der Verf. in der Einleitung dargestellt, welches den Grundzügen nach die später in der römisch-katholischen Kirche geltend gewordene Ansicht von der Kirche ist und wie diese sich zu der evangelischen verhalte, sowie in der Abhandlung selbst beständige Rückblicke auf die Entwicklung jenes Begriffs in der vor-cyprianischen Zeit gethan.

Bei A. F. Köhler in Leipzig erschien so eben und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

**Ueber Gewissens- und Glaubensfreiheit sowohl in moralisch-religiöser als in rechtlicher Hinsicht.**

Ein Friedenswort an alle Religionsparteien, vom  
Prof. Krug, Dr. der Theologie u. Philosophie. gr. 8.  
brofch. 6 gl.

An den Herrn Consistorialrath und Generalsuperintendenten Dr. Hefekiel in Altenburg  
der Dr. Jonathan Schuderoff in Ronneburg  
über das an die gesammte Prediger- und Schullehrerschaft des Herzogthums Altenburg erlassene Consistorialrescript vom 13. Novbr. 1838. 8. brofch. 4 gl.

## Allgemeine christliche Symbolik.

Eine vergleichende quellengemäße Darstellung der verschiedenen christlichen Confessionen von lutherisch-kirchlichen Standpunkte.

Von

H. E. F. Guericke,  
Theol. D.

Motto: *Ὅτι εἰ Πίστεως, καὶ ἐκ τούτων τῇ πέρᾳ οὐκ ἔμνησεν μου τὴν ἐκκλησίαν.*

Der Verfasser des Handbuchs der Kirchengeschichte übergibt hier mit dem theologischen und demnachst auch dem überhaupt wissenschaftlich gebildeten Publicum, welchem confessionelle und kirchliche Zustände in so tief bewegter Zeit nicht gleichgültig sind, ein nach ähnlichem Sinne gearbeitetes Handbuch der allgemeinen christlichen Symbolik. In den Kreis der Untersuchung sind nicht nur die verschiedenen christlichen Hauptkirchen hinsichtlich aller gegenseitigen Harmonie und Disharmonie von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen, sondern auch alle bedeutende kleinere Parteien und Secten gezogen, deren symbolischer Lehrbegriff nun in einer vergleichenden möglichst präcisen Darstellung vorgeführt und allenthalben durch eine genaue Mittheilung von Symbol- und andern Quellenstellen begründet, veranschaulicht und erörtert wird. Die historisch-dogmatische Polemik zwischen den protestantischen und der katholischen Kirche, welche dem Verf. vorzugsweise wichtig gewesen zu seyn scheint, ist, so wie alle seine Polemik, nicht von einer negativ destructiven, sondern durchaus von dem positiven conservativen Standpunkte geführt worden, welchen der Verf. behauptet und rechtfertigt.

So eben ist erschienen:

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum  
alten Testament. Zweite Lieferung: Hiob. Von  
Ludwig Hirzel, der Theol. Doctor u. Prof. an der  
Univers. zu Zürich. Lex. 8. 1 Thr.

Die erste Lieferung dieses Handbuchs erschien im October vorigen Jahres und enthält:

Die kleinen Propheten. Von F. Hitzig, Doctor u.  
Prof. der Theol. an der Univers. zu Zürich. 1 Thr. 12 gr.  
Leipzig, den 1. März 1839.

Weidmann'sche Buchhandlung.

Bei Eduard Weber in Bonn ist so eben erschienen:

**Zeitschrift**  
für  
**Philosophie und speculative Theologie**  
herausgegeben

von

**Prof. Dr. J. H. Fichte.**

8. Hften Bandes 18 Hft. Preis des Bandes von 2 Hften 2 Thlr.

Inhalt dieses Hftes: Grundzüge der allgemeinen Biologie, Prof. Dr. J. M. Leupoldt. — Von der dogmatischen Theologie ihren Gründen und dem Verhältnisse der evangelischen Urkunden derselben, vom Prof. Dr. Erichson. — Ueber die philosophisch-logische Theorie des Dr. Strauß, Verf. des Lebens Jesu; von Dr. Friedrich Borländer. — Ueber den speculativen Begriff der Welt, vom Prof. Karl Phil. Fischer. — Natur- und Geistesphilosophie. In Bezug auf Dr. Joh. Erdmann, Leib u. Seele etc.

K. Rosenkranz, Psychologie; vom Prof. Dr. H. M. Chalhan. — Erklärung (in Bezug auf den Streit des Prof. Leo mit Hegel'schen Schule) vom Prof. Dr. J. H. Fichte.

Hiermit beginnt auf eine höchst würdige Weise der zweite Jahrgang dieser Zeitschrift, deren Wichtigkeit aus dem Inhalte, wie aus fortwährend steigenden lebhaften Theilnahme des Publicums zu ersehen ist. Alle drei Monate erscheint ein Hft. — Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an und liefern auf Verlangen auch aus Band I., II. (oder 4 Hften) bestehenden Jahrgang.

Im Verlage von Breitkopf und Härtel in Leipzig erschienen und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**Die evangelische Geschichte,**  
kritisch und philosophisch bearbeitet

von

**Dr. Ch. H. Weiße.**

Abc., 74 Bogen in gr. 8. Preis 6 Thlr. oder 10 fl. 48 Kr. Rhein.

Dieses Buch, welchem bereits namhafte Gelehrte das Zeugnis geben haben, daß es ein bedeutendes ist, darf mit gleichem Rechte in theologischen und dem übrigen gebildeten Publicum empfohlen werden. Dem ersteren bietet es den auf eine völlig neue Hypothese über den Ursprung der schriftlichen Evangelien begründeten Versuch einer strengen, historisch-kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu aus positiveren Gesichtspunkten, als die des bekannten Strauss'schen Werks sind; dem letzteren eine durch den Verein religiöser Wärme mit klommener Unbefangenheit und Freiheit von dogmatischen Vorurteilen anziehende, geistig belebte Darstellung des großen Gegenstands, der zur Frage der Zeit geworden ist. Der Verfasser, als Philosoph und historischer Forscher, hat diesen Gegenstand, ohne ihm Gewalt anzuthun, oder seiner Würde zu nahe zu treten, in einem andern Lichte zu zeigen vermocht, als er in den Darstellungen

der Theologen zu erscheinen pflegt, in einem Lichte, welches eben so sehr durch seine Klarheit überzeugen und erfreuen, wie durch seine Neuheit überraschen wird.

So eben ist erschienen:

**Winer, Dr. G. B., Kirchenrath, Handbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theol. Schriftsteller. V. Bd. 2. Abth. gr. 8. 13½ Bog. 1 Thlr.**  
Leipzig, im Febr. 1839.

**E. S. Reclam.**

### Höchst wichtige Schrift für Christologen.

Bei Ludwig Schumann in Leipzig ist erschienen:

**Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen von F. Rorl. Preis 2 Thlr. 12 gr.**

Der als theologischer Schriftsteller bereits hinlänglich bekannte Verfasser hat den skeptischen Standpunkt, welchen er in frühern Schriften eingenommen, diesmal verlassen, und beschränkt sich auf jenen Birkungskreis, welchen der Titel des hier angezeigten Buches andeutet. Das Bedürfnis eines solchen hatte schon v. Ammon ausgesprochen in den Worten: „Außer einigen furchtsamen Binken des Engländer Lightfoot hat noch Niemand auf die Verwandtschaft der Rabbinischen Schriften mit der Vorstellungsweise und Lehrart der neutestamentlichen Schriftsteller aufmerksam zu machen gewagt.“ (Bibl. Theol. Bd. II. S. 329.). Dennoch ist, mit Ausnahme einer Brochüre von Berthold (Erlangen 1811), nichts bis jetzt erschienen, was als Bereicherung der Christologie betrachtet werden könnte, denn das bekannte Werk Hagenberg's läßt die Einwirkungen der Rabbinischen Schriften auf die Vorstellungsweise der Evangelisten und Apostel unbeachtet. Auch es hält man hier in Einen Band zusammengedrängt das Vorzüglichste aus den Schriften von Lightfoot, Wetstein, Meuschen, Danz, Schöttgen u. A., die längst nicht mehr im Buchhandel aufstehen, und bei ihrer fortbauenden Geltung im theologischen Publikum dürfte die Herausgabe des hier angezeigten Werkes als höchst zweckmäßig befunden werden.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**Dr. Philipp Jakob Spener's Auslegung des Briefes Pauli an die Römer mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen für die Freunde des göttlichen Wortes aufs neue herausgegeben von Dr. Heinrich Schott. 8. brosch. 1 Thlr.**

**Der Apostel Johannes nach der Entstehung, Fortbildung und Vollendung seines christlichen Lebens dargestellt von R. M. E. Röster. 8. brosch. 16 gr.**

Leipzig, im April 1839.

**Karl Taubnitz.**

# **Theologische Studien und Kritiken.**

---

**Eine Zeitschrift**

**für**

**das gesammte Gebiet der Theologie,**

**in Verbindung mit**

**D. Gieseler, D. Lücke und D. Riisch,**

**herausgegeben**

**von**

**D. C. Ullmann und D. F. W. E. Umbreit,**

**Professoren an der Universität zu Heidelberg.**

---

**Jahrgang 1839 viertes Heft.**

---

**H a m b u r g ,**

**bei Friedrich Perthes.**

**1 8 3 9.**



# A b h a n d l u n g e n.

---



---

1.

**B e i t r a g**

zur

philosophischen Würdigung und Abwägung der Begriffe  
*πνεῦμα*, *νοῦς* und Geist.

Von

**Dr. C. A d e r m a n n.**

---

Der Begriff des Geistes gehört zu den bedeutendsten und wichtigsten der neueren Philosophie. Besonders in der Hegel'schen Schule und in jeder mit ihr zusammenhängenden philosophischen Richtung kommt ihm eine ausgezeichnete Stelle zu. Welche Bedeutung, welche Fassung und Fortbildung er in den Schulen der Philosophen hat, der erlangt, kann der Theologie nicht gleichgültig seyn. Denn die Philosophie hat von jeher auf die Theologie und besonders auf die Dogmatik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt. Und dieses Einflusses hat sich die Theologie zu keiner Zeit zu schämen oder ihn unbedingt von sich abzuweisen. Wohl aber muß sie sich bei den aus dem Gebiete der Philosophie zu ihr herüberkommenden Ansichten und Ideen dem Spruche gemäß verhalten: „prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind!“ 1 Joh. 4, 1. Sie soll sich ihre Dogmen und dogmatischen Begriffe von der Philosophie nicht dictiren lassen und keine philosophische Idee, die sich ihr als eine echt christliche ankündigt, ungeprüft als eine

solche hinnehmen. Dieß gilt ganz besonders auch in Beziehung auf den hegel'schen Begriff des Geistes. Hegel selbst gibt diesen Begriff für einen rein christlichen an (vgl. f. Encyclopädie, 3. A. S. 393), und leugnen läßt sich nicht, daß er in der hegel'schen Fassung wirklich gar christlich klingt und aussieht. Namentlich scheint er in dieser Fassung ein dem biblischen Gedanken von Gottes geistigem Wesen, Joh. 4, 24., ziemlich adäquater und entsprechender zu seyn. Vgl. Encycl., S. 575 ff. Es fragt sich aber, ob dieser Schein Grund hat und ob die christliche Theologie bei ihrer Lehre von Gottes Geistigkeit u. s. w. wirklich auf die hegel'sche Geisteslehre fußen kann und darf? Diese Frage und die ganze wichtige Materie von Wesen und Begriffe des Geistes überhaupt zur vollen Klarheit und Entscheidung zu bringen, liegt nicht in den Grenzen meiner Macht und der nachfolgenden Erörterung, wohl aber soll und will dieselbe eine Anregung und einen Beitrag dazu liefern.

Vor allen Dingen will ich darauf aufmerksam machen, daß in unserm Worte Geist zwei verschiedenartige Begriffswurzeln neben einander liegen. Für die Theologie ist es von Wichtigkeit, dieser Zwiefaltigkeit sich stets bewußt zu bleiben und jeden ihr aufstoßenden oder dargebotenen Begriff des Geistes scharf darauf anzusehen, von welcher der beiden Wurzeln seine Entwicklung ausgegangen sey und herrühre. Die griechische Sprache hat, was wir in dem einen Worte Geist zusammengefaßt haben, an zwei Worte theilt und darin ausgeprägt. Das sind die Worte *νοῦς* und *πνεῦμα*. Wenn wir das Wort Geist gebrauchen, so geschieht dieß bald im Sinne von *νοῦς*, bald im Sinne von *πνεῦμα*. Sprechen wir z. B. einem Weine den Geist ab, so liegt nicht die im Griechischen durch *νοῦς*, sondern die durch *πνεῦμα* ausgedrückte Vorstellung zum Grunde. Bezeichnen wir dagegen den Geist als dasjenige, was in uns denkt und erkennt, so wird dieß, wenigstens bei den

affirmen, in der Regel nicht durch *πνεῦμα*, sondern durch *voûs* ausgedrückt.

Von welcher Begriffswurzel aus hat nun Hegel seine Eristeslehre entwickelt? Ist sein absoluter Geist als *voûs* oder als *πνεῦμα* zu denken? Wie hat sich die Theologie dieser hegel'schen Begriffsbestimmung zu verhalten? Laß die dogmatische Lehre von Gott als Geist den *voûs* der das *πνεῦμα* zur Grundlage haben? Welche von beiden Grundlagen ist in unsern theologischen Lehrbüchern die gewöhnliche und herkömmliche? Ist die in unserer Zeit herrschende Denkweise über Gottes Geistigkeit rein biblisch oder vielleicht mehr hellenisch als biblisch? Diese und ähnliche Fragen scheinen mir einer neuen und sorgfältigen Erwägung gar sehr zu bedürfen. Was hier zu ihrer Erwägung und Lösung beigezeichnet werden soll, wird im zweckmäßigsten in folgende 4 Abschnitte zusammengefaßt: 1) Gebrauch und Bedeutung der Worte *πνεῦμα* und *voûs* in der Bibel; 2) Gebrauch und Bedeutung derselben bei den Griechen, namentlich in der griechischen Philosophie; 3) der moderne, besonders hegel'sche Begriff des Geistes; 4) Ergebnisse und Folgerungen in Beziehung auf die christliche Theologie.

### 1.

#### Gebrauch und Bedeutung der Worte *πνεῦμα* und *voûs* in der Bibel.

Ueber den ersten Abschnitt der Untersuchung könnten wir, wie es scheint, schnell hinwegkommen. Denn wie viel ist in den Commentaren, biblischen Theologien und in besondern Schriften über das biblische *πνεῦμα* verhandelt und geschrieben worden. Siehe Clarisse de spiritu sancto. Traj. 1791. Ziegler, Geschichtsentw. des Dogma v. h. Geiste, in seinen theol. Abhandlung. Göttingen, 1791.

Gierig, Entwicklung aller Bedeutungen des Wortes *σπῆμα* im N. u. N. T. Dortm. 1793. Penzenkuffer, neu Beiträge zur Erklärung der wichtigsten Stellen, in welchen das Wort *πν. ἄγ.* vorkommt. Nürnberg. 1796. Herder, vom Geiste des Christenthums (1798), in seinen Werken, Lzb. 1830, Th. 18, S. 5 ff. Fritzsche, de spiritu sancto, Francof. ad M. 1819. 4. Stichert, die Lehre vom Beistande des h. Geistes, Lpz. 1835. Vgl. Knapp im ersten Theile der scripta var. argum. Baumgarten Crusius, bibl. Theol. Jena 1828, S. 225 ff. Krieger, apostol. R. G., S. 410 ff. u. a. m. Allein gerade weil das *πνεῦμα* ein so viel besprochener Gegenstand ist, so müssen wir es mit der Erfassung desselben in der Bibel möglichst genau nehmen. Denn bei so bekannten und oft durchgesprochenen Begriffen bildet sich nur gar zu leicht eine gewisse Schlassheit und Abstumpfung hinsichtlich ihrer in uns, so daß wir uns eben nicht sehr bemühen, sie scharf und mit frischen Augen zu betrachten; wir begnügen uns mit dem gewohnten Klange einige der uns geläufig gewordenen Vorstellungen zu verknüpfen, ohne uns seines eigentlichen und wesentlichen Gehalts deutlich bewußt zu werden. Versuchen wir es demnach, mit möglichst freier und frischer Auffassung an unsern Gegenstand heranzutreten.

#### I. Sinnliche und physiologische Grundbedeutung von *πνεῦμα*.

*Πνεῦμα*, von *πνέω*, wie spiritus von spirare, hat mit *רוח* die sinnliche Grundbedeutung gemein: Hauch, wehende, wallende Luft. Aus dieser Grundbedeutung gehen die Bedeutungen: Wind und Dithem unmittelbar hervor.

Joh. 3, 8. Der Wind (*πνεῦμα*) bläset, wo er will; vgl. Hiob 1, 19. Weish. Sal. 5, 23.: *πνεῦμα δυνάμεως*, ein mächtiger Wind. — Ez. 37, 9. gebietet der Prophet auf des Herrn Geheiß dem Winde, die Getödteten anzu-

afen, daß sie lebendig werden. Vgl. 1 Mos. 2, 7. Etwas Aehnliches finden wir im N. T., wo Christus den Jüngern einen belebenden Anhauch ertheilt, Joh. 20, 22. Aber die auch den Heiden bekannte Kraft der *inspiratio* the weiter unten und besonders Knapp, *scripta var.* S., p. 29 sqq.

Pf. 33, 6. Der Himmel u. s. w. und alle seine Heere durch den Geist seines Mundes, d. i. durch seinen Othem. Ps. 18, 16. Der Erdboden wird aufgedeckt von dem Schnauben und Othem seiner Nase. — 2 Thess. 2, 8. Der Herr wird die Gottlosen umbringen mit dem Geiste seines Mundes. Vgl. Jes. 11, 4.

Da im *πνεῦμα* oder *πν* die Grundvorstellung des Behenden und Wallenden liegt, so ist leicht zu verstehen, warum das *πνεῦμα* nicht bloß in der Form der Luft, sondern auch in der des Feuers und des Wassers gedacht wurde. Daher die Ausdrücke: mit Geist und Feuer taufen, Math. 3, 11.; Luk. 3, 16. Daher das Erscheinen des Geistes in feurigen Zungen, Apg. 2, 3. — Daher das häufig vorkommende Bild von der Ausgießung des heil. Geistes, Joel 3, 1.; Jes. 41, 3.; Ez. 36, 25—27. und hierzu die Parallele Joh. 7, 38. 39. Vgl. die gehaltvollen Bemerkungen über die im Geiste vereinte Kraft des Wassers und des Feuers in Schubert's Geschichte der Seele, S. 684. Siehe auch Schweigger über die älteste Physik u. s. w. Nürnberg. 1821. S. 14.

Die Luft wurde frühzeitig als Bedingung und Quell des Lebens erkannt, und so bildete sich denn im *πνεῦμα* (*πν*) die Vorstellung Lebenshauch oder Seele aus. Die Seele wird aber zuvörderst noch ganz im physiologischen Sinne genommen, wie *anima* von *ἀνεμος*. Ἀφῆκε τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50., ist ganz wie unser deutsches: er hauchte den Geist, die Seele aus. Vergl. Luk. 8, 55. Apg. 7, 58. — Koh. 3, 21.: wer weiß, ob des Menschen Geist (Lebenshauch) aufwärts fährt u. s. w. Jak. 2, 26.: der Leib

ohne Geist (Lebenshauch) ist todt. — So wird auch die Seele als belebender Othem dem Menschen eingehaucht, 1 Mos. 2, 7. Daher es im Hiob 33, 4. heißt: der Geist Gottes hat mich gemacht und der Othem des Allmächtigen hat mir Leben gegeben. Vgl. Ps. 104, 30.; 31, 6.; 146, 1.; Koh. 12, 7.; Luk. 23, 46.

Hieraus ergibt sich deutlich, wie der Ausdruck: Gott der Geister alles Fleisches, 4 Mos. 16, 22., zu nehmen sei. Wenn nun im Hebräerbriebe 12, 9. Gott ein Vater der Geister genannt wird, so liegt es uns sehr nahe, dies im modernen sublim philosophischen Sinne zu verstehen, während doch diese Benennung sicherlich nichts anders ausdrücken soll, als was in der eben angeführten Stelle aus dem 4. Buche Moses ausgebrückt ist. Vgl. hierzu *πνεῦμα θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ*, Off. Joh. 11, 11.; ferner Hiob 10, 12.; Weish. Sal. 12, 1.; 15, 11.; 2 Makk. 7, 22. — In der Stelle: Ez. 1, 21. ist offenbar *רוח* nicht bloßer Wind, sondern ein seelenartiges, lebendiges und bewegendes Etwas.

## II. Zweiter aus der Grundbedeutung hervorgehender Vorstellungskreis.

Die Luft ist das ungebundene, überall hindringende Element. So knüpft sich an das Wort *πνεῦμα* die Vorstellung von einem Etwas, das frei, ungehemmt, entbunden, schwebend, Alles durchdringend, durch nichts einzuschränken ist. Ps. 139, 7.: wo soll ich hingehen vor deinem Geiste? u. s. w. Weish. 1, 7.: der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn. — In ähnlichem Sinne lehrten Thales und Anaxagoras, die Welt sei voller Dämonen. Siehe ferner die Schilderung der Alles durchhauchenden und durchdringenden Weisheit Gottes, Weish. 7, 23. 24. — 1 Mos. 1, 2. wird der Geist Gottes auf den Wassern schwebend vorgestellt. Zum Theil ist wohl auch in der Vorstellung vom freien überallhin Schweben des *πνεῦμα* der Grund zu suchen, weswegen das

νεῦμα in Laubengestalt erscheint, Matth. 3, 16. Vgl. dagegen de Wette, Comment. zu der St. E. 35. und reuzer, Symbol. 2, E. 70. 80. — Joh. 7, 39. steht als freie, körperlose Seyn und Walten des Herrn als νεῦμα seiner concreten Lebenserscheinung entgegen. So ist auch in der berühmten Stelle Joh. 4, 24. die Schrankenlosigkeit und Ungebundenheit als Hauptmoment im Begriffe des πνεῦμα zu fassen. Vgl. 1 Kön. 8, 28. und hierüber weiter unten.

Insofern die Luft weder greifbar, noch sichtbar ist, kann sie dem sinnlichen Menschen ein Nichts zu seyn dünken; daher bekommt πνεῦμα, נפח, die Bedeutung: leer, nichts; Jes. 41, 29.; Hiob. 15, 2.

Hieran schließt sich die Bedeutung: Gespenst, weil nämlich die Gespenster lustige, ungreifbare Wesen sind. Luk. 24, 37. 39.

Der Lebenshauch im Körper, das beseelende Princip desselben, von der Leiblichkeit entbunden und für sich seynd gedacht, gibt die Vorstellung von abgeschiedenen Geistern überhaupt, und dann, wenn weiter auf die Sinnesart derselben reflectirt wird, die Vorstellung von bösen und guten Geistern. Hebr. 12, 23.: die Geister, d. i. die abgeschiedenen Seelen, der vollkommen Gerechten. 1 Petr. 3, 19.: er hat gepredigt den Geistern im Gefängnisse. — Hebr. 1, 14. werden die Engel dienstbare Geister genannt. Apg. 23, 9. hat aber ein Engel oder Geist mit ihm geredet u. s. w. Vgl. über die 7 Geister, die vor Gottes Stuhle sind, Off. Joh. 1, 4.; 3, 1.; 4, 5. 6. — 1 Kön. 22, 21.: es ging ein Geist heraus vor dem Herrn u. s. w.; 1 Sam. 16, 14.: ein böser Geist machte den Saul unruhig. Wenn dieser Geist im 23. Verse der Geist Gottes genannt wird, so ist dieß durchaus nicht, wie leider! so oft geschehn ist, als identisch mit demjenigen zu fassen, was gewöhnlich Geist Gottes genannt wird, sondern der Ausdruck ist augenscheinlich elliptisch und

müßte vollständig heißen: jener böse Geist, der in Folge göttlicher Fügung und Zulassung über Saul kam. — Er spricht Paulus von bösen Geistern, mit denen die Christen zu kämpfen haben, Eph. 6, 12. Vgl. Matth. 12, 43. Es ist ohne Weiteres klar, wie hier die Vorstellung von *πνεῦμα* unmittelbar an das Dogma von den Dämonen angrenzt und in dasselbe übergeht; *πνεῦμα πύδωνος*, in Wahrsagergeiste, Apg. 16, 16.; *πνεῦμα ἀσθενείας*, Gal. 3, 11., ein krank machender Dämon; doch läßt dieser Ausdruck auch noch eine andere Auffassung zu.

### III. Dritter um die Grundbedeutung sich bildender Vorstellungskreis.

Ist das *πνεῦμα* einmal als Lebensprincip des Körpers gefaßt, so schreitet der Gedanke leicht dazu fort, das *πνεῦμα* ganz allgemein als das, was belebt, als belebendes Etwas zu fassen. Joh. 6, 63. Der Geist ist's, der lebendig macht. Vgl. Röm. 8, 2.; 2, 29.; 2 Kor. 3, 6. Hierher ist in gewissem Betracht auch 1 Petr. 3, 18 zu ziehen, wo es von Christus heißt: *θανάτου παρὰ τὸ ζῶον*, *ζωοποιήσας δὲ πνεύματι*. Uebrigens ist hier der Dativ *πνεύματι* nicht instrumental zu nehmen, sondern hat, wie öfters, die Bedeutung: in Rücksicht auf. Vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachid. 4. A. S. 192. — Der Geist als etwas Belebendes gibt Frische, Fülle, Aufregung, Spannung. Richt. 15, 19. Als Simson trank, kam sein Geist wieder, d. h. er fühlte sich erfrischt und neu belebt. Vgl. Richt. 3, 10.; 6, 31.; 14, 6. So ist auch Ps. 51, 14. der freudige Geist zunächst nichts anderes, als die frische innere Lebensspannung. Vgl. Ps. 45, 8. und Herder vom Geiste des Christenth., S. 31. 37.

Leben und Belebendes äußert sich ganz vorzüglich als Kraft. Daher der genaue Zusammenhang von Kraft und Geist im Begriffe des *πνεῦμα*. Hebr. 7, 16. steht *δύναμις ζωῆς* statt des sonst gebräuchlichen *πνεῦμα*. Apg.

0, 38. heißt Christus gesalbt mit Geist und Kraft; Röm. 3, 4. wird von ihm gesagt: er sey erwiesen ἐν δυνάμει καὶ πνεύματι. So spricht der Prophet von sich: ich bin voll Geist und Kraft des Herrn, Mich. 3, 8. — 1 Sam. 6, 13. ist Geist des Herrn so viel als Kraft des Herrn. heißt der Stärke, Jes. 11, 2. Wenn Jes. 31, 3. von legyptens Rassen gesagt wird, sie seyen Fleisch, nicht Geist, so soll damit nichts anders, als die Schwäche und Ohnmacht derselben ausgedrückt werden; vgl. Jer. 17, 5., und man begreift nicht, wie Hißig bei der klaren jesaiianischen Stelle auf den ganz unstatthafter Gedanken kommen konnte, Joh. 4, 24. zur Vergleichung heranzuziehen. — Kein Wort, sagt Paulus 1 Kor. 2, 4., war ἐν ἀνοδεύσει πνεύματος καὶ δυνάμει. Waffen des Geistes, Eph. 6, 16., sind nicht etwa im modernen Sinne so viel als Erkenntnisse, Einsichten, Wahrheiten u. dgl., sondern es sind rüstige, machtvolle Waffen. So ließe sich auch das Leben im Geiste Gal. 5, 25. mit dem Starkseyn Röm. 15, 1. zusammenstellen. Vgl. Eph. 3, 16.: stark zu werden durch einen Geist. — Daher verheißt denn auch Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist als die Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 29. Vgl. 2 Kor. 12, 9.

Die Bethätigung der Kraft ist der Impuls; daher ist πνεῦμα die Impuls gebende, bewegende, determinirende, antreibende und zurückhaltende Macht. Simeon kam aus Anregung des Geistes in den Tempel, Luk. 2, 27. Jesus wurde vom Geiste in die Wüste geführt, Matth. 4, 1. Der Geist determinirt den Petrus zum Mitgehen, Apg. 11, 12. In Phrygien hält er den Paulus vom Predigen ab, Apg. 16, 6. Vgl. Apg. 13, 4. So tritt auch zunächst das Moment des Determinirtseyns in dem Ausdruck hervor: gebunden im Geiste, Apg. 20, 22. Wenn 2 Petr. 1, 21. und Röm. 8, 14. von einer treibenden Einwirkung des Geistes die Rede ist, so muß man sich hüten, dieß als einen mechanischen Vorgang zu denken,

wie das Schiff vom Winde getrieben wird, sondern es ist als ein das Innerste durchdringendes Bewegen zu fassen. Da in den meisten hier erwähnten Stellen nicht vom *πνεῦμα* überhaupt, sondern bestimmt vom *πνεῦμα ἁγίου* gesprochen wird, so könnte es scheinen, als wären diese Stellen hier ganz am unrichtigen Orte aufgeführt. Man darf jedoch, um das Haltlose dieses Scheines zu erkennen, nur darauf achten, daß in den genannten Stellen von der göttlichen und heiligen Wesenheit des Geistes fast ganz abstrahirt und eigentlich nur das Moment der Ursächlichkeit festgehalten wird; es kommt in diesen Stellen gar nicht sowohl darauf an, den Geist als ein heiliges Etwas, sondern vielmehr nur als ein wirkendes Etwas aufzufassen. Hierher sind auch fast alle die Stellen zu rechnen, in denen *πνεῦμα* ein Substantiv im Genitiv bei sich hat, z. B. Geist des Glaubens, der Liebe, der Weissagung, des Gebets, der Gnade u. s. w., 2 Kor. 4, 13.; Eph. 1, 17.; Röm. 8, 13.; Zach. 12, 10.; Hebr. 10, 29. u. a. m. In der Mehrzahl dieser Stellen hat *πνεῦμα* nicht viel mehr Gewicht und Inhalt, als der abstracte Begriff Princip oder Ursache.

#### IV. Viertes, aus der Bedeutung von Seele hervorgehendes Entwicklungsmoment im Begriffe des *πνεῦμα*.

Mit dem Ausdrucke *πνεῦμα* wurde, wie wir vorher sahen, das den Menschen Beseelende, aber zuvörderst mehr im physischen, als im spirituellen Sinne dieses Wortes bezeichnet. Es konnte nun nicht fehlen, daß sich die spirituelle Bedeutung aus der physischen hervorbildete; man faßte die Seele nicht mehr bloß als das Lebensprincip des Körpers, sondern auch als den Grund und Quell der Denkbewegungen und Gemüthsrichtungen auf; man unterschied im psychischen Leben höhere und niedrigere Kräfte und wendete zur Bezeichnung des Höchsten und

immateriellsten im innern Leben den Ausdruck πνεῦμα ganz vorzüglich an. Hierher gehört vor allen Dingen die bekannte und viel besprochene paulinische Trichotomie von Leib, Seele und Geist, 1 Theff. 5, 23.; Hebr. 4, 12., und der öfters vorkommende Gegensatz von ψυχή und πνεῦμα, ψυχικός und πνευματικός, in welchem ψυχή diejenige geistige Lebenssphäre bedeutet, die noch von sinnlichen Einflüssen durchzogen und erfüllt ist, während unter πνεῦμα die von solchen Beimischungen geläuterte und entbundene geistige Sphäre verstanden wird. 1 Kor. 2, 13. 14.; 14, 37.; Jud. 19.; Jak. 3, 15. Doch fehlt es auch bekanntlich nicht an Stellen, in denen der Begriff des höchsten Geistigen im Menschen mit dem Worte ψυχή verbunden vorkommt. Matth. 10, 28.; Hebr. 10, 39. u. a. m. — Wenn Luk. 20, 21. von Jesus gesagt wird: er freute sich im Geiste, so soll damit hauptsächlich das Hohe, Reine, Edle dieser Freude, ihr Erhabenseyn über den sinnlichen Affect bemerkt gemacht werden. Dem steht das προορνεῖν τῷ καρπῷ ἐν πνεύματι ganz nahe und parallel, Röm. 1, 9.; vgl. Joh. 4, 24.; Eph. 6, 18. So deutet das Armsseyn im Geiste Matth. 5, 3. auf einen dünkelfreien und im gewöhnlichen Seelenleben nicht häufigen geistigen Zustand hin. Den eigentlichen Kern im Innern des Menschen drückt πνεῦμα in der Stelle 1 Kor. 5, 5. aus. Vgl. Röm. 2, 29.; 8, 27.: der die Herzen durchforscht, οἰδὼς, τι τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, und die jedoch nur zum Theile hierher zu ziehende Stelle Eph. 4, 17. Wenn, wie Bretschneider behauptet, πνεῦμα auch geradezu statt des persönlichen Fürwortes stände, so würden die Stellen dieser Art hier aufzuführen seyn und hier ihr Verständniß finden; denn der Grund dieses Gebrauchs wäre eben daraus erklärlich, daß πνεῦμα denjenigen Seelentheil namhaft macht, welcher die eigentliche Wesenheit oder das wahre Ich des Menschen bildet. Indessen scheinen mir

die von Bretschneider angegebenen Stellen, Apg. 19, 21.; 2 Kor. 2, 12., 7, 13., Gal. 6, 18., nicht beweisend zu seyn; in keiner derselben läßt sich statt *πνεῦμα* das persönliche Fürwort setzen, ohne daß dadurch der Sinn wesentlich in anderer würde. Selbst die Stellen Phil. 25. und 1 Thess. 5, 28. möchte ich nicht als stringent ansehen. — Das Moment des Kräftigen, welches die Vorstellung *πνεῦμα* schon auf ihrer sinnlichen Stufe an sich trug, haftet auch den *πνεῦμα* auf der höheren Stufe an, auf welcher es als etwas Immaterielles und Innerliches gefaßt wird; ja es ist hier, anders wie in unserm Sprachgebrauche, das durch aus überwiegende und vorwaltende Moment. Während wir mit dem Worte Geist größtentheils die Vorstellung von etwas Ruhigem und Contemplativem verbinden, das in uns denkt und erkennt, denkt die Bibel, wenn sie an geistiges Seyn im Menschen mit dem Worte *πνεῦμα* meint, dabei an etwas Energisches, Bewegtes und Bewegendes. Luc. 1, 47.: ἡγαλλῆσθε τὸ πνεῦμά μου; 1, 79.: ἐκπαταίετε τὸ πνεῦματι; Röm. 12, 11.: τῷ πνεύματι ζήτε; Vgl. Joh. 11, 33.; Apg. 17, 16.; 1 Kor. 16, 18. u. a. m. — Stellen, in denen *πνεῦμα* den menschlichen Geist bezeichnet, insofern er ruhig betrachtend und erkennend sich verhält, in denen also *πνεῦμα* ganz gleichbedeutend mit dem ist, was wir Denkvermögen oder Vernunft nennen, kommen eigentlich in der Bibel nicht vor. Denn auch in den Stellen Mark. 2, 8.: ἐκιννοῦς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι, und 1 Kor. 2, 10. 11.: τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ κ. τ. λ., in denen allerdings die Bedeutung von *πνεῦμα* der von νοῦς sich nähert, ist doch, wie sich weiter unten zeigen wird, *πνεῦμα* durchaus nicht ganz dasselbe, was νοῦς oder Vernunft ist.

Es könnte wohl gefragt werden, ob die Bibel das *πνεῦμα* im Menschen, den höheren, edleren Theil seiner Seele, als etwas von Natur und von Haus aus in ihm

lohnendes betrachtet wissen wolle, oder ob es ihrer Ansicht zu Folge als etwas erst durch die Erlösung in den menschlichen Gekommenen, erst vom heiligen Geiste dem menschlichen Mitgetheilten betrachtet werden müsse. Mit Bestimmtheit spricht sie sich hierüber nicht aus. Es ließe sich in zwar wahrscheinlich machen, daß das Letztere ihre Meinung sey; indessen scheint doch eine und die andere Stelle, namentlich 1 Kor. 5, 5., mehr für die erste Ansicht zu sprechen. Und genau erwogen, kann ihre Ansicht auch nur eine andere als diese seyn. Denn wenn das *πνεῦμα* *nov* in das Innere wirksam eingehen soll, so muß es eine ihm entsprechende Stelle in der Natur dieses Innern oder etwas Pneumaartiges in demselben finden, an das es sich unmittelbar anschließen kann. Wie gehemmt und unreinigt dieß auch immer sey, — da seyn muß es schon, wenn der heilige Geist seinen Einfluß auf das Innere äußert. Und daß dieß wirklich die Idee der Bibel sey, geht ziemlich deutlich aus ihrer Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist hervor. Diese Sünde wäre ohne ein von Natur an Menschen vorhandenes höheres *πνεῦμα* gar nicht möglich. Denn sie besteht wesentlich in der absichtlichen und öffentlichen Feindseligkeit des Pneumatischen im Menschen gegen das göttliche *πνεῦμα*, wodurch demselben der Anschließungspunkt entzogen, und das Einwirken absolut unmöglich gemacht wird. Luk. 12, 10.; Matth. 2, 31. Vgl. hierzu Eph. 4, 30.; Hebr. 10, 29.; Apg. 3, ff.; Joh. 3, 18. 19.; Jes. 5, 19.; 63, 10.

7. Fünfte Sinnesgestaltung im Ausdrucke *πνεῦμα*, hervorgehend aus den Momenten des Psychischen und Energischen.

Die noch ziemlich materielle Vorstellung der Seele, die mit dem Ausdrucke *πνεῦμα* verbunden war, steigerte  
Theol. Stud. Jahrg. 1839.

sich, wie sich uns eben gezeigt hat, zu dem Gedanken eines höheren geistigen Etwas im Menschen, welches man als *πνεῦμα* der *ψυχή* entgensetzte. Wie nun im individuellen Menschenleben das Daseyn eines die niedere Seelensthem überragenden und bewegenden geistigen Wesens erkannt wurde, so wurde das Daseyn und Wirken eines solchen auch im großen Lebensganzen empfunden und vorgeföhlt. Der Vorstellung des Wirkfamen und Kräftigen überharr, die in dem Ausdrucke *πνεῦμα* lag, gesellten sich sätliche Fragen und Beziehungen bei; es wurde auf das Was und Wie des Wirkens, das vom *πνεῦμα* ausging, im ethis-religiösen Interesse gesehn, und so ging der unbestimmte Begriff, daß das *πνεῦμα* etwas Energisches sey, in der bestimmteren einer sätlich zu beurtheilenden und weltbürrischen Energie über. Unverkennbar sind die Momente des Psychischen und Energischen, die frühe schon in der Vorstellung *πνεῦμα* hervortraten, die beiden Factoren oder Wurzeln für den der Bibel eigenthümlichen Begriff einer geistigen Weltpotenz, welche mit dem Worte *πνεῦμα* bezeichnet wurde; es wurde diese Weltpotenz sowohl als etwas dem Geiste im Menschen Analoges, wie auch als etwas Kraftvolles und Kraft Ausübendes gedacht. Die von diesem objectiven Geiste im Leben ausgeübte Macht erwies sich nun entweder als eine dem Reiche Gottes freundliche und fördernde, oder als eine demselben nachtheilige und feindliche; im letzteren Falle wurde die von Gott abgewendete große Masse, im erstern Falle Gott als die Quelle dieses Geistes gedacht, und es wurde demgemäß jenem, dem Geiste der Welt, eine unheilige, diesem, dem Geiste von Gott, eine heilige Beschaffenheit und Wirkfameit zugeschrieben. Die Begriffe Welt und Fleisch erscheinen, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, in dem Verhältnisse von Makrokosmos und Mikrokosmos zu einander; wie im einzelnen subjectiven Menschenleben die *δύναμις*

daß dem πνεῦμα Widerstrebende ist, so hat im großen objectiven Leben, welches sich durch das inwohnende πνεῦμα Gottes zum Himmelreiche gestalten soll, dieses πνεῦμα seine gegnerische Macht in dem gottentfremdeten κόσμος. Eine Hauptstelle für den neutestamentlichen Begriff der Welt als einer allgemeinen Lebensbeschaffenheit, die das Göttliche und seinen Einfluß entschieden von sich ablehnt, ist die Stelle 1 Mos. 6, 3: „die Menschen wollen sich meinen Geist nicht mehr strafen lassen, denn sie sind Fleisch.“ Den Geist, der von der Welt ausgeht, im Gegensatz zum Geiste Gottes, führt Paulus 1 Kor. 2, 12. an; Fleisch und Geist, als die einander entgegentrebenden Principien, schildern die bekannten Stellen Röm. 7, 15 ff.; Gal. 5, 17 ff. Vgl. Eph. 6, 12 ff.

Am allerhäufigsten kommt das Wort πνεῦμα in der Bibel so vor, daß es den von Gott ausgehenden und das Heil der Menschen bezweckenden Geist bezeichnet. Wir wollen diese Stellen zur bequemeren Uebersicht in zwei Hauptfächer bringen und zuerst sehen, 1) welche Namen, 2) welche Wirkungen ihn als Gottesgeist charakterisiren.

1) Er wird πνεῦμα θεοῦ und κυρίου genannt: 4 Mos. 11, 25. 29; 1 Sam. 5, 9; 16, 13. 14; Jes. 11, 2; 42, 1; 61, 1; Ez. 36, 27; Matth. 10, 20; 12, 18; Luk. 4, 1; Joh. 14, 23; 1 Joh. 2, 4; 4, 2; Apostg. 2, 17; Röm. 8, 9. 14; 1 Kor. 12, 3; 2 Kor. 4, 13; 5, 5. — Ferner πνεῦμα Χριστοῦ: Apostg. 16, 6. 7; Röm. 8, 9; Phil. 1, 19; 2 Tim. 4, 22; Gal. 4, 6. Am gewöhnlichsten πνεῦμα ἁγίου: Matth. 1, 18. 20; 3, 11; Mark. 13, 11; Luk. 2, 25; 3, 16; Joh. 1, 33; 7, 39; 14, 26; 16, 13; Apostg. 1, 8; 2, 4; 15, 28; 19, 2; 20, 28; Ps. 51, 13; 143, 10; Röm. 1, 3. 4; 5, 5; 1 Kor. 12, 3; 6, 17; 2 Kor. 5, 5; Eph. 1, 3; 4, 3. 4; Phil. 1, 27; Hebr. 6, 4. u. a. m. — Πνεῦμα ἀγιοσύνης Röm. 1, 4. — Als Aequivalente für πνεῦμα θεοῦ oder ἁγίου sind zu betrachten: ὁμοειὲς τοῦ Χριστοῦ Eph. 4, 7;

πνεῦμα αὐτοῦ, sc. Χριστοῦ, Joh. 1, 16.; *χρίσμα* 1 Joh. 2, 20., *ἐγὼ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* Gal. 2, 20.

Die Vorstellung von der Mittheilbarkeit des göttlichen Geistes oder von dem Uebergehen desselben auf und in die Menschen ist wesentlich durch die oben berührte Vorstellung von der feuerartigen Natur des πνεῦμα bedingt. Wie die Wärme, so ist auch der Geist etwas Ausstrahlendes, Ueberströmendes, sich Mittheilendes. 4 Mos. 21, 18; 2 Kön. 2, 9, 15; Matth. 12, 18; Apostg. 6, 6; 8, 17—19; 19, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; Tit. 4, 14.

2) Unter den Wirkungen des heiligen Geistes ist religiöse Erhöhung und Belebung des ganzen Innern überhaupt oder heilige Begeisterung zunächst zu nennen. Ps. 51, 14; Apostg. 7, 55; Offenb. Joh. 1, 10; Jes. 61, 1. Diese Begeisterung braucht nicht immer als eine lebhafte und stürmische sich zu äußern; sie kann auch in einem sanften, innigen Stillseyn der Seele bestehen. Matth. 11, 25—30; Ps. 62, 2. Vgl. 1 Kön. 19, 11, 12; 1 Sam. 1, 11, 12. Das ist ein Punkt von besonderer Wichtigkeit bei der Vergleichung heidnischer und biblischer Begriffe von den Wirkungen des göttlichen Geistes.

Trifft die erhöhende Einwirkung des Geistes vorzugsweise die Erkenntnißkräfte der Seele, so hat sie in derselben hellere und höhere Einsicht zur Folge. Daher heißt der Geist Gottes ein Geist der Wahrheit und der Weisheit. Luk. 2, 40; Jes. 11, 2. Von Daniel, weil er den Geist Gottes hat, wird gesagt: es werde bei ihm gefunden Erleuchtung, Klugheit und Weisheit; Dan. 5, 11. Vgl. 1 Mos. 41, 38; Hiob 32, 8; Weish. 9, 17; 1, 5—11. Es ist nicht zu übersehen, daß in den Apokryphen, namentlich im Buche der Weisheit, nach platonischer Denkweise die Weisheit als ruhig klarer Geisteszustand höher gestellt wird, als der enthusiastische Zustand der Propheten. — Als Quelle der Wahrheit und als Führer zur Wahrheit

wird der heilige Geist im Evangelium des Johannes öfters genannt. Joh. 14, 17. 26. 28; 15, 26; 16, 13. Man kann bei diesen Stellen nicht oft genug darauf aufmerksam machen, daß man zuvörderst den uns geläufigsten Begriff der Wahrheit bei Seite legen muß, wenn man die johanneische *ἀλήθεια* richtig fassen will. Nicht ein Object der theoretischen Erkenntniß, sondern eine Beziehung auf Gott und Göttliches wird mit diesem Worte bezeichnet. Das heidnische Religionswesen wird im N. T. bekanntlich stets als Lüge und Nichtigkeit hingestellt. Mit Rücksicht darauf heißt nun die rechte, dem Willen Gottes entsprechende Fassung des Göttlichen von Seiten des Menschen *ἀλήθεια*. — Ist von der durch den Geist Gottes bewirkten höheren Einsicht nicht bloß im Allgemeinen die Rede, sondern gibt sie sich als specielle, auf bestimmte Punkte gerichtete kund, so knüpft sich an den Begriff des göttlichen Geistes der Begriff der Eingebung und Offenbarung. Matth. 10, 20: ihr seyd es nicht, die da reden, sondern des Vaters Geist ist es, der durch euch redet. Apostelg. 8, 29: der Geist sprach zu Philippus u. s. w. Vgl. Apostg. 10, 19; 11, 12; 13, 2; 20, 23. 2 Petr. 1, 21: die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben vom heiligen Geiste. 1 Kor. 2, 10: uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. 1 Kor. 12, 3: Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Vgl. hierzu: Matth. 16, 17. — Soll die durch den Geist bewirkte Einsicht besonders von Seiten ihrer Festigkeit und lebendigen Stärke dargestellt werden, so wird der heilige Geist ein zeugnender, Zeugniß gebender genannt. Joh. 15, 26; 1 Joh. 5, 6; Röm. 8, 16; 9, 1; Gal. 4, 6. — Den Begriff der Inspiration, den die vorhin angeführten Stellen ausdrücken, hatten bekanntlich die Heiden auch; siehe darüber auch noch weiter unten. Was ihren Begriff wesentlich von dem christlichen scheidet, ist die materielle Natur des

abspirirenden oder inspirirenden Elements; sie führten zwar die Inspiration auf göttliche Causalität zurück, blieben aber in der Auffassung dessen, was die Inspiration zunächst hervorbrachte, bei der Bezeichnung einer physischen Kraft stehen. Was die biblische Idee der Inspiration betrifft, so hat sich die Theologie einen groben Fehler hinsichtlich ihrer nicht selten zu Schulden kommen lassen, indem sie dieselbe mechanisch statt dynamisch faßte. Aus den bisher angeführten Stellen geht schon deutlich genug hervor, daß die Bibel bei der Wirksamkeit des göttlichen Geistes an keine andere, als an eine dynamische Wirksamkeit denkt. Nie hätte also die Theologie die rohe Vorstellung aufbringen oder befördern sollen, als seyen die Inspirirten wie herausgezogene Schubfächer zu betrachten, in welche der heilige Geist dieß und jenes hineingelegt, welches sie dann als etwas fix und Fertiges daraus hervorgelant und der Welt mitgetheilt hätten, so daß ihre Empfänglichkeit in Hinsicht auf den inspirirenden Geist etwa die eines Briefkastens gewesen wäre. Sondern die Inspiration ist nach biblischen Begriffen als ein belebendes und beseelendes Einwirken auf die Geistigkeit des Menschen zu denken, wodurch die Thätigkeit und Fähigkeit desselben außerordentlich erhöht wird, so daß dem innern Wahrnehmungsvermögen hell, gegenständlich und aufgeschlossen erscheint, was sonst außerhalb seines Gesichtskreises lag und dunkel und verhüllt war. Darum heißen auch die Propheten Seher, d. h. Leute, die sich nicht passive vom heiligen Geist etwas zeigen lassen, sondern solche, die im activen innern Zustande des Hinausschauens und Erblickens begriffen sind (vgl. Tholuck, verm. Schriften, Hamb. 1839. I, p. 411. Anm.) — Auch das Weissagen gehört in die Kategorie der erhöhten und lebensvolleren Seelenzustände, die der heilige Geist bewirkt. Die bedeutendsten Stellen, in denen er als das Princip des Prophetismus namhaft gemacht

ird, sind: 4 Mos. 11, 25; 1 Sam. 10, 10; 19, 20; Jes. 2, 1; 61, 1; 63, 10; Hos. 9, 7; Ez. 36, 26; Mich. 3, 8; Sach. 7, 12; Apg. 19, 6; 2 Petr. 1, 21; Offenb. Joh. 19, 10.

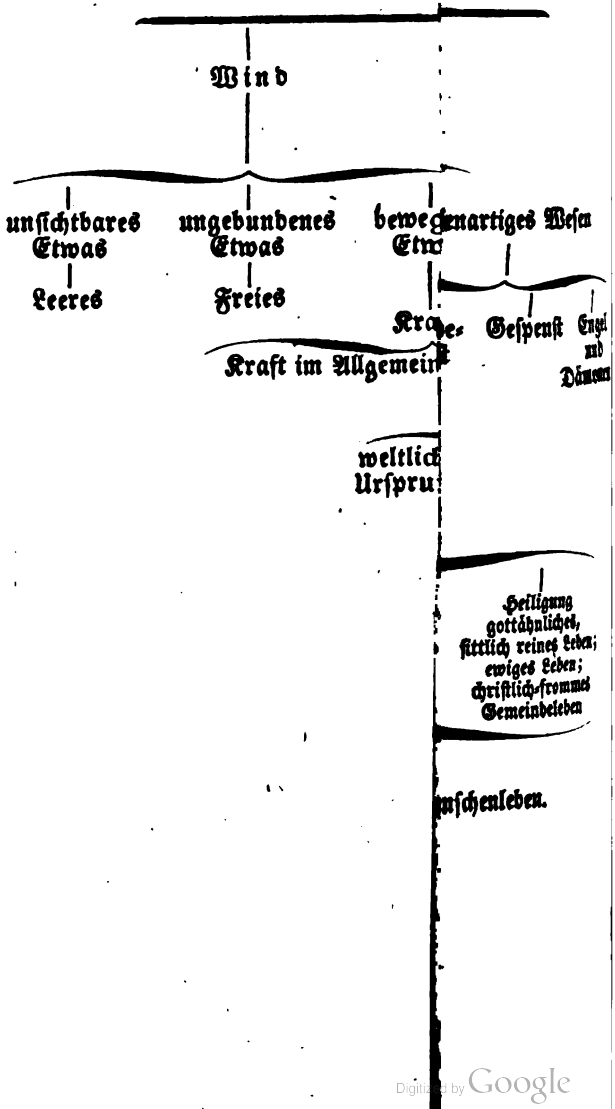
Da, wie wir sahen, im *πνεῦμα* überhaupt nach biblischer Vorstellung das Moment der Kraft lag, so tritt als Wirkung des *πνεῦμα ἁγίου* eine besondere Kraft, eine reudige Fülle der sittlichen Energie und Hochherzigkeit nicht selten hervor. Joh. 1, 16. Die Stärke am inwendigen Menschen, Eph. 3, 16, gibt der Geist. Er machte die Apostel zu Zeugen des Herrn voll Kraft, Feuer und Freudigkeit. Apostlg. 1, 8; 4, 31. 33; 5, 32. 41. Er wird deswegen auch Tröster und Beistand genannt. Joh. 14, 26; 5, 26; 16, 7.

Unter seine speciellen Wirkungen sind ferner die Gnaden- und Wundergaben zu rechnen, die er den Frommen verleiht und welche diese im Dienste Gottes und zu dessen Verherrlichung gebrauchen oder gebrauchen sollen. Mos. 41, 38; 2 Mos. 31, 3; 1 Kor. 12, 10; 14, 12; Apg. 3, 5. 8; 11, 22 ff.; Röm. 12, 6; 1 Petr. 4, 10. Auch hier gilt die vorhin ausgesprochene Bemerkung über das dynamische Einwirken des heiligen Geistes.

Nicht bloß einzelne Seiten des Lebens spiegeln den lebenden und erhöhenden Einfluß des heiligen Geistes in ausgezeichneten Thätigkeiten und Aeußerungen ab, auch das ganze innere Leben wird durch ihn ein anderes; er bringt ein neues Princip im innern Leben zur Entwicklung und zu einer das ganze Streben und Denken immer mehr durchdringenden Geltung. Dieser innere sittlich-religiöse Lebensproceß bildet den Gegensatz zu dem fleischlichen Gemüthszustande, der sich, wie es 1 Mos. 6, 3. heißt, vom Geiste Gottes nicht strafen und regieren lassen will. Vgl. Jes. 63, 10; Eph. 4, 30. Darum spricht Gott beim Propheten Ez. 36, 26. 27., daß er den Seinen ein neues

Herz und einen neuen Geist geben und das steinerne, d. i. unempfindliche und unlenkbare, Herz aus ihnen wegnemen wolle. In diesem Sinne bittet auch der Psalmist, Ps. 51, 13., um einen neuen gewissen Geist. Im Hinblick auf die übermächtig in der Welt gewordene Fleischlichkeit, die ohne Gottesgefühl und ohne Willigkeit in Beziehung auf Gott ist, spricht Christus von einer strafenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, Joh. 16, 8. Das *ἐκκλίνω* ist in dieser Stelle mehr als überführen; es deutet an ein Brechen und Beseitigen jener Uebermacht der Ungewissheit im äußeren geschichtlichen Leben, wie im Inneren des Bewußtseyns hin. Hieran schließt sich die Aufforderung Gal. 5, 25.: so wir im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln, — wo das im Geiste Leben nicht subjectiv, sondern objectiv zu nehmen ist, indem der Apostel damit eine ganz andere, neue geschichtliche Lebensperiode, oder eine solche bezeichnen will, welche zu der vom Geist Gottes nicht durchdrungenen, nicht bewegten (1 Kor. 6, 3) im geraden Gegensatz steht. Auf ähnliche Weise, wie das im Geiste Wandeln, ist auch das im Geiste Dienen, Phil. 3, 3., zu verstehen; nicht an ein vernünftiges und sittliches Verhalten des Einzelnen ist dabei zunächst zu denken, sondern zunächst an die neue Lebensrichtung und Kraft, die welthistorisch geworden ist; auf die Periode der mächtigen Geistesregsamkeit und Kräftigkeit ist eine Periode voll Regungen und durchgreifender Einflüsse des Geistes gefolgt; Apostg. 19, 2; 8, 15. 16; Röm. 1, 3. 4; 2 Kor. 3, 17; Tit. 3, 5; Hebr. 6, 4. — Hier sind ferner die Stellen in Betracht zu ziehen, wo von Erneuerung im Geiste des Gemüths und vom Kampfe zwischen Fleisch und Geist die Rede ist, Eph. 4, 17; Röm. 12, 2; Gal. 5, 16. 17 ff.; Röm. 7, 18 ff., in denen Heiligung des ganzen Lebens und Strebens als Ziel und Folge von der Wirksamkeit des heiligen Geistes erscheint. Bestimmter noch geschieht dieß





Stellen 1 Theff. 4, 3—8; 5, 23; Röm. 8, 1. u. a. m. vom Geiste durchdrungene, erneuerte, umgebildete ist das wiedergeborene Leben in der Kindschafft Gottes. 3, 5; Röm. 8, 14 ff.; Gal. 4, 6. u. a. m. — Da eischlichen Kräfte und Regungen ihrer Natur nach verschiedenartige, auseinandergehende, entzweite und entzweite sind, während der Geist Gottes seinem Wesen eine centrale, sammelnde, einigende Kraft ist, so wer besonders auch Einheit und Einigung als hauptliche Wirkungen dieses Geistes hervorgehoben. Eph. 4, 3; 1 Kor. 6, 17; 12, 13; Gal. 3, 28; Phil. 1, 27. Und ist er denn ganz vorzüglich als Geist der Gemein- und des christlichen Gemeindeförpers oder, wie Her- (sammel. Werke 18, p. 41.) sagt, als constituirende Kraft der Gemeinde aufzufassen; die Gemeinde ist sein Product, wie sein Wirkungskreis; die einzelnen Glieder der Gemeinde erfüllt und beseelt er mit Gemeinssinn. Apg. 14 ff.; 13, 2 ff.; 15, 28; 1 Kor. 12, 4—7. — Endlich ist es im Wesen des Geistes, daß er das ewige Leben bewirkt; das Leben, dessen Princip und Vermögen er nicht kann der Zersetzung nicht unterworfen seyn; es trägt die unzerstörbare Kraft und unendliche Entwicklungshigkeit in sich. Gal. 6, 8; Hebr. 7, 16; Röm. 8, 1—16; Joh. 4, 14; 17, 3; 1 Kor. 15, 45; 1 Petr. 1, 3. u. a. m.

Nicht alle, wohl aber die wichtigsten Stellen der Bibel, in denen das Wort πνεῦμα vorkommt, haben wir auf diese Weise so aneinander gereiht und gruppiert, daß die Hauptbedeutungen dieses Wortes und zugleich auch die Momente der fortschreitenden Sinnesentwicklung desselben daraus übersichtlich hervorgehen. Noch anschaulicher wird der organische Zusammenhang und Fortbildungsgang dieser Bedeutungen vielleicht durch folgendes Schema: (s. Beilage)

- Einen vollständigen und wissenschaftlichen Begriff von dem theologischen Gehalte des biblischen *νοῦς* haben wir durch das Bisherige noch keineswegs gewonnen, sondern nur dazu den Weg gebahnt und einen großen Theil des dazu nöthigen Materials zusammengebracht. Anderes hierzu noch erforderliches Material muß uns die folgende Untersuchung liefern. Wir wenden uns zunächst zu der Auffassung des Gebrauchs- und der Bedeutung des Wortes *νοῦς* in der Bibel.

Was sich zuerst in dieser Hinsicht bemerklich macht, ist das im Verhältnisse zu dem Ausdrücke *νοῦς* weit seltener Vorkommen des Ausdruckes *νοῦς* in der Bibel. Im Ideenkreise der Bibel hat mithin das durch *νοῦς* Bezeichnete durchaus nicht das Gewicht und die Bedeutsamkeit, die das *νοῦς* besitzt.

Der Ausdruck *νοῦς* hat in der Bibel, wie in der classischen Gräcität, zwei Hauptbedeutungen, eine niedere und eine höhere, oder eine concrete und eine abstracte; er bedeutet bald das sinnlich-bewegte Innere (*Gemüth*), bald die Denk- und Einsichtsfähigkeit im Menschen (*Bernunft*). In der ersten Bedeutung entspricht es dem hebräischen *לֵב*, welches die LXX. meistens durch *νοῦς* geben. Statt *לֵב* steht es nicht, oder ausnahmsweise an da, wo dieses, wie wir sehen werden, eine Tendenz hat, die Bedeutung von Vernunft anzunehmen. — Die Stellen, in denen *νοῦς* als Gemüth, Sinnesart und Willensmeinung zu fassen ist, oder als das affectvolle, durch Werthvorstellungen bedingte und bewegte, nach diesem und jenem strebende Innere des Menschen, sind hauptsächlich folgende: 2 Mos. 7, 23; Jes. 10, 12; Weisb. 4, 12; Röm. 1, 25; 12, 2; Hebr. 4, 12; Röm. 7, 23; 14, 5; 1 Kor. 1, 10; Kol. 2, 18; Tit. 1, 15. Die Vernunft, oder etwas Vernünftiges wird mit dem Ausdrucke *νοῦς* in folgenden Stellen gemeint: Luk. 24, 45; Offenb. 13, 18; 17, 9; 1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 3, 8; 1 Kor. 14, 19; 2, 16; Phil. 4, 7; Röm.

14; Jes. 40, 13; 2 Thess. 2, 2. — Sehen wir einige Stellen etwas genauer an.

Röm. 1, 28: Gott hat die Heiden dahin gegeben εἰς μὲν νοῦν, zu thun, was sich nicht geziemt. Hier drückt klar das Wort νοῦς nicht ein ruhiges Erkennen und reifen, sondern ein leidenschaftliches Afficirt- und Beirathseyn des Innern aus; νοῦς ist hier Sinnesart, Gemüthsrichtung, Gemüthsrichtung. Ebenso in der Mahnung Röm. 12, 2. (vgl. Eph. 4, 17.): ändert euch καὶ ἀναλλάξαι τοῦ νοῦς ὑμῶν. Der Apostel verlangt hier eine neue Weltansicht und Werthschätzung der Dinge, eine neue Sinnesbeschaffenheit und Willensrichtung. Als gleichbedeutend kommen die ἐνθυμήσεις und ἐννοιαὶ καρδίας Hebr. 4, 12. vor; treffend übersetzt Luther νοιαὶ durch Sinne des Herzens, d. i. das Herz sinnet für dieß und jenes, hat für dieß und jenes Sinn, für Anderes nicht. — Röm. 7, 23. 25. ist νοῦς so viel als praktische Vernunft oder Geneigtheit des Willens. — Nicht wichtig ist die Stelle Röm. 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ ἡ ἀποφασίᾳ. Der Zusammenhang lehrt und besonders B. 14. zeigt, daß unter νοῦς hier nicht eine einzelne Meinung oder Willensrichtung verstanden werden kann; sondern es ist hier von einem ganzen und zwar religiös-bedeutsamen Herzenszustande die Rede. Man könne νοῦς hier durch Gewissen übersetzen. — In 1 Kor. 10. ist νοῦς, wie Rückert zu d. St. mit Recht urgirt, durchaus nicht für gleichbedeutend mit sententia, sondern wie Ephes. 4, 17. für Besinnung, Gemüthsrichtung zu nehmen.

Wie im πνεῦμα, so ist auch im νοῦς eine Steigerung und Verfeinerung der Bedeutung nicht zu verkennen; sie schreitet vom mehr Sinnlichen zum rein Intellectuellen fort. — Christus, heißt es bei Luk. 24, 45., eröffnete (ἀπεκάλυψε) seinen Jüngern τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. Hier ist νοῦς offenbar die intellectuelle Fähigkeit im

Menschen, das Erkenntnißvermögen. Vgl. Apostl. 26, 18 und LXX. Hiob 33, 16. . Ebenso Offenb. 13, 18: ὁ λόγος τοῦ νοῦ καὶ. — In den Stellen 1 Tim. 6, 5. (διὰ τὸ μέγα νοῦν ἀνθρώπων τὸν νοῦν) und 2 Tim. 3, 8. scheinen beiden Bedeutungen, Gemüth oder Sinnesart und Vernunft, in einander überzufließen. Entschieden ist der νοῦς in 1 Kor. 5, 19. das geistige Innere des Menschen, das klare, vernünftige Bewußtseyn desselben zu verstehen, mag man nun διὰ τοῦ νοῦς lesen oder, welches wohl das Richtigere ist, τῷ νοῖ. — Ebenso kann in der bekannten Stelle Phil. 4, 7. an nichts Anderes gedacht werden, als an die Begriffe bildende Denkhätigkeit des Geistes. — Zweifelhaft scheint es, wie νοῦς in der Stelle 1 Kor. 2, 14 zu nehmen ist (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν). Gemeint ist: die ἡμεῖς sind die Christen, insofern sie πνευματικοὶ sind. Daraus könnte man nun folgern, daß νοῦς hier die Bedeutung von Sinnesart, Gemüthsrichtung haben müsse und daß der Sinn der Stelle dieser wäre: „wir, Geistesmenschen, haben nicht mehr die niedere Sinnesart der Weltmenschen, sondern die höhere Richtung des Gemüthes, wie sie in Christo war.“ Daß dieß jedoch der richtige Sinn der Stelle nicht seyn könne, wird demjenigen nicht entgehen, der die erste Hälfte des Verses erwägt, in der es heißt: τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου. Der Apostel citirt mit diesen Worten die auch Röm. 11, 34. von ihm angeführte Prophetenstelle Jes. 40, 13. Es ist klar, daß die Worte ἡμεῖς δὲ καὶ. in 1 Kor. 2, 16. eine genaue Beziehung auf dieses Citat τίς γὰρ καὶ. haben und daß also die Bedeutung von νοῦς zu Ende des Verses von der Bedeutung abhängt, welche νοῦς zu Anfange des Verses hat. Vor allen Dingen ist nunmehr zu fragen, in welchem Sinne die angeführte Stelle bei Jesaias selbst zu nehmen sey. Die Ausleger schwanken hierüber meines Bedünkens ohne Noth. Aus dem ganzen Inhalte des Kapitels, so wie aus dem Schlusse des 28. Verses, geht der Sinn der fraglichen

e nach meinem Dafürhalten deutlich genug hervor.  
 Propheten ist es im ganzen Kapitel hauptsächlich  
 n zu thun, die alles empirische Vorstellen bei Weitem  
 leigende Größe Jehova's hervorzuheben, und zwar  
 htlich der Macht und hinsichtlich der Weisheit. Er  
 zu diesem Zwecke im 13. Verse das geistige Vermögen  
 es mit dem des Menschen zusammen und fragt: wo  
 ne menschliche Intelligenz, welche der göttlichen in  
 id einer Beziehung gewachsen wäre, entweder die  
 iche zu durchschauen, zu ergründen, zu begreifen, oder  
 ine Weisung, eine Anleitung, einen Rath zu geben?  
 unendlich weite Zurückstehen der menschlichen Einsicht  
 Erkenntnißfähigkeit hinter der göttlichen, welches der  
 Bers in Form einer Frage fühlbar machen will, spricht  
 der 28. Vers mit Bestimmtheit aus (vgl. Hiob 11, 7.).  
 wird demnach durch נֹחַם (noûs) in der jesaianischen  
 lle das Denkende und Erkennende in der Gottheit be-  
 jnet und hieraus ergibt sich, was Paulus wollte, als  
 m Hinblick auf jenes Prophetenwort schrieb: ἡμεῖς  
 αὐτοὶ. Er will augenscheinlich ein gewisses Herangewach-  
 seyn der Durchgeistigten (πνευματικοί) zur Höhe des  
 tlichen Verstandes mit diesen Worten bemerklich ma-  
 n; er will eine durch Christus vermittelte, die Gottheit  
 ihren Rathschluß deutlicher als vorher erkennende  
 istesfähigkeit der Christen darin ausdrücken; unser νοῦς,  
 ler sagen, d. i. unsere Erkenntnißfähigkeit, ist nicht mehr  
 e so sehr unzulängliche und verfinsterte, wie ehemals;  
 : Einfluß des πνεῦμα hat vielmehr unsern νοῦς zu ei-  
 m christusartigen νοῦς gemacht; wir blicken zu Gott  
 d gleichsam in die Intelligenz Gottes mit Christi Gei-  
 saugen empor und hinein; unser Denken und Verstehen  
 ssichtlich Gottes und seiner Absichten ist das Denken und  
 erstehen, wie es in Christo in dieser Beziehung war. —  
 hier ist noch einer Folgerung zu gedenken, welche Rū-  
 ert in seinem Commentare z. d. a. St. p. 88. meines Er-

achtens mit Unrecht aus dem Umstande zieht, daß nur die LXX. das jesaianische  $\text{רוּחַ}$  durch  $\text{voûs}$  übersetzen, sondern daß auch wirklich in jenem  $\text{רוּחַ}$  die normale Bedeutung die einer Intelligenz ist. Rückert will daraus eine gewisse Identität der Begriffe  $\text{voûs}$  und  $\text{πνεῦμα}$  herleiten, und führt als Beweisstelle dafür außerdem noch Röm. 7, 23. 25. an. Die letztere Stelle leistet, wie ich auf den ersten Anblick zeigt (vgl. oben), offenbar nicht, was sie soll. Und aus der bald vorzunehmenden Vergleichung der Bedeutungen und des Gebrauchs von  $\text{πνεῦμα}$  und  $\text{voûs}$  in der Bibel wird sich hoffentlich zur Genüge ergeben, daß  $\text{voûs}$  eigentlich nie die Kraft und den Sinn von  $\text{πνεῦμα}$  hat und nicht haben kann. — Noch ist zu bemerken, daß  $\text{voûs}$  auch wie  $\text{sensus}$  gebraucht wird mit dem verständigen Sinn eines Wortes, einer Erscheinung u. dgl. bedeutet. Offenb. Joh. 17, 9.:  $\text{ὁδὲ ὁ νοῦς ὁ ἔχει σοφίαν.}$

Betrachten wir nunmehr einige Stellen, in denen  $\text{πνεῦμα}$  und  $\text{voûs}$  zusammen vorkommen, um aus ihnen zu entnehmen, wie sich beide im Sinne der Bibel zu einander verhalten, worin sie einander nahe kommen und wodurch sie sich von einander unterscheiden.

2 Theß. 2, 1. 2.:  $\text{ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς} \text{ — — — εἰς τὴν μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοῦς, μήτε θροῖσθαι} \text{ — μήτε διὰ πνεύματος κτλ.}$  Hier bezeichnet  $\text{voûs}$  den ruhig klaren, verständigen Zustand des Gemüthes oder des Innern. Diesen sollen die Theßalonicher nicht erschüttern oder trüben und in Aufregung bringen lassen durch (schreckende) Weissagungen u. s. w.  $\text{πνεῦμα}$  ist hier Propheten- oder Weissagergeist, und zwar ein solcher, der eine bewegende Macht ausübt auf die Gemüther der Menschen (vgl. Cic. de div. 1, 37.: *ut eum vis quaedam abstraxisse: sensu mentis videretur*). — Von den Stellen Mark. 2, 8. und 1 Kor. 2, 10. 11., in denen  $\text{πνεῦμα}$  ganz gleichbedeutend mit  $\text{voûs}$  zu seyn scheint, war schon oben die Rede.

ie Identität ist jedoch mehr eine scheinbare, als eine wirkliche. In der Stelle des Markus liegt auf dem πνεῦμα kein besonderes Gewicht; es könnte, ohne daß der inn darunter litte, fehlen; nicht deswegen steht es da, die Vernunft als dasjenige in Jesus bemerklich zu machen, was ihn die Gedanken der ihn Umgebenden erkennen ließ, sondern nur um recht hervorzuheben, daß die Schriftlehrten keine Aeußerung gethan hatten, aus welcher Jesus ihre Gedanken hätte erkennen können; sein Erkennen der Gedanken soll also als ein rein inneres bemerklich gemacht werden, und darum drückt auch hier, wie sonst häufig, πνεῦμα mehr das Divinationsvermögen, als das Erkenntnißvermögen aus. — Wenn Paulus 1 Kor. 2, 10. von dem Alles ergründenden Geiste spricht, so klingt dieß allerdings wie ein Gedanke aus irgend einer modernen Psychologie, und wir denken uns bei dem Worte Geist anz dasselbe, was wir bei dem Worte Vernunft zu denken gewohnt sind; wir meinen, der Apostel wolle, ganz wie wir, dem vernünftigen Geiste die höchste Erkenntnißfähigkeit beilegen. Das ist aber schwerlich seine eigentliche Meinung und Absicht. Was er hier πνεῦμα nennt, ist so wenig, wie anderwärts das rein intelligente Wesen, welches wir unter dem denkenden Geiste verstehen. Das geht schon aus dem Anfange des Verses hervor, wo es heißt: *μὴν δὲ ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*. Wenn nun weiter dem πνεῦμα das Vermögen, Alles zu durchforschen, beigelegt wird, so schwebt dem Apostel dabei nicht sowohl das speculative, als vielmehr das intensive Moment als das Hauptmoment des Begriffes πνεῦμα vor der Seele; dem πνεῦμα traut er Alles zu; es ist die feinste und gesteigertste Lebendigkeit, und nicht von der kalten Gemessenheit ihres Nachdenkens leitet er die Helle und die Fülle ihres Bewußtseyns ab, sondern diese hängt ihm genau damit zusammen, daß das πνεῦμα des höchsten Erleuchtens fähig ist. Das πνεῦμα im Menschen weiß nach

modern philosophischer Vorstellung, was im Menschen ist, durch Reflexion, nach paulinischer Vorstellung aber, wie die folgenden Verse deutlich darthun, nur dadurch, daß es sich zu den inneren Bewegungen ohngefähr so verhält, wie das göttliche *πνεῦμα* zu den Bewegungen und Vorgängen in der Welt. Wie es ein Alles überschreibendes, durchbringendes und darum Alles innerwerthendes *πνεῦμα* Gottes in der Weltgeschichte gibt, so hat auch der Mensch in sich ein *πνεῦμα*, dem nichts Inneres entgeht, und das ihm auf ähnliche Weise über sein inneres Seyn Aufschluß ertheilt, auf welche das *πνεῦμα* Gottes durch die Propheten den Inhalt der Geschichte kund that. — Deutlich ist der Unterschied von *πνεῦμα* und *νοῦς* in Eph. 4, 23. *Νοῦς* ist hier Gemüth in der sinnlichen Bedeutung, das Ganze der Neigungen und Bestrebungen. Dieß Gemüthsleben soll durchgeistigt, von einem neuen, mächtigen und Alles bestimmenden Lebensprincipe (*πνεῦμα*) durchdrungen werden (vgl. Ez. 36, 27. u. a. m.). — Am bestimmtesten tritt der Unterschied von *πνεῦμα* und *νοῦς* in 1 Kor. 14, 2. 14. ff. hervor. Den *γλώσση λαλῶν* versteht Niemand, *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια*, in einem Zustande der höchsten geistigen Erregung redet er Geheimnisse. B. 14.: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἀκαρπὸς ἐστὶ κτ.* Wie man auch in dieser Stelle die einzelnen Worte fassen und auslegen mag, so viel ist zweifellos klar, daß hier *πνεῦμα* und *νοῦς* im Verhältnisse des Gegensatzes zu einander stehen; sie verhalten sich zu einander wie höchste Exaltation zu natürlicher Nüchternheit, wie feuriges Bewegtseyn zu gewöhnlicher Ruhe, wie unbewußtes Ausströmen aus dem Innern zum schlichten Bewußtseyn des Verstandes.

Wir werden uns demnach über Sinn und Gebrauch der Ausdrücke *νοῦς* und *πνεῦμα* in der Bibel so aussprechen können, daß wir sagen: *νοῦς* bezeichnet in der Regel

als Subjectives und Menschliches, das sinnlich geistige  
 ere des Menschen, während πνεῦμα in der Regel et-  
 Objectives, eine belebende Kraft bezeichnet, und  
 n es auch hin und wieder subjectivisch zur Bezeichnung  
 Geistes im Menschen gebraucht wird, so bleibt doch  
 , dann die Bedeutung des Kräftigen die vormaltende;  
 Bezeichnung des rein Intellectuellen im Menschen  
 it nicht πνεῦμα, sondern νοῦς. Wohl kann in der Bibel  
 Bedeutung von πνεῦμα der Bedeutung von νοῦς sich  
 ern, nie aber tritt νοῦς als Aequivalent für πνεῦμα  
 hr auf. Uebrigens hat jeder der beiden Begriffe einen  
 verwandten zur Seite; auf Seiten des πνεῦμα finden  
 ψυχή, auf Seiten des νοῦς καρδία. Die Verwandts-  
 ist zwischen ψυχή und πνεῦμα geht nicht über die sinn-  
 e Sphäre der Wortbedeutung hinaus; bei der von  
 is und καρδία ist dieß hingegen anders. Καρδία bedeu-  
 wie νοῦς nicht bloß Gemüth, sondern auch Vernunft.  
 Matth. 13, 15.; Eph. 1, 18. u. a. m. Dieß hat seinen  
 und darin, daß überhaupt das empfindende Innere  
 t, das sapere und sentire, von den Alten als Wurzel  
 er Intelligenz und Weisheit betrachtet wurde, wie denn  
 ch nach Cicero's Vorgange, Cic. tusc. I, 9, 18, noch Lac-  
 z das Herz sapientiae domicilium nennt. Lact. de opif.  
 i, c. 10. Vgl. Carus, Psychol. d. Hebr., S. 26 ff.

---

 2.

gebrauch und Bedeutung der Worte πνεῦμα  
 und νοῦς bei den Griechen; verglei-  
 chender Blick auf Bibel und Profan-  
 scribenten in dieser Beziehung.

Sehen wir uns in den griechischen Classikern nach dem  
 vorkommen der Ausdrücke πνεῦμα und νοῦς um, so fällt  
 uns sogleich auf, daß hinsichtlich desselben hier das Um-  
 theol. Stud. Jahrg. 1839.

gelehrte stattfindet, wie in der Bibel. In der Bibel kommt *πνεῦμα* außerordentlich oft, *νοῦς* selten vor; bei den Classikern dagegen findet sich *πνεῦμα* selten und *νοῦς* auf das häufigste. Wie in der Bibel der Begriff bei *πνεῦμα*, so hat sich bei den Hellenen der Begriff des *νοῦς* zu der höchsten Bedeutsamkeit in der Weltanschauung und Denkweise erhoben.

Am häufigsten kommt *πνεῦμα* bei den Griechen in seiner sinnlichen Grundbedeutung, Hauch, Luft, Wind, vor. Her. 7, 16. *πνεῦμα ἢ καπνός*, bei Plat. Phaed. 70. Siehe besonders die Schrift des Aristoteles *περὶ πνεύματος*, welche von der Luft im menschlichen Körper handelt. Daher: *τὸ δὲ πνεῦμα σῶμα*, Arist., ed. Bekk. I, p. 481. *Πνεῦμα* als Luft überhaupt führt Aristot. in der Reihe der vier Elemente auf; a. a. O. p. 395. Die classische Gräcität hat auch wie das N. L. den Ausdruck *πνευματικοί*; aber nur in einem ganz andern Sinne. *Πνευματικοί* heißen bei den Griechen die Aerzte, die in der Physiologie Alles aus der Luft ableiten und erklären. Da nun nach alten Philosophemen die oberste Luftregion das eigentliche Lebenselement ist (Cic. N. D. 2, 24.; Arist. de mund. p. 401. ed. Bekk.: *Ζεὺς πνοὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πνεὸς ὄρατ'*) und da der thierische Lebensproceß durch das Athmen wesentlich bedingt erscheint, so knüpfte sich auch bei den Griechen an die Grundbedeutung Hauch unmittelbar die Bedeutung an: das Belebende, Beseelende, Lebenskräftige. In diesem Sinne wird die Seele als die *δύναμις τοῦ ἀναπνεῖν* definirt. Plat. Crat. 399. c. In diesem Sinne sagt auch Eur. suppl. 532.: *πνεῦμα πρὸς αἰθέρα κ. τ. λ. &c.* nicht die Vernunft, sondern das Seelische, das seine Lebenselement im Menschen kehrt zu seinem Urquelle, dem Aether, zurück. Vgl. hierzu Kohel. 12, 7. — Das Moment des Kräftigen, Energischen, welches im hellenischen Begriffe des *πνεῦμα* wie im biblischen lag, tritt besonders im Zeitworte *πνεῖν* recht hervor. Bekannt sind die homerischen

nd pinbarischen Redensarten Ἀσπν πνεῖν, μέγα πνεῖν, ἐνεα πνεῖν u. a. m.; vgl. Dissen zu Pind. pyth. 11, 29., em. 3, 33. und hierzu die biblischen Ausdrücke vom Schnauben Gottes Ps. 18, 16. u. a. m. Auch die Prosaiter gebrauchen den Ausdruck πνεῖν zur Bezeichnung desjenia en, was mit impetus aus dem Menschen hervorstrebt. — Die erfrischende und das Leben erhöhende Kraft der we- enden Luft kannten die Griechen so gut wie die Morgen- nder. Dazu kam, daß sie die außerordentlichen Wirkuna en sahen, welche gewisse Dünste, z. B. bei dem Orakel u Delphi, auf den geistigen Zustand des Menschen aus- ichten. Die Idee der Inspiration, des begeisternden Aus- auchs, welcher die Gemüths- und Seelenkräfte des Mens- chen erhöht u. s. w., war daher den Griechen durchaus icht fremd. Hom. II. 10, 482.: τῷ δ' ἔμπνευσε μένος γλαυ- ῶπις Ἀθήνη, u. a. m. Siehe besonders Plat. Phaedr. 242. b.; 245. a.; 265. b.; Io. 533. e. sqq. Vgl. hierzu eine Stelle des Demotr. bei Clem. Al. strom. VI, p. 827.: κοιητῆς δὲ ἰδσα μὲν ἂν γράφῃ μέρ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἑσού πνεύ-ματος, καλὰ κάττα ἐστίν. In dieser Stelle ist πνεῦμα icht i. q. Geist, sondern i. q. afflatus; siehe Cic. de div. I, 37: atque etiam illa concitatio declarat vim in animis esse divinam. negat enim sine furore Democritus quem- quam poetam magnum esse posse. Auf ähnliche Weise ist auch der ganz christlich klingende Ausdruck des Seneca: sacer intra nos spiritus sedet etc. (ep. 41.) zu verstehn; es ist ein bildlicher und rhetorischer Ausdruck, und weder das Wort sacer, noch das Wort spiritus ist gleichbedeutend mit den biblischen Worten heilig und Geist, geschweige daß Seneca bei dieser Stelle an den heiligen Geist im theologischen Sinne des Wortes gedacht hätte. — Be- kannt ist Cicero's Ausspruch: nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. N. D. 2, 65. Vgl. pro Arch. 8.; Liv. 5, 15. u. a. m. Speciell von den Anhauchungen, welche Orakelsprüche und prophetische Gesichte erzeugen,

gebraucht Plutarch den Ausdruck *πνεῦμα* häufig; *παντα πνεύματα, παντικὸν θεῦμα καὶ πνεῦμα* etc. Plut. de a. def., opp. ed. Xyl. p. 432. 434. 438. u. a. m. Vgl. hierzu Strab. 9, p. 419. *πνεῦμα ἐνδοσιαστικὸν* von dem Hauche aus der delphischen Höhle; ferner Cic. de div. I, 18. 19. So mechanisch, wie wir es bei manchen Theologen finden, dachte sich übrigens Plutarch diese Inspiration nicht. Er stellt sich die Wirksamkeit des *πνεῦμα* wie die des Windes vor, eine Verdichtung der latenten Seelenkräfte und dadurch eine Erhöhung ihrer Wahrnehmungsfähigkeit bewirkend.

Stellen bei den Griechen, die späteren Schriftsteller angenommen, in denen *πνεῦμα* den denkenden Geist im Menschen, die Vernunft bezeichnet, sind mir nicht bekannt. Nur im Zeitworte *πέπνυμαι* tritt das intellectuelle Moment entwickelt hervor. Hom. II. 23, 440.; 24, 377. u. a. m. Der Unterschied, den Ios. ant. I, 1. zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* macht, ist offenbar mehr ein biblischer, als ein hellenischer. Fast ganz im Sinne der Bibel findet sich *πνεῦμα* bei Iamblichus. Er unterscheidet nicht nur *ψυχή* und *πνεῦμα*, sondern auch *πνεῦμα* und *νοῦς*, und spricht von *πνεῦμα* als von etwas, das Gott sendet, das die Seele bewegt und die Vollendung oder Ausbildung des *νοῦς* bewirkt, de myst. p. 68. 73. 183. u. a. m. Daß aber auch diese Äußerungen christlicher klingen, als sie wirklich sind, hat noch kürzlich Harleß dargethan, de supernatur. gentilium. Erlang. 1838.

*Νόος*, bei den Späteren *νοῦς*, hat in der classischen Gräcität ursprünglich dieselbe Bedeutung, die unser artikkelos gebrachtes Wort Sinn hat; bekanntlich ist es ein bedeutender Unterschied, ob man artikkelos sagt: Sinn, z. B. der Mensch hat Sinn, ist ein sinniger Mensch, oder ob man das Wort mit hinzugesetztem Artikel gebraucht: der Sinn, die Sinne; Sinn, artikkelos, ist bei Weitem bedeutungsvoller und umfassender, als dasselbe Wort mit

em Artikel. Ganz das, was wir unter Sinn verstehen, als innere Apperceptive, dachten die Griechen bei νοῦς; es entspricht dem lateinischen sensus, was auch etymologisch genau damit zusammenhängt. Nach Einigen soll νοῦς von νῆω abstammen und dieß i. q. κινῶ seyn; νοῦς sey aber das Bewegende und Bewegte. Diese Etymologie ist jedoch höchst zweifelhaft, und die Bedeutung von etwas Bewegendem wohl aus späterer Philosophie in das Wort νοῦς hineingetragen. — Νοῦς als Sinn weist hin auf ein Inneres und Lebendiges, das vom Aeußern berührt wird und sich aufnehmend und rückwirkend dagegen verhält; νοεῖν, i. e. inne werden, drückt das innere bewußte Empfinden von etwas Objectivem aus. Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰλλα δὲ κωπὰ καὶ τυφλά, sagt ein alter Spruch eines unbestimmten Autors; siehe Wyttenb. zu Plat. Phaed. p. 151. Daher sagt Aristoteles vom νοῦς: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, und definiert de anim. 3, 4. den νοῦς als denjenigen Seelentheil: ὃ διανοεῖται καὶ ἐπολαμβάνει ἢ ψυχῇ, und sagt, daß das νοῦς etwas dem αἰσθάνεσθαι Analoges sey. Die Grundbedeutung von νοῦς faßt dem Angeedeuteten zufolge zwei Hauptmomente oder Seiten in sich, welche beide zur Entwicklung kommen; das Sinnige im Menschen gibt sich einerseits mehr als ein Aufnehmendes, andererseits mehr als ein Rückwirkendes kund; dort erscheint es mehr in contemplativer Ruhe, hier mehr als etwas Thätiges und Strebsames. In dieser Richtung tritt die Bedeutung: Gemüth, Sinnesart, in jener die Bedeutung: Verstand, Vernunft hervor.

Nicht bloß das Gemüth überhaupt, auch eine besondere Stimmung, Beschaffenheit und Reigung des Gemüths wird durch νόος bezeichnet. — Χαῖρε νόος kommt bei Homer oft vor; Od. 8, 78.; Il. 1, 365.; 9, 554. u. a. m. Vgl. Luc. 10, 21.: ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι. — Ἐκ παντός νόου, von ganzem Gemüthe, Her. 8, 97. u. s. w.

So bedeutet nun auch *voos*, als Verstand genommen, nicht bloß diesen im Allgemeinen, Plat. Phaed. 101. e.; Hom. II. 20, 133. u.<sup>a</sup>. m., sondern auch ganz besonders denjenigen Verstand, der Zweckvorstellungen hat und diese ins Leben einführt oder im Leben verfolgt; daher ist *voos* oft so viel als Rathschluß, Absicht. Hom. II. 9, 101; Od. 5, 23.; Her. 3, 21.; 5, 125. u. a. m.

Hier ist nun die Uebergangsstufe zum hellenischen Begriffe der Vernunft. Denn die hellenische Vernunft ist keineswegs bloße Intelligenz oder das die Dinge Begreifende im Menschen, sondern auch das sich dieselben Unterwerfende und durch die Erkenntniß derselben Beherrschende, nach ihrer Einsicht zweckmäßig Verwendende. Auf diesem Wege gelangt *voos* nach und nach dazu: a) das Höchste im Menschen zu bedeuten, dasjenige, wodurch er Herr des Stoffes, der Dinge und seiner selbst wird, und b) das Höchste überhaupt — Gott. — Fast alles hier vom *voos* der Griechen Gesagte gilt auch vom *mens* bei den Römern.

Zu a). Anfangs flossen *voos* und *ψυχή* in der Begriffung noch zusammen, und das ist auf den späteren Begriff des *voos* nicht ohne Einfluß geblieben. So sagt Arist. de an. 1, 2. p. 401. ed. Bekk. ausdrücklich, daß Demokritos die Identität von *voos* und *ψυχή* gelehrt habe. Gewiß ist auch, daß im Begriffe *ψυχή* aus der Grundbedeutung: Lebensprincip, auch die Bedeutung eines intellectuellen Vermögens sich hervorgebildet hat. Xenophanes soll zuerst Geist und Seele unterschieden haben. Vgl. Ant. 3, 16.: *σῶμα, ψυχή, νοῦς* *σώματος αἰσθησεις, ψυχῆς ὁρμαι, νοῦ δόγματα* u. z. l. Nun war nach den Begriffen der Alten ein Hauptmoment im Begriffe der Seele das der Bewegung. *Πασι γὰρ ψυχῇν εἶναι τὸ κινεῖν* Arist. de an. 1, 2. p. 403. Vgl. p. 405., wo *αἰσθησεις, κίνησις* und *δωμάτων* als die drei den Begriff Seele constituirenden Momente aufgeführt werden. Daher ging auch das Moment der Bewegung auf den Begriff *voos* über. Da

νός wird gefaßt als τὸ κινεῖν. Als solches wird er  
irrigens auch nicht bloß wegen seines Zusammenhanges  
mit ψυχή, sondern auch an sich gefaßt; er ist von Haus  
aus, als Sinn, etwas Bewegtes und Bewegendes.

Mit der Trennung des νοῦς von der ψυχή und mit  
er Erhebung des ersteren über die letztere war nun die  
Idee von verschiedenen Theilen oder Stufen und Kräften  
der Seele gegeben. Bekanntlich wurde nun dieses Ver-  
schiedenartige im Seelenleben bald dichotomisch, bald tri-  
chotomisch bestimmt. Aristoteles hielt sich an die Dichotomie;  
er unterscheidet im Innern das λογικόν und das  
συναισθητικόν, eth. Nic. 2, 1. Daher kennt er auch nur zwei  
Hauptformen der Tugend, die διανοητική und die ἡθική. ib.  
Wo νοῦς bei ihm vorkommt, bezeichnet er damit immer  
das Höchste in geistiger Hinsicht. Ἡ γοῦν ψυχή διὰ φιλο-  
σοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ὑπεραιώθη καὶ ἐξ-  
δήμησεν κ. τ. λ., de mund. ab init. p. 391. Etwas weiter-  
hin wird der νοῦς das θεῖον ψυχῆς ὄμμα genannt, u. a. m.  
So sagt auch Suid. s. v., unter allen geistigen Fähigkeiten  
nehme der νοῦς die oberste Stelle ein, πρώτην μὲν ἔχει τὴν  
τάξιν. — Die Platoniker sind, wie früher schon die Pytha-  
goräer waren, hinsichtlich der Seelenkräfte Trichotomisten;  
sie unterscheiden τὸ λογιστικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν und τὸ  
θυμικόν. Plat. rep. 4, 431. a. sqq.; 435, b. sqq. u. a. m.  
Dem ἐπιθυμητικόν der Platoniker entspricht das ψυχικόν  
der Bibel. Vgl. 1 Kor. 2, 14.; ep. Iud. v. 19. Den Streit  
zwischen Fleisch und Geist, zwischen Vernunftseinsicht und  
sinnlichem Begehren kannten und schilderten die Heiden  
ebenfalls wie die Bibel. Xen. Cyr. 6, 1, 41.; Cic. tusc.  
2, 21. u. a. m. — Uebrigens stellten auch die Trichoto-  
misten neben der Dreitheiligkeit der Seele, wie Aristoteles,  
eine Zweitheiligkeit derselben auf; sie theilten das Seelen-  
leben in ein niederes und hohes und sahen dieses für gott-  
ähnlich, jenes für sterblich an. Auf das bestimmteste spricht  
bekanntlich Aristoteles die Sterblichkeit des niederen See-

So bedeutet nun auch *voos*, als Verstand genommen, nicht bloß diesen im Allgemeinen, Plat. Phaed. 101. e.; Hom. II. 20, 133. u.<sup>a</sup> a. m., sondern auch ganz besonders denjenigen Verstand, der Zweckvorstellungen hat und diese ins Leben einführt oder im Leben verfolgt; daher ist *voos* oft so viel als Rathschluß, Absicht. Hom. II. 9, 101; Od. 5, 23.; Her. 3, 21.; 5, 125. u. a. m.

Hier ist nun die Uebergangsstufe zum hellenischen Begriffe der Vernunft. Denn die hellenische Vernunft ist keineswegs bloße Intelligenz oder das die Dinge Begreifende im Menschen, sondern auch das sich dieselben Unterwerfende und durch die Erkenntniß derselben Beherrschende, nach ihrer Einsicht zweckmäßig Verwendende. Auf diesem Wege gelangt *voos* nach und nach dazu: a) das Höchste im Menschen zu bedeuten, dasjenige, wodurch er Herr des Stoffes, der Dinge und seiner selbst wird, und b) das Höchste überhaupt — Gott. — Fast alles hier vom *voos* der Griechen Gesagte gilt auch vom *mens* bei den Römern.

Zu a). Anfangs flossen *voos* und *ψυχή* in der Vorstellung noch zusammen, und das ist auf den späteren Begriff des *voos* nicht ohne Einfluß geblieben. So sagt Arist. de an. 1, 2. p. 401. ed. Bekk. ausdrücklich, daß Demokritos die Identität von *voos* und *ψυχή* gelehrt habe. Gewiß ist auch, daß im Begriffe *ψυχή* aus der Grundbedeutung: Lebensprincip, auch die Bedeutung eines intellectuellen Vermögens sich hervorgebildet hat. Xenophanes soll Geist und Seele unterschieden haben. Vgl. Ant. 3, 16.: *σῶμα*, *ψυχή*, *voos* *σώματος αἰσθησεις*, *ψυχῆς δομαι*, *voū δόγματα* u. z. l. Nun war nach den Begriffen der Alten ein Hauptmoment im Begriffe der Seele das der Bewegung. *Πασι γὰρ ψυχῇν εἶναι τὸ κινεῖν* Arist. de an. 1, 2. p. 403. Vgl. p. 405., wo *αἰσθησεις*, *κίνησις* und *δωμάτων* als die drei den Begriff Seele constituirenden Momente aufgeführt werden. Daher ging auch das Moment der Bewegung auf den Begriff *voos* über. Da

us wird gefaßt als τὸ κινεῖν. Als solches wird er rigens auch nicht bloß wegen seines Zusammenhanges mit *ψυχή*, sondern auch an sich gefaßt; er ist von Haus aus, als Sinn, etwas Bewegtes und Bewegendes.

Mit der Trennung des *νοῦς* von der *ψυχή* und mit der Erhebung des ersteren über die letztere war nun die Idee von verschiedenen Theilen oder Stufen und Kräften der Seele gegeben. Bekanntlich wurde nun dieses Verschiedenartige im Seelenleben bald dichotomisch, bald trichotomisch bestimmt. Aristoteles hielt sich an die Dichotomie; er unterscheidet im Innern das *λογικόν* und das *συναισθητικόν*, eth. Nic. 2, 1. Daher kennt er auch nur zwei Hauptformen der Tugend, die *διανοητική* und die *ἠθική*. Ih. Wo *νοῦς* bei ihm vorkommt, bezeichnet er damit immer das Höchste in geistiger Hinsicht. *Ἡ γοῦν ψυχή διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξελήμυσεν κ. τ. λ.*, de mund. ab init. p. 391. Etwas weiterhin wird der *νοῦς* das *θεῖον ψυχῆς ὄμμα* genannt, u. a. m. So sagt auch Suid. s. v., unter allen geistigen Fähigkeiten nehme der *νοῦς* die oberste Stelle ein, *πρώτην μὲν ἔχει τὴν τάξιν*. — Die Platoniker sind, wie früher schon die Pythagoräer waren, hinsichtlich der Seelenkräfte Trichotomisten; sie unterscheiden τὸ *λογιστικόν*, τὸ *ἐπιθυμητικόν* und τὸ *θυμικόν*. Plat. rep. 4, 431. a. sqq.; 435, b. sqq. u. a. m. Dem *ἐπιθυμητικόν* der Platoniker entspricht das *ψυχικόν* der Bibel. Vgl. 1 Kor. 2, 14.; ep. Iud. v. 19. Den Streit zwischen Fleisch und Geist, zwischen Vernunftseinsicht und sinnlichem Begehren kannten und schilderten die Heiden ebenfalls wie die Bibel. Xen. Cyr. 6, 1, 41.; Cic. tusc. 2, 21. u. a. m. — Uebrigens stellten auch die Trichotomisten neben der Dreitheiligkeit der Seele, wie Aristoteles, eine Zweitheiligkeit derselben auf; sie theilten das Seelenleben in ein niederes und hohes und sahen dieses für gottähnlich, jenes für sterblich an. Auf das bestimmteste spricht bekanntlich Aristoteles die Sterblichkeit des niederen See-

lenlebens aus. Bei den Platonikern bildet das *Supremum* das vermittelnde Glied zwischen dem Göttlichen und der Animalischen in der Seele. Immer ist dem Plato die Seelische Träger und *conditio sine qua non* der Vernunft.

Zu b). Ist nun die Vernunftenergie das Höchste im Mikrokosmos, im Menschen, so ist sie es auch im Makrokosmos. So steigt der *voüs*, mittelst der Stufe, an welcher sich der Begriff: Weltseele bildet, zu seiner höchsten Würde und Geltung empor, wo er = Gott gesetzt wird.

Im Begriffe der Weltseele waltet bei den Platonikern nicht die Vorstellung einer Intelligenz, sondern mehr der Gedanke an eine belebende, Alles durchströmende, umgehende und bewegende Kraft vor. Schon die Pythagoräer dachten die Weltseele als ein durch die ganze Natur ausgebreitetes und sie durchgeistigendes Wesen, wie die Seele im thierischen Leibe. Zwischen der Weltseele und Gott findet nach den Platonikern dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen dem niederen und dem höheren Seelentheile (*voüs*) im Menschen; Procl. theol. Pl. 5, 32. u. a. m. Aristoteles (oder der Verfasser des Buchs *de mundo*) scheint Gott und Weltseele zu identificiren; *de mund.* 6. Ganz verschieden thun dieß die Stoiker; Cic. N. D. 2, 7.; Sen. de ben. 4, 7.; *quaest. nat. praef.* Anton. 6, 1, 5. Dieß ist offenbar ein Zurücksinken auf eine frühere Stufe des speculativen Denkens. — Wenn auch schon frühzeitig in der griechischen Philosophie Gott als *voüs* gefaßt wurde, so würde man doch sehr irren, wenn man dächte, man hätte die reine Geistigkeit Gottes in unserem Sinne des Wortes damit bezeichnen wollen. Anaxagoras sprach es bekanntlich mit Nachdruck aus, daß der *voüs* Gott oder das ordnende und herrschende Princip der Welt sey. Plat. Crat. 400. a. u. a. m. Hierbei darf man nicht vergessen, welche Vorstellungen zu seiner Zeit über den Aether, als über den Stoff der Geistigkeit, im Schwange waren. Vgl.

ie trefflichen Bemerkungen über den *νοῦς* des Anaxagoras in der Abhandlung von Schaubach, Stud. u. Krit. 838. III, S. 805 ff. Heraclit hatte in der trocknen Ausdeutung der Materie die Quelle des Geistes gefunden, und wie Parmenides den Verstand als das feinste Licht, so dachte sich ihn auch Anaxagoras als die feinste Substanz, *λεπτότατον πάντων στοιχείων*. Plut. pl. ph. 1, 18. — Man darf kein allzugroßes Gewicht auf den abstracten Klang der Worte bei den alten Philosophen legen. Es nimmt sich erhabener aus, als es ist, wenn Cicero die Gottheit definiert als *mens soluta et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno*. Cic. fragm. etc. bei Lact. inst. 1, 5. Siehe dieselbe Definition bei Plut. pl. ph. 1, 7; Num. c. 8. Auf die Frage: *quid est deus?* antwortet Seneca: *mens universi*, und fügt erläuternd hinzu: *nostri melior pars animus est; in deo nulla pars extra animum, totus ratio est*. Das scheint sehr spiritualistisch zu seyn, ist's aber nicht; denn in derselben Stelle heißt es auch: *quid est deus? quod vides totum, et quod non vides totum*. Sen. qu. nat. praef. Siehe die alten Philosopheme und Begriffe vom Wesen Gottes bei Cic. N. D. 1, 10—13. — Der oft citirte Vers des Menander: *νοῦς ἡμῶν ὁ θεός*, gehört gar nicht hierher; *θεός* ist in diesem Verse so viel als *δαίμων* oder *fatum*. — Der Platonismus ist wohl die einzige philosophische Denkweise des heidnischen Alterthums, welche in ihrem Gottesbegriffe über die Stufe der Weltseele hinausgekommen ist und sich zum Gedanken einer reinen Geistigkeit erhoben hat. Die Aeußerungen Plato's über *νοῦς βασιλεύς*, Phil. 28. c. d., erinnern an Anaxagoras; aber mit Bestimmtheit erklärt Plato das absolute Hinaustragen des göttlichen Wesens über alles andere Seyn und über die menschlichen Vorstellungen; nicht einmal der Begriff *νοῦς* drückt ganz das Wesen der Gottheit aus. Phil. 22. c.; rep. 6, 509. b.; leg. 10, 897. d.

So nennt auch der platonisirende Celsus die Gottheit *νοῦς*, bemerkt jedoch, daß dieser Ausdruck nicht für einen vollkommen angemessenen gelten könne. Orig. c. Cels. 1. p. 127. ed. Delar.

Gewiß ist, daß die Alten von dem Denk- und Erkenntnißvermögen eine sehr hohe Meinung hatten und die Vernunft geru beificirten. Cic. tusc. 1, 26.; 5, 13. 25.; fin. 2, 14.; 5, 15. etc.; Anton. 2, 1, 4.; 5, 27.; Epict. 1. 1. u. a. m. Diese Ansicht von der Gleichartigkeit des vernünftig Geistigen im Menschen mit dem Wesen Gottes zieht sich tief in die christliche Theologie besonders der ersten Jahrhunderte hinein und tritt unter andern in den apok. Constitutionen stark hervor. Const. ap. 8, 12. 16. 37—41.; Lact. de opif. Dei, c. 16. u. a. m.

Vergleichen wir nunmehr die hellenischen Begriff *νοῦς* und *πνεῦμα* mit den biblischen!

1. Wie in der Bibel *πνεῦμα*, so nimmt bei den Griechen *νοῦς* die oberste Stelle ein; wie in der Bibel Gott als *πνεῦμα*, so wird er bei den Heiden als *νοῦς* gefaßt und dargestellt.

2. Wie das *πνεῦμα* der Bibel, so wird der *νοῦς* bei den Griechen als das Lebens- und Bewegungsprincip im Weltganzen gedacht. Hauptstelle Arist. met. 11, 7.: *ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωῆς. ἐκείνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ κατ' αὐτήν, ἐκείνου ζωῆ ἀπλότη καὶ αἰδῖος. παρὲν δὲ τὸν θεόν εἶναι ζῶον αἰδῖον, ἀρίστον. ὥστε ζωῆ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπαρχει τῷ θεῷ. τοῦτο γὰρ ὁ θεός* Bgl. de an. 3, 10. p. 433.: *φαίνεται δὲ γὰρ δύο ταῦτα πνοῦντα, ἡ ὁρεξις ἡ νοῦς*, u. a. m.

3. Unverkennbar entspringt bei den Griechen wie in der Bibel der Begriff des Geistes aus einer sinnlichen Quelle; die Vorstellungen Hauch, Lust, ätherisches, feuerartiges Wesen liegen dort wie hier zum Grunde. Wie dort, namentlich bei Demokritos, *νοῦς* und *πῦρ*, so werden hier *πνεῦμα* und *πῦρ* einander nahe gestellt und als

erwandt oder gleichartig bezeichnet. Arist. de an. 1, 2. 405.; vgl. das Citat aus Jamblichus bei de Wette, Comm. Apostg. 2, 3. Ganz in diesem alten naturphilosophischen Sinne definiert noch Detinger den Geist als die Lunge Gottes. Schurbert, Gesch. der Seele, S. 670. Das Moment der reinen Immaterialität tritt im ursprünglichen menschlichen Geistesbegriffe der Bibel so wenig wie in dem der alten griechischen Philosophen entwickelt hervor; die Hervorbildung desselben fand erst später statt.

4. Das Moment des Ewigen, des nicht Zu- und Nicht Abnehmenden, im Gegensatz zu den veränderlichen, auflösblichen Dingen hat der heidnische Begriff des *voûs* mit dem biblischen Begriffe des *πνεῦμα* gemein; nur waltet dabei der Unterschied ob, daß die Ewigkeit des *voûs* mehr in der Form des Seyns, die des *πνεῦμα* mehr in der Form des Wirkens vorgestellt wird.

5. Es kommen Stellen in der Bibel vor, in denen dem *πνεῦμα* die Natur und Bestimmung des *voûs* d. h. das vernünftige Denken und Erkennen beigelegt wird. 1 Kor. 2, 10. siehe oben. Was davon zu halten sey, wurde oben besprochen. Gewiß ist: das vorherrschende Moment ist das Moment der Vernünftigkeit im biblischen Begriffe durchaus nicht, wohl aber im heidnischen Begriffe des *voûs*. Wenn Billroth in der genannten Stelle des ersten Korintherbriefs ein Argument für die Gleichartigkeit des menschlichen und des göttlichen Geistes findet, so ist diese Auffassung jener Stelle augenscheinlich eine aristotelisch-hegelische. Vgl. Arist. met. 11, 7.: τὰντων *voûs* καὶ νοητόν.

6. Wie *voûs* bei den Griechen Gemüth bedeutet, so nimmt auch *πνεῦμα* in der Bibel mitunter diese Bedeutung an. 2 Kor. 2, 12. Aber der gewöhnliche Ausdruck dafür ist auch in der Bibel *voûs*.

7. Wie bei den Heiden der *voûs*, so ist in der Bibel das *πνεῦμα* dasjenige, was den Menschen hauptsächlich

zum Menschen macht. Freilich aber ist dort die innere Menschwerdung eine reine Folge des im Menschen vorhandenen und sich geltend machenden *voûs*, während in hier als eine durch das göttliche *πνεῦμα* bewirkte neue innere Geburt erscheint; dort wurzelt sie in dem Vernünftigen und vollendet sich in der Weisheit; hier ist das Product einer heiligen Einwirkung und ihr Gipfel ist ein christusartiges persönliches Wesen und Leben.

Hinsichtlich der Verschiedenartigkeit zwischen dem griechischen *voûs* und dem biblischen *πνεῦμα* kommen hauptsächlich folgende Punkte in Betracht:

1. Aus dem griechischen Begriffe des *voûs* ist abmählich durch fortgesetzte Läuterung und Abstraction ein Moment ganz verschwunden, welches im biblischen Begriffe des *πνεῦμα* nicht nur geblieben, sondern auch das wesentliche und stets vor allen andern vorschlagende ist, nämlich das Moment des Gewaltigen, Impetuoson, fähbar Mächtigen. Plato stellt bekanntlich die Gottheit nicht nur in der reinsten Leidenschaftlosigkeit dar, sondern erblickt auch auf alle Begeisterung mit einer gewissen Geringschätzung herab, und zwar deshalb, weil der *voûs* darin fehlt; *voûs* und Enthusiasmus sind bei ihm nie zusammen; jener steht immer als ein stets klares Gestirn in ätherischer Höhe über der Wolken- und Dunstregion des mächtig erregten Seelenlebens. Phaedr. 244. a.; Men. 99. c. u. a. m. Ganz so bei Aristoteles. Er unterscheidet ausdrücklich den *voûs ἀκαθής* von dem *voûs καθήκους* und wirft daher auch de an. 3, 4. p. 429. die Frage auf, wie denn der *voûs* erkennen könne, da er doch unafficiert sey? Hier kommen wir auch auf den Grund, wegen selbst die platonische Philosophie die alten Dogmen von den Dämonen nicht nur nicht fallen ließ, sondern auch geistlich fortbildete; er liegt in dem philosophischen Widerwillen vor dem Gedanken eines unmittelbar von Gott herrührenden sinnlichen Beweises; der Gott der

gnostischen Philosophen ist zu vornehm, um sich damit zu befassen; diese dem Weltganzen nöthigen Dienste versehen und leisten die Dämonen; daß der Eine Gott in mancherlei Weisen Alles in Allem wirke, 1 Kor. 11, 6. —, dieß zu denken, ist bei Weitem abstractere Natur ihres Begriffes *νοῦς* als die bei Weitem abstractere Natur ihres Begriffes *πνεῦμα* ist zu. Von hier aus lassen sich alle übrigen unterscheidenden Punkte in den beiden Begriffen *νοῦς* und *πνεῦμα* am bequemsten übersehen.

2. *Νοῦς* ist ein anthropologischer, *πνεῦμα* ein kosmischer Begriff; d. h. dort ist das Vornwaltende: Intelligenz, hier: Energie; seinen höchsten Gehalt und Kern hat jener vom Menschen her, aus der Wahrnehmung von der Vortrefflichkeit des Vernünftigen im Menschen, dieser gegen von der Welt und ihrer Geschichte her, aus der Empfindung einer welthistorischen Macht und Wirksamkeit; die Göttlichkeit des *πνεῦμα* haben die Apostel aus offnen Thatsachen und Erlebnissen herausgeföhlt, die Göttlichkeit des *νοῦς* haben die griechischen Philosophen auf dem Wege der Abstraction und Reflexion gefunden. — Es ist nicht richtig, wenn Rückert in seinem Commentare zu 1 Kor. 2, 4—10. den Begriff des *πνεῦμα* als einen von den Menschen auf die Gottheit übergetragenen bezeichnet.

3. Der abstracte Begriff *νοῦς* hat ein weit vornehmeres Ansehn und spiritualistischere Reinheit, als der seine Sinnlichkeit nie ganz verleugnende Begriff *πνεῦμα*. Nie kann *νοῦς*, wie *πνεῦμα*, ein Gespenst bedeuten. Damit hängt genau zusammen, daß *νοῦς* eine deistische, *πνεῦμα* eine pantheistische Inclination und Färbung hat. Es ist bekannt, wie nahe das *πνεῦμα* im Buche der Weisheit dem heidnischen Gedanken von der Weltseele steht. Man vergleiche Weish. 1, 7; 7, 22, 23. mit den alten Philosophen über das Feuerartige der *σοφία* u. s. w.

4. Aber seiner Abstrachtheit und deistischen Blässe ungeachtet, schlägt doch der *νοῦς*, als Gott gedacht, weit

eher in Pantheismus um, als die Theologie des *πνεῦμα* bei aller ihrer äußerlichen Verbtheit. Was diese Theologie vor dem Pantheismus bewahrt, ist der Begriff der Heiligkeit im *πνεῦμα* Gottes; hierin liegt negativ die Nichtidentität mit allem Weltlichen und positiv die Hinwendung auf das Princip der höchsten Weltproductivität; die Weltgeschichte wird durch das *πνεῦμα* zum Mutterseufzer der Kirchengeschichte. Von einer durch Gott bedingten und zu Gott hinstrebenden Weltgeschichte hatten die Heiden keinen Begriff; nicht einmal Plato. Sie kannten nur ein Weltganzes, nicht aber eine von Gott gewollte Geschichte in der Welt. Zwar spricht Plato (Polit. 269. c. sqq.) von einem Eingreifen Gottes in die Geschichte und von einer Umlenkung ihres Ganges hin zu Gott; aber, genau betrachtet, bringt er es auch hier nicht höher, als zu der Idee eines Weltverlaufs. Dieser Weltverlauf, weit entfernt, Geschichte im wahren Sinne des Wortes zu setzen, kommt in seinen Bewegungen nicht über die Kategorie der Oscillation hinaus, ist also doch nur ein physischer Proceß.

5. *Noûs* und *πνεῦμα* verhalten sich in logischer Hinsicht wie Art und Gattung zu einander. Das *πνεῦμα* kann sich in der Form des *voûs* manifestiren; nie aber kann der *voûs* die ganze Sphäre des *πνεῦμα* erfüllen; *πνεῦμα* ist extensiv und intensiv mehr als *voûs*. *πνεῦμα* ist Träger und Bärge der Offenbarung; der Begriff der Offenbarung steht und fällt mit dem Begriffe des *πνεῦμα*; *voûs* offenbart nichts, d. h. er bringt nichts Göttliches objectiv an das Leben heran und in das Leben hinein.

6. *Noûs* ist ein bestimmter, abgeschlossener, klarer Begriff; *πνεῦμα* hat etwas Mystisches, Ueberschwengliches, im Begriffe nicht ganz Aufgehendes; bestbewegen kommt auch dem *voûs* ein quietistischer und contemplativer Charakter zu, während das *πνεῦμα* mehr eine Art von *perpetuum mobile* ist. Denn wenn auch die Heiden dem *voûs* eine Bewegung und eine bewegende Kraft zuschrieben,

war doch diese Bewegung wesentlich eine andere, als die, welche mit dem biblischen Begriffe des *πνεῦμα* verbunden ist, nämlich eine über alles Leidenschaftliche und sinnlich Fühlbare weit erhabene, weshalb denn auch das philosophische Leben und Weben im *νοῦς* als das apaisische und somit selige vorgestellt wird. Arist. eth. 0, 10.; Plat. Phil. 33. e. u. a. m.

7. Der *νοῦς* ist nichts Transitorisches, Gemeinschaftliches und Mittheilbares; jeder Mensch hat seinen *νοῦς* für sich; nie könnte von einer Ausgießung des *νοῦς* die Rede seyn, wie von einer Ausgießung des *πνεῦμα* die Rede ist. Joel. 3, 1.; Apg. 2, 2 ff. u. a. m. Der *νοῦς* ist durch seine Fortbildung zum Begriffe der reinen affectlosen Vernunft, so zu sagen, in eine Sackgasse hineingerathen; wie er, als reine Vernunft, keine Begeisterung und Aufregung empfängt, so ist er auch unfähig, eine solche zu bewirken und mitzutheilen. Er ist deshalb auch, trotz dem platonischen *νοῦς βασιλεὺς*, durchaus kein theokratischer Begriff; das Herrschen und Gewaltüben geht nicht unmittelbar, sondern mittelbar von ihm aus.

Und so verhalten sich denn, um es noch einmal zusammenzufassen und auszusprechen, der hellenische *νοῦς* und das biblische *πνεῦμα* zu einander, wie subjective Reflexion zu objectiver Weltanschauung; jener ist ein Product der wissenschaftlichen Geistesbildung; erst muß der *νοῦς* allerlei Erfahrungen gemacht, Eindrücke und Opinionen in sich aufgenommen und verarbeitet haben, ehe er die Courage bekommt, in der Geschichte der Philosophie sich für das Absolute zu halten und auszugeben; der apostolische Begriff des *πνεῦμα* dagegen ist das Resultat einer in Gott angeschauten welthistorischen Entwicklung; mit dem Worte *πνεῦμα* zeigten die Apostel auf das lebendig von ihnen erkannte Princip dieser Entwicklung hin, das dieselbe veranlaßt, forttreibt und zu Ende führt. Mit sinnendem Auge, vom Zustande des verständigen

Denkens aus blickten die griechischen Weisen in die Welt und sahen, ähnlich wie im Menschen, höchste Intelligenz in ihr. Anders die Apostel; ihr Standpunkt der Welt gegenüber war nicht der der Reflexion; sie sagten nicht: wir wollen einmal, weil wir gerade Ruhe und Ritz; dazu haben, das Seyn und Wesen der Dinge in Uebersetzung ziehen; sie standen vielmehr auf einer äußern und innern Lebenserfahrung von großartiger Natur und Lebendigkeit und waren erfüllt von Kraft und Drang zum Thätigseyn. Von da aus blickten sie auf zu Gott und sie erblickten in ihm den Alles Bewirkenden und hinsichtlich der Menschen etwas besonders Bezweckenden. Diese teleologische Richtung seiner Heiligkeit trennten sie von der Alles bewirkenden Macht des Schöpfers nicht. Die ganze Welt und Natur erschien ihnen angelegt und disponirt zu dem heiligen Endzwecke Gottes, der mit dem Eintreten Christi in die Weltgeschichte zu seiner vollen Enthüllung und Klarheit für das fromme Bewußtseyn kam. Rel. 1, 15 ff. 25 ff. Christus ist der Mittelpunkt und das Ziel der Geschichte, und das *πνεῦμα* ist ihnen das die Gottheit in der Geschichte Bezeugende, Empfindende und Erreichende. Und so ist wohl klar, wie auch Rückert in seinem Commentare zu den Korintherbriefen I, S. 80. richtig bemerkt, daß der biblische Begriff des *πνεῦμα* ein dem Hellenismus durchaus fremder und erst mit dem Christenthume in die Welt gekommener sey. Ebenso bedarf es wohl keiner weiteren Erörterung darüber, wie himmelweit die schon oben berührten scheinbar ganz übereinstimmenden Aeußerungen Jesu und der alten Philosophen über Gottes Geistigkeit von einander verschieden sind; die ciceronianische Phrase: *Deus mens soluta* etc. (s. oben) scheint zwar fast ganz dasselbe zu seyn und zu sagen, als jener Ausspruch Jesu bei Johannes: *πνεῦμα ὁ θεός*, — kann aber doch, den bisherigen Auseinandersetzungen zu Folge, unmöglich denselben Sinn und Gehalt haben. Es verhält sich mit

einander ähnlichen Lauten dieser Worte, wie mit der ungestellten Vergleichung zwischen der biblischen Er-  
 nennung des Jehovanamens und zwischen der bekannten  
 römischen Inschrift; die Worte congruiren, aber im Sinne  
 eine bedeutende Differenz.

3.

Der moderne, besonders hegel'sche Begriff  
 des Geistes.

Auch in unserem Worte Geist ist, wie im griechischen  
*πνεῦμα*, die sinnliche Wurzel und Grundbedeutung nicht  
 verkennen; es hängt unstreitig mit Gicht, Gas, d. i.  
 Luft, genau zusammen. Wie bei *πνεῦμα*, so hat sich  
 auch noch bei Geist die Bedeutung von etwas Lebendem,  
 Kräftigem im Sprachgebrauche erhalten, z. B.  
 vom Weingeiste und vom Geiste im Weine die Rede ist.

Die beiden Hauptbedeutungen, in denen das Wort  
 Geist bei uns vorkommt, sind: a) feurige, belebende  
 Kraft; b) denkendes immaterielles Wesen.

Die Bedeutung a) kommt in dem Ausdruck: Lebens-  
 kraft vor; ferner in dem abgeleiteten Worte: Begeis-  
 terung; das feurig Bewegte und Bewegende ist das vor-  
 herrschende Moment in diesem Begriffe. Wenn wir ferner  
 sagen: ein guter Geist besetzte das Heer u. dgl., so meinen  
 wir damit die kräftige, freudige, innere und äußere Hal-  
 tung desselben. — Der Ausdruck: Geist der Zeit, soll  
 vornehmlich die Sinnesart, das Streben und die Richtung  
 des Gesamtlebens in einer gewissen Zeit bezeichnen; das  
 Denken ist darin schon mit enthalten, aber noch als ein  
 praktisches. — Unter dem Titel: Geist aus Lessing's  
 Schriften u. dgl. wird nicht bloß ein Extract des Vorzüg-  
 lichsten, sondern auch des Charakteristischen und Wesent-  
 lichen aus den Werken dieses Schriftstellers dargeboten. —  
 In die Classe a) sind endlich noch die Ausdrücke zu rech-  
 nen.

nen, wenn man von einem Menschen, von einem Kunstwerke u. dgl. sagt: er hat Geist, es ist geistlos. In diesen Fällen kommt unser deutsches Geist dem französischen *esprit* ganz nahe, doch behält es auch hier mehr Tiefe und Fülle, als das französische, welches fast bloß auf etwas lebhaft Erregendes, Flatterndes und Flackerndes hindeutet. — An ein kräftiges Etwas ist fast immer dann zu denken, wenn das Wort Geist ohne Artikel steht. Hat es hingegen diesen bei sich, so tritt es gewöhnlich in der Bedeutung b) auf, als immaterielles denkendes Wesen. Diese Bedeutung ruht, wie ohne Weiteres klar ist, auf einer Weltansicht, nach welcher das Geistige im geraden Gegensatz zu dem Stofflichen und Körperlichen steht. Das, was beide Formen des Seyns wesentlich von einander scheidet, wird im Bewußtseyn und Denken gefunden, und so kommt denn das Denken dazu, den positiven Inhalt des Begriffes Geist auszumachen, neben dem negativen Inhalte desselben, der in der Immaterialität besteht. Diese negative Seite des Begriffes ist die allein hervortretende, wenn Geist so viel als Gespenst bedeutet. Hier ist mit dem Wort Geist, ganz wie mit *πνεῦμα* im N. T., ein körperloses, nicht faßbares, immaterielles Wesen gemeint.

Das Denken des gemeinen Lebens geht bei der Vorstellung Geist wenig oder gar nicht über das Moment der Unsichtbarkeit hinaus; gar Viele glauben, den Sinn des Wortes Geist ganz gedacht und denkend ausgemessen zu haben, wenn sie dabei an etwas Unsichtbares denken. Auch in der Mehrzahl unserer Religionslehrbücher ist diese mangelhafte Begriffsfassung noch die überwiegende. Das Nichtsagende derselben hat unter Andern Kant öfters und nachdrücklich hervorgehoben, z. B. in der Anthropologie S. 162. u. a. m.

Die gewöhnliche philosophische Fassung des Begriffes ist die, daß Geist die Einheit von Intelligenz, Gemüth und Wille sey; er wird vorgestellt als der vorzüglichste

er als der vernünftige Seelentheil des Menschen, und  
 ger als dasjenige, was des Menschen eigentliches Ich  
 d Wesen bildet, wie Fries sagt in der Kritik der Ver-  
 nft, 2, S. 213: immaterielle, persönliche Substanz, das  
 der Geist. Man könnte ihn im philosophischen Sinne  
 ch wohl so definiren: Geist ist das Princip und die Ener-  
 der Ideen, d. h. das, was aus sich die Ideen entwi-  
 lt und ihnen den Gehalt gibt, wodurch sie etwas sind  
 d gelten und wirken. Nicht mit Unrecht stellt Burdach  
 f. popul. Anthropologie S. 329. den Geist als die Ein-  
 it von Sensualität und Erkenntniß dar.

Immer ruht unserer deutschen Vorstellungsweise zu-  
 olge auf dem Denken ein Hauptgewicht, und hierin zeigt  
 h auch ein wesentlicher Unterschied zwischen unserer deut-  
 hen und zwischen der biblisch-orientalischen Vorstellung  
 om Geiste. Wir denken immer zusammen: Geist und  
 bedanke; der Orientale: Geist und Erscheinung oder Ver-  
 ätigung; unser Blick richtet sich bei dem Worte Geist  
 unächst auf das, was er in sich und für sich ist, der des  
 Orientalen auf das, was durch ihn im Leben geschieht;  
 wir fassen am Geiste zuerst die denkende, der Orientale zu-  
 rst die bewirkende Fähigkeit desselben auf.

Ganz in diesem deutschen und philosophischen Sinne  
 at nun auch Hegel den Begriff des Geistes gefaßt und  
 gebildet; in allen seinen Äußerungen hierüber tritt immer  
 das Moment der Intelligenz als das überwiegende her-  
 vor. Seine Äußerungen über den Geist zerfallen in drei  
 Hauptklassen; er spricht 1) vom Geiste im Allgemeinen,  
 als von der wahren Substanz; 2) vom Geiste im Men-  
 schen, oder vom endlichen Geiste; 3) vom absoluten Gei-  
 ste, d. i. Gott.

Zu 1) Phänomen. S. 378: Der Geist ist das sich selbst  
 tragende reale Wesen. S. 757: er ist die Substanz und  
 der Inhalt der Erfahrung. S. 709: er ist das Wesen, das  
 die Bewegung ist, in seinem Andersseyn die Gleichheit mit

sich selbst zu bewahren. Bgl. Detinger, bibl. Wörterbuch: Geist ist, wo jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann.

Encycl. S. 389: Der Geist ist das Substantielle an und für sich Wahrhafte. S. 392: Der Geist hat in uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden. S. 93: Das Wissen von dem Seyn der äußerlichen Dinge ist nur Täuschung und Irrthum; in dem Sinnlichen als solchem ist keine Wahrheit; das Seyn dieser äußerlichen Dinge ist ein vorübergehendes, ein bloßer Schein. S. 327: Die Natur ist in der Idee göttlich. Aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht: sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesehtseyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non ens gefaßt haben. — Das Höchste, wozu es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist das Leben, aber hingegeben in die Unvernunft der Außerlichkeit. — Jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen u. s. w. ist ein vorzüglicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein Naturgegenstand. (Geist und Natur verhalten sich nach Hegel zu einander wie wahre und scheinbare Wirklichkeit.)

Encycl. S. 395: Der Geist ist das an sich Ewige. S. 393: Das Absolute (d. h. das von allem Seyn und Ewseyn Entbundene, nicht mehr irgendwie Determinirte) ist der Geist. Philos. der Gesch. (sämmtl. Werke, Bd. 9, S. 12): Die Vernunft ist die Substanz und die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung ihres Inhaltes.

Es geht aus diesen Stellen klar hervor, daß der Geist als das eigentlich Seyende und Wesenhafte gefaßt wird. Das All der Dinge und der Erscheinungen ist nur eine

Interpretation und Manifestation des Geistes. Geist das Ding an sich, und eben weil dieses Ding an sich ist, so ist es erkennbar. Hegel bleibt nicht dabei stehen, den Geist als das Substantielle und Essentielle zu setzen. Es kommt Alles darauf an, sagt er in der Encycl. 593, das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch Subject zu erkennen. Die pantheistischen Systeme setzen das Absolute nur als Substanz; sie gehen nicht fort zur Bestimmung der Substanz als Geist und Subject. Encycl. S. 204: Die Idee ist die eine allgemeine Substanz; aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist die, daß sie als Subject und als Geist ist. Hierher gehört auch die Stelle S. 437. Kant faßt den Geist als Bewußtseyn. Geistesbestimmungen sind nur Bestimmungen der Phänomenologie des Geistes. Auch Fichte ist nicht zum Denken des Geistes an und für sich gekommen; Kant und Fichte denken nur den Geist, wie er in Beziehung auf Anderes ist. — Hegel bewirkt nun die Weiterführung der speculativen Geistesbetrachtung dadurch, daß er vom Denken des individuellen Geistes zum Auffassen des objectiven und des absoluten Geistes fortschreitet, oder daß er an die Psychologie die Ethik und an diese die Theologie anreicht; die Psychologie zeigt den Geist im Menschen, die Ethik im Menschenleben (Weltgeschichte), die Theologie in Gott (Geschichte des Geistes).

Zu 2) Phänom. S. 379: Die Vernunft, die er hat, als eine solche angeschaut, die er ist, das ist der Geist in seiner Wahrheit. Encycl. S. 493: Vernunft, d. i. Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Encycl. S. 437: Der Geist ist als Ich Wesen; aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seynd und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als Bewußtseyn nur das Erscheinen des Geistes.

Encycl. S. 564: Die wahrhafte Idee des in sich concreten Geistes ist eben so wesentlich in der einen seiner

Bestimmungen des subjectiven Geistes, als in der andern der Allgemeinheit.

Ebenas. S. 565. wird, außer dem Wissen, dem Geiste auch das Freiseyn und die Thätigkeit des sich Befreien als ein ihm wesentliches Moment zuerkannt. Vgl. S. 392.

Encycl. S. 497: Der objective Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seynd. — Ihre Vollendung erreicht die absolute Idee, wenn sie nicht mehr bloß an sich und für sich, sondern an und für sich ist.

Zu 3) Encycl. S. 495: In der Religion weiß der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen. — Das Individuum hat Gott als Geist in sich wohnen, d. h. der Mensch ist zur höchsten Freiheit bestimmt. — S. 556: Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtseyn in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und des Individuums desselben.

Ebenas. S. 586: Die Religion ist ebenso sehr vom Subjecte, als vom absoluten Geiste ausgehend, zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist (vgl. S. 578.).

Phänom. S. 635: Der Geist ist erst als absoluter Geist wirklich. Encycl. S. 398: In der philosophischen Ansicht des Geistes wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Äußerungen als die Momente seines sich zu sich selbst Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Encycl. S. 557: In der christlichen Religion macht nicht das Naturelement den Inhalt Gottes aus, sondern Gott, der im Geiste und in der Wahrheit gewußt wird, ist der Inhalt. Phänom. S. 712: Gott ist allein im reinen, speculativen Wissen erreichbar. Encycl. S. 393: Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist Gott als Geist zu erkennen zu geben. Aber (S. 399.) die Erkenntniß des Geistes ist, weil die con-

teste, die höchste und schwerste. Die Definition des Geistes zu finden (S. 393), daß er das Absolute sey, und den Sinn und Inhalt zu begreifen, das kann man sagen, ist die Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesem Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; es diesem Drange allein ist die Weltgeschichte zu befehlen.

Encycl. S. 576: Der absolute Geist ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, nämlich des endlichen Geistes im Menschen.

Sämmtl. Wk. 13, S. 35: Das Beisichseyn des Geistes ist sein höchstes Ziel.

Encycl. S. 449: Die wissende Wahrheit (in welcher und durch welche das Beisichseyn des Geistes erreicht ist) ist der Geist. — Diese Bestimmung bildet unstreitig den Mittelpunkt, das non plus ultra aller Bestimmungen Hegel's über den Geist. Ueberschauen wir alle Bestimmungen, die Hegel dem Begriffe des Geistes gibt, so ergeben sich als die Hauptmomente desselben das Moment der Realität, — der Freiheit, — und der Intelligenz. Es läßt sich keinen Augenblick verkennen, welches Moment ihm das höchste ist, nämlich das Moment der Intelligenz. Das Wissen steht ihm bei Weitem höher als das Wollen; denn im Wollen ist der Geist noch nicht völlig bei und in sich selbst, und die Freiheit, die er im Willen erreicht, ist nur eine formale und negative. Das Höchste ist und hat der Geist in seinem gänzlichen Entbundenseyn von Allem, was er nicht unmittelbar selbst ist, auch vom Wollen; im Wissen vollzieht er auf das Reinste und Vollkommenste sein sich nur mit sich selbst Befassen.

Was Hegel mit diesem Begriffe des Geistes gewollt und erreicht hat, liegt ziemlich klar vor Augen. Er hat in der That Großes gewollt und geleistet. Er legte es zunächst auf eine Erweiterung und Vertiefung und höhere Gestaltung des Begriffes Geist an. Das hat er erreicht.

Er hat wirklich den Begriff des Geistes der Kategorie der bloßen Subjectivität entrückt und aus der individuell anthropologischen Sphäre herausgeführt in das Gebiet der Objectivität. Er hat ferner gestrebt, durch den Begriff des Geistes der Wissenschaft die Fähigkeit eines wahren Erkennens zu vindiciren und die Möglichkeit und Wirklichkeit desselben nachzuweisen. Und das leuchtet ohne Weiteres ein; sobald der Geist als der Wissende zugleich auch das Wißbare oder das alleinig Wirkliche der Dinge ist, so ist eine Alles durchdringende und ergründende Erkenntniß für den Geist nicht nur möglich, sondern auch nothwendig. Er hat drittens durch seinen Geistesbegriff eine Versöhnung zwischen Geist und Materie zu bewirken gesucht. Das ordinäre und bornirte Denken sieht in beiden nur starre, absolute Gegensätze und hält sie als solche stets auseinander. Wenn auch Hegeln die erstrebte Versöhnung nicht gelungen ist, so ist ihm doch die Befreiung jener reflexiven und beschränkten Auffassung gelungen. Mag sich diese Auffassung im Leben und in der Vulgärphilosophie noch so lange halten, — in der Wissenschaft ist sie überwunden; die Wissenschaft ist auf dem Wege, das Verhältniß von Geist und Materie ganz anders zu denken und zu begreifen, als früher.

Welchen Gehalt und welche Bedeutsamkeit die hegel'sche Pneumatologie in Hinsicht auf die Bibellehre vom Geiste habe, darüber kann, nach dem Mitgetheilten und Erörterten, das Urtheil unmöglich lange schwankend bleiben. Die hegel'sche Pneumatologie hat zwar biblisches Colorit und Ansehen, und ganz besonders will auch seine Theologie für reine christliche Bibellehre gelten; denn Hegel sagt, wie wir oben sahen, es sey die höchste Aufgabe der Philosophie, die höchste Wahrheit und den höchsten Inhalt des Christenthums zum klaren Bewußtseyn zu bringen, oder die Erkenntniß zu gewähren, daß Gott Geist sey, und zwar der absolute Geist. Und so scheint es denn,

Es fuße das hegel'sche Denken wesentlich im Evangelium und mache namentlich die vielbesprochene Aussage des Herrn über Gottes Geistigkeit, Joh. 4, 24., zu ihrem Hauptausgangspunkte. Wer aber bei seiner Geistes- und Gotteslehre nicht bloß die biblische Pneumatologie, sondern auch die heidnische Lehre vom *νοῦς* vor Augen hat und die hegel'sche Lehre mit jener und mit dieser vergleicht, wird keinen Augenblick darüber in Zweifel bleiben, welcher von beiden die hegel'sche wie aus den Augen geschnitten sey; unverkennbar der heidnischen.

Alles Gewicht, aller Nachdruck liegt bei Hegel, wie bei Plato und Aristoteles, auf dem Denken; der Gedanke ist auch ihm das Höchste, das Vollkommenste. — Es isterner bekannt, welchen bedeutenden und durchgreifenden Einfluß namentlich Aristoteles auf Hegel und seine Philosophie gehabt hat (vgl. Mußmann, Grundriß der Geschichte d. christl. Phil. S. 228.). Hegel selbst spricht sich unverhohlen darüber aus. Er stellt Aristoteles außerordentlich hoch und über Plato. Encycl. S. 563. u. a. m. Die ganze hegel'sche Psychologie ruht, wie Hegel selbst andeutet, auf der Psychologie des Aristoteles. Encycl. S. 390. Endlich ist die Stelle aus der Metaphysik des Aristoteles, II, 7., die am Schlusse der Encyclopädie steht, unstreitig als der Keim oder das Thema des ganzen Hegelianismus und als der Schlüssel zum genetischen Verständnisse desselben zu betrachten. Und so kann denn gar kein Zweifel darüber obwalten, weß Geistes Kind der Geistesbegriff in der hegel'schen Philosophie sey, augenscheinlich nicht das des biblischen *πνεῦμα*, sondern des hellenischen und namentlich des aristotelischen *νοῦς*; nicht von jenem *πνεῦμα*, sondern von diesem *νοῦς* geht die ganze Bildung des hegel'schen Begriffs des Geistes aus und stammt der Hauptinhalt desselben her.

Es ist hier der Ort nicht, zu untersuchen, ob nicht Hegel hinsichtlich des Aristoteles in einer Illusion befan-

gen gewesen sey, und ob nicht seine Begeisterung für ihn großentheils darauf beruhe, daß er ihn mit hegel'schen Augen angesehen und hegel'sche Ideen in ihm gefunden habe. Gewiß ist wohl, wenn auch Hegel den Aristoteles ganz richtig aufgefaßt und verstanden hat, so ist er doch in seinem Denken bei Weitem höher und tiefer als Aristoteles gegangen, dessen Größe und gerühmte Denkfähigkeit hauptsächlich in der Klugheit besteht, nicht weiter zu gehen, als wohin sich mit Verstandesbegriffen kommen läßt. Ein ganzes Philosophiren bewegt sich innerhalb des begrifflich und verstandesmäßig Denkbaren; was der reife Verstand von den Dingen begrifflich denkt, denken kann und denken muß, — das ist die Aufgabe und der Endzweck des aristotelischen Forschens. Daher denn auch das Abgerundete, Sichere und Klare desselben, weil es die Dinge nie anders, als begrifflich, und auch nichts Anderes von ihnen, als das Begriffliche ansieht.

Wie dem auch sey, — die christliche Theologie kam von der hegel'schen Pneumatologie nicht viel brauchen; schon deswegen nicht, weil, wie sich gezeigt hat, diese sogenannte Pneumatologie nicht auf dem Begriffe des *πνεύμα* in der Bibel, sondern auf dem des aristotelischen *νοῦς* beruht. Aber auch aus dem Grunde nicht, weil ihr, wie erhaben und edel sie auch immer klingt, doch eine himmelschreiende Ungerechtigkeit und eine gewisse Brutalität des Denkverfahrens zum Grunde liegt. Es ist auf die hegel'sche Apotheose des denkenden Geistes das Wort des Dichters anzuwenden:

Einen zu bereichern unter Allen,  
Musie diese Götterwelt vergeh'n!

Der hegel'sche Begriff des Geistes schwingt sich zu seiner Himmels Höhe augenscheinlich nur durch enorme Herabsetzung der Natur empor. Die Natur ist im Verhältnisse zum Geiste nicht viel mehr, als der Fußteppich, worauf und woran sich das speculative Denken reinigt, ehe es

das Heiligthum der Idee eingeht. Es wird, was auch die Hegelianer, Himmel und Erde beschwörend, dagegen sagen und vorbringen mögen, die Einsicht doch immer mehr Macht und Geltung gewinnen, daß das Begriffliche nicht als Alleinige des Seyns ausmache, so daß alles Seyende, ohne einen Rest zu lassen, darin aufgehe, oder, wie Schelling sagt, daß man mit dem bloßen Denken an das Reale doch nicht herankomme. Sehr natürlich und erklärlich ist es ja wohl, wie der Geist dazu kam und kommen mußte, in der griechischen Philosophie wie im Hegelianismus das Denken für das absolut Beste zu halten und das All der Dinge für eine Pyramide anzusehen, deren Spitze die Idee ist, — es ist nicht bloß eitle Verliebtheit in sich selbst, die den Geist dazu trieb, sondern das Hauptmotiv dazu ist oben angedeutet in der Bemerkung von der Vorzüglichkeit des Bewußten vor dem Unbewußten und Bewußtlosen, — aber verkennen läßt sich doch nicht, daß die Existenz dieser Geistes- und Gottesansicht wesentlich durch das Interesse und die Natur der Philosophie bedingt, und daß der Philosophie bei der Bildung und Fassung derselben etwas Aehnliches begegnet ist, wie denen, welche lange in eine Flamme geblickt haben; das Flammenbild füllt ihr ganzes Gesichtsfeld aus und verdrängt eine Zeitlang alles Andere aus demselben. So kann sich die Philosophie, weil sie sich fort und fort mit Denken beschäftigt, am Ende nichts Anderes als das Denken denken; mag sie dann auch Gott oder die Welt denken wollen, — sie denkt doch nur das ihr Zusagendste und Homogenste, das Intellectuelle, bei jener wie in diesem. Schon Lessing sagt in dieser Hinsicht: „es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Bornehmste betrachten, und Alles aus ihm herleiten wollen“ u. s. w. Lessing über die Lehre des Spinoza, S. 19.

## 4.

**Ergebnisse in theologischer Hinsicht.**

Es hat sich auf diese Weise mit Bestimmtheit herausgestellt, daß die Idee des Geistes im Christenthume ein ganz andere ihrem Sinne und ihrer Bedeutsamkeit nach ist, als der heidnisch-philosophische Begriff des *νοῦς*, und daß der hegel'sche Begriff des Geistes nicht für einen solchen gelten kann, welcher fruchtbare Keime für theologische und philosophische Fortbildungen in sich trüge. Philosophisch ist von ihm aus ein eigentliches Fortschreiten und ein Weiterbilden des Begriffes nicht wohl möglich, weil der Begriff an seiner der Natur zugewendeten Seite ein unorganisch starrer oder verknöcherteter genannt werden muß; es geht ihm aller Sinn für den eigentlichen Kern des Creatürlichen ab. Theologisch ist mit ihm nichts anzufangen, da er vom biblischen *πνεῦμα* auch nicht ein Aber in sich hat, sondern durch und durch ein gebornes *νοῦς* und von aristotelischer Abkunft ist.

Soll der Begriff des Geistes theologisch gefaßt, bestimmt und fortgebildet werden, so muß unsere Theologie sich's vor allen Dingen angelegen seyn lassen, alles Fremdartige, was seit langer Zeit auf diesen Begriff unmittelbar eingewirkt hat und in ihn eingedrungen ist, von ihm auszuschneiden und abzusondern. Sodann muß sie auf das biblisch Gegebene zurückgehen und von da aus im Innern und in der Richtung jener Bibelideen und Keime die weitere wissenschaftliche Entwicklung einleiten und befördern.

Alles Verständniß ist durch eine gewisse Gleichförmigkeit des innern Anschauens bedingt. Wollen wir den Ausdruck *πνεῦμα ἁγίον* im Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller verstehen, so muß unser inneres Auge auf alle die Punkte gerichtet seyn, die jene vor Augen und im Bewußtseyn hatten, wenn sie den Ausdruck *πνεῦμα* gebrauch-

1. Woran dachten sie vorzüglich, worauf sahen sie besonders hin, welche Eindrücke, welche Anregungen von außen, welche in ihrem Innern kräftig hervortretende Vorstellungen wollten sie äußern, wenn sie vom *πνεῦμα* sprachen? Hierauf, auf der Gesamtanschauung dieser Punkte und Momente, muß die wissenschaftliche Construction des Begriffes beruhen. Von vielen dieser Punkte und Momente war schon hin und wieder im Bisherigen die Rede. Hier müssen sie noch einmal und vollständig in Erörterung gezogen werden. Es sind aber, abgesehen von den allgemeinen Momenten im biblischen *πνεῦμα*-Begriffe, hauptsächlich folgende specielle Punkte, in Beziehung auf welche die Apostel die Bedeutsamkeit des *πνεῦμα* hell und sichtbar machen wollten: 1) die todtten Werke; 2) die Gesetzesanstalt im Mosaismus; 3) das Prophetenthum; 4) das gottlose Leben in der Heidenwelt; 5) die Macht des Fleisches in jedem Menschen; 6) der verklärte, stets gegenwärtige Christus; 7) die dämonischen Kräfte; 8) die Spaltungen in der Gemeinde des Herrn; 9) die Schöpfung des Menschen zur Ebenbildlichkeit Gottes; 10) die Wiedergeburt; 11) das ewige Leben des Menschen; 12) der Endzweck der Weltgeschichte. Diese Punkte schwebten den Aposteln vor der Seele, von diesen Punkten gingen die Impulse aus, durch die sie sich gedrungen fühlten, den Gedanken des *πνεῦμα* zu fassen, in sich auszubilden und mit Nachdruck an den Tag zu legen. Sahen sie die todtten Werke, die hohlen, leeren mechanischen Einrichtungen ohne inneren sittlichen Lebenstrieb und Gehalt, so wiesen sie, im Gegensatz dazu, auf das *πνεῦμα* hin, auf den belebenden Hauch von psychischer Art, der Gehalt und Seele in die todtten Gebeine bringen müsse. Verglichen sie die neue Bundesökonomie mit der des alten Testaments, so wollten sie einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden durch den Ausdruck *πνεῦμα* hervorheben. Es ist eine andere Zeit eingetreten, eine höhere Stufe ist erstiegen worden,

gen begeben; die Schöpfung des Menschen wurde in neuen Bundeszeitalter zur Menschheitschöpfung; wie damals dem Körper des Individuums, so sollte jetzt dem an Christus als an das Haupt sich anschließenden Menschheitskörper durch die Einhauchung des *πνεῦμα* die das Bild Gottes abspiegelnde Gestalt gegeben werden.

Das waren die Gedanken, die Gefühle, die Hoffnungen, welche die Apostel mit dem bedeutsamen Ausdruck *πνεῦμα* verbanden. Aus ihrer Zusammenfassung auch in unserem Bewußtseyn kann allein, wie schon bemerkt, das Dogma vom heiligen Geiste verstanden und weiter gebildet werden. Wie nothwendig eine solche Weiterbildung und neue wissenschaftliche Bearbeitung dieses Artikels ist, wird sich am deutlichsten ergeben, wenn wir einen, wenn auch nur flüchtigen Blick auf den Bildungsengang der biblischen Idee vom *πνεῦμα ἁγίου* im theologischen Bewußtseyn werfen.

Bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte ist ein Schwanken in den Vorstellungen vom heiligen Geiste durchaus nicht zu verkennen. Vgl. Baumgarten-Crusius, Dogmengesch., S. 1051. Als gewiß stellt sich heraus: 1) daß sie die Begriffe *πνεῦμα* und *λόγος* nicht selten mit einander vermischten, was aus ihrer hellenischen Geistesbildung und Richtung herrührt und allein daraus zu erklären ist; denn in der Bibel liegt der Grund nicht dazu. Der neutestamentliche Begriff des *λόγος* hat durchaus etwas Ideelles und zeigt auf die Kategorie des Seyns hin, während das *πνεῦμα* Gott von Seiten seines praktischen Verhältnisses zur Welt zeigt oder, wie J. Böhme sagt, das in Folge der Insaßlichkeit des göttlichen Willens hervorgehende Aushauchen desselben ist. Siehe die Stelle bei Zwelfen, Vorles. üb. d. Dogm. 2, S. 210. Anm. Oder: *λόγος* ist die formale, *πνεῦμα* die materiale Gottesoffenbarung; sie verhalten sich ungefähr zu einander, wie Idee der Kunst und musikalisches Talent. — Die Väter dachten sich 2)

3 πνεῦμα als etwas Untergeordnetes, viele als durch λόγος geschaffen. Diese Vorstellung bildete sich in der Lehre des Macedonius vollkommen aus. Es findet sich bei keinem Kirchenvater der ersten Jahrhunderte, den ich kenne, eigenes ausgenommen, ein Versuch, den Begriff des πνεῦμα wissenschaftlich-theologisch zu fassen; sie bleiben bei der bildlichen Vorstellung, daß er eine ἀπόρροια d. h. dgl. sey, stehen. Origenes ist, so viel ich weiß, der einzige, der die Vorstellung zu dem Range des Begriffes erheben strebt. Seine Begriffsfassung hat unleugbar in sowohl etwas echt Biblisches, als auch Scharfes und Präcises; er bezeichnete das πνεῦμα ἅγιον als die ἑκκλῆσια πνευματικῶν. Aber diese Begriffsbestimmung ist, abgesehen von dem Platonisirenden derselben, doch viel zu eng; sie läßt viel zu viel unergriffenen biblischen Ideenstoff übrig. Erst spät kam Athanasius zum Gefühle der Nothwendigkeit, das πνεῦμα Gott gleich zu setzen. Augustin suchte es durchzuführen, ohne jedoch die dabei entstehenden Schwierigkeiten, wie das Verhältniß des πνεῦμα zu der Persönlichkeit des Menschen und zu der Allgegenwart Gottes zu denken sey, sonderlich zu berücksichtigen oder aufzulösen. In der athanasisch-augustinischen Richtung wurde nun das Dogma vom Geiste Gottes lange Zeit fortgeführt, fast nur im Interesse der Trinitätslehre, und daher abstract und unlebendig. Indem man fast ausschließlich auf das Seyn des h. Geistes an sich und quoad deum reflectirte, ließ man ein Hauptmoment des Begriffes in der wissenschaftlichen Construction desselben mehr oder minder außer Acht, nämlich das Leben und Weben des Geistes in der Christenthumsgestaltung. Allerdings faßten die Mystiker den Geist mit Vorliebe von dieser Seite auf; aber so frisch und reich und tief auch ihre Gedanken darüber sind, so gewähren sie doch für eigentlich wissenschaftliche Begriffstreue wenig Ausbeute. Mit der Reformation trat eine Umlenkung in dem Entwicklungsgange des theol.

Theol. Stud. Jahrg. 1839.

logischen Begriffes *πνεῦμα* unverkennbar hervor; aus der abstracten, einseitig speculativen Richtung biegt sich die Denkbewegung wieder zum praktisch-kirchlichen Gesichtspunkte herüber. Das Motiv dazu lag in der durch die Reformation kräftig angeregten Idee vom Einwohnen Gottes im Menschen. Diese Idee war in der katholischen Kirche zurückgedrängt gewesen; nicht das Individuum, sondern die Kirche kam als Inhaberin des *πνεῦμα* vorzugsweise in Betracht und Geltung. Es konnte nicht fehlen, daß die protestantische Auffassung der Geisteswirksamkeit, die das Individuum im Gegensatze zur Kirche accentuirte, ins Ueberschwengliche gerieth. Die Subjectivität wurde Alles, und alles Objectiv wurde vom Gntdante des denkenden Ich abhängig. Daher concentrirte sich in vorigen Jahrhunderte das ganze Leben des Dogma's von heiligen Geiste in dem Gedanken an einen sittlichen Einfluß auf das Gemüth; der heilige Geist wurde als Quell der religiösen Begeisterung und als veredelnde Macht im Leben vor- und dargestellt; alles Andere, was von früherer Zeit her noch in diesem Dogma lag, war für die damalige Denkweise starr und todt; es sprach nicht an; es hatte für dieselbe keinen Sinn, keinen Werth. Selbst bei Herder schrumpfte der reiche Inhalt der biblischen Idee vom *πνεῦμα*, obgleich, weniger als bei Andern, doch viel zu sehr zusammen. Aber so konnte es nicht bleiben. Der Einzelne ist als solcher doch etwas gar zu Einzelnes und Unbedeutendes; seine Bedeutung und Größe ist wesentlich durch das Zusammenseyn mit Andern bedingt. Daher ging schon von Kant, obwohl die subjective Denkbewegung in ihm culminirte, doch auch wieder ein reactionärer Impuls aus; er lenkte die Blicke wieder mehr der Weltgeschichte zu und lehrte demgemäß auch, den heiligen Geist als das gute Princip der Geschichte denken und betrachten. Hatte erst einmal Geschichte und Geschichtliches überhaupt sich wieder speculative Anerkennung erworben, so mußte

ich bald ein Besonderes und Außerordentliches in der Menschengeschichte, die Geschichte der Kirche und des Christenthums, wieder zu Ehre und Ansehen kommen. Auf diese Weise entstand der schleiermacherische Begriff des heiligen Geistes, daß er der christliche Gemeingeist sey. Diese Fassung des Begriffes abstrahirt augenscheinlich viel u sehr von allen alttestamentlichen Momenten, als daß sie für eine erschöpfende Darstellung des Bibelbegriffes gelten könnte. Es konnte nicht unerwogen bleiben, daß auch im A. T. inhaltreiche Aussagen über das *πνεῦμα* niedergelegt seyen. Diese fassend und theilweise von ihnen gefaßt, bildete de Wette seine Bestimmung des Begriffes Geist. Mit Recht zwar wirft er den Theologen die Vernachlässigung der physischen Seite und Beziehung dieses Begriffes vor, mit Unrecht aber betont er selbst die vernachlässigte Seite desselben allzu stark, indem er im Geiste Gottes fast nichts als die Alles durchdringende Wirksamkeit Gottes oder eine Art Naturseele aufgefaßt wissen will. Reander bemüht sich, in seiner Fassung der einen wie der andern Seite und Beziehung des *πνεῦμα* gerecht zu werden, und stellt deswegen den Geist als eine schöpferische und als eine umbildende Kraft dar. Hier ist alttestamentlicher und neutestamentlicher Gedankenstoff mit einander verbunden. Aber ausreichend ist diese dichotomische Darstellung augenscheinlich nicht. Was Hase in der neuesten Ausgabe der Dogmatik in Hinsicht auf den fraglichen Begriff des Geistes geleistet hat, enthält viel Treffliches und Bedeutendes, bringt aber doch die Sache im Ganzen nicht viel weiter, da sein Begriff eigentlich nur eine Zusammenschmelzung des kantischen und des schleiermacherischen ist. Siehe Hase, Dogmat. 2. A. S. 432.

Hält man nun die theologischen Begriffe vom *πνεῦμα*, wie sie sich geschichtlich entwickelt und wissenschaftlich gebildet haben, mit dem ideellen Stoffe zusammen, der in der Bibel hinsichtlich dieses Begriffes vorliegt, so läßt sich

die Incongruenz dieses Stoffes und dieser Begriffe keinen Augenblick verkennen; die Bibel meint durchaus mit ihrem *πνεῦμα* theils weit mehr, theils etwas anderes, als was die Theologie unter diesem Titel in sich aufgenommen und begrifflich gestaltet hat. Die Theologie kann und darf sich daher mit den überlieferten und vorhandenen Begriffsbildungen des *πνεῦμα* nicht begnügen; sie muß sich von Neuem in Absicht auf diese bedeutungsvolle Idee der Geistesarbeit unterziehen. Soll diese Arbeit gedeihlichen Erfolg haben und die Wissenschaft in dieser Beziehung wirklich weiter bringen, so muß sie zwei Fehler sorgsam vermeiden, welche sich die Theologie in den bisherigen Versuchen, den Begriff des *πνεῦμα* wissenschaftlich zu construiren, mehr oder minder hat zu Schulden kommen lassen; sie muß genauer unterscheiden und lebendiger zusammenfassen, als es bisher geschah.

Ein wahres Zusammenfassen und Einigen ist gar nicht eher möglich, als bis der Act des Scheidens und Besonderns scharf und vollständig vollzogen worden ist; denn jede geistige, wie jede organische Einheit besteht nicht aus Massen, sondern aus Gliedern; diese müssen erst, ein jegliches in seiner Art, sich gebildet und ihre Unterschiedlichkeit gegen einander bethätigt haben, ehe das einigende Band des Lebens sie zu einem Ganzen mit einander verknüpfen kann.

Die Unterschiede und verschiedenen Richtungen, die an dem allgemeinen Bibelgedanken *πνεῦμα* zunächst ins Auge zu fassen sind, dürften hauptsächlich folgende seyn: 1) in formaler Hinsicht: das negative und das positive Moment dieses Gedankens; 2) in materialer Hinsicht: a) Gott als Geist, b) Geist Gottes, c) göttlicher Geist, d) heiliger Geist. Bei dem Geiste, insofern er heiliger Geist ist, kommen in Betracht: α) sein Verhältniß zu Gott; β) zum λόγος; γ) zur Welt. Die Beziehung auf die Welt spaltet sich in zwei Beziehungen, wovon die eine auf die

natur, die andere auf die Menschheit geht; in dieser letz-  
ten Hinsicht ist wieder zu unterscheiden das Verhältniß des  
Geistes zum großen Ganzen (Weltgeschichte, Gottes-  
reich) und zum Individuum (Heiligung).

Bei Erörterung dieser Punkte kann die Theologie gar  
leicht umhin, sich auf Untersuchungen über Pantheismus,  
Deismus u. dgl. einzulassen und hervorzuheben, worin  
die Philosopheme, z. B. das von der Weltseele, sich der  
biblischen Idee vom πνεῦμα nähern und worin sie von  
dieser wesentlich verschieden bleiben u. dgl.

Als Hauptmomente, die in dem fertigen Dogma vom  
göttlichen Geiste vorhanden seyn und in einander greifen  
müssen, sind meines Erachtens folgende zu nennen: a) das  
theologische, b) das kosmische, c) das christologische (mes-  
sianische), d) das kirchenhistorische (auf das ἔργον Χρι-  
στοῦ bezügliche), e) das anthropologische, f) das welt-  
historische.

Von diesen Momenten will ich schließlich nur das eine,  
das theologische, näher in Erwägung ziehen, vorher aber  
in Hinsicht auf die übrigen angedeuteten Momente und  
Unterschiede einige flüchtige Bemerkungen machen.

1) Daß sich von dem biblischen Begriffe des πνεῦμα  
ἁγίου im alten Heidenthume nichts findet, hängt mit der  
Abwesenheit des Schöpfungsbegriffes in demselben ge-  
nauer zusammen, als es vielleicht auf den ersten Anblick  
scheint. Allerdings kann man zwar sagen, es liege in dem  
allgemeinen Bibelgedanken πνεῦμα nicht bloß etwas Jüdi-  
sches, sondern auch etwas Hellenisches; aber es läßt sich  
auch nicht verkennen, daß die neutestamentliche Vorstellung  
vom πνεῦμα ἁγίου etwas über jenes wie über dieses bei  
Weitem Hinausgehendes und durchaus Neues an sich  
hat. Im jüdischen πνεῦμα-Begriffe ist das Vorwaltende  
die Herrlichkeitsbezeugung Gottes in der Geschichte; dem  
hellenischen πνεῦμα-Begriffe ist es vornemlich darum zu  
thun, das mächtige, aber dunkle Walten eines Göttlichen

in der Natur auszudrücken. Beide, Juden und Griechen, erkennen im *πνεῦμα* Göttliches an; jene aber sehen etwas Uebermenschliches, diese, so zu sagen, etwas Untermenschliches darin; das *πνεῦμα*, obwohl göttlich, steht ihnen doch tiefer als der *νοῦς*. Beide, Juden und Griechen, fassen in der Wirksamkeit des *πνεῦμα* ein weltwärts gerichtetes Streben Gottes auf; im *πνεῦμα* tritt die Tendenz Gottes hervor, seine Kraft und Gottheit der Welt zuzuführen. Diese Tendenz spricht nun allerdings auch das christliche oder neutestamentliche *πνεῦμα* aus, aber auch noch eine andere, auf die es noch mehr Gewicht als auf diese legt; nämlich die Tendenz Gottes, sich (sibi) die Welt zuzuführen und sie sich genehm und seinem Wesen entsprechend zu machen. Das ist ein der heidnischen Weltansicht ganz fremder und fernliegender Gedanke; sie hatten von dem „Geschaffenseyn der Welt zu Gott“ (Kol. 1, 16) keine Ahnung.

2) In der auf die Welt bezüglichen Lebensthätigkeit des göttlichen *πνεῦμα* hat sich der heidnische Gedanke von den Götterzeugungen verklärt und zu seiner ethischen Reinheit und Bedeutung erhoben. Ein Zeugen Gottes im Sinne der Heiden kennt das Christenthum nicht, wohl aber hat das christlich-ethische Zeugen eine dem heidnisch-sinnlichen Zeugen verwandte Seite; das Zeugniß, welches Christus durch sein Leben, Lieben, Leiden und Sterben auf Erden für Gott im Himmel abgelegt hat, hat das christliche Gemeindeleben in der Welt erzeugt. So gibt sich das *πνεῦμα* vorzugsweise als das, was für Gott zeugt, und wodurch Gott sich bezeugt, kund.

3) Der moderne Begriff von übersinnlichen Dingen, übersinnlicher Welt u. dgl., ist mit dem biblischen *πνεῦμα* Begriffe eng verbunden und hat sich aus demselben entwickelt; aber in der Bibel selbst spricht ihn das *πνεῦμα* als solches noch nicht mit Bestimmtheit aus. Der Gegensatz zwischen Geist und Materie tritt überhaupt in der

ientalistischen Anschauungsweise der Welt nicht so scharf ausgeprägt hervor, wie in der unsrigen; der Orientalist stellt nicht sowohl das Stoffige und das rein Immaterielle aneinander gegenüber, als vielmehr das fertig Gestaltete und das unbegrenzte, unfixirte, mächtige Etwas, welches das Gestaltete zu durchdringen und zu bewegen vermag. So ist es auch nur in gewisser Beziehung richtig, wenn wir mit dem biblischen *πνεῦμα*-Begriffe den Begriff Bewußtseyn genau verknüpfen. Das Bewußtseyn, das wir meinen, wenn wir das *πνεῦμα* als Bewußtseyn denken, ist in Epimetheus, ein Product der Reflexion; das hingegen, welches die biblischen Schriftsteller ganz besonders im Auge haben, wenn sie durch *πνεῦμα* einen Zustand des Bewußtseyns ausdrücken wollen, ist ein Prometheus.

4) Unsere evangelische Dogmatik thut nicht recht, wenn sie den Artikel de spiritu sancto in einer gewissen Schwebelage zu halten sucht, weil sie daran verzweifelt, ihm eine wissenschaftliche Bestimmtheit und Denkbarkeit zu geben. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß es einerseits zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie gehört, die Persönlichkeit des heiligen Geistes wissenschaftlich denkbar zu machen, und daß andererseits die Bibel nur indirecten Anlaß dazu gibt, indem die meisten Stellen, die darauf hinführen scheinen, genau betrachtet, bloße Personificationen enthalten; aber gewiß ist doch auch, daß die Schwierigkeit als solche kein triftiger Abhaltungsgrund ist, weiter vorzudringen, und daß, wenn auch die Bibel die Persönlichkeit des heiligen Geistes nicht geradezu lehrt, sie ihn doch als das dieselbe im Menschenleben Bewirkende erscheinen läßt. Es ist ein tiefes Wort, welches, wenn ich nicht irre, von Hamann herrührt: Persönlichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Hierbei ist dann ferner das bekannte: *nil est in effectu, quod non fuerit in causa* — zu beherzigen und in Anwendung zu bringen. Vgl. Herder, sämmtl. Werke 3. Phil. u. Gesch. 9, S. 271 u. 275.

Wenden wir uns nunmehr zu der wichtigen Frage nach Gottes Geistigkeit und suchen wir über den theologischen Gehalt der Vorstellung, daß Gott seinem Wesen nach Geist sey, möglichst ins Klare zu kommen.

Die rationalistische Theologie des vorigen Jahrhunderts hat auf die johanneische Stelle: *πνεῦμα ὁ Θεός* (Joh 4, 24.) ein sehr großes Gewicht gelegt und gemeint, die Stelle als diejenige ansehen zu müssen, welche die reinste, wahrste und gehaltvollste Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens darbiere. Die bekannte Dissertation von Morus (de deo, spiritu etc. in seinen dissertt. Lps. 1787) empfahl diese Definition ganz besonders dem christlichen Religionsunterrichte, und in diesem, so wie in den Predigten, hat sie noch immer eine Geltung und Bedeutung, die ihr, so wie sie gewöhnlich beschaffen ist und genommen wird, durchaus nicht zukommt. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Indianer in Nordamerika, wenn sie dem großen Geiste beten, etwas Gescheiteres und Lebendigeres dabei denken, als manche unserer Kanzelredner und Religionslehrbüchermacher, wenn sie mit großem Pathos Gott einen Geist nennen. Wie viele Theologen haben sich über den berühmten Ausspruch Tertullian's: *qui negabit, deum corpus esse?* (adv. Prax. c. 7.) lustig gemacht und sich im Stillen oder laut gefreut, daß sie vom Wesen Gottes nicht so alberne Vorstellungen hätten, wie jene alten Kirchenväter. Der Gottesbegriff desselben ist aber nach gewiesenermaßen bei Weitem so roh nicht, als er scheint; — vgl. Reander, Kirchengeschichte 1, S. 965. und hierzu Plotin. enn. 2, 4.; Cic. N. D. 1, 18. — während der Gottesbegriff jener sich für klüger haltenden rationalistischen Theologen viel vornehmer und besser scheint, als er wirklich ist. Gesezt auch, was gar nicht der Fall ist, Tertullian habe wirklich sagen wollen, Gott sey ein Körper, so wäre das durchaus keine unstatthafte Aussage, als die rationalistische, er sey ein Geist; diese steht mit jener, ge-

an erwogen, auf einer und derselben Stufe und hat nicht die mindeste Ursache, sich für etwas absolut Besseres zu halten. Wenn Theologen oder Laien meinen, in dem Lehrsatze, Gott sey ein Geist, Wunder welche transcendente und dem Wesen Gottes ganz adäquate Bestimmung gefaßt zu haben, so übersehen sie dabei ganz und gar das physische oder creatürliche Moment im gewöhnlichen Begriffe des Geistes; sie bedenken nicht, daß das, was wir gewöhnlich Geist nennen, gerade so ein creatürliches Etwas wie der Körper ist. Es ist ein großer Irrthum, wenn man meint, jene Stelle bei Johannes, wie sie gewöhnlich genommen wird, enthalte und verschaffe einen befriedigenden Aufschluß über Gottes Natur und Wesen, so daß wir nun vollkommen und erschöpfend dadurch wüßten, was Gott an sich sey. Wenn es in jener Stelle hieße: Gott ist Licht! — so würde wohl Niemandem einfallen, dieß für eine die Beschaffenheit Gottes wirklich und ganz ausdrückende Definition zu halten; man würde allgemein diese Bezeichnung bloß als eine bildliche oder uneigentliche nehmen. Augenscheinlich ist aber der Ausdruck Geist in jener rationalistischen Ansicht von Gott ebenso uneigentlich seiner Natur nach, als der Ausdruck Licht; d. h. er bezeichnet ebenso gut wie dieser ein bestimmtes, individuelles und endliches Etwas oder ein solches Wesen, welches nur dadurch ist, daß es an andern, nicht so seyenden Dingen seine Schranke und seinen Gegensatz hat. Denn daß man die Vorstellung unendlicher Kraft und endlosen Daseyns mit dem Gedanken Geist verbindet, erhebt diesen offenbar nicht ohne Weiteres in die Sphäre der wahren Unendlichkeit. Wahre Unendlichkeit kommt keinem Dinge zu, welches, wie der Geist im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, ein Gegenüber hat; dieser Geist ist, was er ist, nur, indem er sein Gegenüber, das Körperliche, negirt und von demselben negirt wird.

logie viel besser thut und viel biblischer denkt, wenn sie das Geiſt-Seyn Gottes nicht wie früher für gleichbedeutend nimmt mit höchster Vernünftigkeit und Intelligenz, sondern es so ansieht, als sey es ohngefähr so viel wie absolute Energie. Ich weiß recht gut, wie nachdrücklich Hegel vor dem Fehler Herder's warnt, Gott in der Kategorie der Kraft vorzustellen, Encycl. S. 143.; ich hoffe aber auch noch zu erleben, daß es allgemein anerkannt wird, wie einseitig und ungenügend er ganz besonders den Begriff Kraft gefaßt hat, indem er ihn bloß von physischen Gesichtspunkte aus faßt und bestimmt. Wenn die Theologie Gott als Geiſt denken lehrt, so kann sie damit, will sie anders ihren Lehrsatz biblisch begründen, wohl nichts Anderes meinen, als ein freiestes, bewußtestes, ewiges in sich und durch sich Lebendigseyn, das in den unendlichen Tiefen seiner Einheit und Persönlichkeit Belebungs- und Beseelungskräfte auf unendliche Weise durch die Welt verbreitet.

## 2.

## Erklärung der Erzählung Matth. XXI, 28—32.

nach der von Sachmann aufgenommenen Lesart  
ὁ ὕστερος B. 31.

Von

Alex. Schweizer,  
Professor in Zürich.

Unter den Commentatoren des Evangeliums nach Matthäus scheint als angemacht angesehen zu werden, daß die nur in diesem Evangelium gegebene Erzählung XII,

— 32. aus der recipirten Lesart  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$  B. 31. erklärt werden müsse, indem die Lesart  $\delta \theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  jedenfalls inlos sey, so daß de Wette in seiner „kurzen Erklärung des Matthäus“ sich wundert, wie Lachmann eine sinnlose Lesart aufnehmen möge. Lachmann selbst äußert sich so darüber, daß man leicht erkennt, auch er halte sich nur um der äußern Autoritäten willen für verpflichtet, seinen überall befolgten Grundsätzen gemäß eine Lesart herzustellen, die nicht Vieles dem Sinne nach für sich habe. Wirklich hat man sich die viel leichtere Lesart  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$ , nachdem sie einmal vorgefunden war, durch mehr als tausend Jahre ohne viele Prüfung gefallen lassen, obwohl dabei etwas Schiefes in der ganzen Erzählung wohl immer gefühlt, in neuerer Zeit auch ausdrücklich anerkannt worden ist. Wenn nun ein Vertheidiger des für inlos geltenden  $\delta \theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  auftritt, so könnte er höchstens erwarten, als unwillkommener Darbringer einer Curiosität abgewiesen zu werden, sofern er nicht etwa jenes Schiefe aus der Parabel zu entfernen und die Quelle desselben ganz und gar nur in der Lesart  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$  aufzuzeigen unternähme; denn ein Versuch wäre kaum des Lesens werth, wenn er etwa nur zu zeigen suchte, die im Texte von Jesu angefragten Synedristen hätten absichtlich verkehrte Antwort ertheilt, was Lachmann als das einzige allenfalls bei seiner Lesart Denkbare anzudeuten scheint.

Als Jesus die Anfrage der Synedristen, woher er seine Vollmacht habe, durch die Gegenfrage zurückgewiesen, woher denn Johannes der Täufer seine Vollmacht gehabt, trug er ihnen ein Gleichniß vor: „Es hatte ein Mensch zwei Söhne ( $\tau\epsilon\kappa\upsilon\alpha$ ), und zum ersten ( $\tau\omega \pi\omega\tau\omicron\varsigma$ ) hintretend, sagte er: mein Sohn, gehe hin, arbeite heute in meinem Weinberge. Er aber antwortete und sprach: Ich will nicht, später aber bereuete er und ging hin ( $\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma \rho\omicron\upsilon \delta\epsilon \mu\epsilon\tau\alpha\mu\epsilon\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \alpha\pi\eta\lambda\theta\epsilon$ ). Und zum andern hintretend (Griesbach liest  $\tau\omega \epsilon\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ , da  $\tau\omega \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$  eine Cor-

wie oben für ἔρπος jenes ὁ δαῖτες, denn dieses freilich wäre absolut widersinnig, da man unmöglich eine absichtlich verkehrte Antwort der Synedristen vor allen Volke auch nur einen Augenblick für zulässig halten kann. Es scheint also, diejenigen, welche ὁ ὄρπος vortragen können es eben nicht für gleichbedeutend mit ὁ δαῖτες genommen haben; wer aber dieses that, der mußte freilich entweder jene Antworten der Söhne umstellen oder geradezu sein ὄρπος in πῶτος corrigiren.

Bevor jedoch nachgewiesen würde, wie aus einem ursprünglichen ὄρπος die abweichenden Lesarten entstanden seyn mögen, was erst dann ersprießlich seyn kann, wenn vorher dem ὄρπος Zutrauen erworben seyn wird, ist nachzusehen, wie denn aus dem einstweilen als geltenden ὁ πῶτος die abweichenden Lesarten entstanden seyn. Frischke in seinem Commentare zu Matthäus sagt S. 641., „es sey offenbar, daß die der gewöhnlichen entgegenstehende Reihenfolge der antwortenden Söhne nicht von Matthäus herrühre, es frage sich also nur, was die Abschreiber zu dieser Aenderung habe bewegen können, Scharfsinnig habe Griesbach vermutet, weil in der Anwendung B. 32. die Synedristen, welche dem zweiten Sohne des gewöhnlichen Textes entsprechen, dann doch den ersten Platz haben, den zweiten aber die Zöllner, so sey dem gemäß auch das Gleichniß selbst zu recht gelegt worden. Ferner hätten wahrscheinlich einige Abschreiber unpasend gefunden, daß so verkehrte Menschen (B. 27.) hier richtig antworten sollten ὁ πῶτος, daher sey ὁ ὄρπος dafür hincorrigirt worden, wodurch dann wieder Andere veranlaßt worden wären, die Antworten der Söhne umzustellen.“ Daß diese beiden Vermuthungen sehr unzuverlässig sind, hat auch Frischke ausgesprochen. In der That, was die erste betrifft, so ruht sie auf ungenauer Voraussetzung; denn in der Anwendung B. 31. und 32. ist sowohl vor, als nach den Synedristen, die dem

reiten Söhne entsprechen, von den Zöllnern als dem Gegenbilde des ersten Sohnes die Rede, also keine so entschiedene Reihenfolge beobachtet, daß von da her Veranlassung würde, die Parabel anders zu ordnen. Die zweite Ermuthung vollends setzt sehr unverständige und inconsequente Abschreiber voraus; unverständige, denn wer konnte auch nur für den ersten Augenblick im Widerspruche mit einem vorliegenden Berichte sich einbilden, die Synesisten hätten vor allem Volke gewagt, eine so kinderleichte Frage sinnlos verkehrt zu beantworten, und wer wird auf solche nicht Stich haltende Einbildung hin sich anmaßen, eine evangelische Erzählung zu verschlimmbessern; inconsequente, freilich zu unserm Heile, denn glücklicher Weise haben diese Abschreiber an allen andern Stellen, wo Pharisäer und dergleichen verkehrte Leute dem Herrn antworten müssen, den Kanon vergessen, daß man zu Ruß und Frommen der Kirche eine verkehrte Antwort hinschreiben müsse. Zu allem dem würde auch Jesus auf solche Antwort hin nicht einfach so fortfahren, wie wenn er die gesunde Antwort empfangen hätte. Diesen unzuverlässigen Vermuthungen gegenüber fährt Griesche nun fort: „Biel sicherer sey es, in solcher Sache historischen Spuren nachzugehen, als bloßen Conjecturen. Daher suche er mit Matt hāi die Quelle der ganzen Corruption in der unter den ältern Christen üblich gewesenenen Deutung, daß der gehorchende Sohn die Heiden, der andere die Juden bezeichne. Da nun den Heiden das Christenthum keineswegs vor den Juden angeboten war, so habe man die von Jesu gegebene Reihenfolge der Söhne umgekehrt (und dann  $\delta$   $\nu\alpha\tau\epsilon\sigma$  lesen müssen). Hingegen die ohne Umstellung dennoch  $\nu\alpha\tau\epsilon\sigma$  gebende Lesart des Cod. Cantabrig., da sie aus bloßer Verwirrung entstanden sey, könne genetisch nicht weiter erklärt werden wollen.“ — Daß die Umstellung eine bloße Correctur sey, ist schwerlich zu leugnen, ob sie aber auf die eben citirte Weise entstanden

den seyn könne, muß aus folgendem Grunde bewiesen werden. Allerdings war die Deutung der Parabel an Juden und Heiden sehr verbreitet, aber viel wahrscheinlicher ist es, daß sie mit einer Folge der aus andern Gründen hier und da aufgetretenen umstellenden Lesart, als hingegen deren Ursache gewesen ist. Daß die Parabel wider Jesu eigne, beigelegte Deutung auf jene Weise gedeutet oder vielmehr angewendet wurde, kann seinen Grund nur in praktischen Interessen der damaligen kirchlichen Verhältnisse haben; denn wie wollte man die Parabel und ihre beigelegte Deutung unmittelbar fruchtbar machen, seit die Kirche vom Gegensatz der Pharisäer und Zöllner gar nicht mehr berührt war? Wie heut zu Tage noch die homiletische Praxis, so waren damals sowohl Homilisten, als andere, ohne Ausnahme auch immer auf Praktisches mit hingerichtete, Ausleger genöthigt, die Parabel über ihren nähern, eigentlichen Sinn hinaus anzuwenden. So allein begreift sich eine der Deutung Jesu entgegenstehende, damals verbreitete Anwendung auf Juden und Heiden, die niemals bloß aus dem Umstande herkommen konnte, daß einige Codd. den zweiten Sohn vor den ersten stellten. War hingegen aus praktischem Interesse, was bloße Anwendung seyn sollte, hier und da als die wirkliche Deutung der Parabel angesehen (die wahre findet sich indeß auch bei Tertullian), so lag eine corrigirende Umstellung der beiden Söhne sehr nahe, — denn nicht die Heiden, sondern die Juden waren ja zuerst ins Gottesreich eingeladen, — und mußte nun hinwieder jene praktische Deutung mit stützen helfen. Was also Frisssche als Ursache der Umstellung nennt, ist weit leichter als eine Folge derselben zu begreifen, und die „historische Spur“ gibt eben nichts weiter als einen wahrscheinlichen Zusammenhang der Umstellung mit der falschen Deutung, spricht aber nicht für die Art, wie Frisssche das Causalitätsverhältniß aufstellt. Ebenso wenig kann es befriedigen,

n man verzweifeln muß, die Lesart nicht unbedeutenden Autoritäten, wie des Cod. Cantabrig., irgend anders lesen zu können, als eben aus unbegreiflicher Verwirrung.

War also die gewöhnliche Lesart die ursprüngliche, ist, genau betrachtet, durch die bisherigen Versuche immer noch nichts zur Lösung der Frage gethan, wie denn endlich so abweichende Lesarten daraus haben entstehen können.

Den Schlüssel, hinter den wahren Sachverhalt zu nehmen und damit zugleich die ganze Erzählung des Hiesigen, welches ihr bei der gewöhnlichen Lesart ansteht, zu entledigen, scheint Schleiermacher mit richtiger Ahnung zu bezeichnen, wiewohl er selbst keinen Gebrauch davon gemacht hat. In seinen Vorlesungen über das Matthäusevangelium äußerte er die Vermuthung, dieses ὅτι, welches er übrigens mit und ohne Umstellung der antwortenden Söhne auch für unecht hielt, sey vielleicht aus dem vorhergehenden ὅτι μετακινήσεως ἀποκρίσεως entstanden, womit er wahrscheinlich einen lapsus oculi meinte, so wie Ruinöl die umstellende Lesart aus solchem lapsus ableitet, da beide betreffende Sätze auf dieselbe Weise mit ὅτι ἀποκρίσεως anfangen. In einem Zusammenhange dieser beiden, ὅτι und ὅτι, nur weil nicht in der so gedachten Art des Zusammenhanges, ist ohne Zweifel der Schlüssel zu suchen.

Ist wohl die Lesart ὅτι ohne Umstellung der Söhne, also die Lesart, welche Lachmann als die äußerlich am meisten beglaubigte aufgenommen hat, wirklich zum voraus so sinnlos, daß weiter kein Nachdenken auf ihre Auslegung zu richten wäre? Sie ist doch eben von Einigen ertragen, wohl auch etwas dabei gedacht worden, und schwerlich nur jenes Allerungenügendste, daß die Synedristen völlig verkehrt hätten antworten wollen. Wenn aber eine Erklärung gefunden wird, so kann es

natürlich keine ganz leichte seyn; denn sonst wären abweichende Lesarten nicht entstanden. Schon oben hat sie gezeigt, daß die Reihenfolge der Söhne an und für sich gleichgültig ist, Sache bloßer Schicklichkeit oder retinischer Zweckmäßigkeit (daher  $\delta$   $\epsilon\rho\alpha\gamma\omicron\varsigma$  nicht  $\delta$   $\delta\epsilon\upsilon\tau\alpha\gamma\omicron\varsigma$ ). Uebersieht man dieses und hält diese Priorität für ein wesentliches Stück, indem man etwa an den Vorzug des Ältern vor dem jüngern Sohne denkt oder meint, der zweite sey nur darum auch aufgefordert, weil der erste nicht gehorchen schien, so muß freilich auf Jesu Frage an die Synedristen, welcher von beiden Söhnen den Willen des Vaters gethan habe, der Sohn, welcher allein als der gehorchende geantwortet werden konnte, auf eine Weise genannt werden, welche die Reihenfolge hervorhebt, als  $\delta$   $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ , der erste, von welchem zuerst die Rede der welcher zuerst aufgefordert war. Daß dieser Sohn in der Antwort bezeichnet werden mußte, versteht sich von selbst; kein Eoder wäre unverändert ertragen worden, wenn er den andern Sohn hier gebracht hätte. Aber derselbe Sohn konnte eben auf verschiedene Art bezeichnet werden, allerdings auch mit  $\delta$   $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ , wie er ja in der Parabel schon genannt war, aber gewiß auch mit andern in der Parabel ihm beigelegten Merkmalen. Die einfachste aber auch oberflächlichste Art, ihn zu bezeichnen, wäre  $\delta$   $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ , und es bliebe unbegreiflich, wie, wenn dieses nicht war, andere Lesarten von so merkwürdiger Art haben entstehen können. Derselbe Sohn konnte aber auch auf entferntere, bloß andeutende Weise bezeichnet werden, um so leichter, je weniger ein Mißverständnis in so kinderleichten Antwort auch nur möglich war. Es fragt sich nun, welche Art, die nothwendige Antwort zu geben, aus der ganzen Situation der Erzählung erwartet werden muß. Waren die Synedristen in einer Lage, in welcher man die einfachste und natürlichste Antwortform zu wählen pflegt, oder waren sie in der Lage, auf mehr entfernte Weise zu ant-

ten? Offenbar ist psychologisch, das Letztere von ihnen erwarten; denn die Frage war theils so kinderleicht, latechisirend, daß sie sich fast schämen mußten, vor der Volks auf diese Frage überhaupt zu antworten, theils wußten sie sehr gut, daß die Frage vorgelegt war, sie irgendwie zu fangen und in Verlegenheit zu ziehen. Jedem dieser Fälle aber, folglich noch mehr, wo beideammentreffen, pflegt man auf entferntere, bloß andeutende Weise zu bezeichnen, was man eben bezeichnen muß, eils damit man nicht wie ein Kind sagen muß, was sich u selbst versteht, theils damit der Gegner uns weniger ch fange, als wenn man ihm das gerade erwartete ort bringt, welches er benutzen will. Kurz, für unsere rzahlung dürfte man gleichsam a priori fordern, daß ese Synedristen den Sohn, welchen sie nennen müssen, oß entfernter, andeutend, zögernd nennen. — Wie sol- n sie es nun anstellen, um den *πρῶτος*, ohne ihn zu nen- en, doch zu bezeichnen? Die Wahl war nicht groß; denn iesus hatte ihn nur mit zwei Merkmalen charakterisirt, dem er ihn antworten ließ: *οὐ θέλω*, und beifügte: *ὑστερον* *ἢ μεταμεληθεὶς ἀπηλθὲ*. Von diesen beiden Merkmalen ezeichnet nur das letztere den Sohn als einen gehorsamen; ie einzig mögliche Art, von hier aus zu antworten, war also: *ὁ ὑστερος ἀπελθὼν*; denn *οὐ θέλω* mit darauf zu- rückdeutendem *μεταμεληθεὶς* wäre nur für eine recht aus- führliche Antwort mit brauchbar, unsere Leute haben aber entgegengesetzte Tendenz. Stände diese Antwort hier, also den Willen des Vaters gethan habe *ὁ ὑστερος ἀπελ- θὼν*, so wäre unstreitig Alles leicht und vortrefflich in der Ordnung, so vortrefflich, daß nun von hier aus ebenso wenig wie von *ὁ πρῶτος* aus das Entstehen nachhelfender Varianten begreiflich wäre; die Antwort wäre nicht nur richtig, sondern auch in der besten Form, welche über- haupt gegeben werden konnte; *ἀπελθὼν* enthielte das *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς* und *ὑστερος* würde sehr

richtig in sich schließen, der sey der gehorsame Sohn, obgleich er zuerst nein gesagt und erst später sich besser besonnen habe. Oder müßte es etwa heißen  $\delta \theta\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma \alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ ? Winer, Gramm. S. 58, 2. zeigt, wie oft auch im N. T. das Adjectiv für den Adverbialbegriff steht, Apg. 28, 13.: „ $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\tau\alpha\iota\omicron\iota \eta\lambda\theta\omicron\mu\epsilon\nu$ , wir kamen am zweiten Tage“, wo auch keine Vergleichung mit früher oder später kommenden Personen ist und etwa darum das Adjectiv stehen würde, sondern mit einer andern Zeit.

Nun steht aber bloß  $\delta \theta\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$  ohne beigefügtes  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ , und es fragt sich, ob hierin ein zwingender Grund liege, die ganze Auffassung, welche bisher vollständig passte und, wie sich zeigen wird, die Erzählung von da befreit, was man ihre Schiefheit genannt hat, wider aufzugeben. Wir erwarten ja vielmehr keine ganz leichte Lesart; woher sonst die Varianten, welche so viel Abscheulichkeit, bewußtes Zuhilfenehmen verrathen? Allerdings ist das bloße  $\delta \theta\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$  für gewöhnlichen Styl wohl hart, aber psychologisch erwarten wir ja eine ungerne sich gebende, zögernde, nur andeutende Antwort von den Synedristen und können noch zulässig finden, was in anderer Situation unzulässig wäre. Zunächst kann mit der Parabel Matth. 20, 1—16. verglichen werden, wo von den Arbeitern, welche zu verschiedenen Tageszeiten in den Weinberg abgehen, auch überall zu  $\text{οἱ πρῶτοι, οἱ ἔσχατοι}$  aus dem Zusammenhange  $\alpha\pi\epsilon\lambda\thetaόντες$  gerade wie in unserem Verse  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$  hinzugebacht werden muß, und ähnlich unserm  $\delta \theta\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$  steht dort B. 9.  $\text{οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν}$ . In dieser Parabel ist diese kurze Andruckweise ohne alle Schwierigkeit, also auch ohne Erleichterung suchende Varianten; denn es ist kein Unterschied zwischen in den Weinberg Gehenden und nicht Gehenden, sondern nur zwischen dem Früher und Später des Hingehens, so daß  $\alpha\pi\epsilon\lambda\θόντες$  leicht zu diesen adverbialen Adverbialbegriffen hinzugebacht wird. Mit Unrecht

t sich also Paulus in seinem Commentare auf diese Stellen als auf reine und völlige Parallestellen berufen. Uebrigens liegt in der unsrigen eine Härte, die dort nicht, nämlich, daß das einem Nichtgehen entgegengesetzte Gehen nicht ausdrücklich hinzugesetzt wird, woraus dann eben das Mißverständniß entstehen konnte,  $\delta \psi\alpha\tau\alpha\varsigma$  sey gleich  $\delta \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\alpha\varsigma$ . Jesus hatte gefragt, welcher von den Jüngern den Willen des Vaters gethan, ob der, welcher Anfangs nein sagte, später aber hinging, oder der, welcher sogleich ja sagte, dann aber nicht hinging. Sie antworten:  $\delta \psi\alpha\tau\alpha\varsigma$ , und dazu konnte an sich grammatisch nur  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$  entweder mit  $\omicron\nu\kappa$  oder mit  $\psi\alpha\tau\alpha\varsigma$  gezogen werden, da aber für den einfachen Zusammenhang das erstere logisch unmöglich, also hierüber ein Mißverständniß denkbar ist, so lassen sie den Ergänzungsbegriff weg. Für eine zögernde, ungern gegebene Antwort scheint also  $\delta \psi\alpha\tau\alpha\varsigma$  zu genügen, denn das unmittelbar vorhergehende letzte Verbum in Jesu Frage war  $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\omicron \theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ , worin eben  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\theta\acute{\epsilon}\iota\nu$  von selbst enthalten ist; der Begriff  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\theta\epsilon\omicron\upsilon\alpha\iota$  dominirt also bis in den Moment des Antwortens hinein, und es ist nichts zu dem von selbst daseyenden  $\delta \acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$  auszusagen, ob  $\delta \omicron\nu\kappa$  oder  $\delta \psi\alpha\tau\alpha\varsigma$  ( $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ ), so daß die Wiederholung des Verbum von den Synedristen unterlassen werden konnte. Dieß ist eben die anzuerkennende Härte, eine vielleicht absichtliche Zweideutigkeit der Antwort, in sprachlicher Hinsicht für gewöhnliche Verhältnisse kaum erträglich, unserer Textesituation aber gar nicht unangemessen.

Die Härte des unvollständigen Gedankens muß eben auch psychologisch begriffen werden; dieß ist die Zumuthung, welche Keinem erlassen werden kann. Aber was ist nun mit dieser ganzen Erklärung und Rettung des  $\delta \psi\alpha\tau\alpha\varsigma$  und der gewöhnlichen Reihenfolge der Söhne gewonnen? Für homiletische Benutzung allerdings so viel als nichts, so daß wer nur auf praktische sieht, wahrscheinlich

Lieber bei der Correctur  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$  bleiben will, als ein Lesart herstellen, welche schon den Uebersetzer ganz über kritisch und exegetisch wird gewonnen, sowohl als rein eitle Hypothesen über die Art, wie aus einem ursprünglichen  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$  die absichtsvollen Varianten entstanden seyn sollen, ohne Berlegenheit endlich aufgegeben werden, als auch, was weit wichtiger ist, daß die ganz Erzählung nun, ohne schief zu werden, ihren richtigen Verlauf wieder erlangt.

Denn was jenes betrifft, so läßt sich aus dem nachhmann hergestellten  $\delta \theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  die Entstehung abweichender Lesarten nun ebenso einfach und natürlich begreifen, als es von  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$  aus nur künstlich und mit hinunwahrscheinlicher Voraussetzungen möglich war. Antworteten die Synedristen, vielleicht mit absichtlicher Zweideutigkeit,  $\delta \theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$   $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ , so lag das Mißverständnis nahe genug, den Begriff  $\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ , wie er ein *Reichthum* des ersten Sohnes war, mit der bloßen Bezeichnung der Reihenfolge beider Söhne zu verwechseln, also es gleich  $\delta \delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$  zu nehmen; denn gerade die Möglichkeit dieses Mißverständnisses ist ja das einzig Harte und Ungewöhnliche in unserem Texte, indem, wenn diese falsche Deutung nicht möglich wäre, schwerlich irgend Jemand am Gedanken Anstoß nehmen und nachzuhelfen versucht seyn könnte. Da der Fassung des  $\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  gleich  $\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$  hatte man einen offenbaren Widersinn vor sich, sah sich zu Correcturen angefordert und half entweder so, daß der Unsinn gerade als Schreibfehler angesehen, also einfach  $\delta \pi\omega\tau\omicron\varsigma$  an die Stelle des vermeinten  $\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$  hingeschrieben wurde; oder wer zu bedenklich war, ein Wort zu verändern, vorzog die logische Richtigkeit durch Umstellung der Antworten beider Söhne herzustellen, so daß dann  $\delta \theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  im Sinne von  $\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$  auch in der Ordnung ist. Dieses sind die beiden abweichenden Lesarten, von denen die letztere eine ohnehin aus praktischem Interesse entstandene Anwen-

ng der Parabel auf Juden und Heiden mit stützen mußte, erstere aber seit Hieronymus entschieden herrschend worden ist, nach Verdrängung der schwierigeren echten. Die Abweichungen der Codd. lassen sich also an unserer Stelle gut wie selten an andern genetisch begreifen; denn daß wirklich  $\delta$   $\psi\alpha\tau\epsilon\sigma$ , weil man seinen Zusammenhang mit  $\sigma\tau\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$  übersah, für  $\delta$   $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\sigma$  genommen wurde, zeigt die Geschichte der Auslegung; auch die neuesten Exegeten verwerfen ja immer noch aus diesem Grunde das alte  $\delta$   $\psi\alpha\tau\epsilon\sigma$  als sinnlos. Beide Wörter sind aber gerade so verschieden wie unser „der Spätere“ und „der Zweite“, und alle Stellen, die man für die Identität beider Wörter beibringt, beweisen nur, was keines Beweises bedarf, daß in sehr vielen Fällen die Ordnungszahl ebenso gut zur Bezeichnung gebraucht werden kann, als die Wörter, welche die frühere oder spätere Zeit des Handelns aussprechen, nimmermehr aber, daß beide Begriffe identisch seien; unmöglich z. B. könnte in der Parabel B. 30. stehen:  $\kappa\alpha\iota$   $\pi\alpha\sigma\alpha\lambda\theta\acute{\omega}\nu$   $\tau\acute{\omega}$   $\psi\alpha\tau\epsilon\sigma$  statt  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\sigma$  oder  $\epsilon\tau\epsilon\sigma$ . So in der Parabel 20, 1—16. könnten die Arbeiter mit dem Zahlworte bezeichnet werden, aber besser steht auch dort  $\sigma\iota$   $\pi\acute{\rho}\omega\tau\omicron\iota$  und  $\sigma\iota$   $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\iota$ , weil das früher oder später zur Arbeit Gehen der Hauptbegriff ist. Wäre dort nur von zweien die Rede, so würde auch  $\delta$   $\psi\alpha\tau\epsilon\sigma$  stehen und  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$  so gut der Ergänzung überlassen bleiben, wie bei  $\sigma\iota$   $\pi\epsilon\pi\lambda\theta\acute{\omega}\nu$   $\tau\eta\upsilon$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\acute{\alpha}\tau\eta\upsilon$   $\omega\pi\alpha\upsilon$  und bei  $\sigma\iota$   $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\iota$  auch  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$  ergänzt werden muß. In unserer Parabel fällt nun das früher oder später Gehen gar nicht mit der Reihenfolge des Einladens zusammen, wodurch eben das Mißverständliche vielleicht absichtlich bewirkt wird, sondern der Gegensatz des eiteln sogleich Gehenswollens und des später wirklich Gehens ist der dominirende Begriff, welcher dann mit völliger Beseitigung der gleichgültigen Priorität des Einladens ins bloße  $\kappa\alpha\iota\sigma\iota\upsilon\iota\upsilon$   $\tau\acute{\omega}$   $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  oder  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\epsilon}\iota\upsilon$  übergeht.



er sagt: „Der erste Sohn ist unstreitig das Bild der Zöllner und Huren, der zweite das Bild der selbstgerechten Juden (höheren Stände), Verwirrung aber erzeugt in der Rußanwendung der Gegensatz, in welchen die Selbstgerechten mit dem ersten Sohne gestellt sind, daß sie nämlich nicht wie dieser beredet hätten, wodurch man veranlaßt wird, auch den Umstand, daß der erste Sohn anfangs sagt, er wolle nicht gehen, auf sie anzuwenden, da derselbe doch auf die Zöllner geht.“ — F r i s s c h e hat vollends die Ansicht, „der Erzähler selbst fühle, daß etwas schief werde und verbessere es dann durch Hinzufügung von B. 32.“ Es scheint vielmehr, daß die Verwirrung hauptsächlich nur von den Auslegern herkomme, welche durch Billigung der Lesart  $\delta \pi \omega \tau \omicron \varsigma$  die Reihenfolge der Söhne zu einem leitenden Begriffe machen, daher dann  $\pi \rho \omicron \acute{\alpha} \gamma \nu \omicron \varsigma$  nach dem eben wiederholten Begriffe: „der erste Geladene“ unpassend wird; oder wer wird sagen: „der Erste kommt dem Zweiten zuvor, überholt ihn“? Schreitet man mit der durch  $\delta \pi \omega \tau \omicron \varsigma$  falsch erregten Meinung, als sey die Reihenfolge der Söhne zum beide unterscheidenden Merkmale erhoben, vollends bis ans Ende fort, so findet sich die von de Wette wohl erkannte Verwirrung, also strast sich an zwei Orten die Billigung der Lesart  $\delta \pi \omega \tau \omicron \varsigma$ . Lesen wir hingegen  $\delta \psi \omicron \tau \epsilon \rho \omicron \varsigma$ , so ist die Rangordnung der Söhne gar nicht wieder aufgenommen, sondern als völlig gleichgültig beseitigt und gesagt: „Ja, wahrhaftig der  $\psi \omicron \tau \epsilon \rho \omicron \varsigma$  hat den Willen des Vaters gethan, und euch, die ihr immer  $\epsilon \gamma \omega$ ,  $\kappa \upsilon \rho \iota \epsilon$ , rufet, wenn vom messianischen Reiche die Rede ist, kommen die anfänglich demselben abgewendeten ( $\circ \upsilon \theta \acute{\epsilon} \lambda \omega$ ) Zöllner zuvor, sie, die doch erst später sich Beßinnende und Hingehende ( $\psi \omicron \tau \epsilon \rho \omicron \iota$ ) sind.“ Auch der angeblich nur der Verwirrung wegen beigefügte Schlußsatz B. 32. paßt nun vollkommen: „Denn es kam zu euch Johannes, der Täufer, auf dem Wege der Gerechtigkeit (der

euch also den Anstoß nicht gibt, welchen ihr an meiner  
 freien Behandlung des Gesetzes und Verwerfung der Tra-  
 dition nehmet) und ihr habt ihm nicht geglaubt (gehört).  
 Die Zöllner und Huren aber haben ihm geglaubt; ihr  
 aber, obgleich ihr das sehet, habet doch nicht später be-  
 reuet, um ihm zu glauben." Jesus endet also sehr pas-  
 send damit, daß er sagt: der Sohn, welchen ihr selbst  
 durch euer *ὁ υἱός* als den gehorsamen bezeichnet habt,  
 seyd ihr also nicht; denn ihr habt dem Johannes nicht  
 geglaubt und auch nicht später berent. Hierbei ist nur zu  
 bemerken, daß Jesus nun entschieden bloß auf die Ham-  
 verschiedenheit bringt und das Gleichgültigere des anfäng-  
 lichen Benehmens (*οὐ θέλω* und *ἐγώ, κύριε*) nicht mehr  
 ausdrücklich berücksichtigt, sondern bloß anwendend in *οὐ  
 παρακολούθητε υἱόν* benutzt, wodurch eben der Begriff,  
 durch welchen sie den gehorsamen Sohn bezeichnet hatten,  
 wieder aufgenommen ist, um schlagend zu zeigen: der seyd  
 ihr eben nicht. Schiefes ist also gar nichts da, sondern  
 ein ganz trefflicher Verlauf. Die Lesart *ὁ πᾶντος* aber,  
 weil sie die so gleichgültige Reihenfolge des Einladens zu  
 einem leitenden Merkmale macht (offenbar an sich schon  
 völlig unrichtig, oder waren denn die obere Classen wirk-  
 lich vor den Zöllnern von Johannes zur Buße aufgefor-  
 dert worden?), dieses *πᾶντος*, weil es zunächst nur die  
 Reihenfolge hervorhebt, verdirbt uns Alles, denn (*οἱ  
 πᾶντες*) *προσπορεύουσιν ὑμᾶς* ist ein ungeschickter Gedanke und  
 der Schlußvers nothwendig verwirrend, weil man fälsch-  
 lich ihn mit Hülfe der Priorität messen will, d. h. meint,  
 es müsse, wohl unterschieden, nun vom *πᾶντος* und vom  
*δοῦντος* besonders geredet werden. Der innere Organis-  
 mus des ganzen Stückes fordert also die Entfernung des  
 unbrauchbaren, verwirrenden *ὁ πᾶντος*.

Wenn nun die äußeren Autoritäten nach Lachmann  
 für *ὁ υἱός* entscheiden, aus diesem allein das Entstehen  
 nachhelfen wollender Varianten begriffen werden kann,

ndlich auch der innere Organismus der ganzen Erzählung gerade fordert, daß  $\delta \theta\epsilon\sigma\epsilon\omicron\varsigma$  in der Antwort irgendwieorkam, die ganze Situation aber nicht eine genaue, vollständige Antwort erwarten läßt, so müßte in der That unsere Lesart sprachlich absolut unerträglich seyn, wenn man sie bei allen diesen Gründen verwerfen wollte. Ist sie wirklich absolut unerträglich, so müßte weit eher das fehlen des  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\omega\upsilon$  aus irgend einem fatalen Umstande abgeleitet, als das störende  $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$  aufgenommen werden. Dieses, so wenig als die Umstellung der antwortenden Söhne, kann die ursprüngliche Lesart seyn; in der Antwort mußte  $\delta \theta\epsilon\sigma\epsilon\omicron\varsigma$  vorkommen, sey es nun so allein, wie die Codd. es geben, oder begleitet von vervollständigenden Worten. Eher als zu dem verwirrenden  $\delta \pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$  oder zu der offenbaren Correctur, die Söhne umzustellen, müßte man zur Vermuthung sich bequemen, entweder hätten die zögernden, ausweichenden Synedristen ihre Antwort nicht vollenden wollen, oder Jesus sey ihnen ins Wort gefallen, bevor sie das  $\alpha\pi\epsilon\lambda\theta\omega\upsilon$  noch zugefügt hatten. Es scheint zwar  $\delta \theta\epsilon\sigma\epsilon\omicron\varsigma$  ohne Weiteres gesagt werden zu können, sowie  $\text{ol } \pi\epsilon\pi\lambda\ \tau\eta\nu\ \epsilon\nu\delta\epsilon\kappa\alpha\tau\eta\nu\ \omega\pi\alpha\nu$ , in- desß darf man vor der Annahme unvollendeter Antwort um so weniger erschrecken, als ja Origenes wirklich gar keine Antwort gelesen zu haben scheint, so daß Jesus fortführe, ohne die sich von selbst verstehende Antwort abzuwarten. Für diese Ansicht hat sich Lachmann in dem seine Ausgabe des N. T. beleuchtenden Aufsatze dieser Zeitschrift 1830. S. 839. ausgesprochen. Seine Aeußerung über  $\delta \theta\epsilon\sigma\epsilon\omicron\varsigma$  ist zwar nicht ermuthigend für eine Untersuchung in unserem Sinne. Seine Lesart, sagt er, sey nicht ohne Sinn, indesß widerspreche es dem natürlichen Gefühle, daß die Juden so offenbar falsch antworten sollten. Er nimmt also auch  $\theta\epsilon\sigma\epsilon\omicron\varsigma$  für  $\delta\epsilon\theta\epsilon\sigma\epsilon\omicron\varsigma$ . Dagegen kommt uns sehr zu statten, daß Lachmann für wahrscheinlich hält, es sey wohl ursprünglich gar keine Ant-

gelesen und durch das sinnlose  $\delta$  δευτερος erklärt zu Verbesserungen treiben mußte, bloß der Ausweg eingeschlagen wurde, entweder  $\delta$  πρωτος zu schreiben, oder die Söhne in umgekehrte Ordnung zu bringen; denn auch ein drittes Mittel hätte den Zweck erreicht, wie ein Freund scharfsinnig entdeckt hat. Man konnte bloß B. 30. vor ἀγγίζει die Negation οὐκ entfernen. Jesus würde dann fragen: Ist derjenige der gehorsame Sohn, welcher nein sagte und später bereuend doch hinging, oder derjenige, welcher ja sagte — und hinging? Die Antwort könnte nun seyn:  $\delta$  υἱος im Sinne von δευτερος. Weiter hieße es nun: Wahrlich die Zöllner kommen euch zuvor, denn Johannes kam zu euch, aber ihr glaubtet ihm nicht, die Zöllner aber glaubten (wenigstens υἱος); ihr aber, das sehend, habt doch nicht geglaubt, noch euch besser besonnen, an ihn zu glauben (d. h. ihr gleichet nicht einmal dem weniger gehorsamen Sohne). — Auch so würde Jesus seine Gegner beschämen. Aber auf diese Conjectur ist Niemand gekommen, noch würde sie, wenn gefunden, Credit finden, weil die den Gegnern gelegte Falle gar zu künstlich wäre; in der Parabel würde klug der Sohn, welchem die Gegner gleichen, verschwiegen, ihnen bloß zugemuthet, zwischen dem ganz und dem nur halb vollkommenen Sohne zu unterscheiden, um dann zu sagen: ihr gleichet nicht einmal diesem. Auch sprachlich würde sich Manches anders stellen müssen; dem υἱος ἀγγίζει würde ein εὐδὲς ἀγγίζει entsprechen und die Frage nicht seyn: welcher hat den Willen des Vaters gethan, sondern vollkommener gethan?

Das beliebte  $\delta$  πρωτος scheint also entschieden unecht, weil der ganze Verlauf der Erzählung ein υἱος voraussetzt.

## **Sedanfen und Bemerkungen.**

---



---

## Ueber eine Ketzerei in Luther's Katechismus.

---

Ein Sendschreiben  
an Herrn Prof. Nitsch in Bonn.

---

Hochwürdiger Herr!

Es hat sich mir eine Ansicht über die Geschichte der Menschheit mit einer solchen Evidenz aufgedrungen, daß ich nicht umhin gekonnt habe, sie zu adoptiren; allein so klar mir dadurch Manches wird, was bei einer jeden andern Betrachtungsweise als ein unauflösliches Räthsel erscheint, so ist doch die Abweichung dieser Ansicht von der gewöhnlichen zu groß, als daß ich nicht nur mit Angstlichkeit mich der Klarheit freuen sollte, die sie mir gewährt, ob ich gleich keinen andern Grund habe, ihre Wahrheit zu bezweifeln, als eben diese ihre Abweichung von der herrschenden. Erlauben Sie daher, daß ich Ihnen diese Ansicht vortrage, und genehmigen Sie, daß ich, damit sie, wo möglich, vielseitig erörtert werde, darüber durch die Presse mit Ihnen rede, was mir zugleich die Hoffnung gewährt, daß Sie durch dieselbe Zeitschrift, welche diesen Aufsatz aufnehmen wird, mir Ihr Urtheil darüber werden zukommen lassen. Nicht ohne Absicht habe ich den Wider-

spruch zwischen meiner Ansicht und der gangbaren in der Ueberschrift dieses Aufsatzes auf die Spitze gestellt, nämlich um die Verhandlung über diesen wichtigen Gegenstand desto sicherer herauszufordern. Denn sollte meine Ansicht sich als irrig erweisen, so wird man den Vorwurf der „Kezerei“ von jenem großen Namen auf mich zurückwälzen, und ich werde dann, meines Irrthums überführt, der Gefahr entgehen, ihn meiner gesammten Weltansicht, deren wissenschaftlicher Entwicklung ich eben arbeite, zu Grunde zu legen.

Die Lehre in dem kleinen Luther'schen Katechismus, gegen die ich nicht umhin kann zu opponiren, ist in folgender Erklärung der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers enthalten:

Gottes Reich kommt zwar ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesen Gebete, daß es auch zu uns komme. — Gottes guter und gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geschehe.

Hier wird nun gelehrt einmal, daß das Reich Gottes ohne unser Zuthun von selbst kommt, etwa wie Regen und Sonnenschein oder wie der Frühling nach dem Winter, und dann, daß der Wille Gottes wirklich auf Erden geschieht, zwei Lehren, in denen ich nicht umhin kann einen gefährlichen Irrthum zu finden. Erlauben Sie mir denn, das Irrthümliche dieser Ansicht und die ihr entgegengesetzte, die mir als die wahre erscheint, zu entwickeln.

Ich setze hierbei voraus, daß Sie über zwei Punkte mit mir Einer Meinung sind, nämlich einmal, daß Fall und Erlösung als die beiden Brennpunkte in der Ellipse der Geschichte anzusehen sind, und dann, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht bloß einer für uns Menschen ist,

ndern daß derselbe auch vor Gott, dem Heiligen, dergestalt gilt, daß, was wir mit Wahrheit für gut oder böse halten, auch vor Gott gut oder böse ist. Zwar haben diese Sätze beide die philosophische Beweisführung nicht zu scheuen, allein Ihnen gegenüber wäre sie überflüssig. Ich brauche also hier nicht zu beweisen, daß es auf der Entwicklungsbahn der Menschheit einen Punkt gibt, wo das gesammte Geschlecht aus seinem ursprünglichen Leben in Gott herauskam und so auch mit dem von Gott abgekehrten Leben desselben die Erkenntniß Gottes erlosch; daß daher dem Menschen, aus dessen Geiste also Gott bis auf ein Minimum verschwunden war, nur dadurch zu helfen war, daß Gott äußerlich vor sein Bewußtseyn trat und, an jenes Minimum anknüpfend, durch hörbares Wort lehrte, was er und das Verhältniß des Menschen zu ihm sey. Ja, ich bin überzeugt, Sie werden zugeben, daß kein Verständniß der Geschichte eher möglich sey, als bis diese Ansicht der leitende Gedanke des Geschichtschreibers werde. — Ebenso wenig werde ich Ihnen gegenüber zu beweisen haben, daß der Unterschied zwischen gut und böse auch vor Gott gelte, daß Gott über diesen Unterschied nicht hinaus sey, und daß kein Kunststück speculativer Indifferenzirung denselben bei Gott aufheben könne, sondern daß der Geist, der schon beim Menschen sich zur Differenz zwischen gut und böse erhoben hat, als absoluter gegen dasselbe nicht indifferent werden könne.

Dieses angenommen, folgt nothwendig, wie es scheint, erstens, daß die Geschichte eines gefallenen Geschlechts und die Entwicklung desselben von dem Punkte des Falles an eigentlich eine Entwicklung ohne Gott seyn, und daß daher das Böse in der Geschichte bis jetzt bei Weitem vorherrschen muß, insofern nämlich das erlösende Princip sich nicht in derselben geltend gemacht hat.

Denn ist Gott ein heiliger, so kann er nur das Gute wollen und mithin kann es nicht Gottes guter und gütiger Wille seyn, wie Luther will, sondern es muß der Menschen böser und verkehrter Wille seyn, der sich in der Geschichte offenbart, und nicht Gott hat das Böse in der Welt hervorgebracht, sondern die Menschen haben es selbst gethan, folglich hat nicht Gott, sondern die Menschen haben selbst ihre Geschichte gemacht. Es gehört daher eine lange Abstumpfung des moralischen Gefühls durch verkehrtes Raisonnement dazu, bis man, um sich das Daseyn des Bösen in der Welt eines heiligen Gottes zu erklären, nach dem traurigen Nothbehelfe greifen mag, den die Behauptungen gewähren, „Gott lasse das Böse zu,“ „Gott lenke das, angenommen auch ohne ihn entstandene, Böse zu guten Zwecken, d. h. er bediene sich des Bösen als eines Mittels zur Ausführung seiner heiligen Zwecke“ u. s. w., wo man es doch schon bei einem Menschen, und mit Recht, als etwas Unsittliches betrachtet, wenn er sich in die Beziehung zu dem Bösen setzt, daß er es wenn auch nur zuläßt, oder wenn er sich böser Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes bedient. Dagegen wird ein unverfälschtes sittliches Gefühl unerschütterlich dabei bleiben, Gott, der Heilige, dürfe in gar keine andere Beziehung zu dem Bösen gebracht werden, als in die, daß sein Rathschluß dafür gesorgt hat, daß die Geschichte es, wenn die Menschen es hineingeschafft haben, wieder herauschaffen müsse.

Doch ich habe noch auseinanderzusetzen, einmal, als was sich das Böse, meiner Ansicht nach, in der Geschichte manifestire, und dann, worin das in derselben zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen bestehe. Jenes erscheint als Selbstsucht, Verkehrtheit und Passivität. Denn in demselben Grade, als das Leben des Menschen in Gott zurücktritt, gewinnt die Gravitation des Menschen in sich die Oberhand und verwandelt sich die natürliche und gesunde Selbstliebe in krankhafte Selbstsucht. Diese Ver-

fung des Urverhältnisses des Menschen zu Gott mußte verkehrt machen, und diese Verkehrtheit tritt nun entweder als eine bloß intellectuelle — Thorheit — oder zugleich als eine sittliche — Sünde — auf; (wie denn überhaupt jede Sünde zuletzt als eine Dummheit erscheint). War aber der Mensch von dem Urquell seines Lebens getrennt, so mußte sein Leben seine beste Spannkraft verlieren und der Mensch konnte nur noch durch den Stachel des Bedürfnisses, der Selbstsucht und der Eitelkeit parir und rückwärts zur Thätigkeit angespornt werden, während die wahre, ursprüngliche Energie seines Lebens, die seine Folge seines Lebens in Gott war, durch die Abkehr seines Lebens von Gott verloren gehen mußte. — Durch diese Abkehr verlor der menschliche Geist sein eigentliches Object, Gott, und kam aus dem Bereiche der Einwirkung Gottes auf ihn heraus, sowie unser Wohnort des Abends, indem er sich von der Sonne abkehrt, aus dem Bereiche der Einwirkung der Sonne auf ihn tritt. Da aber der menschliche Geist Geist aus Gottes Geist ist, so konnte seine Beziehung zu Gott nur actu, nicht potentia aufhören. Das Leben des Menschen in Gott hat die beiden Factoren: Gott, den Menschen anziehend und der Mensch, dieser Anziehungskraft folgend. Sobald aber, was vermöge der Freiheit, genauer der Bestimmungsfähigkeit, möglich ist, dieser letztere Factor des Lebens in Gott wegfällt, ist auch das Ganze vernichtet. Dieses nur potentia vorhandene oder zurückgebliebene Göttliche im Menschen nun, und von dem ich mich für berechtigt halte zu prädiciren, daß gar nichts in der Geschichte des Gefallenen war, was das nur potentia und als möglich vorhandene Göttliche im Menschen in ein actu und wirklich vorhandenes verwandeln konnte, ist, was ich das auch nach dem Falle zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen im Menschen nenne. Und ein Minimum darf es allerdings mit Recht genannt werden, indem es ein unbewußtes war (das Be-

wußtseyn setzt Gegensatz, die Thätigkeit beider (bek voraus) und Unbewußtes sich zum Bewußten wie ein Minimum zu dem, dessen Minimum es ist, verhält. Es läßt am nächsten, es einen Instinct zu nennen, wäre nicht dieses durch den Fall zu einem blinden Triebe herabgesetzt. Verhältniß des Menschen zu Gott von dem selbstsüchtig-abnormen Streben des Menschen gestört und beinahe gänzlich überwunden. Dieses Minimum eines Göttlichen erscheint nun in der Geschichte zunächst im Verhältnisse des Menschen zu der Natur als ein Streben des Menschen, den Kampf mit der Natur zu bestehen und ihr ein möglichst genußreiches Daseyn abzurufen, in Beziehung des Menschen aber auf sich selbst als geistiger Fortschritt, welcher aber als der eines Gefallenen und von Gott Abgekehrten nothwendig einseitig und mehr oder weniger verkehrt ausfallen mußte; denn dieser Fortschritt hatte zwar an jenem Minimum eines Göttlichen seinen Grund und der Mensch konnte, auch gefallen, nicht wie das Thier still stehen, sondern mußte fortschreiten; allein da dieser Trieb ein bewußtloser war und ohnehin einer, auf dessen Richtung die Verkehrtheit des Gefallenen einwirkte, so mußte dieser Fortschritt ohne (einen erkannten) Gott ein anderer werden, als er mit Gott geworden wäre. Dann manifestirte sich dieses Minimum eines Göttlichen im Gefallenen als einen Trieb, den Staat darzustellen, allein da auch hier nur ein bewußtloser und dazu von der Selbstsucht alterirter Instinct wirkte, so mußte jeder Versuch der Art so unvollkommen ausfallen, daß jeder Staat den Keim seines nothwendigen Unterganges in sich trug und denselben zugleich mit seiner positiven Entwicklung in sich entwickelte. Nur insofern, als das christliche Princip der Erlösung sich in einem Staate geltend macht, ist das Fortbestehen derselben gesichert. Endlich manifestirte sich dieses Minimum eines Göttlichen in der Geschichte des gefallenen Geschlechts als eine Grenze, über welche hinaus dieselbe

icht sollte befehren können. Mochte also der Mensch sich enußfüchtig in die Natur hineinwählen, immer sollte er, om bloßen sinnlichen Genuße unbefriedigt, sich aufraffen nd einen höheren Gegenstand seines Anstrebens suchen; ochte sein Fortschritt noch so abnorm, noch so sehr ein scilliren zwischen entgegengesetzten Extremen seyn, immer olte er dabei, wenn auch verhältnißmäßig langsam und inseitig, fortschreiten; mochte die Selbstsucht sich in seiner Darstellung des Staates noch so sehr geltend machen, imer sollte doch das bürgerliche Leben sich immer weiter urtherbreiten und entwickeln; mochte, mit einem Worte, die Berkehrtheit der Menschen noch so groß seyn, immer sollte das Menschengeschlecht bestehen und in einer Weise, wie dieses bei einem gefallenem Geschlechte möglich war, fortschreiten: Aber auch nur dieß und nichts mehr in der Geschichte ist Gottes; nur so weit konnte sein Wille in der Geschichte eines gefallenem Geschlechts durchgreifen. Alles Uebrige in der Geschichte hat an der menschlichen Selbstsucht, Berkehrtheit und Trägheit seinen beständigen, überwiegenden Factor.

Die Menschen aber, durch die Abkehr ihres Lebens von Gott träge und passiv geworden, schreiben die Geschichte, die sie selbst gemacht hatten, Gott zu, sehen in dem, was nur das Werk ihres eigenen Willens ist, den Willen Gottes und suchen durch die leichtesten Scheingründe die Stimme ihres sittlichen Gefühls, die sich dagegen empört, daß ein heiliger Gott der Urheber des Bösen seyn soll, zu beschwichtigen. Die Folge davon ist ein Zug von Indolenz und Resignation bei der Herrschaft des Bösen auf der Erde, der sich durch die ganze Geschichte zieht, als sey die Herrschaft des Bösen eine Herrschaft Gottes; und daher ist es gekommen, daß die Hoffnung, diese Herrschaft des Bösen werde auf der Erde aufhören, und die Sehnsucht nach der Erfüllung dieser Hoffnung nie recht Wurzel gefaßt hat, und dieses Alles wieder hat den Fort-

zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen auf der einen Seite und durch das Christenthum auf der andern endlich einmal zu Stande kommen wird; allein es kann der Rathschluß Gottes nicht seyn, daß es den Menschen zu Troß und in Zehenden von Jahrtausenden anstatt in Jahrhunderten zu Stande kommen soll, und daher müssen wir, wenn wir von jenem Minimum eines Fortschritts des Reiches Gottes auf Erden der menschlichen Verkehrtheit zu Troß abstrahiren,

Drittens behaupten, daß das Reich Gottes in einer von Gott gewollten Ordnung nur insofern zu Stande kommt, als wir Menschen, eingesehen, daß es ein solches gibt und daß es zu uns kommen wird, es selbst, und zwar durch immer durchgängigere Einbildung der Idee des Christenthums in die Wirklichkeit, zu Stande bringen. Das Reich Gottes kommt also nicht von selbst, wie Luther will, sondern, bis auf jenes Minimum, durch unser Wirken dafür, denn was Gott in der geistigen Welt auf Erden wirkt, das wirkt er lediglich nur durch uns Menschen, dadurch, daß sein Geist unser Geist wird und wir das wollen, was Gott will. Soll also das Reich Gottes in einer von Gott gewollten Ordnung und nicht in einer unendlich langen Zeit zu uns kommen, so müssen wir Menschen 1) erkennen, was das Reich Gottes ist und worin es besteht; 2) erkennen, daß, und in welcher Ordnung es zu uns kommen wird; 3) den heillosen Quietismus aufgeben, der das Reich Gottes weder anerkennt, noch will, indem er auch in Allem, was jetzt auf Erden geschieht, den Willen Gottes zu finden wähnt; 4) die Sehnsucht nach der Kunst dieses Reiches Gottes verbreiten und pflegen, so daß die Blicke der gesammten Menschheit mit derselben Sehnsucht dem Reiche Gottes entgegensehen, als im A. T. die Blicke eines Volkes der Kunst des verheißenen Erlösers entgegensahen; 5) dahin im Gro-

n wirken, daß das Christenthum, welches bis jetzt der Menschheit nur ein Minimum von dem Segen gebracht hat, welchen es ihm bringen kann und bringen wird, auf den allgemein herrschend werde und alle menschlichen Verhältnisse immer mehr durchbringe, namentlich aber, daß dasselbe 6) die Politik, deren Princip bis jetzt die nödeste, kleinlichste Selbstsucht ist, immer mehr durchbringe, damit unsere Staaten in der That und nicht bloß im Namen nach christliche Staaten werden und dadurch ihr Bestand und ihr vorsehungsgemäßer Fortschritt gesichert werde. Thun wir aber das nicht, so wird das Reich Gottes, bis auf jenes Minimum, nicht kommen.

Hier, hochwürdiger Herr, haben Sie meine Ansicht über diese höchwichtige Angelegenheit und ich hoffe zuversichtlich, daß, wenn ich wider Wissen und Willen mich darin irren sollte, Sie nicht anstehen werden, mir meinen Irrthum nachzuweisen, so wie, daß Sie, wenn ich Recht haben sollte, durch Ihre Bestimmung einer richtigen Ansicht Eingang verschaffen werden.

Zum Schlusse erlauben Sie, daß ich aus meinem „evangelischen Katechismus, Probeabdruck für die (bis jetzt vergeblich erwarteten) Beurtheiler desselben, Berlin bei Reimer, 1832.“ meine Erklärung der drei ersten Bitten des Vaterunsers heraushebe und sie der luther'schen gegenüberstelle.

Luther.

Geheiligt werde dein Name.

Was ist das? Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geheiligt werde.

Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, Gott wolle uns dazu verhelfen, daß sein heiliger Name überall erkannt und heilig gehalten werde.

Wie geschieht das? Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach

Wie geschieht das? Wenn das Evangelium Jesu allen Völkern der Erde gelehrt wird, und den Sinn aller seiner Befenner im-

### Antwort des Dr. Risch.

---

Fast zu derselben Zeit, als Sie mir, verehrter Herr Doctor, Ihr Bedenken gegen die luther'sche Auslegung der dreieinigen Bitte des Herrn-Gebetes zukommen ließen, erhielt ich das inhaltsreiche und werthvolle Hülfsbüchlein, welches Herr Pastor Stier in Wichlinghausen seinem Katechismus i. J. 1838 hinzugegeben hat. Diese genaue und wie Wenige in die Sachen eindringende Katechet macht S. 151. eine Bemerkung, welche Sie überzeugen wird, daß Sie mit Ihrem von Luther erlittenen Aufsehe nicht ganz allein stehen. „Sehr mißverständlich leider, sagt Stier, und fast einer Berichtigung dringend bedürftig sind Luther's Worte: Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst — was ja buchstäblich genommen, der ganzen Bitte widerspräche.“ Indessen setzt Stier sogleich hinzu — „man sieht, daß er meinen konnte: Gottes Reich ist wohl schon gekommen, d. h. zum Anfang und Anbruch, seit Matth. 3, 2. Zum völligen Kommen im ganzen Sinne bleibt dann unser Bitten und Trachten danach unerläßlich. Wie einst die „Kinder des Reichs“, die schon als zuerst geladene Gäste zu Tische saßen, wieder hinausgestoßen wurden, so steht dasselbe der falschen Christenheit bevor, wie dieß in Jesu Worten mitgemeint ist.“ Derselbe Theolog vermißt dann bei Luther die Hinweisung auf die Ernte der Heidenwelt und auf die Mission, obgleich er sich diesen Mangel erklärt und wieder derselbe findet in dem, daß der Wille Gottes wohl ohne unser Gebet — nach der Aus-

ung der folgenden Bitte — geschehe, unklare Worte. Sie können, sagt er, nichts Anderes meinen, als den Allen im Reiche der Natur und Vorsehung, der endlich Gewalt, zum Gerichte geschehe. Regiere und richte Welt! dürfen wir freilich nicht erst bitten" u. s. w.

Stier findet nur Unentwickeltes oder Undeutliches den Luther'schen Auslegungen und verbessert sie nach seiner Voraussetzung S. 202., Sie aber sogar — Irrlehre.

Ich verhehle Ihnen nicht, daß meiner Ueberzeugung nach Luther beiden Anklagen gegenüber in seinem Rechte, und daß seine Worte, wenn sie auch diesmal der näheren Erklärung fast eine zu große Breite lassen, doch dem reinen und wahren Gefühle entsprechen, einem Geheule, welches auf richtige und feste Gedanken zurückgekehrt werden kann. Ich glaube Luthern zum Theile durch seine eigenen Zugeständnisse rechtfertigen und Sie mit sich

Streit setzen zu können; wo aber dieß nicht stattfindet, die Irrlehre, wenn anders dieses Wort hier Anwendung leidet (was ich bezweifle) — auf Ihrer Seite.

Auf die ältere und älteste Ueberlieferung will ich nicht größeres Gewicht legen, als ihr zukommt. Und doch wird es seinen Grund haben, wenn Luther, der von der Ueberlieferungsmäßigen Auslegung der Gebote und der Bitten so Manches ohne Ansehn der Kirchenväter und wider dasselbe abgestreift und sie offenbar gereinigt hat, gerade in diesen Negativen oder Reservativen die ältesten und vorzüglichsten Ausleger des vorbildlichen Gesetzes zu Vorgängern hat. Ich habe soeben nur Tertullian und Cyprian, den Lehrer und — freilich sehr selbständigen — Schüler, wieder nachgeschlagen, sie die mehr realistischen, dann unter den Griechen den nyssenischen Gregor, den mehr idealistischen und origenistischen Erklärer — den Origenes selbst nicht, aber ich zweifle,

daß ihn Gregor nicht ganz ausgedrückt haben sollte — alle haben bei den drei ersten Bitten etwas den luther'schen Prämissen Aehnliches. Gregor thut es einfacher ab, indem er ruft: Ist darum wohl der heilige Name weniger heilig, wenn ich nicht also bitte? Ist wohl irgend etwas von der göttlichen Regierung ausgenommen? Tertullian, was die erste Bitte anlangt: *quando non sanctum et sanctificatum est per semet ipsum nomen Dei, cum caeteros sanctificet ex semet ipso?* — *id petimus, ut sanctificetur in nobis.* Was die zweite (die bei ihm die dritte ist, vgl. theol. Stud. 1830. S. 817.): *nam Deus quando non regnat, in cuius manu cor omnium regum est?* Was die dritte: *nam quod aliquis obsistat, quominus voluntas Dei fiat et ei successum voluntatis suae oremus, sed in omnibus petimus fieri voluntatem eius.* Cyprianus fast in gleicher Weise. Entweder ist nun dieses alles schon sinnlos, müßig, vielleicht gar Mißdeutung, oder auch Luther hat sein vorläufiges Recht, theils zu sagen, es ist nicht von Bedürfnissen Gottes, sondern von unserem Bedürfnisse, nicht von Mängeln an Gottes Wesen und Werk, sondern von unsern Gebrechen die Rede, theils in objectiver Beziehung auf dem Grunde des Allgemeinen: Name, Reich, Wille Gottes — das Besondere, was Gegenstand der Bitte wird, zu bestimmen, damit ein Standpunkt für die Erklärung gewonnen werde. Wir können überhaupt, wenn wir durch den Geist Gottes und in Jesu Namen bitten, nichts Gott bitten, daß er's thue, was er nicht schon thut, daß er's kommen lasse und gebe, was er nicht schon gibt; und jede der noch folgenden Bitten des Mustergebets ließe eine ähnliche vorläufige Anerkennung dessen zu, was ohne unser Gebet bereits ist, da ist, geschieht und gegeben wird; dergleichen denn auch bei Luther noch vorkommt, wenn es z. B. heißt: „Gott gibt das tägliche Brod auch

hl ohne Bitte," oder „Gott versucht zwar Niemand.“  
 b) doch behält die Bitte ihre ganze Nothwendigkeit, weil sie  
 zeitliche, persönliche Besonderung des Allgemeinen be-  
 st, die Erschließung und willige Empfänglichkeit des  
 objects bedingt und in allen ihren Arten ebenso ein  
 kenntniß zum göttlichen Seyn, Wollen und Thun, wie  
 Gelübde des angemessenen Selbstverhaltens in sich  
 ließt a). Jesus ruft: Vater verkläre deinen Namen,  
 h. 12, 28. Antwort: Ich habe ihn verklärt, und will  
 abermals verklären. Das Gebet war darum nicht  
 ne Zweck und Ursache. Hiermit will ich die Frage noch  
 neßwegs erledigt haben.

Auf ähnliche Art, wie von den Seligpreisungen des  
 Herrn jede das Ganze der Gerechtigkeit zum Himmelreich  
 d) doch in besonderer Rücksicht darstellt, ist es mit den  
 ei ersten Bitten des Jüngergebets beschaffen. Das geist-  
 liche Gut ist in der lebendigen Verehrung des geoffenbar-  
 n Gottes g a n z enthalten, im Daseyn seines Reichs nicht  
 eniger, und auf gleiche Weise in der irdischen Verwirk-  
 lichung seines Willens. Dieß nun haben meistentheils die  
 lten schon richtig erkannt und bezeichnet, Luther mit ihnen.  
 och mehr; man ist einverstanden, daß dennoch dieser  
 reifaltigkeit - nichts genommen, noch zugefügt werden  
 ann b). Es kommt zum Ersten immer auf das Wort an  
 nd auf ehrfurchtsvollen Glauben an das Wort, an den  
 ligen Namen. Nimm einem Zeitalter diese Güter, so  
 t die Thür des Heils ihm fest verschlossen. Allein es  
 ibt an vielen Stellen und zu manchen Zeiten viel reine

a) E. m. Predigten v. 1833. u. v. 1838. S. 67 f.

b) Der Umstand, daß der ursprüngliche Lukas (Augustini Enchi-  
 rid. §. 116.) die den Willen betreffende Bitte nicht hat, wird  
 vom Augustin richtig dahin ausgelegt, daß Lukas sie dennoch —  
 im Begriffe von den beiden andern Bitten, deren bloße Re-  
 petition die ausgelassene sey, wirklich mit befaße.

Lehre und viel Offenbarungsglauben, und doch wenig göttliches Leben, wenig Segen des Christenthums. Als die Erkenntniß, die Lehre, die Offenbarung soll Gesinnung werden; der Herr will wahrhaftig regieren, der Herr will als Geist regieren, er will sein Reich in unsern Herzen aufrichten. Das aber wieder nicht mit bloßer Innerlichkeit, gleichsam in bloß himmlischer Weise, gleich als ob das Äußere nach wie vor sein natürlich Wesen, seine weltliche Art und Farbe behalten müßte. Amen, Gottes Wille geschehe auf Erden. Sind wir über diesen Unterschied und diese Einheit der Bitten, die es gilt, einverstanden, so muß doch wohl Folgendes unter Billigung finden: einmal, daß der Katechismus jener reichen, großen Vorstellungen Name, Reich, Wille Gottes aus jener Allgemeinheit, vermöge welcher sie zugleich dem Glauben von Gottes Wesen, Regierung und Vorsehung überhaupt angehören, herausnimmt, um sie dem besondern Gebiete des Heils zu sichern, um sie in diesem Gebiete des Geistes und des geistlichen Lebens zu erfassen und in solcher Bestimmtheit zur Auslegung darzubieten; ebenfalls, daß Luther auch in Ansehung dieser schon bestimmten Vorstellungen das, was der Selbstbewegung des bittenden Subjects bereits zuvorkommt und geschehen ist, von der bestehenden Frage und nächsten und größten Aufgabe unterscheidet, um das Gebet desto mehr zu persönlicher, lebendiger, freier Wirklichkeit zu bringen und endlich, daß er durch die Antwort auf die Frage: wie geschieht das? die jedesmal schon näher begrenzt und in der Mitte erfaßte Vorstellung näher bezeichnet. z. B. mit Wort, Geist, — sie genetisch oder antithetisch entwickelt und dabei zugleich Folge, Zusammenhang, Unterschied und Ergänzung deutlich wahrnimmt. Was den ersten Punkt anlangt, so ist es doch offenbar nicht gleichgültig, daß der katechetische Proceß von dem Unter-

ede z. B. der göttlichen Weltregierung (sein Königreich  
rscht über Alles) und des Reiches Gottes ausgehe.  
s Reich der unbedingten Macht, der Natur, wie man  
nennt, darf für den Volksunterricht schlechterdings nicht  
orirt werden. Dieses ist nun freilich schon da, und  
her spricht von einem kommenden. Wohlan! Allein  
ist auch ein kommendes in der Herrlichkeit, in wel-  
r sich der Gegensatz des Macht- und Gnadenreiches wie-  
auflösen soll, und jene Chiliasten, oder diese zu ge-  
weigen, die Realisten, ein Tertullian, Cyprian, flehten  
meisten und ließen bitten um diese Vollendung des  
iches, um nostrum regnum, ut regnemus, postquam ser-  
imus, wogegen die Spiritualisten nur an das geistliche  
ich gedacht wissen wollten, so daß es also wohl darauf  
kommt, die verschiedenen in der Lehre Jesu bezeichneten  
ten des kommenden und eintretenden Reiches nicht von  
ander zu reißen, sondern durch Unterordnung in Einheit  
erhalten. Die Zertrennung gibt uns einerseits die ganz  
ge, flüchtige Idee des Reiches der Wahrheit und der  
ugend, von dem so viele Lehrbücher allein reden, auf der  
ndern weckt sie leidenschaftlichen Schrei eines vermeint-  
hen Märtyrthums nach der Erscheinung des Herrn und  
ch dem Tage der Rache. Auch die diesem Schreie zum  
runde liegende Hoffnung hat ihr Recht. Aber ihre Bitte  
uß verhältnißmäßig zurücktreten. Den wirklichen Kin-  
ern des Reiches ist ihr Erbe sicher. Die Mitte und der  
trebepunkt der Hoffnung und Bitte muß das Kommen  
nd Eintreten ins Herz und Leben seyn. Daß es nur so  
icht an uns vorübergehe, uns nicht umgehe, ist die  
gentliche Bitte; gekommen ist es auch so, kommen wird  
s auch so, ohne unser Verdienst; aus lauter göttlicher  
nade und Vorsehung ist es da, ist es nahe, aber daß es  
ur für uns und in uns komme! In der That Ursache  
enug, zu sagen, daß das Reich Gottes von ihm selbst,

die verkehrten, selbstsüchtigen, die durch den Fall aus dem Bereiche der Einwirkungen Gottes getreten, in dem nur das Minimum des Göttlichen, ein bewußtloser Trieb, die Natur zu beherrschen, den Staat zu bilden und fortzuschreiten oder sich die Begrenzung des Bösen gefallen zu lassen, übrig geblieben ist, um sich im Leben zu manifestiren, diese Menschen machen all die Geschichte, welche außerhalb der Wirkung des Principes der Erlösung verläuft, im Grunde selbst und schreiben sie doch Gott zu, wo sie etwa mit ihrem Minimum das Böse erkennen und sich daran stoßen, während Gott in der That und Wahrheit sich am Bösen in keine Beziehung der Zulassung oder Bewirkung oder Benutzung setzen kann, sondern allein in diese, daß er es durch die Erlösung wieder aus der Geschichte herausschafft. Der Grundirrthum, daß Gott am Bösen Antheil habe, ist aber Quell all der Indolenz und falschen Resignation, deren Zug durch die Geschichte geht, und Ursache, daß auch die dargereichte Hoffnung des wirklichen Heils nie hat rechte Wurzeln schlagen und rechte Früchte tragen können. Ich fürchte, Verehrtester, daß Sie den Dualismus des Guten und Bösen ohne Fug und Recht zu einem Dualismus der Geschichte umwandeln. Um das letztere zu bekämpfen, reichen Sie mir selbst einige Wasser dar. Ich will die Wörtlein „eigentlich, fast, nur dieß und nicht mehr ist Gottes an der Geschichte des gefallenen Geschlechts“ nicht besonders berücksichtigen. Sie lehren einen Sündenfall — und doch keine göttliche Zulassung des Bösen? Sie lehren einen Rathschluß der Erlösung — und doch keine Weltregierung, keine Vermittlung und Vorbereitung der Erlösung durch die letztere? Sie lehren einen Erhalter des göttlichen Menschenlebens in einem Minimum — und doch keinen guten und gnädigen Willen Gottes in all den unendlichen Selbstverurtheilungen und Selbstbestrafungen der sündigen Menschheit, in

den Gerichten, Gesetz und Zuchtanstalten, durch welche die Welt für ein Neues empfänglich gemacht und erhalten wird? Sie erklären sich nachdrücklich gegen den Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen, aber es ist einzuwenden, daß Sie ihn dennoch bei Ihrer Ansicht am allerwenigsten entbehren können. Die Zulassung läßt sich nur vom Standorte eines Solchen aus bestreiten, der kein Bedenken hat, zu lehren, daß Gott (freilich anders als das Gute) das Böse auch bewirke und wolle. Wie fern liegt Ihnen dieß! Der Gott Ihres Glaubens scheint sich ja wirklich von den Gottlosen, die die Geschichte des schlimmen Verlaufs machen, mit allem positiven Wollen und Thun zurückzuziehen. Er läßt es eben so gehen. Oder — will er nicht wenigstens, indem er sich so verhält, die Abwärtigen nach und nach die Erfahrung machen und es fühlen lassen, daß sie die Geschichte ohne Gott nicht zu machen, nicht gut zu machen im Stande sind? Gott entläßt den Menschen zur Freiheit, will und schafft das Böse in seiner Möglichkeit, will und schafft ihm, wenn es zur innern Wirklichkeit gekommen, seinen Ausbruch, in dem es seine Häßlichkeit enthüllen und sich selbst richten muß. Gott überläßt so den Sünder sich selbst, und doch auch nicht; er verläßt ihn, oder vielmehr nicht, denn er richtet und straft oder züchtigt ihn. Ist das keine Geschichte des göttlichen Willens? Sie verengen willkürlich den Begriff dieses Willens. Sie sagen: der gute Wille Gottes ist nur da, wo er gethan wird. Doch nein, er wird nach Ihrer Ansicht auch da seyn, wo er sich mittheilt oder zu jener That erweckt, wo er offenbarend, erleuchtend, erlösend wirkt. Nun stehen ja aber mit diesem Willen des Gesetzgebers und Erlösers die Führungen, Sendungen, Gerichte Gottes im genauesten Zusammenhange. Es wird Ihnen immerlich seyn, wie gern die Theologen bei Aufhellung des Begriffes von der Gnadenwahl und Vorher-

bestimmung, um die sttliche Ansicht mit der religiösen in Einheit zu erhalten, sich des Spruchs bedient haben: Israel, du bringst dich selbst in Unglück, aber mein Heil steht allein bei mir. Wohl an, dieß möchte eine passende Formel Ihrer Betrachtungsweise seyn. Ist es aber weniger biblisch, hinzuzusehen, daß auch das Unglück des abgefallenen Israels göttlicher Wille und göttliche That ist? Werden doch nach heiliger Schrift alle Frevler und Thoren willenlos und unbewußt Werkzeuge der Ehre Gottes (Herodes, Kaiphas, Pilatus), und geschieht sonach nicht auch an ihnen und durch sie ein Wille, der nicht nur an sich gut ist, sondern auch im unzerreißbaren Zusammenhange des einzelnen Ereignisses mit dem Ganzen als ein guter sich offenbart. Nur daß die ganze Lehre von dem auf Erden geschehenden Willen Gottes immer an dem Begriffe der Zulassung — wie dieses auch die wahrheitsliebenden Theologen Twisten und Julius Müller (die doch fürs Erste ihn zu beseitigen streben) am Ende zugestehen — ihr Complement erhalte. Es will etwas sagen, daß Ijob's Satan unter den Söhnen Gottes kommt, und dieser Wahrheit widerspricht nicht, sondern entspricht die neutestamentliche Vorstellung, die ihn aus dem Himmel fallen läßt. Es bleibt dabei, den Willen Gottes thun wir ohne Gebet nicht; aber daß er ohne unser Gebet auch geschehe, auch auf Erden geschehe und dabei ein guter Wille sey, wie Sie dieses leugnen und sogar für Irrlehre erklären wollen, ohne mit der heiligen Schrift beider Testamente, ohne mit den unentbehrlichen religiösen Begriffen der Vorsehung, Regierung, Mitwirkung Gottes (ohne welche auch der Erlösungsbegriff seine Haltbarkeit verliert) sich in Widerspruch zu setzen, verstehe ich nicht, wenn ich schon verstehe, warum Sie sich irgend einem trügerischen, falschen, capitulirenden Optimismus entgegensetzen. Der allein wahre Optimismus ist der Glaube an die Er-

ösung, freilich an eine Erlösung, welche nicht in der Weise der marcionitischen Ansicht von der Schöpfung, Erhaltung, Regierung getrennt werden darf.

Sie folgern weiter: die Geschichte seit Christus ist die Geschichte eines erlösten Geschlechts, in welchem die Erlösung sich mehr und mehr und endlich absolut verwirklichen muß, so daß die Welt ein Reich Gottes wird, d. h. auch ein äußerer Zustand eintritt, der gottgemäß ist, und der Wille Gottes nicht mehr bloß im Himmel (im Reiche der Idee), sondern ganz ungetrübt vom bösen menschlichen Willen und durchgängig auf Erden, in der Wirklichkeit, geschieht. Ich bezweifle diesen Gedanken im Allgemeinen nicht; göttliche Erlösung kann nicht seyn, ohne daß sie sich vollende. Nur bleibt dabei das Müßsen, von dem Sie reden, noch unbestimmt. Denn gänzliche Vollendung des Heils glaubt der absolute Prädestinarianer, glaubt der Origenist; jenem gehört zur Vollendung die vollzogene Verwerfung der Verworfenen (Andern deren Vernichtung), diesem die sittliche Aneignung des Heils für jedes persönliche Wesen. Es sey in richterlicher oder in richterlich-heilender Kraft, das Reich Gottes vollendet sich absolut nach beiden Ansichten, mit unfehlbarer Nothwendigkeit. Und kommt nun nicht das Reich Gottes auch ohne unser Gebet? Geschieht nun nicht der Wille Gottes auch ohne unser Gebet? So, daß ich nur desto mehr rufen muß: laß mich Antheil haben mit den Heiligen, Seligen, Freien in deinem Reiche und in der Geschichte deines Willens? Doch Sie lenken selbst ein. Sie gestehen zu: das Reich Gottes kommt dem Widerstreben der Menschen und ihrer faulen Müßigkeit zu Troß endlich zu Stande mittelst des an jenes Minimum anknüpfenden erlösungskräftigen Christenthums. Allein Sie sagen: Gottes Rathschluß ist ein anderer als der, daß es so langsam zu den Widerstrebenden komme; kommt es nach Gottes Ordnung, so kommt

es so, daß wir es durch die Hereinbildung der christlichen Idee in die Wirklichkeit der Lebensverhältnisse zu Stande bringen. „Denn was Gott in der geistigen Welt auf Erden wirkt, das wirkt er lediglich nur durch uns Menschen, dadurch, daß sein Geist unser Geist wird und wir das wollen, was Gott will.“ Sollten Sie wohl dem von Ihnen selbst geschürzten Knoten auf diese Weise gelöst haben? Ich fürchte, nicht im mindesten; ich glaube, Sie hätten folgerichtig von ihrem Standorte aus jedes Kommen-Müssen zu verneinen gehabt. Sie hätten — um die speculative Einheit Ihres Gedankens zu retten, sagen müssen: das Reich Gottes kommt nie und nimmer ohne unser Zuthun. Freies kommt als solches nur durch Freies. Der Knoten, den Sie dagegen schürzten, ist dieser: das Reich Gottes kommt trotz allem Widerstreben und Müßigange der Menschen und vollendet sich; und: es kommt nach göttlicher Ordnung durch unseres Willens That zur Vollendung. Wie lösen Sie ihn nun? Sie sagen: wider Willen und ohne Streben der Menschen kommt es etwa erst nach vielen Jahrtausenden. Ich frage: was thut denn hier die Zeit? Mit der Zeit vollendet sich ein Naturproceß. Sie haben es mit einer Bestimmung des freien Willens zu thun. Aeonen befehlen an sich selber noch keinen Ihrer Widerstrebenden; und muß Gott den Willen brechen, so genügt der Augenblick. *En peu d'heure Dieu laboure*, wie das von Göthe zur Erklärung der Erweckungen citirte Sprüchwort sagt, und doch auch in den langen Aeonen. Ueber göttliches Eilen und Weilen ist schon vieles Wahre und Schöne gesagt worden, z. B. von Klopstock, aber nichts dergleichen, was diesen Gegensatz dem Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit gleich machte. Zwischen Ihrer Nöthigung und Ihrer Freilassung gibt es vorderhand noch keine Vermittlung. Sie setzen den Rathschluß Gottes, die Ordnung Gottes und seines Reiches da

Nothwendigkeit entgegen, und so lassen Sie im Gebiete der Menschengeschichte da, wo Sie ihn nicht wollen, noch wollen können, einen ganz unverständlichen Zwang dennoch übrig. Wir wollen zwei Gedanken, die von Ihnen ausgesprochen worden sind, näher prüfen, den einen, einen unbestimmt wahren dogmatischen, den andern einen ethischen, vortrefflichen, ganz wahren, und so werden wir der Vermittlung näher kommen. Sie behaupten, in der geistigen Welt wirke Gott nichts als durch Menschen. Das ist das Dogmatische, das näherer Bestimmung bedarf. Und Sie sagen, daß es uns Neutestamentlichen nicht weniger gebühre, die Sehnsucht nach dem neuen Kommen des göttlichen Reiches zu pflegen, als es den Alttestamentlichen zukam, erwartungsvoll nach dem Erlöser zu schauen und ihm den Weg zu bahnen. Was nun jenes Dogmatische anlangt, so darf man es, wenn Sie es sagen, weder pantheistisch, noch deistisch verstehen. Sie wollen also die Lehre, daß Gott, ehe er durch uns wirke, in uns, und ehe er in uns wirke, auf uns wirke, uns zu seinen Werkzeugen bilde, keineswegs verleugnen, noch ganz umgehen. Folglich werden Sie es beachten, daß Gott, ehe er durch uns oder irgend einen Menschen seinen Willen wirkt, durch sein ewiges Wort in dem Sohne und durch den heiligen Geist auf und in uns wirkt. Und Sie werden dieses zwiefache Mittlerische nicht schlechterdings auf Eins zurückführen, was im Christenthume auch ganz unmöglich wäre. Alle Inspiration ist durch Manifestation vermittelt. Demgemäß muß man ebenfalls die Gültigkeit der dogmatischen Unterschiede, Berufung und Bekehrung, Veranlassung und Bewirkung des Glaubens, anerkennen. Alle Wirkungen des Wortes aber und der Lehre werden durch die mannichfaltigsten, von Gott vorgesehenen und herbeigeführten Umstände, durch gesellige Wechselwirkungen, durch innere und äußere Zu-

daß es an der Zeit für uns Christen und ganz in den Verhältnissen begründet sey, in denen wir uns befinden, die Verheißung des Reichs mit gleicher Lebendigkeit und gleicher Sehnsucht nach ihrer vollern Verwirklichung zu ergreifen, als es je vor Christus geschah und geschehen konnte. Vielfach und auch in dieser Rücksicht lehrt für uns der alttestamentliche Standpunkt, obgleich verflärt und erhöht, zurück. Allein dieß findet auch insofern statt, als schon von den alten Gläubigen die Bedingtheit des Glücks und des Antheils am künftigen Glücke durch Gerechtigkeit erkannt und geltend gemacht wurde. Unbedingt ist die Bitte ums Reich, wenn in ihm die vollkommene Einheit des geistlichen und leiblichen Gutes, der Heiligung und Verherrlichung angeschaut wird, oder unbedingt ist sie in ihrer Richtung auf das Kommen und Wirken des Geistes. Sonst und im Uebrigen ist es ebenso schwärmerrisch und leidenschaftlich, um Beschleunigung des Weltendes und Abbruch des Aeons der evangelischen Berufung zu bitten, als es für den Einzelnen unvernünftig und unchristlich bleibt, sich schlechterdings aus der Welt und Zeit herauszubitten. Erst sofern Christus mir Leben und Lebenswerth geworden, ist Sterben mein Gewinn. Tertullian konnte sich daher an denen irren, die er Thoren schalt und von denen er sagte, *quomodo quidam pertractum quendam in seculo postulant?* de orat. 5. Freilich hatte er an seinem Orte wieder desto mehr Recht, da er in seinem Texte die Bitte ums Reich als die dritte vorfand, folglich die sittliche und heilige Bedingung des Endheils bereits durch die zweite, die das Geschehen des Willens zum Gegenstande hatte, vollzogen fand. Wir mögen seine irrige oder unsere gültige Folge der Bitten zum Grunde legen, immer bleibt der große Gegensatz, den Luther so einfach und unentwickelt hingestellt hat, ohne unser Gebet, aber wir bitten — auch bei uns,

rechtfertigt. Es liegt in seinem erklärten Was ist das? eine starke und entschiedene Anbahnung aller lateranischen Belehrungen, die hierher gehören. Mehr als das bedurfte es nicht. Aber wo ist nun die Irrlehre?

Sie lassen Luthern in einer Nachschrift theilweise Unrechtfertigkeit widerfahren, nur theilweise, denn die drei Aussagen bleiben stehen: 1) er nimmt den Menschen ganz hinzu; 2) er sagt, es kommt von selbst, und das ist die Keßerei; 3) er bezeugt es mit keinem Worte, daß das Reich Gottes sich im wirklichen Leben des Staates und der Kirche manifestiren soll, eine Unterlassungssünde, in welcher ihm alle christlichen und auch insbesondere alle evangelischen Theologen vorausgegangen oder nachgefolgt sind. Das Zweite nun ist bereits erledigt. Aber wirklich? die Auslegungen Luther's sagen nichts von dem, was der Mensch thun soll, sie sprechen nur von dem, was Gott gut? In der That die Auslegungen wären zu tadeln, wenn sie unter den erbetenen Wirkungen Gottes nicht die Thätigkeiten und Lebensbezeugungen eines wahren Christen und einer wahren Christenheit erscheinen ließen. Nun verstehe ich Sie aber kaum, wenn Sie dergleichen vermissen. Der Name Gottes wird geheiligt, wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben. Wie kommt das Reich zu uns? Wenn wir durch die Gabe des heil. Geistes dem Worte glauben und göttlich leben. Was fordern Sie nun mehr? Denn im Uebrigen hat der Katechismus ein Gebet auszulegen, d. h. es handelt sich von der gedachten, umschließendsten That des sich in seiner Freiheit bedürftig und abhängig machenden und zur alleinigen Hingebung an Gott freimachenden Herzens. Zeugnet Luther etwa, daß Gebete Gelübde seyen, daß die Wahrheit und Lebendigkeit des Gebetes für begleitende Handlungswesen und Bestrebungen Bürgschaft leiste. Die

Theol. Stud. Jahrg. 1889. 65

Verheißung ist auch Geheiß, das Gebet ist ein Schot. Es bleibt daher nur die Anklage gegen die Theologen übrig, eine Klage, deren ernste Freimüthigkeit ich zu ehren, dem Grund ich jedoch nicht zu erkennen weiß. Ich begreife, daß wir europäische, deutsche Christen, Prediger, Theologen, und auch die besten mit eingeschlossen, den Willen Gottes zu wenig thun, in Staat und Kirche ihn zu wenig verwirklichen. Nur fehlt es nicht an der That, nur daß es am Gebete zugleich fehlte. Nur muß die Heiligung und Christianisirung der Welt aus der Heiligung der Familie hervorgehen. Und so kommen wir auf die Noth und das Bedürfniß der intensiven und individuellen Heiligung zurück. Daß christliche Vielthuererei und wenn wohlgemeint, doch einsichtslos drängende Planmacherei wieder nachläßt, oft mehr verdirbt als bessert, werden Sie ohne Zweifel zugestehen; daß auch die Gedanken und Thaten der Besten, die auf die Verbesserung der Zustände gerichtet sind, oft darum vorderhand fruchtlos bleiben, weil die göttlichen Gedanken und Wege größer und umfassender gewesen, weil die Wunden, die man heilen will, ehe sie geheilt werden, noch weiter ausbluten sollen, werden Sie anerkennen, ohne daß es dabei noth wäre, mit Bismarck die Weltgeschichte für die Befehrungsgeschichte des Teufels zu halten. Ohne Umschweif will ich Ihnen einräumen, was das Sprüchwort sagt, laßt uns besser werden, gleich wird's besser seyn, und daß auch, seit Gott den europäischen Völkern mit dem Willen und Vermögen, im Vertrauen auf ihn das fränkische Joch abzuschütteln, ein Glüd neuer religiöser Begeisterung gegeben, oder seit dem durch Jubelfeste der evangelischen Kirche wieder angeregten Leben so mancher schöne Anfang im Sande zu versiechen scheint. Die Staatsklugheit und der Staatenverkehr hatten sich an christliche Grundsätze besonnen, und doch hat man am Ende wieder zu dem Künftler fast verehrend hinaufgesehen.

erst seitdem seine Kunst, ohne Grundsatz und nach Umständen rechtzeitig zu handeln, zu binden und zu lösen, sich aufs glücklichste entwickeln zu sollen schien; ein die christlichen Spaltungen vermittelndes christliches freies Element war aus Lebenserfahrungen unter Begünstigung in der besten deutschen Wissenschaft hervorgeblüht, und hat sich unvermerkt bis zu dem Grade verflüchtigt, der bis zu dem Grade zu kirchlicher Parteisucht condensirt, daß wir uns kaum um einen ganzen Schritt weiter kommen scheinen können. Von dergleichen reden Sie aber nicht. Nein, Sie sagen: die Theologen haben die Verwirklichung des Reiches Gottes in Staat und Kirche auf dem Gebiete der Wissenschaft und Lehre verleugnet. Reinen Sie etwa, Sie hätten sollen den Begriff der Christianisirung der Menschheit durch die Mission in die Sittenlehre und zugleich in die praktische Theologie mit aufnehmen? In der That ist dieß zu wenig geschehn, aber es ist ja doch geschehn. Und weil ich einmal mit angeklagt bin, will ich mich auf S. 192—194. schon der ersten Ausgabe meines Lehrbuchs berufen. Was Sie aber über den Sinn der beiden Paragraphen meines Buchs über Kirche und Reich Gottes und über Kirche und irdischen Beruf hinaus zur rechten Ansicht und Lehre erfordern, ist mir nicht klar. Gewiß sind Sie darüber mit mir einig, daß Luther z. B., daß Valentin Andrea, daß Speier, daß zu unserer Zeit auch Schleiermacher als Prediger, daß de Wette durch Aufsätze, die er um die Zeit des Jubiläums der Reformation herausgab, mit großem Nachdrucke, jeder in seiner Art, die Einführung des christlichen Geistes in das Leben des Staates, der ganzen Gesellschaft, der Familie und der Schule und Kirche erfordert und beschrieben haben. Und da Sie Neander selbst erwähnen, liegt die Idee der Neugestaltung des ganzen menschlichen Daseyns durch das Christenthum und

zu einem eignen Willen und läßt ihn nit frei bleiben? Wenn du damit thust, was du willst, so ist er nit frei, sonder dein eigen. Gott hat niemandem ein eignen Willen gegeben, dann der eigen Will kumpt vom Teufel und Adam; die haben ihren freien Willen (von Gott empfangen) ihnen selbst zu eigen gemacht. Dann ein freier Will ist, der nichts eigens will, sondern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er dann auch frei bleibt, nirgend anhanget oder anlebt. Dann also ist es im Himmel, da ist kein eigener Will; daß dasselb auch also sey auf Erden." Kaum werden Sie hierin Irrlehre, kaum etwas Anderes als die befriedigende Erklärung und Rechtfertigung jenes scheinbaren Quietismus finden können.

Bonn, den 21. März 1839.

### 3.

## Bemerkung über die ersten Leser des Hebräerbriefes

von

W. F. Kind,

Pfarrer in Grenzach im Badiſchen.

Dr. Mack stellt in dem dritten Hefte der tübinger theol. Quartalschrift des J. 1838 die Vermuthung auf, daß der Hebräerbrief von Ephesus aus an die Judenchristen zu Korinth gerichtet und zugleich damit der Brief des römischen Clements an die Korinther einbegleitet worden sey. Es wäre aber eine unverständliche und seltsame Empfehlung eines fremden Sendschreibens, wenn es Hebr. 13, 22. von dem des Clements hieß: ἀνέχου τοῦ λόγου

; παραλήψεις (denn ἀνέχεσθαι heißt nicht: laßt euch fallen, sondern: haltet zu gut), und wenn als Grund, warum sie sich dasselbe sollen gefallen lassen, die Kürze von einem Andern verfaßten Hebräerbriefes angegeben werde. Eines wäre so unpassend als das Andere. Offenbar kann das Ermahnungsschreiben und die kurze Epistel, die beide durch eine Causalpartikel verbunden sind, nicht als zwei verschiedene gedacht werden.

Unsere älteren Schriftforscher waren behutsamer. Horst's Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer sucht gleich gründlicher nachzuweisen, daß der Hebräerbrief in Corinth aus durch Timotheus, zugleich mit dem genhändigen, zunächst für die Heidenchristen bestimmten und die Galater, an die Judenchristen in Galatien überbracht worden sey, welche letztere vermöge ihrer einflußreichen und drohenden Stellung zu der christlichen Gemeinde in jener Gegend einer besondern Belehrung bedurften. Zu dieser Annahme bestimmte den ehrwürdigen Horst besonders 2 Petr. 3, 15., zufolge welcher Stelle Paulus auch an die Leser des Petrus von der Wiederkunft Christi und der daraus folgenden Verpflichtung zu einem eiligen Wandel geschrieben habe. Nun seyen aber bekanntlich die Empfänger der petrinischen Briefe u. a. die Galater gewesen, jene Anseinersehung finde sich aber nirgends in dem Grade als in dem Briefe an die Hebräer 10, 23 ff.; 12, 28., folglich sey dieser an die dasigen Judenchristen mitgegeben worden; woher sich auch die unbestimmte Aufschrift und die Ermangelung des sonst gewöhnlichen Eingangs am einfachsten erkläre.

Zur urkundlichen Bestätigung dieser scharfsinnigen Meinung dient einigermaßen, daß unsere älteste vaticanische Handschrift (B.) die am Galaterbriefe abgebrochene Capitabeltheilung in dem Hebräerbriefe fortsetzt, woraus Hug (de antiq. cod. Vatic. p. 24) schließt, dieser habe ehemals seine Stelle unmittelbar nach jenem gehabt.

Unerheblich ist die Einwendung von de Wette (Einleit. S. 302.) gegen Storr, der Brief an die Hebräer könne nicht an die Judenchristen in Galatien gerichtet gewesen seyn, weil er das Verhältniß der Heidenchristen nicht mit berühre. Wenn für diese oder die ganze gemischte Gemeinde ein eigener Brief demselben Ueberbringer mitgegeben wurde, so war jenes Verhältniß in der besondern Zugabe an die Hebräer nicht besonders hervorzuheben, und gleichwohl scheint R. 13, 24. anzudeuten, daß der Brief nur zunächst an einen Theil der christlichen Gemeinden und nicht an unvermischte Judenchristen gerichtet ist. Denn es werden Grüße an alle ihre Vorsteher und an alle Heilige bestellt, folglich waren die „Hebräer“ nicht die Gesamtheit der „Heiligen und Vorsteher“, sondern es gab auch noch Heilige und Vorsteher außer diesen in jenen Gemeinden, d. h. Heidenchristen.

Die Anwendung dieser Ansicht auf die Erklärung der beiden Sendschreiben an die Galater und Hebräer könnte von Wichtigkeit werden. Wir treffen in beiden Briefen ähnliche Ideen mit origineller Ausführung an: das Gesetz sey durch die Engel gestellt, aber unzureichend, die Gemeinde sey durch Juden und judaisirende Christen in großer Zerrüttung (Gal. 3, 1.; Hebr. 6, 6.; 10, 25.; 12, 15f.). Es ist sogar ein Stufengang bemerklich: im Briefe an die Galater wird der Satz durchgeführt, das Gesetz habe die Verheißung, die dem Abraham vor dem Gesetze gegeben worden ist, nicht auf; im Briefe an die Hebräer wird gezeigt, Christus sey mehr als Moses, Aaron, Gesetz und Tempel, in ihm sey Alles erfüllt. Aus beiden zusammen genommen folget, daß das jüdische Gesetz seine Verbindlichkeit verloren habe.

# Recensionen.

---

indem zugleich aus Einseitigkeit oder Mißverstand hervorgehende Leidenschaftlichkeit den kritischen Zustand immer bedenklicher zu machen scheint. Unser Verfasser verdient schon deshalb Aufmerksamkeit, daß er, hier gewiß da rechten Punkt treffend, gerade dieser Einseitigkeit der Intelligenz entgegenkämpft und recht klar und umsichtig, ohne alle schwülstige Schulterminologie, es darthut, daß die Wahrheit nicht allein durch abstractes, reflectives Denken gewonnen werde, sondern daß durchaus zu ihrem vollen Erkenntniß noch ein anderer Hauptfactor erforderlich sey.

Es ist dieses Werk eigentlich ein *opus viginti annorum*, bei dem also die horazische Regel wenigstens doppelt in Anwendung gekommen ist. Bei der Reichhaltigkeit seines Inhalts kann Ref. fast nur rubricirend den Inhalt angeben, und selbst dieses nur nach individueller Ansicht, so daß gewiß ein Anderer sich wohl mehr durch Andern angezogen gefühlt haben würde. Gern nun hätte Ref., um diese zu trockne Skizze etwas zu beleben, auch Auszüge mitgetheilt, wozu er bereits manche Stellen sich bezeichnet hatte, doch mußte er davon bald absteigen, um nicht die verstatteten Grenzen des Raumes zu überschreiten, denn die verehrte Redaction dieser Zeitschrift genehmigt nicht Mittheilungen aus vorliegenden und Jedermann zugänglichen Schriften, sondern aus eignen Studien derselben hervorgegangene Kritiken. Doch scheint es nöthig, dieser Skizze des Inhalts durchgehends Nummern mit kurzen Ueberschriften beizufügen (obgleich solche im Buche selbst gänzlich fehlen), sowohl zur Ersparung des Raumes, als auch um den Lesern die Uebersicht des Inhalts zu erleichtern. Wir werden dann eine Kritik des Gesammtinhalts, mit Hervorhebung einzelner Differenzpunkte folgen lassen, nicht zur Widerlegung des Systems unsers Verfassers, als vielmehr zur weiteren Aufhellung desselben. Hieran werden sich zuletzt einige bio-

graphische Notizen anschließen, insofern dadurch Gehalt und Gestalt des Werkes ebenfalls noch weiter ins Licht gestellt werden zu können scheint.

### A. Summarische Angabe des Inhalts.

Das ganze Buch zerfällt in zwei Hälften, von denen die erstere größere als allgemeine Einleitung, die andere zwar nicht als vollendete Darstellung des Werkes, doch wenigstens als die Grundlage desselben (daher wohl der Titel: „Grundzüge 1c.“), unter vier einzelne Summarien gebracht, zu betrachten ist. Insofern bildet schon dieser, obgleich nur kleine Theil des beabsichtigten, umfassenden Werkes doch ein für sich bestehendes und völlig verständliches Ganze.

I. Erste Abtheilung, oder allgemeine Einleitung, enthaltend eine philosophische Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit zur Feststellung der Factoren ihrer Erkenntniß.

1) Vorläufige Angabe einiger Hauptsätze philosophisch-theologischer Weltbetrachtung.

a) Was ist Wahrheit? — Hierüber findet sich zwar keine vorausgeschickte schulgerechte Definition, aber alle diese die Einleitung eröffnenden Bemerkungen zielen doch darauf, diese Frage dahin zu beantworten, daß man sie als das Bleibende und Einigende bei den Gegensätzen und Unterschieden auffassen soll, die sich überall in der Welt uns darbieten. Einheit ist hier also nicht Einerleiheit, sondern Harmonie, die aus den Gegensätzen selbst hervorgeht und über denselben ein Mittleres oder Vereinigendes bildet. Zunächst kommen in Betracht die beiden großen Gegensätze geistiger und körperlicher Art, sowohl in ihrer gegenseitigen Opposition, als in ihrem Kampfe mit sich selbst.

Willenskraft zugleich angehört, so daß in demselben unsere erste Erkenntniß der Wahrheit ruht. Wir würden derselben untreu werden, wenn wir bei der späteren Entwicklung unseres Bewußtseyns nur einen Theil desselben einseitig festhalten, einen andern aber aufgeben wollten; kurz, unser Kriterium ist die unerläßliche Forderung des sich Durchbringens beider aus einer Wurzel stammenden Factoren zu einer vollkommenen Harmonie und Einheit. (Hier schaltet der Verfasser gelegentlich auch sehr treffende Bemerkungen über Erfahrung, sinnliche Anschauung, Ahnung und Vorgefühl ein, als welche nicht als Product des Denkens in uns vorhanden sind, sondern demselben vorangehen, worin eben der Grund liegt, daß wir gewisse Weisen des Denkens nicht zu dem unsrigen machen können (S. 28).)

- 3) Bestimmtere Definition beider Kräfte, sowohl der Erkenntniß oder des Wissens, des theoretischen Vermögens, als auch des andern, nämlich des Willens oder praktischen Vermögens.

Bei letzterem wird genau zwischen Begehrung und thätiger Vollziehung unterschieden. Denn der menschliche Geist ist, indem er empfindet, die Gesamtwirkung des All in sich erfährt oder aufnimmt, und indem er will (dieß Wort im engern Sinne), d. h. eine Wirkung auf das All äußert. Das Gefühl wird also hier wieder richtig als ein Mittleres gefaßt; auch wird S. 33 ff. einleuchtend dargestellt, wie selbst da, wo der Wille als Begierde sich zeigt und auf sinnlichen Genüssen gerichtet ist, er doch zugleich im geistigen Wesen seinen Grund habe, daher die charakteristische Verschiedenheit der Individuen sich schon in der Begierde zu erkennen gibt. — Das Streben nach Glückseligkeit überhaupt muß

n Menschen, als seiner Natur wesentlich angehörnd, f allen Stufen seiner Entwicklung eigen bleiben, doch f jeder höheren auch selbst einen höheren Charakter annehmen; wahre Einheit aber — nämlich als Zustand vollkommener Harmonie eines Systems, dem empfindende Wesen angehören, folglich auch schon die Erkenntniß dieser Einheit — ist undenkbar ohne Wohlseyn, d. h. ohne empfundene höchste Befriedigung des Ganzen, folglich auch zugleich jedes Einzelnen, das demselben unzer trennlich angehört (S. 38).

Schon hier darf Ref. wohl die Zwischenbemerkung einschoben, daß diese sämmtlichen Erläuterungen des Verfassers es zur Genüge darthun, wie Denken und Wollen in demselben einfachen Wesen als Bedingung (zur Erlangung der wahren Harmonie und Glückseligkeit) nicht getrennt werden dürfen, sondern ein durchaus Zusammengehörendes bilden, wiewohl jedes doch zugleich ein Auseres ist. Man kann ihm unmöglich darin widersprechen, wenn er beides in seinem Kriterium als Hauptactoren der rechten Wahrheit zusammenfaßt; und er hätte sich in dieser Ansicht auf große Autoritäten berufen können, wenn er nicht überhaupt alle Beibringung der Citate seiner großen Belesenheit ungeachtet verschmäht hätte a). Der berühmte Pascal z. B. lehrt, daß die Wahrheiten in den Geist eingehen durch zwei Pforten, nämlich durch den Verstand und durch den Willen. „Bei göttlichen Dingen aber,“ setzt er hinzu, „gehe der Weg durchaus selbst in den Verstand aus dem Herzen; dieß habe Gott so eingerichtet, damit der Stolz des Verstandes gedemüthiget werde: die göttlichen Dinge muß man

a) Nur ein solches Citat findet sich aus „Laplace, exposition du système“ pag. 250, wo von der Einfachheit und unverkennbaren Nothwendigkeit der Naturgesetze in der jetzigen, uns vorliegenden Welt die Rede ist.

„Lieben, um sie zu erkennen, während von andern Dingen die gewöhnliche Regel gilt, daß man sie kennen müsse, um sie lieben zu können a).“ Ein anderer großer Dogmatiker und scharfsinniger Denker, auf den wir hier verweisen können, ist Euler in seiner jetzt ziemlich selten gewordenen apologetischen Schrift: „Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister. Berlin 1747. b).“ Er zeigt eindringlich, daß die Vollkommenheit der Seele in Vollkommenheit des Verstandes und des Willens bestehe, was dann auch die Glückseligkeit derselben mache; denn nichts sey vermögend, einen Menschen wahrhaft glücklich zu machen, als eine rechte Erkenntniß Gottes und seiner Werke, verbunden mit einer vollkommenen Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen Willen. Die christliche Offenbarung genüge dieser Anforderung, da sie so eingerichtet sey, daß sie alle die in der Erkenntniß immer weiter führt, welche ernstlich auf die Besserung ihres Willens bedacht sind, was eben für ihren göttlichen Ursprung

- 
- a) Unser Verf. erklärt sich in der Einleitung zu seiner Erklärung des Briefes an die Römer schon über das Einseitige und Ungenügende des reinen abstracten Denkens, wenn solches für den einzigen Factor der Wahrheit erklärt wird. Er stellt daselbst als den zweiten Hauptfactor statt des Willens, gerade wie Pascal, die Liebe auf; sie gilt ihm nämlich dort als die Richtung des ganzen Gemüths, incl. des Willens, zur Einheit; sie ist ihm der Ausdruck der Harmonie des Liebenden mit dem großen Ganzen, mit der Gottheit selbst. Eine solche Liebe aber geht nur aus moralischer Freiheit hervor und ihre Frucht ist Seligkeit. —
- b) Dr. Tholuck in seiner vor Kurzem erschienenen schätzbaren Sammlung vermischter Schriften, 1r Theil, S. 358. gibt daraus einen sehr lesenswerthen Auszug, indem er die Eigenthümlichkeit der Auffassung des Selbstdenkers und die durchweg praktisch-religiöse Richtung des frommen Christen rühmt, welcher bekanntlich die letzten 17 Jahre seines Lebens in geistlicher Blindheit still duldend hinbrachte.

rge u. s. w. Dennoch gibt andererseits auch Euler, daß der Wille selbst in keiner nothwendigen Verbindung oder Abhängigkeit mit und von dem Wachsthum der Erkenntniß stehe; vielmehr räumt er ein, daß es der Verstand in der Erkenntniß sehr weit bringen könne, ohne daß dadurch der Wille gebessert werde, indem die tägliche Erfahrung lehre, daß öfters die scharfsinnigsten Menschen am allerwenigsten tugendhaft sind u. s. w. Hierzu kommt aber noch (darf man wohl beifügen), daß es eine schwierige Sache sey, über die innere Beschaffenheit des Verstandes und die Lauterkeit des Willens ein bestimmtes und sicheres Urtheil zu fällen. Es verhält sich fast damit, wie mit einem Gewichte, welches in der Wage einerseits die Last das Gleichgewicht hält; die ziehende Kraft ist gleichdauernd, aber die Wirkung selbst nicht in die Augen fallend. Kurz, dieser zweite unleugbare Hauptfactor der Liebe oder des Willens muß wohl (nach des Ref. Ansicht) als latent betrachtet werden und kommt da, wo zunächst bloß von Intelligenz die Rede ist, wenigstens nicht zunächst in Anschlag, weil er, obgleich zu demselben Ganzen gehörend, und immer fortwirkend, doch einer andern Geistesphäre, gleichsam einem andern Seelenpole, angehört. Bei unserm Verf. würde daher ein vollständiges Zusammentreffen mit Euler eintreten, wenn derselbe auch wie dieser überhaupt von der Vollkommenheit und Glückseligkeit der Seele oder vom seligen Leben handelte, statt von der Ausgleichung des Wissens, welches mit sich selbst oder mit dem Glauben erfallen ist. Was der Verf. selbst, wie wir vorhin bemerkten, von dem Willen sagt, daß solcher eine doppelte Richtung halte, die begehrende, gleichsam attraktive, und die thätige, von innen nach außen wirkende, expansive, eben das gilt ja auch von dem ersten Hauptfactor, dem Verstande (dem Wissen, der Erkenntniß), indem dessen Thätigkeit theils als eine con-

templative oder aufnehmende, anziehende, und theils als eine bloß reflective, abstracte betrachtet werden kann. Doch um hier die Relation nicht weiter zu unterbrechen, zieht es Ref. vor, nachher bei der Kritik diesen Punkt noch etwas näher zur Sprache zu bringen.

4. Mit S. 39. nimmt der Verf.'s Untersuchung eine andere Wendung; es werden nämlich aus den bisher mehr gedrängt zusammengestellten Lehren einzelne zur weiteren Erörterung noch besonders herausgehoben, auch andere neue noch beigelegt, die schon als isolirte Betrachtungen, auf welche der Verf. sein philosophischer Standpunkt und seine eigene Lebenserfahrung führten, ihren großen Werth haben, welche jedoch auch mit seiner ganzen Haupttendenz, so wie mit der Grundlage seines Systems in mehrfache Beziehung zu setzen gewußt hat.

a) Von der geistigen Gegenseitlichkeit des Willens und ihrem Verhältnisse zur Einheit oder von der Manifestation des Geistes sowohl in seiner Entzweiung mit dem Ganzen, als auch in seiner Richtung zur Einigung und Harmonie durch Hinneigung zu Andern, d. h. durch Liebe in dem zuvor angegebenen Sinne. — Nothwendige Anerkennung dieser Einheit und rechte, volle Einsicht in dieselbe, als Bedingung einer höheren Stufe des Geisteslebens durch eine gewonnene andere Richtung seines eigenen Wollens und Handelns. (Einiges über geistige Solidarität schließt sich vorläufig hier an. —)

b) Anwendung auf die Existenz Gottes als Axiom genommen. — Die höchste geistige Einheit ist weder den Sinnen empfindbar, noch dem abstracten Denken als nothwendig beweisbar, da sie ihren Grund nicht in den Gesetzen gedachter Nothwendigkeit hat. Der lebendige Gottesglaube oder die innige Ueberzeugung von

r Existenz eines höchsten Wesens, d. h. eines wirklichen, persönlichen, weisen, sich einzig gleichleibenden Willens, welcher mit weiser Liebe je n Einzelnen auf den Standpunkt und in das Verhältniß zum All hinführt, in welchem wahrhafte Einheit des ganzen und damit auch Erkenntniß derselben für die einzelnen verwirklicht wird — eine solche Ueberzeugung darf eines eigentlichen Beweises ebenso wenig, als der hypsich Lebende eines Beweises bedarf, daß er bt.

c) Dasselbe gilt auch von der auf gleicher Grundla-  
beruhenden Gewißheit der persönlichen Fort-  
auer, dagegen das Aufhören eines Theils, welcher  
ls Glied eines geistigen Organismus durch-  
us integrierend zum Ganzen gehört, alles inneren  
brundes ermängeln und der erforderlichen Lebensgemein-  
schaft widerstreiten würde (S. 52 ff. a). Nur von dies-  
em Standpunkte aus wird erst die höchste Erkenntniß  
möglich, d. h. die Weltanschauung, in welcher die dem  
Geiste aufgegangene Forderung höchster Einheit ihre Ver-  
wirklichung findet.

d) Allgemeines über den wesentlichen Unter-  
chied zwischen Glauben und Wissen, als welcher  
einer Natur nach ein bleibender ist, daher durch keine  
Bermittelung des Denkens völlig aufgehoben werden kann,  
ondern aus der Tiefe des Geistes gleichsam nur approx-  
imativ ansgeglihen oder als unendliche Aufgabe zum  
Bewußtseyn gebracht werden muß. Solcher Unterschied  
ist vergleichbar mit der Gewißheit der Wirklichkeit vor-

- 
- a) Originell ist hier die Auffassung des Verf.'s, daß die Gesamt-  
heit der menschlichen Geister in absoluter Wirklichkeit als  
Eine individuelle Person zu betrachten sey, worüber noch  
S. 192 ff. zu vergleichen seyn dürfte. Gewiß hat diese An-  
sicht hohe Bedeutung für den rechten und wirksamen Glauben  
an Unsterblichkeit.

handener Naturgesetze und der Erkenntniß ihres innern Zusammenhanges in der Natur. — Die an sich richtige Annahme, daß die volle Wahrheit in vielen Fällen durch reflectives Denken gewonnen werden müsse, leidet dabei auf Erlangung der höchsten Erkenntniß keine volle Anwendung, weil hierzu ein innerer, durch Denken allein nicht zu erreichender Standpunkt erforderlich ist.

e) Erwähnung der Versuche durch einen Kriticismus, welcher aber oft die Gegensätze verkannte, solche Einigung zu erzielen, und wie solche gewöhnlich doch in Dogmatismus oder Scepticismus endeten, von andern der bessere Sinn noch vor der traurigen Entbehrung bewahrte, die nur noch im rohen Materialismus oder sich selbst aufhebenden Idealismus zu finden war. — Besonders kommt zur Erwägung Kant's Vorhaben, durch Kritik die beiden Weisen der Erkenntniß zu vereinigen. Diese Kritik aber wird als ungenügend dargestellt, weil sie gerade diese Einheit selbst, bei der Nothwendigkeit beider Principien, für die menschliche Vernunft unerreichbar erklärte und in ein Jenseits verwies. — Der Verf. kommt dann auch auf die neueste philosophisch-speculative Bestrebung einer Aufhebung dieses Dualismus des Gedankens und seines Gegenstandes; doch, wie schon bemerkt, geht der Verf. bei Erwähnung dieses speculativen Systems, worauf er an mehreren Stellen Rücksicht nimmt, nur beispieelsweise zu Werke, ohne sich hier schon, weil dieß noch außer seinem Zwecke lag, auf eine vollständige Kritik desselben einzulassen. (Betreffende Hauptstellen finden sich S. 63 u. 193.) So wird dann nur gelegentlich bemerkt, daß gerade dieß neue consequent durchgeführte System nicht zu dem Gotte hinführe, in dessen lebendiger Anerkennung die Bedingung der Wirklichkeit wahrer Einheit und des Wissens darum begründet ist. Dieß System sey vielmehr durch ungeheuren Irrthum dahin gekommen, anzunehmen,

aß das Selbstbewußtseyn Gottes nur innerhalb der Menschen geister (?) stattfindet. Es führe zur Auflösung des Individuums bei dessen leiblichem Tode, und nur dem Vorwande, das Endliche ins Unendliche zu gestalten, gelange es vielmehr dahin, das Unendliche in ewige Endlichkeit zu bannen.

f) Es folgen alsdann die Entwicklungsgesetze eider Arten des Denkens, des Verstandes und des Willens. (Hier wird das Unbequeme dieser Bezeichnung sehr fühlbar, indem man ja gewöhnlich das Denken nur auf Verstandesthätigkeiten zu beziehen pflegt.) — Desgleichen folgen die nothwendigen Bedingungen einer gehörigen und normalen Entwicklung solchen Denkens, mit Angabe der im Anfange unvermeidlichen Täuschungen und Irrthümer, so auch die Mittel wegzuschaffen der Hemmungen desselben. Besonders bemüht sich der Verf., das unleugbare Verhältniß zwischen Moralität und wahrem Denken (im strengsten Sinne) näher nachzuweisen, ungeachtet der unleugbaren Erfahrung, daß auch unmoralische Menschen zuweilen scharfe Denker sind. Ueberall knüpft er an diese feinen und gründlichen psychologischen Bemerkungen auf sehr anziehende und instructive Weise einen Schatz aus verschiedenen Lebensgebieten und Wissenschaften tief geschöpfter Beobachtungen und Erfahrungen, und versteht dadurch den Grund der meisten oder gewöhnlichsten Vorurtheile und Irrthümer genetisch aufzuheben, wobei er auf die Verschiedenheit menschlicher Organisation, Einfluß des Klima's, der Verfassung, angemessene Ausbildung des Denkvermögens auf den verschiedenen Lebensstufen, Beseitigung der Hindernisse u. s. w. überall Rücksicht nimmt, so daß der tiefe Menschenkenner und der scharfsinnige Selbstdenker nirgends zu verkennen ist. Ref. versagt sich ungern, zur Probe hier Einiges auszuheben, was jedoch immer nur in dem Zusammenhange, worin es sich befindet, sein volles Verständniß finden könnte.

g) Von S. 112. an erfolgt die Aufstellung zwei großer, durchgreifender, wesentlich verschiedener Sphären oder Regionen in der Natur, die der Nothwendigkeit und des Willens, auffallend in derselben und auf correspondirende Weise gesondert, wie in den genannten Gebieten des menschlichen Geistes. — Die Trennung des Denkens selbst und seiner beiden verschiedenen Branchen in diese beiden Bahnen geschah freilich nicht auf bewusste Weise, d. h. nach Entscheidung der Frage über Ursprung und Wesen des Willens und der Nothwendigkeit, sondern ganz unabhängig von solcher klaren Einsicht. Je weniger indeß das Princip der Trennung erkannt wurde, desto mehr Schwierigkeiten mußten sich bei zunehmender Divergenz der Wiedervereinigung entgegenstellen; das Denken der Nothwendigkeit mußte sich besonders — zunächst bei der Naturbetrachtung selbst — am vollständigsten entwickeln, und der Verf. hegt die Ansicht, daß gerade dieses Festhalten an dem Bleibenden und regelmäßig Wiederkehrenden in der Natur der gesammten Naturwissenschaft, namentlich der neueren Physik, Chemie und Astronomie zur Erreichung einer so bewundernswerthen Höhe behülfflich gewesen sey. Es schließt sich hieran eine Eintheilung sämmtlicher betreffenden Wissenschaften in diese beiden genannten großen Fächer oder Regionen. In das erste gehört vorzugsweise, wie die Mathematik selbst, so jede naturwissenschaftliche Disciplin, die der Anwendung der Mathematik sich am leichtesten darbietet, und gerade durch die Anwendung ersterer auf dieselbe die größten und schnellsten Fortschritte machte: so die Physik, welche dem bekannten Spruche zufolge gerade nur so viel Wissenschaft in sich hat, als Mathematik. Auch können nach des Verf.'s Ansicht die Resultate der Naturwissenschaft selbst, so wie der reinen Mathematik, als solche auf den Willen oder auf das moralische und ästhetische Wesen des Menschen keinen unmittel-

lbaren Einfluß ausüben. Mit der Astronomie soll hierin dieselbe Bewandniß haben. Durch ihre streng mathematischen Berechnungen hat sie ihre Höhe und Sicherheit erreicht, ohne irgend auf den Willen direct zu influiren. —

Zufolge einer aus der andern Richtung hervorgehenden Weltansicht ist es gerade nur die abstracte und reflexive Denkweise, welche in diesen Fächern der Naturwissenschaft bloß eine durchaus absolute Nothwendigkeit inden läßt, worüber jedoch auch erst das Weitere nachher eingebracht werden kann. Eingeräumt wird jedoch vom Verf., daß bei andern Disciplinen der Naturwissenschaft nur irrig die Denkweise unbedingter, starrer Nothwendigkeit geltend gemacht werde, denn z. B. die organische Natur, wie sie namentlich die Physiologie und Anthropologie beschäftigt, hat es allerdings besonders mit menschlicher Persönlichkeit zu thun, wobei gerade der Wille, den fortbestehenden Naturgesetzen und ihrer Mitwirkung unbeschadet, das Wesentlichste ist. Eine ganz nothwendige organische Naturkraft aber muß für eine nur willkürlich ausgedachte Annahme gelten (S. 166).

— Ebenso ist es bei der Logik wieder nur das rein Formelle (das allem Denken Gemeinschaftliche), was der Nothwendigkeit anheimfällt. Nur Unklarheit der Begriffe über das Wesen mathematischer Evidenz, lehrt der Verf., habe dahin führen können, Logik und Metaphysik mathematisch begründen zu wollen, wie dieß z. B. Wolf und gewissermaßen schon Leibniz versucht habe. — Hinsichtlich der Religion aber und somit auch der Theologie wird nachgewiesen (S. 180 ff.), daß sie durchaus dieser zweiten Region angehören, weil in der Wirklichkeit wollende Individuen vorausgesetzt werden und ein wollender Gott Gegenstand ihrer Forschung ist. Was nun die Requisite einer solchen Wissenschaft betrifft, die es unternimmt, eine Ausgleichung der Differen-

gen in der Philosophie und Theologie zu Stande zu bringen, so sey unleugbar, daß sie als Vermittlerin unerlässlich jenes Princip des Willens in sich enthalten müsse, weil durch dasselbe nur die vereinzeltten Ansichten, namentlich in der Theologie, zur Einheit gebracht werden können. Die hochfliegende, als Wissenschaft vollendet sich wollende, neueste Philosophie habe sich selbst durch ihre Gestaltung und besonders durch Ausschluß jenes Princip als untauglich zu dieser Vermittelung dargestellt sey aus der Naturnothwendigkeit in die des Denkens getreten (S. 191 ff.). Eine Behauptung, die, wie schon bemerkt, noch immer einer gewissen Schwierigkeit unterworfen, wenigstens einer Beschränkung sehr bedürftig scheint. Am Schlusse der Einleitung wird dann noch kurz angetastet (was schon oben S. 125 anderweitig verhandelt war), daß selbst auch diese Philosophie doch eine Bergängung der Natur habe gelten lassen müssen und eben so die zu dieser Philosophie sich hinneigende wissenschaftliche Theologie doch Modificationen und Ausnahmen von Naturgesetzen (besonders zur Deutung der Wunder) dulden lassen müssen, wie sie sich mit einer vorausgesetzten unbedingten Nothwendigkeit nicht vereinigen lassen u. s. w.

## II. Angabe der vier ersten Kapitel oder der Grundlage des Werks. — Zweite Hälfte des Buches. —

War die allgemeine Einleitung der Auffuchung des rechten Weges zur Wahrheit durch Feststellung der Kriterien gewidmet, so soll nun schon in dieser Abtheilung (von S. 237 bis 360) die Grundlage einer wahren, umfassenden Weltansicht versucht werden. Dieß geschieht zunächst anknüpfend an die allgemeine Einleitung durch nähere Bestimmung des rechten Verhältnisses menschlicher Freiheit zur Nothwendigkeit, unter Voraussetzung, daß diese Freiheit unerlässliche Bedingung der

Moralität sey, und daß in Gott nicht der Grund des Bösen in der Welt gesucht werden könne. Da nun jene Freiheit jetzt nicht mehr vorhanden, das Böse aber in die Welt eingebracht, wird auf transcendente Weise die Theorie einer Präexistenz und eines vorweltlichen Sündenfalls als diese Grundlehre aufgestellt, dieselbe dann vertheidigt, mit andern Vernunftwahrheiten und möglichst auch mit der Schriftlehre in Harmonie zu setzen gesucht, woran noch einige Folgerungen sich anknüpfen, so daß also der überaus reiche Inhalt des Werkes sich doch sehr gut auf wenige leitende Grundgedanken zurückführen läßt.

# 1. Anknüpfung an die Einleitung und Betrachtungen über die menschliche Freiheit.

Nach einigen wenigen speciell einleitenden Bemerkungen über die so sehr verschiedenen Stufen der intellektuellen und moralischen Ausbildung der Menschen, als Grade ihrer bereits wiedererlangten Herstellung von ihrem Falle (als der durch Widerstreben gegen göttliche Ordnung bewirkten Isolirung von Gott), und nach kurzer Angabe oder Bezeichnung der Leser, wie sie sich der Verf. wünscht, erfolgt sofort der Uebergang zu der höchst wichtigen Frage, ob der Mensch als selbst sich bestimmendes Wesen dennoch einem höheren Gesetze der Nothwendigkeit unterliege und worin letztere, die als ganz unlangbar dargestellt wird, begründet sey.

a) Wiederholte Darstellung der schon vorher von einem andern Gesichtspunkte aus behandelten Lehre, daß die an unwandelbare Regeln gebundene Natur, so weit wir sie beobachten können, den ihr einmal eingeprägten Gesetzen überall getreu bleibe und in ihr durchaus nichts Zufälliges stattfindende.

b) Ueberzeugung, daß nur der allervollkommenste Gesetzgeber die Harmonie der Naturgesetze geordnet haben

Man sieht, der Verf. deutet hier schon geradezu (so wie im Grunde nur auf verstecktere Weise überall in den ganzen Werke) auf den von ihm statuirten und von uns an ausschließlich behandelten ursprünglichen oder vorweltlichen Zustand des Menschengeistes hin. Da nun diese Grundansicht des Verf.'s auf eine Transcendenz zufolge abstract-speculativer Richtung hinweist, so drängt sich hier schon die Bemerkung auf, daß eine ander entgegengesetzten Geistesrichtung hervorgehende Zusammenz in mehreren Punkten Abweichendes darbieten werde, als worüber ebenfalls die Kritik des folgenden Abschnittes nähere Auskunft geben wird.

## 2. Darstellung der Präexistenz-Theorie als Grundlage des Systems.

a) Begriff derselben. — Jede einzelne That des Menschen ist nothwendiges Product seines eigenen dormaligen Gesetzes oder innern Wesens, daher es zuletzt darauf ankommt, wie der Geist des Menschen bei seiner Geburt beschaffen war und durch welche äußere (also nicht von seiner Wahl abhängende) Verhältnisse er entwickelt wurde. Der Sinn dieser Theorie ist also, daß der Mensch mit den in ihm vorhandenen und einer nothwendigen Entwicklung entgegengehenden Kräften und Reigungen nicht erst bei seiner Geburt ins Daseyn nach dem Willen der Gottheit gerufen seyn kann, weil menschliche Selbstständigkeit und Freiheit sonst (da Keim sowohl als auch Entwicklung von fremder Macht gegeben ist) ein völlig bedeutungsloser Schall wäre, und das Bewußtseyn derselben nur ein zu seiner Qual ihm mitgegebenes Gespenst. Schon auf diesem einfachen Wege soll sich dann, dieser Theorie zufolge, das unausweichliche Resultat ergeben, daß die menschlichen Geister schon früher, d. h. vor der physischen Erzeugung und Geburt, als selbständige Wesen vorhanden waren. Sie traten näm-

durch letztere nur in genau bestimmte Entwicklungs-  
 hältnisse, welche von der Vorsehung selbst nach den  
 festen Zwecken und ganz in Gemäßheit des eigenthüm-  
 lichen Zustandes jener (bei ihrem Eintritte in die Welt auf  
 verschiedenen Stufen des Werthes stehender) Geister ge-  
 net sind, so daß sie wieder zu ihrer wahren Bestimmung  
 ördert werden. Dagegen war es die ursprüngliche  
 fgabe des Menschen, „nicht erst durch Kampf  
 t zu werden, sondern es schon zu seyn und immerfort  
 bleiben,“ wie solches auch Fries mit Recht annimmt,  
 e bekannt ist. —

b) Hohes Alter dieser Theorie. Historisch  
 rd erwiesen, daß diese keineswegs neue Theorie sich be-  
 ts in den urältesten Religionen der Erde als  
 ogma und Tradition vorfinde; so auch in den ältesten  
 hilosophischen Systemen, desgleichen bei from-  
 en und gelehrten Kirchenvätern. Schwerlich auch dürft-  
 sich hiergegen erweisen lassen, daß die morgenländische  
 arstellung nur aus concreter Anschauung, oder die  
 cidentale aus mythischer Einkleidung abzuleiten sey.  
 hier mag denn zugleich wohl erwähnt werden, daß auch  
 ei neueren angesehenen Philosophen und Theologen  
 iese Theorie allerdings Eingang gefunden hat, wobei wir  
 eispielweise nur an Herder erinnern wollen. Aber auch  
 naturkundige von Profession sind derselben ergeben, z. B.  
 Schubert und Steffens, denn man wird des ersten  
 en Schrift: „Ansichten der Natur von der  
 Nachtseite,“ und des andern Anthropologie 2c.  
 icht mit Aufmerksamkeit lesen, ohne auf Wendungen und  
 Sätze zu stoßen, die nur unter dieser Voraussetzung völ-  
 lig verständlich sind.

c) Vertheidigung derselben gegen ver-  
 schiedene Einwürfe. Als der wichtigste wird S. 270.  
 hervorgehoben der Mangel an Erinnerung oder  
 an Bewußtseyn eines früheren Daseyns, ohne

welches doch das jetzige gar nicht als Fortsetzung des früheren angesehen werden könne. Hiergegen wird dem gezeigt, daß solcher Einfluß auf die Gegenwart auch eine Erinnerung an frühere Facta oder Verhältnisse wohl finden könne, wie denn das Vergessen derselben nicht in völlig naturgemäß, sondern auch zur Erreichung der Zwecke der Vorsehung unumgänglich nothwendig sey u. (Wenn hier nun der Verf. S. 273. zum Beweise dieser naturgemäßen und daher sehr begreiflichen Kunst auf den Zustand des natürlichen Schlafes, des fehlenden Bewußtseyns für die ersten Jahre der Kindheit sich beruft, so hätten nach Ref. Ermessen auch noch mehrere andere Analogien, die dem Verf. unstreitig bekannt waren, z. B. vom Delirium, Wahnsinne, Krisen des Coma ambulans u. s. w., beigelegt werden können, wenn es derselbe für nöthig erachtet hätte.) Als ein anderer Einwurf wird erwähnt die allmähliche Entwicklung des Geistes, wie solche ganz gleichzeitig mit der des Körpers fortschreite, wobei denn ein Zeugniß der äußeren Sinne und der Erfahrung gegen solches frühere Daseyn geltend gemacht werde. Hiergegen aber wird zu erwägen gegeben und durch mehrfache Beispiele analogisch dargethan, daß das Sinnenzeugniß in Sachen dieser Art nicht entscheiden könne u. s. w. — So siegreich der Verf. die beiden Haupteinwürfe widerlegt hat, so dürfte doch die andere Geistesrichtung, besonders aber auch die Schriftlehre noch Einwürfe darbieten, welche vom Verf. nicht berücksichtigt sind, welche wir jedoch nachher namhaft zu machen nicht umhin können.

d) Einklang der Theorie mit andern nothwendigen und heilsamen Wahrheiten (S. 283 ff.).

a) Es findet eine innige Verbindung zwischen Geist und Körper statt, durch ein Mittleres, das wir Seele, *ψυχή*, nennen, und es ist von großer Wichtigkeit, daß diese Gegenständlichkeit nebst der Vermittelung nicht übersehen

e. Der Verf. weist dann besonders S. 284f. darauf wie diese psychologische Lehre genau mit obiger Theorie zusammenhänge und mit Unrecht von dem philosophischen Idealismus nicht weniger, als von dem Materialismus verkannt werde, indem beide, dem Monismus huldigend, Geist und Leib nicht nur für ein ungetrenntes, sondern auch ungetrennliches Ganze halten.

Geist ist nämlich nach dieser Idealphilosophie nicht ein sich bestimmtes, den Körper überdauerndes Wesen, sondern nur die denselben durchdringende Kraft, so dynamisch dem Gehirne das Denken ebenso zukommt, wie den Lungen das Athmen. Eine Ansicht, welche nicht nur die Lehre von persönlicher Fortdauer aufhebt, sondern in ihrer pantheistischen Anwendung auch Zeit und Welt identificirt werden.

ß) Eine andere hier in Betracht kommende wichtige Theorie ist die vom eigentlichen Sitze des sündhaften Verbothen im Menschen, welche nämlich, mit dieser Theorie zusammenstimmend, statuirt, daß der ursprüngliche und fortwährende eigentliche Wohnsitz des Bösen weder im Geiste an sich selbst, noch im materiellen Körper, oder in der Sinnlichkeit an sich (deren Herrschaft die Folge der Sünden selbst ist), sondern eben im Psychischen, als dem Veränderlichen im Geiste, welches dem Materiellen näher verwandt ist, also auch dem eigenen Verstande des Menschen unterworfen, gesucht werden müsse. Nach der durch den Fall, dieser Theorie zufolge, veränderte Theorie der physischen oder psychischen Leib wird dann beim physischen Verstande wieder frei und bleibt das unmittelbare, seiner Verklärung entgegenstrebende Organ des Geistes. — So ist nun auch, um dieß schon vorläufig hier zu bemerken, die von uns nachher noch näher zu erläuternde andere Richtung im Ganzen dieser Lehre von der *ψυχή* zukommen, dürfte sich doch darin eine nicht unbedeutende Differenz ergeben, daß nach dieser andern Richtung das

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 67

**Psychische**, — insoweit es dem Materiellen angehört, — der natürlichen Fortpflanzung anheimfällt, so daß die sündhafte Anlage als erblich betrachtet werden muß, wiewohl allerdings die moralische Schuld als solche nicht vererbt werden kann, sondern den einzelnen Individuen als Mißbrauch der noch immer vorhandenen moralischen Freiheit zur Last fällt.

γ) Hieran schließt sich noch die ebenfalls nicht unwichtige nähere Erklärung der Entstehung der finstern Materie, als gleichzeitig mit und durch den Fall des Menschen und dessen eigene Verfinsterung, bei nothwendiger Voraussetzung einer früheren, mehr geistigen, auch äußern Natur, als Gegenstand und als Mittel der Wirksamkeit des Geistes. Noch immer ist indessen das Materielle dem Geiste kein völlig Fremdes, sondern ein Verwandtes, aber aus einem früheren, vollkommeneren Zustande Herabgesunkenes. Vergl. S. 290 ff., wo selbst diese Verfinsterung der Materie als verschlechterte Modification der ursprünglich und als Product einer rein geistigen Natur derselben (gleichsam als eine durch das Erkranken des Geistes verfinsterte Atmosphäre derselben) dargestellt wird.

ε) Versuch einer Darstellung der Denkbareit eines solchen vorweltlichen Vorganges. Die Frage über das „wie?“ eines vorzeitlichen Abfalls der mit Individualität versehenen, doch zu einem unverbundenen Systeme gehörenden Menschengesichter kann zwar (eben weil es Act der Freiheit ist) gar nicht a priori erforscht und nachgewiesen werden, doch versucht es der Verf., ein solches Ereigniß wenigstens als möglich und denkbar darzustellen. Man muß gestehen, daß er E. 320 ff. diese schwierige Aufgabe mit großer Umsicht und Scharfsinnigkeit, so wie mit lebendiger Phantasie und hinreißender Begeisterung durchgeführt habe. Er hat hier durch diese Theorie auf einen vorhin nicht erreichten Höhepunkt

punkt geführt und ihr dadurch gleichsam die Krone aufsetzt. Man sieht aber leicht, daß sich aus einer solchen, poetische grenzenden Ausführung mit kurzen Worten kein Auszug geben lasse.

f) Zusammenhang der Präexistenz-Lehre mit dem Kerne des Christenthums, als Lehre von der Erlösung und Herstellung des Menschengeschlechts und als Anstalt des Heils vor der Wiedervereinigung mit Gott. Auch dieser ganze theologische Abschnitt gehört unleugbar zu den gelungensten Partien des ganzen Buches; aber auch er läßt sich bei der innigen Verschlungeneit der Gegenstände auch nicht einmal eine dürftige Skizze entwerfen. Unparteiische Leser werden jedoch der schönen und abiegenden Darstellung des Verfassers gewiß Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn auch ihre Ansichten hier und da abweichend seyn sollten. Auch Ref. muß eingestehen, daß ihm der Versuch des Verf.'s, die Theorie mit der Schriftlehre in völligen Einklang zu bringen, keine volle Ueberzeugung gewährt hat.

g) Einige aus der Theorie hervorgehende Resultate. Es ist sehr einleuchtend, daß eine solche Weltansicht, wie die Präexistenzlehre sie gewährt, von außerordentlichem Einflusse auf viele Disciplinen der Philosophie und Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange, da fast auf alles menschliche Wissen und Treiben seyn könne. Hierauf ist jedoch im Buche nur im Allgemeinen hingedeutet; speciell läßt sich der Verf. auf Erledigung einiger metaphysischer Fragen ein, dahin besonders die zu rechnen ist, warum Gott in der Schrift nicht bestimmtere Aufschlüsse über diesen Gegenstand uns habe geben lassen. Hier dürfte dann die für solche Fragen gewöhnliche apologetische Antwort gelten, daß die Schuld der Menschen, wenn sie hier im Bösen beharren, durch solches vollständige und genaue Wissen nur vermehrt

den würde a). Aber die andere Frage, warum Gott das Böse nicht verhindert habe? Antwort: weil durch jeden Zwang oder gewaltsame Verhinderung die Freiheit, also die Moralität aufgehoben seyn würde u. s. w. Aber merkwürdiger stellt hier der Verfasser das Paradoxon auf, daß Gott, in dessen Wissen überhaupt kein Vor und Nach statfinde, diesen Fall der Geister nicht habe vorauswissen können. Alles Wissen setze ja ein Verhältniß zu dem Wissenden voraus, was hier nicht angenommen werden dürfe. Ob nun gleich der Verfasser diese Frage überhaupt als eine rein speculative, völlig unfruchtbare darstellt und seine Ansicht noch weiter dadurch motivirt, daß das Böse als das Richtige vom göttlichen Standpunkte aus gar keine Beschreibung habe, so muß Ref. doch gestehen, daß er auch hiergegen Widerspruch einzulegen sich gedrungen sieht.

### B. Nähere Kritik des vorliegenden Systems durch Darstellung einer andern Geistesrichtung.

Es sind sechs Hauptpunkte, auf die schon in der Inhaltsanzeige hingedeutet ist, auf welche sich unsere Kritik beschränken wird. Sie stehen unter einander in Verbindung und gehen gleichsam aus einem Centro hervor, nämlich aus der entgegengesetzten contemplativen Geistesrichtung, während unser Verfasser, ob er gleich gegen die Alleinherrschaft der Speculation ankämpft, dennoch als Verstandesthätigkeit sie zum einzigen intelligenten Hauptfactor erhebt. Denn was a) andererseits als das aus dem Willen hervorgehende

a) Die Frage, ob eine öftere Einkehr in dieß Zeitleben derthat ist, ist hier vom Verfasser unbeantwortet geblieben. Er würde sie aber seinem Systeme zufolge zu bejahen gehabt haben. Dieß würde auch der andern Richtung verstattet seyn, wenn Febr. 9, 27. als ein semel saltim mori verstanden werden darf.

denken bezeichnet, kann auf solche Benennung schwerlich Anspruch machen, zu geschweigen, daß sich Niemand den Besitz dieses Hauptfactor's wird streitig machen lassen wollen. Somit scheint es einleuchtend, daß der Verfasser selbst der speculativen Geistesrichtung zu hohes Gewicht eilegt. Es ist dem Ref. nicht um die Bestreitung des dargelegten Systems zu thun, sondern er will vielmehr durch diese Kritik es näher erläutern und zur Prüfung desselben aufmuntern, die es ihm in hohem Grade zu verdienen scheint. Es beziehen sich dann von diesen sechs kritischen Punkten die drei ersten auf die Einleitung und die andern auf die Grundlage selbst.

- 1) Nothwendige Berücksichtigung der contemplativen Geistesrichtung zur vollen Constitution des ersten Hauptfactor's.

Der Verfasser hatte (S. 209 ff., verglichen S. 334 u. 346) davon gehandelt, daß das Denken selbst im Gefühl seine Wurzel habe, und daß aus der Einheit des Denkens und Empfindens der rechte Lichtblick hervorgehe; auch daß die Erkenntniß sich auf Erfahrung stütze. Insofern erkennt er also den Werth und die Nothwendigkeit selbst der sinnlichen Anschauung und Erfahrung nicht. Aber er betrachtet sie nicht als einen mit dem speculativen Denken gleichgeltenden bleibenden Factor der Erkenntniß, sondern nur als Einleitung und Vorbereitung dazu <sup>a)</sup>. Hinsichtlich des Willens hat ebenfalls der Verfasser ausdrücklich erwähnt, daß er eine doppelte Richtung halte, die thätig=handelnde

<sup>a)</sup> Nach Schleiermacher gibt es nur drei Arten des Denkens: das geschichtliche, das künstlerische und das reine Denken, unter welchem letzteren offenbar die Speculation verstanden ist. Die erstern beiden gehören der Contemplation an, sind aber nach dieser Bezeichnung nur nach ihrer Gegenständlichkeit, nicht nach der Art der Action des Denkens aufgefaßt.

und die begehrende. Genau genommen kann man die begehrende Willensthätigkeit wieder als in doppelter Richtung wirkend auffassen: nämlich attractiv als eigentliche Begierden (appetitiones, ἐκδυμνησις) und andererseits als expansiv, d. h. von innen nach außen strebende Triebe (impetus, ὀρμηδὴς). — Eben diese entgegengesetzte Richtung nun findet aber auch bei der Intelligenz, der denkenden Verstandesthätigkeit, statt, daher diese doppelte Richtung einerseits der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung (der Erfahrung) und andererseits der abstracten Reflexion, die sich nicht sowohl receptiv, als vielmehr in sich selbst gekehrt, von innen nach außen zu, oder productiv wirkend darstellt. — Die Geschichte der Philosophie wie der Theologie führt darauf, daß beiderlei Richtungen der Intelligenz, isolirt oder zu vorherrschend auftretend, durch diese Monokratie leicht auf Abwege leiteten und dagegen in einer angemessenen harmonischen Vereinigung am sichersten dem erstrebten Ziele der Wahrheit nahe brachten. Im Morgenlande war bekanntlich von jeher die Contemplation die vorherrschende Richtung, während im Abendlande der umgekehrte Fall eintrat oder auch eine versuchte und mitunter sehr glückliche Vereinigung beider Richtungen (wie z. B. im Neoplatonismus) wirklich in Stande kam. Hat man im griechischen Alterthume den Plato als Repräsentanten der contemplativen und den Aristoteles als den der speculativen Geistesrichtung aufgefaßt, so können für die neue Zeit Locke und andererseits Leibnitz wohl als solche Repräsentanten gelten; nur freilich mit dem Unterschiede, daß bei Plato die Anschauung mehr eine intellectuelle, innere, dagegen bei Locke mehr die äußere, sinnliche war. — Locke bemerkt sehr richtig, daß das, was wir gemeiniglich ewige Wahrheit nennen, doch ohne Anschauung und

erfahrung zu keiner neuen und wichtigen Entdeckung führen könne, vielmehr ebenso oft gemißbraucht, als richtig angewandt werde (Essay philos. IV, 7.). So haben denn auch unleugbar selbst berühmte Philosophen oft ihren leeren Speculationen objective Gültigkeit zu geben versucht, der ganz willkürliche Sätze aus Einseitigkeit oder besonderer Vorliebe für evidente Wahrheiten ausgegeben. Schon Basjedow hat (in seiner Philalethie) eine Menge verunglückter speculativer oder syllogistischer Schlüsse der Art aufgezählt <sup>a)</sup>. Leibniz dagegen bezeichnet die Locke'sche Philosophie als eine paupertina in Beziehung auf Gotteserkenntniß und Psychologie. Er selbst behauptete von vielen Erfahrungssätzen, daß sie durch sich selbst, als unabhängig von aller Erfahrung, schon gewiß seyen. Er pflegte die bloß anschauende Erkenntniß (im Gegensatze der lumières oder der angeblichen ewigen Wahrheiten) nur les expériences premières oder primitives de fait zu nennen. Er selbst hoffte es noch dahin zu bringen, seine metaphysischen Lehren so geometrisch zu demonstrieren, wie Euklides seine mathematischen. Wenn wir nun aber z. B. seinen Versuch, die natura mentis geometrisch zu erklären, als Beispiel nehmen, wie er das Verhältniß der Seele zu ihren Organen unter dem Bilde des Centrums, der Radien und Peripherie auffaßt, so daß auch der Geist ihm als eine kleine,

---

a) Ueber Locke vergl. die treffenden Bemerkungen des Dr. Tholuck: vermischte Schriften, 1r Theil, S. 163 ff. Zwar macht dieser Gelehrte ihm den Vorwurf zu großer Nüchternheit und Kälte, womit er die christliche Religion in gleiches Niveau mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande bringe; allein es gehört nun einmal zu dieser contemplativen Geistesrichtung, daß nicht immer stolz getraut oder hoch geflogen, sondern auch oft zu Fuß gegangen und auf der Erde bedachtsam umhergeschaut werde. Demungeachtet wird man dem berühmten Philosophen sein anderweitiges, vor einem entgegengesetzten Abwege bewahrendes Verdienst nicht absprechen können.

in einem Punkte begriffene Welt erscheint, ergibt sich bei zugleich klar, daß diese seine Ansicht in gewissem Sinn auch auf Anschauung beruhte, oder doch ihre Färbung zugleich durch das aufgenommene naturwissenschaftliche Licht erhalten habe. Denn sowohl die kosmologische als biologische Naturbeobachtung führt uns ja nicht öfter vor, als solche centro-peripherische Verhältnisse. Hin sey nur beispielsweise an das bekannte biologische Gesetz erinnert, daß in der Stufenleiter der organischen Natur bei zunehmender Differenzirung der Glieder in gleichem Verhältniß auch die Centralisirung gesteigert werde. Doch ins Einzelne einzugehen, verstattet der Raum nicht. — Wir haben uns diese Bemerkung hier nur erlaubt, um zu zeigen, daß eine völlige Isolirung beiderlei in sich verwachsener und zu einem geistig-organischen Ganzen gehörenden Geisteskräfte nicht leicht eintrete oder nicht wohl ohne Nachtheil der Wahrheit stattfinden könne. Denn diese selbst ist ja, objectiv genommen, ein in sich geschlossenes, eng verbundenes, bereits vorhandenes Ganzes, was nicht erst erfunden, syllogistisch erfonnen, sondern großen Theils wahrgenommen und entdeckt, also gefunden seyn will. Daß aber mit der äußern Anschauung auch die innere, intellectuelle, desgleichen die Aneignung und kritische Beurtheilung verbunden seyn müsse, somit der Verstandeskritik gleichsam das Richteramt gebühre, versteht sich von selbst, wiewohl dieses — besonders in Sachen der Religion — kein unumschränktes monokratisches seyn darf. — Die contemplative Geistesrichtung, insofern sie receptiv ist und dem Gefühle, als dem eigentlichen Centro der geistigen Kräfte, verwandter, ist daher auch vorzüglich geeignet, zu einer Vermittlung des Wissens und des Glaubens beizutragen. Sie ist, obgleich auch der Sphäre der Intelligenz angehörig, doch dem Glauben schon homogener und conformer, dagegen

die bloß abstracte Reflexionsrichtung, zu sehr in ihre Speculation vertieft, sich leicht bloß auf ihre schulgerechten und erkünstelten logischen Formen, Schlüsse und Combinationen zu beschränken pflegt 2).

## 2) Bemerkungen über den der hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf.

Das oben angegebene strenge Urtheil des Verfassers über Principe der hegel'schen Philosophie ist bekanntlich auch oft von Andern gefällt. Wenn nun ein Schüler Hegel's über die angedeuteten Punkte eine andere Auslegung gab, die mit dem christlichen Glauben in Einklang war, und solche von Hegel selbst noch beifällig aufgenommen wurde, so erhellt wenigstens, daß jene Punkte nicht nothwendig in jenem abstoßenden Sinne aufgefaßt zu werden brauchen. Eine Accommodation aber des großen Denkers zur gläubigen Theologie, oder auch eine Inconsequenz des sich selbst untreu gewordenen Philosophen dürfte schwerlich angenommen werden können. Wenn Ref. nicht irrt, so war es bei den hegel'schen Schülern rechter Seite gerade die Mitthätigkeit der contemplativen Geistesrichtung, also auch die in ihnen wirklich vorhandene Glaubensstärke, welche sie auf ihre so ansprechenden, versöhnenden Ansichten führte. Es sey hier Kürze halber nur ein Beispiel aus der lehrreichen kleinen Schrift des Dr. Schaller (Der historische Christus und die Philosophie) anzuführen gestattet. Die Stelle findet sich S. 80. daselbst, wo von der

a) Als Beleg, wie durch gehörige Anwendung der contemplativen Geistesthätigkeit sich auch sofort andere kritische Resultate ergeben, könnte die erste Abhandlung der diesjährigen St. u. K. „über die Authentie der Evangelien 2c.“ dienen. Das zum Glauben sich hinneigende ästhetische Gefühl hat hier sein volles Recht bekommen, ohne daß dem Wissen und dem verständigen Urtheile irgend Gebührendes entgegen wäre.

absoluten Subjectivität Gottes die Rede ist. Er heißt da unter Andern: „das wirkliche geistige Wissen von Gott bringt das endliche Subject in eine wirkliche Beziehung zu ihm, ist kein bloßer Gedanke (d. h. nicht bloß Bewegung des Subjects in sich selbst), sondern Gott ist wirklich dabei, lebhaft gegenwärtig, ist das Object, was gewußt wird, was durch das Wissen in das subjective Denken eintritt, also als sich selbst wissend dem endlichen Geiste immanent ist.“ Hier wird, wie die Worte klar lauten, nichts behauptet, als was auch der Psalmist lehrt: Herr, du erforschest mich u., nur daß zugleich auch das hervorgehoben wird, daß der den Menschen durchforschende Gott der sich selbstbewußte sey und zwar, wie überall, so auch hier, aber mit vorzüglicher Immanenz, essentiell (σπουδαίως) im Menschengeiste besonders gegenwärtig sey. Vergleichen wir nun hiermit den Inhalt einer andern so eben erschienenen neuen Schrift von J. Frauenstädt: „die Menschwerdung Gottes u.“, so wird am Schlusse der so bündigen und lichtvollen Abhandlung, unter Anführung mehrerer wörtlicher Stellen aus Hegel's Werken, zuletzt sehr bestimmt das Urtheil dahin ausgesprochen, daß entweder Hegel inconsequent und sich selbst untreu geworden oder daß seine Begriffsbestimmung der Religion, nicht als Angelegenheit eines Menschen, sondern als höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, — so daß das Sichwissen Gottes sein Selbstbewußtseyn im Menschen sey — durchaus als unauflöslicher Widerspruch angesehen werden müsse. Denn wenn das menschliche Gottesbewußtseyn nicht das Wissen des Menschen von Gott ist, sondern Gottes eigenes Wissen von sich, so verschwindet das menschliche Selbstbewußtseyn in dem göttlichen; wenn aber die vielen endlichen Personen in der einen absoluten

aufgehen und verschwinden, so gibt es keine einzelnen Ich  
 mehr, sondern nur ein einziges. Gott ist das durch Alle  
 indurchtönende Ich und der Mensch in Wahrheit nur eine  
 Raſſe (S. 135). Schon vorher (S. 128) war die Frage  
 erhandelt, warum Hegel diesen Widerspruch nicht aner-  
 ann, warum er ihn nicht gelöst habe? Das ihm entge-  
 gengesetzte entweder oder wollte er verwandelt wissen  
 n sowohl, als auch. Herr Frauenſtadt bemerkt  
 dazu, Hegel's Lösung bestehe also darin, daß er dieß  
 sowohl, als auch beider Seiten ausdrückte; dieß aber  
 ſetzt er hinzu) heißt nur den Widerspruch ausdrücken,  
 inſtatt ihn zu lösen; denn der Widerspruch beſteht gerade  
 n dem ſowohl als auch, d. h. in der Vereinigung  
 zweier Beſtimmungen, die ſich nicht vereinigen laſſen, ſon-  
 dern einander ausschließen u. Hier will es nun dem Ref.  
 ſcheinen, als habe Hegel wirklich die Wahrheit der an-  
 dern Seite erkannt und deßhalb trotz des anſcheinenden  
 Widerſpruchs ſie ausgeſprochen. Löſen konnte er freilich  
 dieſen Widerſpruch nicht, weil dieſe Lösung nur auf einem  
 andern Wege, den er als den nicht ſeinigen verſchmähte,  
 nämlich dem der Contemplation ſtattfinden konnte. —  
 Schulz, der philoſophiſche Mathematiker, machte die  
 wichtige Erinnerung, daß man eine Anſchauung ebenſo  
 wenig müſſe ſpeculativ durchaus begreifen wollen, als  
 man verlangen könne, einen Begriff anzuschauen. Viel-  
 leicht wäre Dr. Strauß, welcher im 3. Heſte ſeiner  
 Streitſchriften gezeigt, wie er dieſes vermittelnden Weges  
 wohl kundig ſey, gerade der Mann, der bei ſeiner glück-  
 lichen Combinationsgabe und ſeinem großen Scharfſinne  
 hier noch Bedeutendes zur Ausgleichung ſolcher Differen-  
 zen leiſten könnte, wenn er anders nicht, bloß links ſich  
 haltend, die weitere Verfolgung dieſes andern Weges ver-  
 ſchmähen ſollte. Für die Speculation ruht freilich fort-  
 während auf einem ſolchen Ineinanderſeyn der Gei-  
 ſter beim Fortbeſtehen der Individualität ein

unauf lösliches Dunkel, und man kann in so weit nicht anders, als Herrn Frauenstädt volle Zustimmung geben. Nur etwa Analogien bietet die Naturbetrachtung hier dar, z. B. wie ein Licht das andere durchdringt, ohne daß die Strahlen sich verwirren, oder beim Organismus die eine Sphäre die andere, ohne ihre gegenseitige Selbstständigkeit aufzugeben, gerade wie auch in der äußeren Natur die verschiedenen Mikrokosmen zum Makrokosmos verhalten, so daß jene, obgleich von diesem überall durchdrungen, abhängig und beherrscht, dennoch ihre *vita propria* (den in sich zurückkehrenden ätherischen Lebensstrom) nicht aufgeben, also etwa wie einander geschobene Ringe ihren eigenen Kreislauf in sich selbst vollenden. Solche Analogien sind freilich keine stringente Beweise, aber sie sind doch mehr als leere Bilder oder Gleichnisse, sie zeigen doch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer ähnlichen Sache in einer andern niederen Sphäre und eröffnen also die Vermuthung, daß etwas Homogenes auch in einer höheren geistigen stattfinden könne, da ja die ganze Naturbetrachtung darauf führt, daß es ganz allgemeine, alle umfassende Naturgesetze gibt, die auch im geistigen Gebiete, nur höher potenzirt, überall walten. Doch noch mehr: die höheren Krisen des thierischen Somnambulismus haben die Erfahrung unwidersprechlich dargeboten, wie durch den geistigen Rapport nicht bloß eine verwandte Gemüthsstimmung betheiligter Personen hervorgebracht wird, oder eine Mittheilung einzelner Gedanken und Empfindungen, sondern auch eines vollen Gedankensystems, welches ein gewisses geistiges Ineinanderseyn zu beweisen scheint und recht gewürdigt, als sehr bedeutende psychologische Erscheinung gelten muß. — Es findet unleugbar ein geistiges (oder doch psychisches) Durchdringen statt, und dennoch wird auch hier die individuelle Persön-

heit und die moralische Freiheit nicht aufgeben. Will man nun die auf diesem Wege gewonnene Philosophie mit Herrn Frauenstädt „Glaubensphilosophie“ nennen, so scheint auch uns diese Bezeichnung sehr passend, doch hört sie deshalb nicht auf, Philosophie zu seyn, weil sie durch eine andere Richtung er intelligenten Thätigkeit gewonnen ist. Dieß aber ist gerade, worauf wir hier nur hindeuten wollen, daß auch diese contemplative Richtung als Factor der Erkenntniß der Wahrheit ihre Anerkennung finden müsse, da uns ja schon im gewöhnlichen Leben so Vieles vorzugucken pflegt, was sich a priori weder deduciren, noch construiren läßt.

### 3) Verschlingung der Nothwendigkeit und der Selbstthätigkeit in der äußern Natur.

Der Verfasser hat es recht eindringlich dargestellt, wie das Gesetz unabweichlicher Nothwendigkeit sowohl das Gebiet der Sternenlegionen umspanne, als auch das Aufsteigen der Flüssigkeit im feinsten Haarröhrchen regle, wobei er jedoch einräumte, daß diese Stetigkeit in der Natur keine absolute, sondern eine relative, d. h. von Gott für die jetzige Welt geordnete sey. Auch hat er selbst darauf hingeführt, wie das allgemeinste Gesetz, nämlich das der Schwere, doch in dem organischen Naturgebiete auch durch andere Naturkräfte nach bestimmten Zwecken modificirt werde. Uebrigens hängt seine strenge Auffassung der Naturnothwendigkeit mit der rein speculativen Verstandesrichtung sehr eng zusammen und ebenso mit seiner Theorie der Präexistenz. Denn Gott hat (wie diese Theorie ausführlich lehrt) eben deshalb die einst geistigere und freier waltende Natur in die gegenwärtigen Fesseln gelegt, weil auch der Mensch mit dem Sündenfalle die Freiheit ver-

nach seinen Zwecken und Wirkungen beobachtet, denn da nur durch diese Beobachtung und Anschauung unter die *δόξα τοῦ Θεοῦ* als *νοούμενα* erschen.

c) Im organischen Naturreiche nimmt uns Verfasser die Mitwirkung anderer Gesetze neben dem der Anziehung an, nämlich die sogenannten teleologischen, welche wenigstens in der Physiologie und Anthropologie berücksichtigt werden müßten. Nun leidet es keinen Zweifel, daß besonders im thierischen Organismus, so hinsichtlich der Respiration, Circulation und Assimilation, neben den überall wirksamen Polaritätsgesetzen auch das Teleologische unverkennbar hervortritt; denn die Anziehungen geschehen nicht bloß zufolge chemischer Affinitäten, sondern Alles ist dabei (war nicht vom eigenen, aber doch vom höheren Willen) nach bestimmten Zwecken eingerichtet und geordnet. Allein es würde sehr irrig seyn, wenn wir hierbei das Reich der Vegetabilien übergehen wollten, wo überall dieselbe Zweckmäßigkeit aufs unverkennbarste in die Augen fällt, so vorzüglich bei den Geheimnissen der Befruchtung, wo nicht bloß dem Zufalle oder dem Chemismus überlassene polarische Anziehungskräfte wirken. Man weiß, daß selbst Insecten dazu behülflich seyn müssen, den Blüthenstaub (pollen) zu den weiblichen Blüthen hinzutragen, wobei sie zunächst sich an Blüthen derselben Art auf sehr zweckmäßige Weise halten, als ob sie, nachdem sie dort den Hunger gestillt, nun im weiblichen Nectar den Durst zu löschen hätten a).

- 
- a) Ein sehr auffallendes Beispiel sey hier nur aus Sprengel (Anleitung zur Kenntniß der Gewächse) angeführt. Bei einem Gewächse um Port-Jackson auf Neu-Holland, der *Eupomatia laurina*, zernagen die Insecten den Blumenblättern ähnliche Fäden, die zwischen den Antheren und den weiblichen Theilen stehen und, so lange sie unverletzt sind, die Zusammenwirkung der Geschlechtstheile unmöglich machen. Zernagt von

d) Hinsichtlich dieser überall im Organismus hervortretenden Teleologie ist nun zwar nicht zu leugnen, daß dabei die theologische Contemplation sich zuweilen in Spielende oder Kleinliche verirrt und dadurch an Segnern zu mancherlei Spott Veranlassung gegeben hat, indem man weise Zwecke auch da gesucht hat, wo es Gegentheil bloß als absurd erscheinen würde, auch wohl auf Inconsequenzen im Verhältnisse der Mittel zu den Zwecken verfallen ist und dann gerade durch solche alberne Darstellung zur Annahme des Zufalls oder blinden Schicksals verleitet hat. Nicht selten war es auch eine erzwungene Richtung, welche die Teleologie dem Naturstudium erteilte, indem sie unter zusammengehörenden Erscheinungen durchaus einige nur als Zweck und andere nur als Mittel gelten lassen wollte, statt in jenen Erscheinungen ein wechselseitiges Bedingen und Bedingtseyn wahrzunehmen, so daß bald, was zuvor als Zweck sich zeigte, nun wieder als Mittel zu andern und neuen Zwecken hätte gelten sollen u. s. w. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die Wahrnehmung des Hinstrebens nach bestimmten Zwecken (sey es mit oder ohne fortschreitende und in sich selbst bedingte Action) darauf führt, wie tiefere Naturbetrachtung und religiöser Glaube mit einander in engen Bunde stehen, und also eine strenge Sonderung beider nicht erforderlich und heilsam sey.

e) Der Verfasser hat, indem er von der Entwicklung der Denkgesetze handelte, hier und da auf das allgemeine Entwicklungsgesetz in der Natur sehr schön und passend Rücksicht genommen. Denn es ist, wie schon gesagt,

---

Insecten, leisten sie keinen Widerstand mehr, und die Gemeinschaft der Befruchtungswerkzeuge ist eröffnet. Der hier aus der Entwicklung der Pflanze hervorgehende Umweg, daß sie durch einen eigenthümlichen Duft jene Insecten lockt und zum Abnagen der Blumenblätter reizt, zeigt klar, daß chemische Affinitäten wenigstens nicht allein im Spiele sind.

unleugbar, daß die Naturgesetze auch im geistigen Gebiete gelten und sich wirksam zeigen. Nur das Eine darf hier nicht übersehen werden, daß auch das so allgemeine Gesetz der Entwicklung doch überall, und so auch in der äußeren Natur, seine bestimmten Grenzen habe, so daß z. B. im organischen Gebiete doch nur auf Erhaltung, Ernährung und Ausbildung beschränkt ist, dagegen die Entstehung selbst irgend eines organischen Individuums daraus allein keineswegs erklärt werden kann. Es muß zu den organischen materiellen Stoffen, aus den Unsichtbaren ein schon daselbst vorhandener Keim oder Typus, *εὐχιδέσις*, hinzukommen, wodurch nicht nur das punctum saliens geweckt wird, sondern auch die künftige, der Entwicklung zu übergebende Gestaltung im Keime bereits enthalten ist. — Eben diese Bewandniß hat es nun auch mit dem allgemeinen Naturgesetze der Steigerung. Diese hat nicht nur auch überall ihr bestimmtes Ziel, sondern es findet dabei auch ein Entgegenkommen des Höhern zum Niedern statt, so daß das Höhere nicht als ein nur von unten auf Erklommenes, sondern als ein schon früher im Unsichtbaren Berhandeltes betrachtet werden kann. Wie das Gesetz der Schwere z. B. von dem Gesetze der Polarität durchdrungen und überwunden wird, so werden die polarischen Kräfte der Wahlanziehung wieder von den organischen und teleologischen überwunden und beherrscht, ohne aufgehoben oder unterdrückt zu sein. Diese aber sind dem psychischen Bildungstrieb unterworfen, welcher selbst wieder dem geistigen Principe sich unterwürfig zeigt; wobei es also nach analoger Schlußfolge keinen Zweifel hat, daß die endlichen Geister vom absoluten Geiste belebt, durchdrungen und bestimmt zu werden, zum höchsten Ziele ihrer Steigerung haben. Wir können also wohl auch hier nicht in Abrede stellen, daß gerade die tiefere Naturbetrachtung dem vor-

Isen Glauben, namentlich dem Begriffe und der Anerkennung einer unmittelbaren Offenbarung, keinen Vorschub zu leisten im Stande ist. Es gilt bei ihr, was Baco von der Philosophie überhaupt sagt: *plenius astra ad deum ducit*.

#### 4) Moralische Freiheit des Menschen.

Hat es der Verfasser, selbst etwas in der speculativen Richtung zu sehr befangen, mit der starren Nothwendigkeit der äußern Natur etwas zu streng genommen, so dürfte ihn dieser Vorwurf fast noch mehr hinsichtlich der menschlichen Freiheit für das irdische Daseyn aufhebenden Nothwendigkeit treffen: was sich, wie sich leicht ergibt, unmittelbar aus der angegebenen Grundansicht (Präexistenz) leicht erklären läßt. Er huldigt keineswegs einem absoluten psychischen Determinismus; er legt der Wahlfreiheit einen hohen Werth bei, will sie aber auf den vorweltlichen Zustand beschränkt wissen (vergl. besonders S. 262), so daß nur hinsichtlich der idealen, ursprünglichen Natur des Menschen darin eine große Wahrheit liege. Besitzt nun auch der Mensch die erste Freiheit nicht mehr, so hat er doch unleugbar noch einen schätzbaren Rest derselben, welcher nur dem Grade nach bei Verschiedenen verschieden ist. Kann er auch aus eigener Kraft allein nicht wieder die verlorene Freiheitsstufe erlangen, so darf er doch nicht bloß als Automat betrachtet werden, weil man sonst entweder gänzlich in den besagten Determinismus verfallen oder doch zu nahe daran herstreifen würde; und es kann nur als eine *petitio principii* gelten, wenn zur Vertheidigung der Präexistenz-Theorie, (als die doch erst erwiesen werden soll) ein solcher totaler Verlust der Freiheit vorausgesetzt werden sollte. Es würde bei dieser Annahme sowohl das Hochgefühl innerer Würde, als höchster Genuß des Erdenlebens, als auch das be-

müthige Gefühl der Schwäche und Niedrigkeit neben dem Bewußtseyn der Schuld bei Fehlern verloren gehn, welche doch beide als zwei große Anknüpfungspunkte des Geisteslebens anzusehen sind. Ohne Freiheit würde auch kein moralischer Wille (der vom Verstand angenommene zweite Hauptfactor), aber auch keine Liebe, und ohne diese wieder keine Seligkeit, als Leben in Gott, stattfinden können. — Müssen wir das somatisch-physische Leben schon als continuirliche Oscillation erfassen (gleichsam als eine Succession von Streitmomenten zwischen dem Streben dem All oder dem Urleben zu und zwischen dem abgetheteten oder individuellen Leben, so findet auch eine analoge Oscillation im geistigen Walten statt, gleichsam ein Schwanken oder Verschlungenseyn zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. In allen Stufen des sich im Menschen entfaltenden Bewußtseyns herrscht freilich die Nothwendigkeit vor; aber die Welt der Wahrheit, der Schönheit und des Friedens blüht doch nicht aus dieser Wurzel auf. Mit jedem Entwicklungsprocesse (sagt v. Eschenmayer, Psychologie. 1817.) des Menschen nähert sich die Seele ihrer angestammten Freiheit und drängt das notwendige Princip mit seinen Naturgesetzen zurück. Freilich hängen Abstammung, erste Bildung und Erziehung nicht vom Menschen ab, so wie auch daß späterhin durch den Umgang die fernere Richtung seines Geistes bestimmt wird; indeß vermag er doch den Eindrücken desselben zu widerstehen, und eben durch solchen Widerstand seine Freiheit zu üben. Er kann, wenn auch nicht Alles, doch Manches zur Wahl des Umgangs beitragen, und so gleichsam (wie ein berühmter Arzt und Psycholog sich ausdrückt) sich selbst die geistige Atmosphäre, worin er athmet, mit bilden helfen. Kurz, ein gewisser Grad der Freiheit besteht noch immer neben aller übrigen zugege-

Nothwendigkeit. So a) im Urtheilen; denn es  
 t ja in menschlicher Willkür, den als wahr erkannten  
 & so oft aufs Neue zu prüfen und zu würdigen, als  
 wollen. Ist also die Anerkennung eines Ari-  
 s nicht an sich der Willkür überlassen, so ist es doch  
 Hinwendung unser's Nachdenkens und der Grad  
 Aufmerksamkeit dabei auf dasselbe. b) Im Wollen.  
 r Mensch kann freilich nur wollen, was sich ihm als  
 mittel zum gefaßten Endzwecke darstellt; doch steht es ihm  
 i, Veranlassung zu nehmen und Gelegenheit zu suchen,  
 f andere Zwecke zu verfallen, was ihn dann auch zum  
 hählen oder Wollen anderer Mittel bringen wird.  
 r kann dann seine Entschlüsse ändern, denn sonst würde  
 r ihn gar keine Besserung ohne zwingende Einwirkung  
 on außen möglich seyn a). Wer nun vollends einmal  
 as höchste Ziel seines Daseyns in die Ewigkeit versetzt,  
 er erhebt sich über das Irdische und Sinnliche; sein  
 Wollen erlangt somit den höchsten Grad der Freiheit  
 ben durch die errungene heilige Nothwendigkeit,  
 i. h. durch die sich immer mehr ausbildende moralische  
 Inmöglichkeit, zu sündigen. c) Die Freiheit im Han-  
 deln ergibt sich wieder aus der eben genannten Modi-  
 fication der Willensfreiheit, da der Mensch nicht anders  
 handeln kann, als er will; denn wenn auch der Slave  
 oder der Gefesselte nur nach äußerem Zwange zu handeln  
 scheint, so handelt er doch im Grunde nach seinem  
 Willen. Es bleibt ihm ja die innere Wahl, sich ent-  
 weder zu Tode schlagen oder martern zu lassen, oder  
 nachzugeben; und es haben wirklich, durch innere Willens-  
 kraft gehoben, Viele das Erstere vorgezogen.

a) Mit der göttlichen Offenbarung in Beziehung zu kom-  
 men, hängt freilich nicht vom Menschen selbst ab, wohl aber  
 in wiefern er die schon vorhandene Beziehung für sein Seelen-  
 heil recht benutzen will.

5) Die Präeristenz-Theorie des Verf. hängt nicht nur überhaupt genau mit seiner gewiß sehr achtungswerthen Weltansicht zusammen, sondern ist die eigentliche Grundlage seines ganzen Systems. Bekanntlich haben oft Genies (zum Nachtheile selbst einer richtigen Erkenntniß mancher Wahrheiten) gewisse Lieblingsideen gehegt, allein diese Theorie hat doch etwas so sehr Großartiges, daß sie unserm Verfasser Licht über manche dunkle Gegenden des menschlichen Wissens verbreitete und gewiß auch fernerhin immer ihre Vertheidiger und Verehrer finden wird <sup>a)</sup>. Wir haben bereits oben gesehen, wie er nicht nur die Haupteinwürfe gründlich widerlegte, sondern auch ihre Harmonie mit andern Wahrheiten scharfsinnig darzulegen verstand. Obgleich er dieser Theorie zu Liebe die menschliche Freiheit für das jetzige Zeitleben fast auf den Nullpunkt reducirte, so hing doch dieß bei ihm noch mit andern psychologischen Lehren zusammen und würde gerade allein dieser Theorie wegen nicht durchaus nothwendig gewesen seyn; denn auch Kant begünstigte letztere in gewissem Sinne sehr, wiewohl er auch die moralische Freiheit auf seine Weise zu vertheidigen suchte. Denn obgleich er annahm, daß die speculative Vernunft die Wirklichkeit einer transscendentalen Freiheit durchaus nicht erweisen könne, sondern höchstens nur die Möglichkeit derselben einräumen müsse (weil nämlich der Begriff derselben keinen innern Widerspruch ent-

---

a) Als Ref. im Herbst des Jahres 1810 den Verf. in Hamburg sprach, hatte derselbe sich diese Theorie schon völlig angeeignet. Nur freilich, daß sie noch nicht in allen Punkten so durchgebildet war und daß das Studium philosophischer Systeme des Alterthums, so wie der biblischen und patristischen Schriften noch nicht damit in solche Verbindung gesetzt war, wie dies nachher geschehen ist. Ref. hat die Ueberzeugung, daß, wenn der Verf. sein Werk hätte vollenden können, er in seiner Kritik jener Systeme sie besonders auf diesen Hauptpunkt alle angesehen und größtentheils darnach gewürdigt haben würde.

te), so hielt er sich dennoch berechtigt, sie voranzu-  
 en und zu postuliren, in eben dem Grade, wie wir  
 s des Sittengesetzes bewußt sind: also in sofern ein  
 lechterdings nothwendiges Vernunftbedürfniß dieß ge-  
 ete, welche praktische Nothwendigkeit dann freilich keine  
 gentliche Erkenntniß, aber doch einen zureichenden Er-  
 s gewähre. Auf diese Weise nahm daher Kant nicht  
 nstand, eine geistige, überzeitliche (antemundane)  
 bestimmungsfähigkeit des Menschen anzuneh-  
 en, die von dem sonstigen Causalnexus, dar-  
 n wir als Sinnenwesen stehen, ganz unab-  
 ängig sey. Die einzelnen in der Zeit erscheinenden  
 Willensacte waren ihm also nur gleichsam die succes-  
 iv erscheinende Darlegung jener vorweltlichen rein gei-  
 tigen Selbstbestimmung, als welche überhaupt dem zeit-  
 lichen Daseyn die ursprüngliche Richtung gebe. Nur ver-  
 steht sich, daß Kant hierbei der Transscendenz wegen  
 das etwa in Frage kommende Wie? des mit dieser  
 Selbstbestimmung verknüpften Vorganges, so wie die Un-  
 tersuchung, ob dazu für jeden Einzelnen ein einzelner  
 Moment des vorweltlichen Daseyns oder eine undenk-  
 lich ferne, große, alle Individuen schon enthal-  
 tende Zeitperiode angenommen werden müsse, ganz un-  
 berücksichtigt ließ. So haben denn auch Andere, die die-  
 ser Theorie huldigen, wohl einen solchen Entscheidungs-  
 moment unmittelbar vor dem Eintritte der  
 Seelen in das jetzige Daseyn angenommen. Allein  
 dann bleibt wieder unklar, warum gerade alle geistigen  
 Individuen, obgleich Glieder eines Organismus, zu einer  
 solchen abnormen und verkehrten Selbstbestimmung  
 kommen sollten, anderer Schwierigkeiten nicht einmal zu  
 gedenken, denen unser Verf. durch seine umsichtige Dar-  
 stellung glücklich auszuweichen gewußt hat \*). Hinsicht-

a) Infolge der andern geistigen Richtung wird zwar auch eine Präxi-

lich des Eintritts menschlicher Seelen ins gegenwärtig: Daseyn wird freilich bei ihm die Theorie des sogenannten Creatianismus ganz zurückgebrängt und der L. u. ducianismus nur auf das Materielle beschränkt; da verlegt er auch den eigentlichen Sitz des Bösen (wie schon erwähnt ist) ins Psychische, so bezieht sich dieß doch nur auf die erste Entstehung selbst, ohne daß das Erbliche dabei im Mindesten berücksichtigt würde, und doch setzt die Schrift die Allgemeinheit des sündlichen Verderbens ganz unleugbar in die engste Verbindung mit der adamitischen Sünde. Für naturgemäßer aber kann gar nichts gelten, als gerade die Erblichkeit der Anlagen und Eigenheiten. Schon im Unorganischen stoßen wir überall auf Belege zu dieser Behauptung. Ein Magnet z. B., in mehrere Stücke zerlegt, theilt jedem Stücke dieselben polaren Gegensätze nebst der Indifferenz mit. Im organischen Reiche, sowohl der Vegetabilien als der Thieren, hat es, jedoch anders modificirt und potenziert, ganz dieselbe Bewandniß; denn alle Nachkömmlinge haben naturgemäß in allen Classen und Gattungen der Geschöpfe

---

stetig angenommen, aber als Gedanken Gottes, der Urbilder menschlicher Seelen, — denen dann ihre Abbilder als Ideen, Typen, bereits im Unsichtbaren entsprechen, und insofern, potentialiter also, auch der geistige Organismus schon vorhanden ist.

- a) Der Organismus oder vielmehr die geistige Solidität, welche Benede annahm, ist eine schon vormals fertige, vollendete, d. h. simultane, welche durch ihr Auftreten in der Zeitlichkeit nur erst zur sichtbaren Erscheinung kommt, also nicht eine in der Art successive, daß sie zu ihrer völligen Entwicklung erst noch stets zukommender Stufen zur Ergänzung bedürfte, wie man ohne jene Theorie anzunehmen hat, und so zugleich das Erbliche als Anlage zur Sünde zwar nicht auf das Materielle, aber doch auf eine (nur oft auch latente) Abnormität im psychischen Lebensprincipe bezieht.

2. **Eigenheit und Beschaffenheit der Abstammung an sich**, gleich bald mehr, bald minder in die Erscheinung tretend. Ueberhaupt möchte aber gerade dem Verf. diese in ihm so sehr erstrebte Ausgleichung seiner Theorie mit der Schriftlehre nicht völlig gelungen seyn, wie ihm selbes schon früherhin — da er solchen Versuch hinsichtlich der Hauptstelle Röm. 5, 12 ff. unternahm a) — von r. Lücke damals nachgewiesen wurde, der ein solches Verfahren nicht sowohl Auslegung, als Einlegung genannt wissen wollte. Bei aller Feinheit und Gewandtheit, womit sich der Verf. (in einem damaligen Sendschreiben an diesen Gelehrten) vertheidigte, konnte er doch nur zeigen, daß sich seine Theorie wohl hier anlegen und gut anschließen lasse, was denn freilich wohl schon deshalb eingeräumt werden darf, weil im Grunde die heil. Schrift sich nirgends völlig direct und klar über die Beschaffenheit dieses ersten Ursprungs ausläßt, doch im wenigsten denselben in eine vorweltliche Zeitperiode auch nur andeutend hinverlegt. Vielmehr gibt es Aeußerungen der heil. Schrift, die sich nur schwer mit dieser Theorie völlig vereinigen lassen. Dahin dürften besonders folgende gehören, welche hier jedoch nur kurz angedeutet werden können. a) Es wird eines abgefallenen Engelsfürsten gedacht, welcher aus Reib, da er selbst seines Fürstenthums beraubt, die in seinem Reviere als ihrem angewiesenen Wohnsitz eingeseßten neugeschaffenen Wesen durch Vorspiegelung zu ähnlicher Widerseßlichkeit gegen den Schöpfer verleitet habe u. s. w. b). Zwar finden sich Andeutungen der Art (welche etwa die Tab-

a) S. die Erläuterung zum Briefe an die Römer, S. 108 ff.

b) Das Nähere über diesen für die tiefere Dogmatik wichtigen Gegenstand findet sich in Dr. Ewesten, Vorlesungen 2c. 2. Bd. 1. Abth. S. 324 ff. u. S. 370 ff., soweit es die Engellehre selbst betrifft, da das den Menschen näher Betreffende erst die 2. Abth. enthalten wird.

schon überwunden betrachtet werden. 1 Joh. 2, 13f. Die Waffen stehen dem Kämpfenden zu Gebote; sie sind ihm verliehen, aber ihre Anwendung hängt von ihm selber ab. Doch das Weitere hierüber lieber unter der folgenden Nummer.

6) Die paradoxe Meinung, daß Gott den Sündenfall nicht zuvor gewußt habe, geht zwar, jedoch nicht auf nothwendige Weise, aus der Präexistenz-Theorie hervor. Dieselbe basiert eigentlich auf der absoluten Weltansicht, nach welcher das Böse — seinen unmittelbaren Folgen nach allerdings für die menschliche Gesamtheit schrecklich, — doch aber an sich durchaus nichts Positives und Beharrendes ist, sondern nur ein vorübergehendes Moment, gewissermaßen eine nur so zwischentönende Dissonanz, welche die Harmonie im Ganzen gar nicht stören, sondern nur erhöhen kann; denn das menschliche Geschlecht, sammt seinem Wohnsitz und seiner ganzen Dauer, ist gegen das Universum ein ganz Unbedeutendes. Die neueren teleskopischen Entdeckungen haben uns erst weitere Aussicht in die grenzenlose Unermeßlichkeit des Weltalls gegeben u. s. w. Hiergegen ist denn aber auch nicht unbemerkt zu lassen, daß andererseits die mikroskopische Betrachtung uns zum nicht mindern Erstaunen bewundernde Blicke in die Größe Gottes im Kleinen hat thun lassen. Treffliche Bemerkungen hierüber macht der englische Apologet Chalmers in seinem Buche: *a series of discourses on the christian revelation etc.* <sup>a)</sup>, besonders in der dritten Abhandlung über die gött-

a) Sehr schätzbare Auszüge aus diesen Reden hat Dr. Tholde in dem bereits angeführten Werke mitgetheilt: „Bermischte Schriften,” 1r Th. S. 200 ff. (Ueberhaupt hat diese ganze Sammlung besonders in apologetischer Hinsicht einen so ausgezeichneten Werth, daß sie kein Theolog wird im Zukunft unberücksichtigt lassen dürfen.)

die Herablassung (Ps. 113, 5 u. 6), desgl. in der Abhandlung über 1 Petr. 1, 12. Hier werden zum Beweise der weiten Verbreitung der Erkenntniß der Erlösung auf andern Welten auch Stellen, wie ph. 1, 10., Phil. 2, 9—11., Kol. 1, 20. ebenfalls darauf gezogen, daß das Erlösungswerk der Menschheit seine Folgen auch auf andere Himmelsgegenden erstrecke. Wie kein also auch immer (dieß ist der Schluß hieraus) unsere Wohnung, ja unser ganzes Sonnensystem im Verleiche gegen das Universum seyn mag, der König der Herrlichkeit hat doch zur Erde seinen Weg gelenkt. Aus der Kleinheit gerade und Verborgenheit unsres Wohnortes ging eine solche Entfaltung der erbarmenden Liebe Gottes gegen die durch traurigen Abfall im Elende Verlorenen hervor, wodurch der Ruhm, des göttlichen Namens unter allen Anbetern Gottes auf eine ganz neue Weise verbreitet wurde. Wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade, steht auch das Kleinste mit dem Größten in einem unsichtbaren innigen Zusammenhange, und die Folgen des Moments erstrecken sich bis ins Unendliche hinaus.

Doch schon das auf die analogia fidei gestützte Gefühl sträubt sich gegen diese rein speculative Meinung. Die Schrift sagt bestimmt: Gott sey größer als der Menschen Herz, kenne alle Dinge und sehe unsere Gedanken von ferne, noch ehe sie in unserer Seele aufsteigen. Der Heilsbeschluß der Erlösung wird bestimmt das Geheimniß genannt, das von Ewigkeit her in Gott verborgen gewesen u. s. w. Da die Möglichkeit des Sündenfalls in Verleihung der Freiheit von Gott, also in göttlicher Causalität zu suchen ist, so konnte auch der zu irgend einer Zeit und auf irgend eine Weise eintretende Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit kein Ereigniß, das unser Geschlecht nicht allein betraf,

sondern auch auf einen Theil der höheren Geisterwelt (sich erstreckte, und welches durch die Erscheinung des Eingeborenen vom Vater im Fleische zur *culpa* wurde) nicht bloß als verschwindender Augenblick gelten, sondern als Sache von solcher Bedeutung, bei ein Nichtwissen Gottes schon vor dem Eintritt in die Wirklichkeit ganz undenkbar scheint. Mit Recht behauptet Schleiermacher irgendwo, daß ohne Allwissen auch kein absolutes Wissen stattfinden könne und also nur ein stückweises Wissen denkbar würde.

Wir glauben also unsern Verfasser nicht mißzuverstehen zu haben, wenn wir annehmen, daß er, obgleich er das Ungenügende der reinen Speculation wohl erkannte, doch selbst von dieser speculativen Richtung sich nicht gänzlich loszumachen vermochte, so daß er daher selbst die Thätigkeit der Intelligenz nur als abstracte gelten ließ. Seine Grundlage des Systems beruht auf Transcendenz, dagegen die andere, zwar verwandte, aber doch zugleich contemplative Richtung die übrige als Immanenz gelten zu machen sucht, d. h. als Beharrung bei dem Diesseits durch Anschauung und durch solche Naturbetrachtung, bei welcher eine überall die Erfahrung berücksichtigende Naturphilosophie die Fackel hält. Vielleicht daß die in dem nun folgenden Anhang gegebenen kurzen biographischen Notizen dazu beitragen können, den in dieser Schrift gewonnenen Standpunkt noch etwas näher zu bestimmen und das Verständniß derselben zu erleichtern.

- 
- a) Die ganze Differenz bezieht sich ja nur auf den ersten Wortsprung und die Art der Verbreitung des sündhaften Vergebens, das ein allgemeines ist. Auch hinsichtlich der Rettung aus demselben findet völlige Uebereinstimmung in beiden Richtungen statt.

**Allgemeine Bemerkungen über Einleitung, Form und Styl des Werkes, nebst einzelnen betreffenden biographisch-pragmatischen Notizen.**

Es ist schon oben darauf hingedeutet, daß das vorliegende Buch fast aller äußeren Abtheilung oder Ueberlegung (durch Abschnitte, Kapitel 2c.) ermangelt, so daß nicht bloß für Uebersicht und Ruhepunkte des Lesers wenig gesorgt ist, sondern auch leicht der Schein entsteht, als ob, statt einer erforderlichen, regelmäßigen Dringlichkeit, der Verf. sich selbst nur nachlässig habe lassen lassen und daher oft auf Wiederholungen gerathen sey. Allein, diesen letztern Punkt anbetreffend, so dürfen diese Wiederholungen doch nirgends, wo sie vorkommen, als müßige und bloß zufällige betrachtet werden, sondern es wird nur der vorher absichtlich fallen gelassene Faden wieder aufgenommen, um das schon Gesagte aus einem andern Gesichtspunkte aufzustellen und Neues anzuknüpfen. Jener vorhandene Mangel aber ist kein Fehler, sondern eigentlich versteckte Kunst, oder doch nur ein äußerer Mangel, der in dem ihm eigenen sichereren Tacte und der inneren Fülle selbst seinen Grund hat a). Doch muß man eingestehen, daß der Ausdruck überall sorgfältig gewählt, präcis und correct, dabei zugleich sehr klar und verständlich ist, nicht selten auch kräftig und eindringlich, ja sogar gehoben und voll Begeisterung.

---

a) Es war dem Verf. einst der Vorschlag gemacht, für sein Werk den Dialog oder die Briefform zu wählen, er lehnte ihn aber entschieden ab: der Inhalt des Ganzen sey zu umfassend, es entstehe vermehrte Weitläufigkeit, seine eigene Ansicht bleibe zu versteckt; wen die Sache selbst, die Wichtigkeit des Inhalts nicht anziehe, den sey er durch ästhetischen Vortrag zu fesseln wenig geschickt u. s. w.

Wer den Verf. im Leben persönlich kannte, sah in dieser Schrift und ihrer Gliederung (die freilich mehr eine innere, psychische, als äußerlich realisirte objectivirte erscheint) sein Wesen und seine ganze Gestaltung wieder. Denn er selbst stellte so überall sich da, äußerst einfach, sauber, aber schmucklos, gern sich mahnend, ohne wortreich zu seyn, doch stets des prägnanten Ausdrucks mächtig und das Rechte treffend. Was in einer formellen Harmonie hier gelten kann, das läßt sich leicht auch auf das Materielle selbst anwenden, in Beziehung namentlich auf die hervorgehobenen drei Hauptfactoren der Erkenntniß, die speculative Intelligenz und den kräftigen, auf das Ganze gerichteten Willen. Obgleich überhaupt geistig reich ausgestattet, besaß er doch überwiegende Vertriebskräfte. Zur Mathematik war er wie geboren, daher war denn auch gerade diese Wissenschaft in allen ihren Zweigen, und besonders die höhere Astronomie mit ihren schwierigen Berechnungen, das, was er am liebsten trieb und worin er einen solchen Höhepunkt erreichte, daß er immer mit Ehren als Professor derselben hätte auftreten können. Es kann daher nicht befremden, wenn er bei Constatuirung seines einen Hauptfactores mit Uebersehung der contemplativen Richtung das reine abstracte Denken fast allein zur Sprache brachte. Er war zwar mit den übrigen Disciplinen der Naturwissenschaft nicht gänzlich unbekannt, aber er schätzte sie doch eigentlich nur als dem wahren Wissen dienend, insofern sie Mathematisches enthielten. Auch die neuere Physiologie und Biologie schienen ihm daher in wissenschaftlicher Hinsicht noch keinen hohen Rang gewonnen zu haben. Scharf speculirende Schriften las er am liebsten und in früheren Jahren besonders machten die englischen Historiker und Skeptiker seine Lieblingslectüre aus. Auch das Sprachstudium sagte ihm sehr

Besonders besaß er in mehreren neueren Sprachen uneingeschränkte Fertigkeit. Das Englische z. B. schrieb und redete er eben der Geläufigkeit wie seine Muttersprache; auch in der französischen, der italienischen und spanischen Sprache mächtig und er besaß darin nicht bloß Routine, sondern wandte eine *εξολίστα γραμματική* an, wodurch er leicht auf bestimmte Sprachregeln zu reduciren verstand. Seine Virtuosität auf dem Pianoforte und sein herrlicher Gesang haben oft Bewunderung erregt; doch war es hier eigentlich seine tiefe Kenntniß des Generalbasses, die es veranlaßte, daß selbst Künstler vom Fache gern darüber mit ihm unterhielten.

Den pope'schen Grundsatz: „drink deep or taste shallow“ hatte er ganz zu dem seinigen gemacht, und hatte er sich einmal auf einen ihm wichtigen Gegenstand sein Nachdenken gerichtet, so konnte er Tage, ja Wochen lang in diesem Nachsinnen verharren, bis seine Forschung durchgegründet war. Er erklärte oft, es seyen für ihn die glücklichsten Augenblicke des Lebens, wenn nach langem, gedanklichem Grübeln endlich ein Strahl des Lichts das Dunkel durchbreche. Dieß zeigt also, wie bei ihm die Beharrlichkeit und Energie des Willens mit der Thätigkeit des reinen Denkens auf eigenenthümliche Weise Schritt hielt. Bei ihm war wirklich der eine Factor der Erkenntniß der Wahrheit in dem andern ganz durchbrungen. Doch von dieser in eigenen Kräftigkeit und Güte des Willens mögen hier noch einige Züge stehen. — Er hatte sich früh neben dem mathematischen Studium der Handlungswissenschaft gewidmet. Schon als Knabe und Jüngling zeigte er stets einen ernsten, festen und entschiedenen Willen, der sich von seiner geistigen Richtung, von vorhabenden Studien nicht leicht abbringen ließ, daher allem leeren Zeitvertreibe, besonders geräuschvollen Zerstreuungen sorgfältig auswich. Schon im frühen Jüng-

bern sollte a). Doch war seine Frömmigkeit keine resignirte, beschauliche, sondern er suchte jede Annahme durch nützliche Thätigkeit auszufüllen, um zu wirken, so lange es hienieden Tag für ihn war. In freilich die auch für ihn einst einbrechende Todesnacht hat er zugleich für den Anbruch eines neuen schöneren Lebens.

Als er sich in den Stand gesetzt sah, in Heidelberg seinen Wohnsitz nehmen zu können, hielt er den sehnsten Gipfel seines Erdenglücks für erreicht. Bald fühlte er sich daselbst durch die freundschaftlichste Verbindung mit den angesehensten Männern dortiger Universität, zu seinen hohen Werth schnell erkannten, hoch geehrt und beglückt. In häuslicher Hinsicht sah er sich in Besitz seiner Gattin, die ihn innig liebte und verehrte und mit ihm in einem Sinne zu leben bemüht war. Er hatte hier

- a) In der ihm eigenen Ergebung gehört etwa folgender Aus-  
 Als er etwa 10 Jahre schon vor seinem Tode die Nachricht erhielt, daß seine älteste Tochter, die sehr glücklich verheiratet war und in voller Jugendblüthe stand, ihm genommen sey, und selbst gestand: „diese Lücke des Herzens und Lebens kann mir, nie wieder ausgefüllt werden!“ da sagte er doch gleich mit einem Ausruf hinzu: „der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen! sein Name sey gelobt in Ewigkeit!“ — Hinsichtlich seiner Ansicht des Todes mag folgendes dienen. Bei voller Gesundheit pflegte er wohl seiner Gattin zu sagen: „sollte ich früher als du abgerufen werden, so traure nicht um mich (das magst du mir versprechen), als die, welche keine Hoffnung haben, sondern denke du vielmehr, es sey mein zweites, mein köstlicher Geburtstag angebrochen, und ich werde noch ruhigen Ueberblicks der diesmaligen vollbrachten irdischen Laufbahn rasch fortschreiten im Lichte, das ich hier meist nur so sehr getrübt erkenne.“ (Weibe Züge sind aus Mittheilungen der verstorbenen Wittwe entlehnt und könnten leicht durch ähnliche noch vermehrt werden, die seinen durchaus auf's Himmlische gerichteten Sinn darthun und zugleich seine originelle Auffassung mancher Schriftstellen erklären.)

ter Muße, bei zureichenden Hilfsmitteln seine philosophisch-theologischen Studien anhaltend zu betreiben a), wohl er nicht versäumte, damit auch fast täglich zu theilenden Unterricht zu verbinden und eine sehr ausgedehnte Correspondenz zu führen.

Gewöhnlich sah man ihn auch bei innerer Zufriedenheit und wärmster Dankbarkeit gegen Gott, der sein Schicksal so geleitet habe, stets heiter und freundlich, aber nicht ohne eine gewisse Ernst gemischte Strenge, die aus seinen edlen, hohen Zügen und seinem scharfblickenden Auge strahlte. Dennoch besaß er auch zuweilen ein unwiderstehlich mächtiges Gefühl, wie ein nach oben treibendes Element, als der Region des höheren Seyns, wohin er zwar oft zurückgehaltene, doch nie ganz zu unterdrückende Sehnsucht hegte b).

Da er noch sehr rüstig war (er hatte ja noch in den letzten Jahren bedeutende Reisen nach London, darauf nach Berlin u. s. w. unternommen), da er strengere Lebensordnung hielt, sich täglich Bewegung in freier Luft zu machen pflegte und selbst rauhes Wetter nicht schrecklich auf ihn einzuwirken schien, so hätte man ihm ein langes zeitliches Leben zutrauen mögen, besonders da er den letzten Winter hindurch sich äußerst wohl gefunden, sichtbar stärker geworden und mehr als früher im heiterndem Umgange Theil zu nehmen pflegte 2c., da unerwartet die im ersten Frühjahr 1837 herrschende Grippe auch ihn ergriff und nach kurzem Krankenlager

a) Er selbst besaß eine sehr ansehnliche Bibliothek, welche besonders, außer den zu seinem Hauptfache gehörenden, in ausgedehnter philosophischen, exegetischen und patristischen Werken bestand.

b) In seinem sehr wohl getroffenen lithographirten Bildnisse scheint dieser Zug der Begeisterung etwas stark hervorgehoben.

bahinraffte. Sein Ende selbst war zwar sanft und schmerzlos, allein der oft ausgesprochene Wunsch, mit bestimmtem Gefühle des Todes und nach genommenem Abschiede von den Seinigen zu scheiden, wurde ihm doch nicht gewährt \*).

Gern hätte nun auch Ref. nach den angegebenen wenigen Zügen der Kräftigkeit seines Willens auch von der durch wahre Gottesliebe und warme Menschenliebe geläuterten und belebten Güte desselben einige Beispiele angeführt, um so gleichsam, wie im Vorbegehen, einen kleinen Blüthenstrauch auf des unvergesslichen Freundes Grab zu pflanzen, wenn ihm solches verfallen gewesen wäre. Er mußte sich hier aber durchaus (wie schon gesagt, zu einem besondern wissenschaftlichen Zweck) nur auf einzelne biographische Notizen beschränken. Möge dann ein Anderer, mehr dazu Befähigter dieß Geschäft eines vollständigen biographischen Entwurfs übernehmen. Verdient hat es der Vollendete gewiß, denn man überschätzt ihn wahrlich nicht, wenn man ihn, den so reich von Gott Begabten, bei dem stets so edlen Gebrauche, den er von seinen Talenten machte, den schönsten Zierde des menschlichen Geschlechts beizuzählen nicht stand nimmt.

Dr. G. Meyer,  
Superintendent zu Sarsfeld.

a) Er entschlief den 8. März 1837 im 61sten Jahre seines Alters. Seine Beerdigung erfolgte in frühester Morgenstunde den 11. März bei freundlichem Sonnenscheine und in Gegenwart einiger ihm immer sehr werth gewesenen Freunde. Es waren treffliche Worte, die Herr Stadtpfarrer Zöllig an seinem Grabe sprach. Er benutzte dabei drei Stellen aus Benedikt's eigener Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, vgl. mit 1 Kor. 15, 53 ff., indem gerade diese letztere Stelle zu Vollenden die letzte Zeit so viel beschäftigt habe.

## 2.

**Geschichte des Urchristenthums durch A. Fr. Sfrörer, Professor, Bibliothekar in Stuttgart. Erstes Buch. Das Jahrhundert des Heils. Erste und zweite Abtheilung. Stuttgart. E. Schweizerbart's Verlags- handlung. 1838. 424 und 444 Seiten. 8.**

Was von jedem andern litterarischen Producte gilt, daß es nur bei gehöriger Kenntniß des Kreises und der Zeit, worin seine Entstehung fällt, gehörig ausgelegt werden, daß man nur so gründlich erfahren könne, ob es über der oder unter oder in dem Geiste seiner Zeit stehe, dasselbe gilt auch von der Schrift. Somit kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß zu den nothwendigen und heilsamen Hülfswissenschaften der neutestamentlichen Exegese auch das Wissen um die religiöse Bildung der Juden zu Jesu Zeit gehöre; und die heiligen Urkunden, wie das Christenthum überhaupt, haben sich so wenig vor dem gründlichen Ausbaue dieser Hülfswissenschaft zu scheuen, daß er ihnen zu einer immer allseitigern Erforschung und Begründung der in ihnen niedergelegten göttlichen Wahrheit nur erwünscht und angenehm seyn kann.

Ein System der religiösen Vorstellungen und Erwartungen wenigstens der palästinensischen Juden zu Jesu Zeit finden wir in keiner gleichzeitigen Quelle niedergelegt. Beachtungswerthe Materialien gibt uns freilich das N. T. selber an die Hand. Auch die betreffenden, allerdings werthvollen, Angaben des Josephus sind nur gelegentlich, zerstreut und aphoristisch, weil er keine religiöse Statistik des jüdischen Volks seiner Zeit liefern will, sondern eine allgemeine Geschichte desselben von Anbeginn der Welt bis zu seiner Zeit zu schreiben versucht, in der die Darstellung der religiösen Elemente der Gegenwart natürlich nur eine untergeordnete Stellung einnehmen konnte. Aus

ferdem ist nicht zu verkennen, daß Josephus, der Eine von griechischer Bildung gekostet hatte und sich auf kein viel zu gute thut, den Charakter seines Volkes auch intelligiös-sittlicher Beziehung gern so darstellt, wie er sich in heidnischen Lesern am meisten zu empfehlen schien, daß er daher Manches absichtlich verschweigt und in ein geheimnißvolles Dunkel hüllt, was uns erst das gewünschte Licht und vollständigeren Aufschluß gewähren wird. Dennoch bleibt er eine der Hauptquellen für unsere Aufgabe, wenn er nur mit Umsicht und Kritik genutzt und das Einzelne, was in ihm zerstreut vorliegt, zu einer Gesamtanschauung verknüpft und durch glückliche Combination ergänzt wird. Weniger können wir dagegen aus der Bearbeitung der freilich schon systemartigen Schriften des Alexandriners Philo für die Erkenntniß der palästinensisch-jüdischen Bildung damaliger Zeit lernen. Denn theils ist seine religiöse Weltanschauung durchaus mit alexandrinisch-griechischer Philosophie versetzt und durch sie modificirt, theils ist noch immer die Frage, inwieweit in seinen Schriften, ich will nicht sagen, das allgemeine, sondern nur das Glaubensbekenntniß aller Gebildeten unter den alexandrinischen Juden der Zeit niedergelegt sey. Somit ist deutlich, daß aus den drei angeführten Quellen, die gewöhnlich zu diesem Behufe gebraucht werden, noch keine vollständige Erkenntniß des Zusammenhanges und Gehalts der religiösen Vorstellungen der Juden zu Jesu Zeit geschöpft werden könne.

Aber wie gelangen wir zu einer größeren Vollständigkeit? Ein doppelter Weg ist da. Denn einmal kann der religiöse Zustand der Juden zu Jesu Zeit in gewissen Sinne als das Product der früheren Entwicklungen des religiösen Geistes unter ihnen angesehen werden. Bei diesem Standpunkte aus muß besonders auf seine Entstehung und Gestaltung in den eigentlich kanonischen Büchern und den sogenannten Apokryphen des N. B. geachtet wer-

en. Für die Erforschung der erstern geschieht jetzt viel. Für die letztern ist Manches gethan, doch bleibt noch viel zu thun übrig. Aus den bisherigen Leistungen ist soviel deutlich, daß der religiöse Geist, der in den Apokryphen weht, von dem der kanonischen Bücher in manchen Stücken abweicht, ja daß zuweilen die ganze Physiognomie des religiösen Lebens als eine andere erscheint. Da nun aber auch die Apokryphen noch nicht ganz bis zu der Zeit Christi herabreichen, da ferner die Geschichte lehrt, daß unter den Juden gerade in dieser späteren Zeit mehrere religiöse Secten entstanden, also auch gleichzeitig eine gewisse Erregtheit und Neugestaltung des religiösen Denkens und Lebens angenommen werden muß, so erhellt, daß wir auf diesem ersten Wege noch nicht völlig und mit Gewißheit zu unserm Ziele gelangen können. Zwei- tens kann aber die religiöse Bildung der Juden zu Jesu Zeit auch als Keim und Grundlage ihrer späteren Entwicklung betrachtet werden, so daß, wer diese möglichst allseitig zu erforschen und zu verstehen und wo möglich bis zu Christi Zeit zu verfolgen suchte, damit ebenfalls zu einer Erkenntniß der damals unter den Juden herrschenden Vorstellungen gelangen würde. Führt man dann die beiden Wege zu einem Ziele und wäre das Ergebnis der Quellen reichhaltig und umfassend genug, stimmen die gewonnenen Resultate auch mit den Zeugnissen der oben genannten Jesu Zeit gleichaltrigen Schriftthümern überein, so würden wir nicht zweifeln dürfen, eine objectiv gültige Erkenntniß von dem religiösen Glauben der Juden zu Jesu Zeit zu haben.

Allein von diesem Ziele sind wir noch weit entfernt. Besonders der zweite Weg ist noch lange nicht betreten genug. In früherer Zeit, besonders in der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, gab es verhältnißmäßig mehr einsichtsvolle Talmudisten und Coharisten als jetzt; man denke an Männer wie die Buxtorfe,

an Lightfoot, Eisenmenger, Schöttgen, an Bengenseil, Heym. Martini und Boissin, an Sarrenhusius, Rhenferd, Witsius u. A. Jetzt begnügt sich die christlich-gelehrte Welt größtentheils mit den Resultaten und Notizen, die man aus den Werken jener und ähnlicher Vorgänger über die spätere jüdische Theologie entnehmen kann, ohne sich auf ein genaueres Quellenstudium einzulassen; die talmudistische und sokratische Gelehrsamkeit ist mehr als jede andere Hülfswissenschaft der christlichen Theologie der Privatbesitz Einzelner, besonders jüdischer Gelehrten geworden, denn ihre Erforschung ist auch Sache des Glaubens und Herzens seyn muß, und das mit einer gewissen Nothwendigkeit. Denn wie schon jede theologische Hülfswissenschaft nicht von Allen mit gleicher Meisterschaft angeeignet werden kann, so noch weniger diese, da sie theils an und für sich ihrem Inhalte nach nicht gerade zu den ergiebigsten und interessantesten gehört, theils auch, wenn etwas Nützliches geleistet werden soll, wegen Sprache, Darstellung und Vorstellungsart ihrer Quellen fast allein ein ganzes Leben in Anspruch nehmen würde, ein Opfer, das bei dem jetzt gefühlten Bedürfnisse nach einer allseitigen theologischen Ausbildung nur wenige christliche Theologen, die für diese Art von Studien ein besonderes Interesse, Zeit und Gelegenheit haben, zu bringen vermögen. Aus dieser Vernachlässigung einer genaueren Kenntnissnahme von dem späteren Judenthume nun darf man aber nicht auf die Unmöglichkeit einer richtigen Erkenntnis des Christenthums selber schließen. Denn auch vorausgesetzt, daß man auf diesem Wege allein zu einer vollkommen treuen Kunde der religiösen Bildung der Juden zu Jesu Zeit gelangen könnte, so würde dadurch nur die Erkenntnis des Verhältnisses der christlichen Hülfsanstalt zu dem damaligen Judenthume und seinen Vertretern und zwar nur ihres Verhältnisses nach bestimmt

en einzelnen Beziehungen, nicht aber die Erkenntniß ihres Wesens getroffen und umgestaltet werden. Denn Heil ist uns der Charakter des Judenthums im Allgemeinen anderweitig hinreichend bekannt, theils verhält sich das Christenthum seinem Wesen nach gleich zu allen menschlichen Institutionen und Religionen, und auch jetzt noch kann sein Wesen aus der ihm eigenthümlichen neu-schaffenden, heiligenden und beseligenden Wirksamkeit, mit Berücksichtigung der Schrift, vollkommen richtig erfaßt werden. Mit dieser Beschränkung des Werthes der genannten Hilfsdisciplin soll aber ihren Bearbeitern auf keine Weise das ihnen gebührende Verdienst geschmälert und entzogen werden, vielmehr wird bei den mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten der früheren Bearbeitungen, von denen noch später die Rede seyn wird, Jeder, der zu ihrem Ausbaue einen Beitrag liefert, allen verständigen Theologen höchst willkommen seyn, falls seine Leistung nur auf Sachkenntniß, klarem Ueberblicke, Wahrheitsliebe und historischem Sinne ruht. Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge wäre es aber besonders wünschenswerth, wenn auch jüdische Gelehrte, die in diesem Fache besonders zu Hause sind und dabei systematischen Geist und einen unparteiisch prüfenden Blick besitzen, wie ein Zung, Rappaport u. A., sich noch mehr, als schon jetzt geschieht, an die Lösung der Aufgabe machten und die Resultate ihrer Forschungen in allgemein verständlicher Darstellung vorlegten. Gewiß jeder verständige Christ würde gern und dankbar hier zu ihren Füßen sitzen und von ihnen lernen.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen auf die Darlegung des Inhalts und der Tendenz des oben angezeigten Werkes von Gfrörer näher ein. In dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums versucht Hr. Gfrörer ein System der jüdischen Theologie zu Jesu Zeit aufzustellen; darum nennt er es auch „das Jahrhundert des Heils.“ Der Weg, den er hierbei eingeschla-

gen hat, ist der zuletzt charakterisirte, der die Einsicht in den religiösen Zustand der Juden jener Zeit theils aus gleichzeitigen, besonders aber aus Darstellungen des späteren Judenthums zu gewinnen bestrebt ist, nur daß er für seinen Zweck mit Recht noch einige andere, gewöhnlich weniger oder gar nicht benutzte Quellen gebraucht. Als Quellen nämlich, aus denen er geschöpft habe, gibt er in der Vorrede S. XXIV und XXV nicht bloß die Targumim, die Midraschim, die meisten Tractate des Talmud, manche spätere Bücher und für die mystisch-jüdische Theologie besonders das Buch Sohar an, sondern auch die patres apostolici und die meisten griechischen und lateinischen Väter von Justinus bis Chrysostomus, Epiphanius und Theophylakt, und endlich auch die Pseudepigraphen und Apokryphen des A. und N. T., die wir in den Ausgaben des Fabricius, Philo und Lawrence besitzen (letztere bezeichnet er in mancher Beziehung mit Recht als eine besonders wichtige Quelle). Außerdem werden von ihm Philo und Josephus und auch das N. T. verglichen, jedoch letzteres mehr, um es nach den bereits gewonnenen oder vorausgesetzten Ergebnissen zu beurtheilen und zu kritisiren. Somit hat Hr. Ofrörer allerdings die jüdische Theologie der Targumim, des Talmud, des Sohar bearbeitet, aber weder in ihrem besonderen Zusammenhange, noch um ihrer selbst willen, sondern, wie schon der Titel des ersten Buches, noch mehr des ganzen Werkes, aussagt, um aus ihr die Entstehung, den Gehalt und Werth des Christenthums zu verstehen und zu begreifen. Daß dieß erste Buch aber nur eine Vorarbeit zu jenem Zwecke seyn solle, erhellt noch deutlicher, wenn wir den Inhalt und Plan der beiden andern Bücher, in denen sich die Geschichte des Urchristenthums vollenden soll, erfahren und erwägen. Hören wir den Hrn. Verfasser selber. Er sagt Vorrede S. XXI: „Nachdem ich das Zeitalter des Herrn erforscht, wandte ich mich zu

Untersuchung der Evangelien, ihres Ursprungs, ihres Zusammenhangs, ihres Gehalts. Das Ergebniß dieser Forschungen ist ausgesprochen in dem zweiten Buche, betitelt: „die heilige Sage.“ Manches, was rechtgläubigen Ohren sehr wehe thun mag, kommt darin vor; dieß thut mir leid, aber ich durfte nur dem historischen Gewissen, nur dem unbeugsamen Sinne für beglaubigte Geschichte folgen. Die Wunden, die das zweite, zum Theil auch das erste Buch schlagen mag, werden überdieß geheilt durch das dritte, betitelt: „das Heiligthum und die Wahrheit,“ in welchem ich den vollständigen Beweis führe, daß Johannes ein Augenzeuge war, daß er Geschichte erzählt, daß der christliche Glaube auf sturmfestem Boden ruht. Ich betrachte letzteres Buch als die Krone meiner Jahre lang fortgesetzten, mühseligen Arbeit und fordere die Leser auf, mit ihrem Urtheile zu warten, bis sie das Ganze überblickt haben.“ Soweit Herr Gfrörer. Um bei seinen Schlußworten noch zu verweilen, so könnte es indiscret scheinen, daß wir, obgleich aufgefordert, mit unserm Urtheile zu warten, bis alle 3 Bücher heraus sind, dennoch hier schon über das erste Buch unser Urtheil abgeben. Einen solchen Vorwurf wollen wir hier ein für alle Mal zurückweisen. Dieser Vorwurf wäre nämlich allerdings begründet, wenn der Herr Verf. ein Recht hätte, jenes Schweigen von uns zu fordern, oder wenn wir bei unserer Kritik nicht bei dem Inhalte des schon gedruckten ersten Buches stehen blieben, sondern uns in Muthmaßungen über die beiden andern Bücher ergingen, deren Gehalt und Tendenz wir nicht weiter kennen, als durch ihre obige allgemeine Charakteristik. Denn das wollen wir versprechen, so ungünstig auch des Verf.'s Verhältniß zur evangelischen Geschichte in den synoptischen Evangelien erscheint, wenn er ihren Inhalt doch als heilige Sage bezeichnet, von diesem seinem Verhältnisse hier zunächst abstrahiren zu wollen; und ebenso werden wir seine mytho-

Sfrörer. Eisenmenger in seinem biden Buch: „Entdecktes Judenthum a),“ verhält sich zu dem jüdischen Lehrinhalte, den er bearbeitet, durchaus polemisch und in seinem inhumanen Eifer, der sich stellenweise bis zu bitterem Hasse steigert, verkennt er nicht selten auch in dem Judenthume wesentlichen Eigenthümlichkeiten und behandelt sie als mehr oder weniger böswillige Verdrrehungen und Entstellungen der verwandten christlichen Dogmen. Sein Streben geht dahin, das Widersinnige und Gehässige des Dogma und der Gesinnung der jüdischen Gemeinde, besonders in ihrem Verhältnisse zu den Christen, ans Licht zu stellen, und darum ergeht er sich besonders gerne in Darstellung des Abgeschmackten und Abentheuerlichen ihrer Lehrvorstellungen und des Barwerflichen ihrer praktischen Grundsätze und Maximen. Trotz der beziehungsweise reichen Materialsammlung, die sich in seinem Buche findet, ist darin kein Gewebe an eine besonnene, ruhige und wissenschaftliche Lehrentwicklung, noch an eine historisch-kritische Sichtung und Sichtung, sey's der Quellen und der Zeiten, für die sie als Belege gebraucht werden können, oder ihres Inhalts und des Wesentlichen und Unwesentlichen in demselben. Zur Charakteristik seiner Tendenz brauchen wir nur die Worte anzuführen, durch die er selber den mehr allgemeinen und harmlosen Titel des Buchs: „entdecktes Judenthum“ erläutert. Ober: „Gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Drei-Einigkeit, Gott, Vater, Sohn und Heil. Geist, erschrecklicher Weise lästern und vernunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Ze-

a) Der Titel lautet vollständiger: Joh. Andr. Eisenmenger's. Professors der oriental. Sprachen bei der Univers. Heidelberg, entdecktes Judenthum. 2 Theile. Gedruckt zu Königsberg in Preußen. 1711. 4.

nent, die Evangelisten und Apostel, die christliche Religion spöttisch durchziehen und die ganze Christenheit das Aeußerste verachten und verfluchen u. s. w." In diesem inhumanen und unwissenschaftlichen Eifer Eisenmenger's, der sich aus dem Geiste seiner Zeit noch inermessen entschuldigen läßt, konnte sich ein Schötte nicht zu Schulden kommen lassen. In seinen, 2 Quartbe starken, 1723 und 1742 erschienenen *Horis Hebr. et mudicis* ist dieser von einer bloß polemischen Stellung zum jüdischen Dogma so weit entfernt, daß er vieler merkwürdiger Weise mittelst desselben eine Apologie des orthodox-christlichen Lehrbegriffs seiner Zeit und Confession zu schreiben unternimmt. Ueber den Nutzen des Werkes schreibt er in seiner praefat. zu tom. II. 21: „*Hoc opus docet, nos Evangelicos ex scriptis veteris pariter et Novi Testamenti verum sensum, quem alicuius divina exhibent, percepisse, quia scilicet doctrina christiana cum dogmatibus antiquorum Iudaeorum et christianorum convenit.*“ Also der Inhalt der ausgebildeten Dogmatik der protestantischen Kirche seiner Zeit ist identisch mit dem dogmatischen Inhalte nicht bloß des L. und der ältesten christlichen Kirche, sondern selbst des damaligen Judenthums, und weil die Juden schon damals dasselbe lehrten, darum ist das protestantische Dogmensystem ursprünglich und wahr. Diese seine Ansicht läßt sich dem Auge besonders anschaulich dar in der Ausgabe dessen, was die damaligen Juden über die Person des Messias lehren sollen; vgl. tom. II, lib. III. a). Zu

a) Hier wird die jüdische Messiaslehre in folgenden 10 Thesen abgehandelt: 1) *Messias non est nisi unus.* 2) *Persona Messiae constat duabus naturis, divina et humana.* 3) *Messias est verus Deus.* 4) *Messias est persona a Patre et Spiritu Sancto distincta.* 5) *Messias cum Patre et Spiritu Sancto est unus Deus.* 6) *Character internus Messiae est *יְהוָה* sive aeterna a Patre generatio.* 7) *Messias est verus homo.*

berlei Ergebnissen muß ihm dann die gezwungenste Einsicht verhelfen, z. B. wenn er die Lehre der nach Jesu lebenden Juden von einem niedern Messias, dem Sohne Josephs, um die persönliche Einheit des Messias zu retten, spirituellisch bloß von der Menschwerdung a) des Sohns Gottes deutet. Aber da ihm sein wissenschaftliches Bewußtseyn doch noch stets wieder den Zwiespalt des Christenthums und des Inhalts der von ihm benutzten Quellen des späteren Judenthums vor die Seele führt und ihn nicht erlaubt, jene Erregung der Willkürlichkeit bis auf die Spitze zu treiben, so nimmt er häufig auch zu einer unbodenlosen Kritik seine Zuflucht. Die Juden selber, (den die Juden des Talmud und später noch mehr, wie natürlich ganz ohne Beweis angenommen wird, haben jene Quellen verderbt und interpolirt. Das ursprüngliche Judenthum war rein und gut und wahr und muß sorgfältig von seiner spätern Verfälschung unterschieden werden; tom. II. praef. §. 4—18. ibid. p. 781 sqq. So corrigirt oder verwirft Schöttgen durchgängig, wo er sonst nicht weiter kann, die jüdischen Quellen nach seinem kirchlichen Standpunkte, um dann mittelst jener *petitio principii* zu beweisen, daß dieser Standpunkt durch das orthodoxe und reine Judenthum vollkommen bestätigt werde. So auch wie Schöttgen das Verhältniß des Christenthums in seiner

8) *Duae illae naturae, divina et humana, ita sunt unum, ut non nisi unam personam Messiae constituent.* 9) *Humanae Messiae natura est sine peccato.* 10) *Ex unionae personarum fluit communicatio a) naturarum, b) idiomatum.*

a) Tom. II. p. 361. gibt er folgende Erklärung einer Stelle im dem Schar: *Hic equidem mentio fit Messiae duplicis; sed ita, ut hic duplex Messias unam tantum personam constituat. Nam Messias, Davidis filius, qui sub alio, h. e. ut nos loquimur, in sinu divinitatis et per consequens aeternus esse statuitur, coniunctus est cum altero Messia, Iosephi filio, h. e. assumit naturam humanam, quae pati et mori posset etc.*

stehung zu dem gleichzeitigen Judenthume stellt, daß nicht ihr beiderseitiger Inhalt ganz in einander aufgehe, urtheilt im Allgemeinen auch Efrörer in dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums, daß er diese Ansicht nicht so präcis und deutlich als sultat seiner Untersuchung ausgesprochen hat, als jener. gibt nicht leicht eine christliche Lehre des N. T., die n ihm nicht auch dem Judenthume vindicirt würde. I, l ff. spricht er dieß auch gelegentlich deutlich genug in genden Worten aus, die wir wörtlich citiren wollen: Denn also" (nach dem Zeugnisse des Heiden Celsus und r Recognitionen, gewiß zwei vollgültiger Zeugen für das sprüngliche und reine Christenthum) „der Streit zwischen den alten Juden und Christen sich nur darum dreh-, daß letztere sagten: Christus komme zweimal, das Er- mal in niedriger Gestalt, das Zweitmal mit göttlicher acht und Herrlichkeit, und in ersterer Form sey er schon schienen, während die Juden nur von einer einzigen zu- künftigen Erscheinung in voller Majestät wissen woll- en, so kann man sich nicht wundern, wenn der Talmud und andere jüdische Bücher eine Menge Vorstellungen ent- alten, die mit Aussprüchen des Neuen Testaments genau bereinstimmen; im Gegentheile wäre es unbegreiflich, wenn die Schriften der Rabbinen nicht in den meisten Punkten" (nach dem Vorigen sind nur die Ansichten über en einen Punkt, die Zeit des Messias, ausgenommen, cht sind es schon mehrere Punkte, denn nur in den mei- ten Punkten soll Einstimmigkeit herrschen; jene erstere Behauptung mochte doch einige Bedenklichkeiten erregen) „der christlichen Kirchenlehre a) entsprächen." Dazu

a) Auch der Ausdruck „Kirchenlehre" ist zweideutig. Dem Sprach- gebrauche nach kann man darunter nicht sowohl den Lehrinhalt des N. T., als vielmehr das ausgebildete kirchliche System verstehen. Wäre das, so würden wir auch bei Efrörer, wie bei Schöttgen, die Ansicht finden, daß dieses kirchliche System

vergleiche die Erklärung zu den Worten des Celsus in vorher: „Man sieht, Celsus will sagen: Beide, Juden und Christen, seyen in allen andern Punkten vollkommen verstanden, nur darüber herrsche verschiedene Meinung, ob der Messias schon gekommen sey oder erst kommen werde. Der Zank drehe sich bloß um die Zeit u. s. w.“ und diese Meinung des Celsus wird dann als die richtige adoptirt. Deutlich ist, daß zu diesem bloß als Lehre angegebenen Christenthume die Person Christi nur in einem äußerlichen, gleichgültigen Verhältnisse steht. Glauben an aber spätere Juden auch noch an die irdische Geburt

schon im N. A. ganz vollständig, wenn auch nicht in systematischer Form, aufgestellt sey und mit dem damaligen Judenthume harmonisire, die Anerkennung Jesu als des Messias angenommen. Wie auffallend dies auch klingen mag, so ist es an sich doch ganz in Gfrörer's Geiste, wenn dieser z. B. ganz ernstlich behauptet, daß die Aussprüche des trident. Concils ein treuer Spiegel des katholischen Glaubens zu Constantin's d. Gr. Zeit seyen, I, 110. Erwägen wir aber gelegentliche Aeußerungen, in denen er allerdings eine gewisse Entfaltung und Fortbildung des ursprünglichen christlichen Glaubens wenigstens in einzelnen Stücken behauptet, und nehmen wir hinzu, daß nach obigem Ausspruche nur von der Zeit Constantin's an eine Stagnation in der Dogmenentwicklung der christlichen Kirche stattgefunden haben soll, so scheint er sich doch keine völlige Identität des kirchlichen Systems (welcher Confession?) und des neutestamentlichen Lehrinhalts aussprechen zu wollen. Doch wenn wir auf der andern Seite hier und da Widersprüche zu bemerken glauben, in die sich Dr. Gfrörer zuwickeln zu haben scheint, zumal da, wo es sich um die Anwendung und Handhabung allgemeiner Begriffe handelt, so muß es zweifelhaft bleiben, ob er nicht an unserer Stelle gelegentlich dennoch jene Identität habe aussprechen wollen. Hätte ihm gefallen, wie es durchaus nothwendig war, seine Ansicht über das Verhältniß des Rabbinenthums zu der christlichen Lehre an einem besonderen Orte des vorliegenden Werkes wenigstens den allgemeinen Umrissen nach klar und im Zusammenhange vorzulegen, so würde er sich und seine Leser jedenfalls gründlicher darüber verständigt haben.

des Messias, natürlich des Ephraemiten, als an ein Factum der Vergangenheit (Sfr. II. 223.) a), so war für sie ist der äußere Schein eines Unterschiedes zwischen ihrem Glauben und einem solchen Christenthume so ziemlich aufgehoben. Wenn aber Sfrörer ebenso wie Schöttgen im gemeinen eine Gleichheit der neutestamentlichen Lehre mit dem damaligen Rabbinenthume behauptet, so ist doch die Stellung, die sie den beiden Gliedern dieser Gleichung einander anweisen, eine durchaus verschiedene. Schöttgen will durch seine Untersuchungen über das reine Christenthum jener Zeit die christliche Lehre befestigen und stützen; beide enthalten ihm die reine, volle Wahrheit. Sfrörer dagegen verhält sich gegen das Christenthum mehr, als er sich selber gestanden haben mag, polemisch. Denn wenn die christliche Lehre erst von ihrem Grunde, der Person des Heilands, abgelöst ist und so jedes eigenthümliche Seyn und Leben verloren hat, ja wenn sie mehr oder we-

a) Uebrigens vermischt Sfr. in seiner Darstellung a. a. O. die irdische Geburt des Messias mit seiner vorirdischen Existenz oder seinem der Welt verborgenen Seyn beim Vater. In dem Citate aus Berachot Jeruschalemi wird seine irdische Geburt als Factum erzählt — denn ein Araber, also ein Mensch, will hier die Mutter und das Kind wirklich gesehen haben — und ebenso in der Stelle aus dem Dialoge mit dem Juden Tryphon. Dieser Glaube kam unter den Juden erst nach der Zeit Jesu auf. Dagegen die andern Stellen sowohl des Jonathan Ben Uziel, als des Evangelisten Johannes 7, 27. 41. 42. handeln von seiner vorirdischen Existenz und letztere namentlich von seiner himmlischen Abkunft. In diesem Sinne wird der Messias im Buche Henoch wiederholentlich „der Verborgene“ genannt, Johannes spricht von ihm als dem, der in des Vaters Schoße war, ehe er sich offenbarte und Fleisch wurde, und Paulus nennt den Messias Jesus das Geheimniß Gottes Kol. 2, 2., vgl. 1, 27., und bezeichnet aus einem ähnlichen Grunde Kol. 3, 4. 5. seinen Zustand nach seiner Auferweckung als ein Verborgenseyn (κρυπτός), dem ein künftiges Offenbarwerden in Herrlichkeit entsprechen soll.

niger nur als das Resultat einer rabbinischen Uebersetzung betrachtet wird, so wird man diesem rabbinischen Evidenzium nicht gerade noch besondere Achtung zu leisten verpflichtet fühlen, sondern ihm nur soviel Geltung einräumen, als die Subjectivität und der „gesunde Menschenverstand“ zulassen. Viele Proben einer destruktiven Kritik der evangelischen Lehre und Geschichte finden sich in Ofrörer schon in dem vorliegenden Bande. Wir setzen voraus, daß sie sich in den beiden folgenden Bänden, wo es mit der evangelischen Geschichte insbesondere zu thun haben, noch mehr werden. Aber siehe das Resultat seiner Kritik auch positiver aus, als man nach diesem Anfang vermuthen sollte <sup>a)</sup>, so bleibt doch das Princip derselben wesentlich polemisch. Denn wer Jesum und seine Religion nur als das Product der Entwicklung betrachtet

- a) In der Vorrede S. XX. vernehmen wir schon andere Aussagen über die Bedeutsamkeit der Person Jesu in dem christlichen Glauben. „Die Persönlichkeit Jesu Christi selbst,“ heißt es hier, „erscheint in einem so glänzenden Lichte, daß das Auge des Beschauers von seinen Himmelsstrahlen geblendet wird. Etwas Ähnliches weist die Weltgeschichte nicht auf. Er ist kein bloßer Mensch, wenn man die Menschen nennt, welche von den alltäglichen Triebfebern, denen sonst jeder Sterbliche unterliegt, geleitet werden; er ist ein Gott, wenn man den so nennen will, der alle menschlichen Tugenden im höchsten Maße besitzt. Für was man nöthig hat zum Grundsteine einer geoffenbarten Religion, bleibt uns übrig, nur von den äußeren Seitenbellen stützen einige ein. Das Allerheiligste, die Flamme auf dem goldenen Altare, wird durch die historische Untersuchung nicht getrübt, sondern sie brennt sogar, weil alter Rauch entfernt wird, glänzender auf.“ Es wäre freilich zu wünschen gewesen, daß diese Aussagen weniger in Bildern und mit mehr Bestimmtheit abgefaßt wären. Aber wie sich auch der Hr. Verf. die Person Jesu denken mag, so viel ist deutlich, daß er a. a. O. die Person Jesu in ein wesentliches Verhältniß zum Christenthume setzt — er nennt sie den Grundstein desselben — und daß er das Christenthum selber als eine geoffenbarte Religion, als nicht als bloßes Rabbinenthum betrachtet wissen will.

ersten Zeit ansieht und darstellt, wie es doch hier geht, sofern selbst die einzelnen christlichen Dogmen durch Bezug auf rabbinische Aussprüche als daselbst nachgewiesen werden, wie kann der noch das Wesen des Christenthums als Grund und Anfang einer eigenthümlichen, höheren, die Welt allmählich heiligenden und verklärenden Lebensordnung betrachten? Muß er nicht vielmehr consequent auch die Vergänglichkeit des Christenthums behaupten, die für jeden Einzelnen und für Alle im Allgemeinen dann eintritt, sobald die Stufe der Zeitbildung, die das Christenthum darstellt, überschritten und überwunden ist? Und von diesem Gesichtspunkte aus müssen auch die Untersuchungen Schöttgen's als ihrem innern Wesen nach destructiv bezeichnet werden, weil auch sie auf der Identification des Christenthums und Rabbinenthums beruhen, wenn auch sein persönliches Verhältniß zu der geltenden Lehre seiner Kirche ihn verhinderte, zu einer offenkundigen Polemik fortzuschreiten. Schöttgen, in der Gegenwart lebend, würde consequent sich die grössere'sche Behandlungsweise des Urchristenthums haben aneignen können. Jede wahre und wahrhaft nützliche Vergleichung des Urchristenthums mit dem alten Rabbinenthume wird dagegen als Resultat freilich auch eine gewisse Verwandtschaft beider aufweisen — denn das Christenthum ist allerdings aus dem Schoße des Judenthums hervorgegangen und hat das N. T. fortwährend als Religionsurkunde betrachtet — aber die wesentliche Leistung einer solchen Vergleichung wird doch immer darin bestehen, daß man, je länger je mehr, den Unterschied und die eigenthümliche Gestaltung des christlichen Bewußtseyns und der Dogmen, in denen sich dieses ausdrückte, im Verhältnisse zu dem gleichzeitigen Judenthume trennen und im Zusammenhange erkennen und darlegen lerne. — Jene mehr oder weniger bewußte polemische Stellung Efrörer's zu dem N. T. offenbart sich dann auch darin, daß er den

neuteftamentlichen Schriftftellern zu Gunften des Judenthums nicht felten spätere, zum Theile feltfame, minifche Meinungen und Anfichten unterfchiebt, wovon fpäter mehrere Proben geben werden.

Aus dem Bisherigen ergibt fich, inwiefern der Hr. auf dem Hr. Gfrörer zur Erkenntniß der chriftlichen Wahrheit zu gelangen fucht, neu ift oder nicht. Der Verf. glaubt freilich, nicht bloß das Ergebniß feiner Forfchungen, fondern auch der von ihm eingefchlagene Weg ift durchaus neu, und beklagt auf's Stärkfte, daß er zum Theil von Religion und Theologie nicht schon früher betreten fey. So z. B. Vorrede S. XXVII: „An fchloßen Umriffen über mein Werk wird's freilich nicht fehlen; denn der Weg, den ich einfchlage, ift leider neu — warum hat man ihn doch nicht früher betreten?“ und Vorrede S. III: „Nicht nur ift Alles (?), was ich hier (d. i. in dem neuen Buche der Gefchichte des Urchristenthums) vorbringe, neu, fondern auch nothwendig zum Verftändniß unferer Religionsurkunden.“ Zwar liegt nicht gerade viel an der Neuheit eines Weges, fondern an feiner Wahrheit. Aber kann man denn nicht immer, fo lange der neueftamentliche Judenthum befteht, feinen Inhalt mehr oder weniger aus den jünger Entftehung gleichzeitigen Quellen zu erklären gefucht? Oder verfteht hier Gfrörer hauptfächlich die Zuprehung fpäterer talmudifcher und foharifcher Quellen? Kennt er denn die Unterfuchungen von Lightfoot, Schöttgen, Wettstein u. A. nicht, die in ähnlicher Abficht angeftellt find? Gewiß, er kennt fie, aber er ignorirt fie in dem Augenblicke, wo er jene Worte fchreibt. Sein Weg, das Chriftenthum aus dem Rabbinenthume zu verftehen, ift fo wenig neu, daß er felbft mit Schöttgen, wie sehr er in Einzelnen auch von diefem abweicht, im Allgemeinen noch bei demfelben Ziele, der Einftimmigkeit der rabbinifchen und urchriftlichen Lehre, ankommt und aus diefer Einftimmigkeit nur andere Folgerungen zieht. Denn wenn

Schöttgen behauptet: weil die Fassung des N. T., die dem kirchlichen Protestantismus entspricht, auch durch die Fassung des alten und reinen Judenthums bestätigt wird, so ist sie richtig und wahr, so ist Schröder's, wenn auch nicht so klar ausgesprochene und consequent durchgeführte Meinung: weil die urchristliche Lehre mit dem späteren Judenthume übereinstimmt, so kann erstere wahr oder auch falsch seyn. Uebrigens hat es ihm auch nicht an Vorkommnissen gefehlt, die die reichen Fundgruben der Arbeiten von Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wettstein u. A. gesaugt, um nicht selten auf eine unstatthafte Weise ein jüdisch-christliche Elemente der neutestamentl. Lehre in Anspruch zu nehmen. Wenn diese Sitte aber mehr abgekommen und zum Theil in die rechten Bahnen gewiesen ist, so besteht die Neuheit des Schröder'schen Strebens allerdings darin, sie wieder in besseren Bahnen zu bringen und in dem größten Umfange, d. i. nicht bloß mit Bezug auf einzelne Stellen des N. T., sondern so möglich auf seinen Gehalt, historischen und dogmatischen, geltend zu machen, so daß wir sein Verhältniß zu jenen seinen Vorgängern in Anwendung des Rabbinismus auf das Christenthum des N. T. nicht besser bezeichnen können, als wenn wir es mit dem Verhältnisse des Dr. Strauss zu seinen Vorgängern in der mythologischen Betrachtung der evangelischen Geschichte vergleichen. Uebrigens darf der Hr. Verf., so wenig ihm auch hier und da eine ähnliche Betrachtung dieser Geschichte fremd ist, vgl. besonders II. 319 ff., dennoch in dieser Beziehung nicht dem Dr. Strauss an die Seite gestellt werden, schon deswegen nicht, weil er selber in der Vorrede gegen diese Ehre entschieden protestirt. Denn theils verwirft er ganz und gar dessen philosophische Principien und überhaupt jede Philosophie, und will seine Resultate auf streng historischem Boden, den wir nach dem Obigen bereits kennen und unten noch näher kennen lernen werden, mit Gründen,

„die früher, die jetzt, die in Zukunft bei allen Urtheilshigen gelten,“ das ist ja wohl, mit ewig gültigen Gründen erbauen. Theils kennt er keine consequent mythische Auflösung der evangelischen Geschichte, sondern in den beiden folgenden Büchern seiner Geschichte des Urchristenthums wird er „die Echtheit des Evangeliums Johannis, in theilweise Wahrhaftigkeit der andern mit solchen aus der Geschichte entnommenen Gründen darthun, daß kein Zweifel mehr darüber obwalten kann.“ Nach diesen Aeusserungen erhalten wir vom Hrn. Sfrörer jetzt wirklich die bisher vermiste durchaus objective Darstellung der evangelischen Geschichte. An dem guten Willen des Herrn Verf. zweifeln wir am wenigsten; wohl aber an der Wahrheit und Gültigkeit der versprochenen Leistungen glauben wir uns, selbst auf die Gefahr hin, von ihm aus der Classe der Urtheilsfähigen ausgeschlossen zu werden, allerdings berechtigt, zweifeln zu dürfen. Wir hätten gewünscht, er möchte sich nicht zu häufig auf Neuheit berufen haben, da er doch z. B. in seinen Untersuchungen über das Alter der von ihm benutzten Quellen nichts weniger als auf selbstständigem Boden steht, was ihm nicht verborgen bleiben konnte, da er hier selber seine Gewährsmänner, Zuntz und Lawrence, anführt. Sodann müssen wir es auf das Stärkste rügen, daß der Verf. die gefeiertsten Namen der philosophischen und theologischen Litteratur, letztere besonders dann, wenn sie über Schrift und Christenthum eine abweichende Ansicht hegen, fast ohne Ausnahme gelegentlich herabsetzt, während er doch erkennen mußte, daß ihm mit gleicher Bitterkeit überhaupt Mangel an systematischem und philosophischem Sinne vorgeworfen werden könnte.

Dies sey über Tendenz und Werth des Sfrörschen Strebens im Allgemeinen und sein Verhältniß zu früheren ähnlichen litterarischen Erscheinungen gesagt; jetzt im Einzelnen mehr darüber, wie und mit welchem Erfolge der

rf. seiner Aufgabe, ein System der jüdischen Dogmen Jesu Zeit mit Hülfe gleichzeitiger und besonders auch laterer Quellen zu schreiben, in dem vorliegenden ersten Theile seiner Geschichte des Urchristenthums genügt habe. Er läßt dieses sein Buch in zwei größere Abtheilungen mit fünf Kapiteln zerfallen. Die ersten fünf Kapitel handeln nach des Verf.'s Angabe: 1) von den benutzten Quellen, 2) von der Erziehung der Juden zur Zeit Jesu (richtiger: von dem Gebrauche dieser Quellen; denn die Darstellung der Erziehung der damaligen Juden bildet nur einen der mehreren Gründe für die Behauptung, daß der von den Quellen gemachte Gebrauch durch die Natur dieser Quellen gerechtfertigt werde, und nur durch diese Beziehung ist jene Darstellung in diesem Zusammenhange logisch zulässig), 3) von der Offenbarung, 4) von Gott, 5) von den Engeln, guten und bösen; die letzten fünf Kapitel handeln: 6) von der Schöpfung, 7) vom Menschen, 8) von den (subjectiven) Heilmitteln, 9) vom Plane Gottes mit dem jüdischen Volke, 10) vom Messias und den letzten Dingen. Wir erlauben uns über diese Anordnung folgende Bemerkungen. Die Eintheilung in zwei größere Abtheilungen ist bloß mit Rücksicht auf die äußere Oekonomie des Buches gewählt; der Verf. wollte durch sie den Inhalt seiner Schrift auf zwei gleichmäßig starke Bände vertheilen, wie dieß sogleich schon aus der ununterbrochen fortlaufenden Zahl der Kapitel erhellt. Ferner wäre es wohl logischer gewesen, wenn die beiden ersten Kapitel von den folgenden ganz bestimmt als einleitende Betrachtungen wären gesondert worden; denn erst mit Kap. 3. beginnt die wirkliche Darstellung der jüdischen Dogmen. Endlich sieht Jeder, daß die Eintheilung des zu behandelnden Stoffes ganz nach dem herkömmlichen Schema der Kirchenlehre vorgenommen ist. Wir haben nur andere Ausdrücke für die dort vorkommenden Rubriken: Bibliologie, Theologie sammt Angelologie, Anthropologie, Soterologie,

**Eschatologie.** Dieß Fachwerk ist zu äußerlich an den vorliegenden Stoff herangebracht und man vermißt eine leidige, durch seine eigene Natur bedingte Gliederung nicht nur zu sehr. Wo aber der Verf. abweicht, in der Lehre vom Messias, die er erst im 10. Kapitel in Verbindung mit der Lehre von den letzten Dingen behandelt, geschieht dieß keineswegs zum Vortheile des Lehrzusammenhanges, denn auch die jüdische Heilslehre kann nicht gehörig verstanden werden, ohne daß die Lehre vom Messias vorausgeschickt ist. Wenn aber die Messiaslehre erst a. a. O. behandelt wird, so ist dieser ihr Ort zwar durch die Erkenntniß mit bestimmt, daß die Entwicklung und der Gehalt der Eschatologie durch jene Lehre mannichfach bedingt erscheint, allein dieser ihr Zusammenhang konnte auch so anschaulich gemacht werden, daß die wesentlichen Punkte der Messiaslehre in der Lehre von den letzten Dingen wieder aufgenommen und zu dieser in die gehörige Beziehung gesetzt wurden. Durch die falsche Stellung, die die Messiaslehre jetzt erhalten hat, mußte nicht nur die Lehre vom Heile zum Theile verfehlt, sondern auch die Darstellung der Eschatologie <sup>a)</sup>, weil sie nämlich nicht selbständig

a) Die Darstellung der eschatologischen Vorstellungen wird Kap. 10, wo sie vorzugsweise gegeben wird, gemeinschaftlich mit der Lehre vom Messias nach gemein-prophetischem Vorbilde behandelt und verbirgt sich in dieser. — Ferner, da nach des Verfassers Ansicht von verschiedenen Juden vier nach Würde und Thaten verschiedene Messiasse erwartet wurden und hiernach auch die Lehre vom Messias in vier Artikel zerfällt, deren jeder die messianischen Vorstellungen einer jüdischen Partei darstellt, so fragt man billig, warum die Eschatologie in dem, seinem Inhalte nach bezeichneten ersten Artikel der Messiaslehre behandelt sey. Denn es ist deutlich, daß sie eben so gut in einem der drei übrigen Artikel hätte behandelt werden können, weil auch die Juden, die nach Ofr. eine andere Vorstellung vom Messias hegten, ihre Eschatologie hatten, wie auch von Ofr. nicht geleugnet ist. Es verräth sich also hier wieder, daß die Behandlung der Eschatologie nicht den angemessenen, logisch richtigen Platz erhalten hat. .

nung auftreten konnte, verbunkelt werden. Wenn aber nige Stücke der Eschatologie auch so nicht in diesem zehnten Kapitel, in das sie eigentlich gehören, sondern anderswo ihre Berücksichtigung fanden, wie die Lehre von der Unsterblichkeit, die sich im orthodox-jüdischen Lehrbegriffe bestimmter als Auferstehungsglaube darstellt, in Kap. 7. und die Lehre vom *olam othot* und *exavos* in Kap. 9., so folgt auch dieser Mangel an Zusammenordnung der verwandten eschatologischen Elemente theils aus dem Mangel an einem besonderen Orte für die Eschatologie in genere, theils hängt er mit der Eigenheit des Herrn Verf.'s zusammen, die angegebene Grundordnung des Werkes nicht strenge zu befolgen, sondern gelegentlich, und häufig nur durch äußerliche Ideenassociation getrieben, von dieser Ordnung in kleinere oder größere Partien abzuweichen; vgl. z. B. II, 52. das Geständniß desselben: „Ich bin so unwillkürlich in das Gebiet der talmudischen Seelenlehre hinübergestreift. Im nächsten Kapitel das Nähere i. f. w.“ — Betrachten wir aber noch die Zulässigkeit der Eintheilung im Ganzen und Großen, nämlich die Anschließung des Verf.'s an ein gewisses, ihm von außen gegebenes Fachwerk, so läßt sich eine solche Eintheilung zwar, wie bemerkt, keineswegs vom Standpunkte der reinen Wissenschaft aus rechtfertigen, so wenig wie sie eine organisch-lebendige und anschauliche Darstellung der jüdischen Dogmengestaltung zu vermitteln vermag; allein desto mehr scheint sie nur noch den Bedürfnissen der Gegenwart angemessen zu seyn und zwar aus einem Grunde, den Herr Schröder wahrscheinlich am wenigsten anerkennen wird, weil nämlich die wissenschaftliche Bebauung der späteren jüdischen Dogmengeschichte jetzt erst aufzublühen beginnt, für dieses ihr Stadium aber eine möglichst gesonderte Betrachtung der einzelnen Dogmen in ihrer geschichtlichen Entfaltung besonders räthlich scheint. Denn wo die Darstellung einer Gesamtheit von Dogmen nur noch nach

äußerlichen, rein logischen Gesichtspunkten unternommen wird, da steht eben wegen des loseren Zusammenhangs der darzustellenden Glieder weniger zu befürchten, als die mehr oder weniger problematischen Resultate der Feststellung der einzelnen Glieder auf einander und auf das Ganze auf eine verderbliche Weise ein- und zurückzuwirken. Wenn aber Herr Schröder zu jenem Fachwerke das Schema der kirchlichen Dogmatik erwählt hat, so scheint dieses Verfahren seinem innersten Grunde nach mit seiner Behauptung eines zwischen Christenthum und Aethenismus bestehenden, fast identischen Aehnlichkeitsverhältnisses zusammenzuhängen. — Das Thema nun, das er in den angegebenen 10 Kapiteln als seinen natürlichen Dingen behandeln will, ist, wie der Titel des Buches sagt, „das Jahrhundert des Heils.“ Doch ist dieser Titel, wie leicht erhellt, zu unbestimmt. Streng genommen liegt in ihm das Versprechen, eine Schilderung der Gesamtsituation, religiöser, politischer, wissenschaftlicher u. s. w. aller Völker und Staaten von anno 1 bis anno 1800 n. Ch. G. zu liefern. Geben wir nun auch zu, daß es wegen des Zusatzes „des Heils“ noch natürlich sey, an die Schilderung religiöser, sittlicher Zustände zu denken, welcher Leser kann erwarten, daß die Schilderung des Paganismus ganz ausgeschlossen seyn soll, zumal dieser in jüngster Zeit in seinem Verhältnisse zum Christenthume nicht selten und zum Theil auf eine sehr fruchtbare Weise aufgefaßt und dargestellt ist! Versteht der Leser aber auch auf den glücklichen Gedanken, den allgemeinen Titel möglichst zu specialisiren, so würde es dann doch nur eine Darstellung des Christenthums in den ersten Jahrhunderte seiner Entstehung erwarten, schwerlich zugleich noch an eine Darstellung der damaligen jüdischen Lehre oder gar ausschließlich oder vorzugsweise an diese denken. Wir hätten daher gewünscht, der Verf. möchte dem Titel seines Buches eine größere Bestimmtheit geben haben.

Wir verweilen zunächst wieder bei den beiden ersten, einleitenden Kapiteln, von denen das erste uns Untersuchungen über die benutzten Quellen mittheilt, das zweite den von diesen Quellen zu machenden Gebrauch htfertigen soll.

Die Untersuchungen über die Quellen beziehen sich vorzugsweise auf ihr Alter und ihre Verfasser. Hier erfahren wir wenig Neues, obwohl das bisher Geleistete nicht neu umficht zusammengestellt wird und hier und da einige Berichtigungen oder Zusätze gemacht werden. In den Untersuchungen über die Targum, über talmudische und sonstige jüdische Litteratur werden durchweg Dr. Zung's Forschungen, die er in seinem sehr gründlichen Werke: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Bern 1832. bekannt gemacht, zum Grunde gelegt, in denen er einzelne Pseudepigraphen, das Buch Henoch, das Buch Esrä, die ascensio Iesalae werden größtentheils als Engländer's Lawrence Bemühungen um dieselben, die er in seinen Ausgaben dieser Werke niedergelegt hat, adoptirt und geltend gemacht. Rücksichtlich der apostolischen Väter und der übrigen pseudepigraphischen und apokryphischen Litteratur des A. und N. T. beruft sich Schröter ohne Weiteres auf die Forschungen von Götelerius und Fabricius. Folgendes sind kurz die Resultate dieser Untersuchungen. Es gibt 4, theils aramäisch oder hebräisch, theils griechisch geschriebene Quellen für die jüdische Dogmengeschichte. 1) Die Targumim oder chaldäische Paraphrasen alttest. Bücher. Der Targum zum Pentateuche von Onkelos ist der älteste Targum und noch vor Christi Geburt geschrieben. Gleich darauf und noch geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ward ein Targum von Jonathan Ben Uziel zu den 7 alten historischen Büchern: Josua, Richter, Ruth und den 4 Büchern der Könige, zu den 3 großen, Iesaias, Jeremias (ohne die Klaglieder), Ezechiel, und den 12 kleinen Propheten geschrieben. Der

jüngste Targum endlich, der Targum Pseudojonathan der Jeruschalemit, fällt ins 6. Jahrh.; 2) die talmudische Literatur, bestehend aus der Mischna, den beiden Gemara, den Tosaftas und Midraschim. Die Mischna (das überholte Gesetz) mit ihren 6 Ordnungen (Sedarim) ist unter dem Rabbi Josua, Ben Simon, dem Heiligen, im 220 n. Ehr. abgeschlossen. Die Gemara ein Commentar zur Mischna. Es gibt 2 Gemaren, die jerusalemische und babylonische, von denen diese zu Sure in Babylon im Anfange des 6. Jahrh., jene in Tiberias am See Genesareth über 100 Jahre früher verfaßt wurde. Mischna und Gemara zusammen bilden den Talmud, dessen Sammlung also gegen die Mitte des 6. Jahrh. als geschlossen zu denken ist. Dann die 52 Tosaftas, Zusätze zur Mischna, etwa 40 Jahre später als die Mischna verfaßt. Endlich die verschiedenen Midraschim oder hebr. Commentare zu den verschiedenen Büchern des A. T., deren Entstehung in die Zeit vom 3. bis zum 12. Jahrh. fällt. 3) Das Buch Sohar, eine Fundgrube für die jüdische Mythik, um 1300 n. Ehr. geschrieben. 4) Die griechischen Quellen, bestehend in den apostolischen Vätern und in den Pseudographen und Apokryphen des A. und N. T. nach den Sammlungen von Eotelerius und Fabricius. Ueber folgende 3 Werke, die ascensio Iesaniae, das 4. Buch Esra und das Buch Henoch, wird allein im Einzelnen gehandelt. Ueber die Himmelfahrt des Jesaias, das Product eines Judenchristen, wird mit Zurückweisung der Gründe von Lawrence für seine Ansicht, daß sie vor 68 n. Ehr. verfaßt sey, I, 69. die Behauptung aufgestellt, sie sey vor der Mitte des zweiten Jahrh. geschrieben. Später (II, 422 ff.) wird diese Behauptung, doch nur problematisch, dahin bestimmt, daß ihre Abfassung im Allgemeinen in die ersten Anfänge der Kirche verlegt wird. Das 4. Buch Esra ferner ist mit Ausnahme der 2 ersten und 2 letzten Kapitel des lateinischen Textes von einem Juden in den

unge der neunziger Jahre unter Domitian verfaßt, das  
 1) Henoch aber um Jesu Geburt unter Herodes dem  
 Ben. — Was uns in diesen Untersuchungen Neues  
 zum Theile Brauchbares entgegengekommen ist, be-  
 zinkt sich größtentheils auf die über das Buch Henoch  
 das 4. Buch Esrä gegebenen Erörterungen, die ich  
 eigens bereits in meinen kürzlich erschienenen Beiträgen  
 Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des N.  
 1) N. T. Göttingen 1839. a) größtentheils direct oder

Diese Schrift werde ich im Folgenden der Kürze wegen bloß unter dem Titel „Beiträge“ anführen. — Uebrigens theile ich, wie ich eben hier auch ausgesprochen habe, das nicht neue Resultat der Untersuchungen Esdröer's über das Alter der beiden letztgenannten Werke, obgleich ich, um das hier noch ausdrücklich zu erwähnen, manche der von ihm dafür angeführten Gründe nicht billigen kann: z. B. wenn nach I. 102. die Gesichte Henoch's noch vor Herodis 18. Regierungsjahre, d. i. vor der Zeit, als er den serubabel'schen Tempel zu verschönern begann, geschrieben seyn sollen, weil bei Henoch R. 89, 38. 39. eine Versenkung des Tempels in den Abgrund der Hölle geweissagt werde und eine solche Weissagung kein Jude je von dem verschönerten, allen Erwartungen entsprechenden Gebäude (dem Tempel des Herodes), wohl aber von dem alten, ärmlichen habe aussprechen können. Soll in der Esdröer'schen Erläuterung und Benützung des henoch'schen Gesichts der Accent auf die Versenkung des Tempels in die Hölle gelegt werden, so würde eine solche Weissagung von keinem Juden auch nicht über den Tempel Serubabel's haben ausgesprochen werden können. Denn so wenig dieser auch den Erwartungen der Juden entsprechen mochte, so war er ihnen doch keineswegs ein Werk der finstern Geister des Abgrunds und verdiente also auch nicht in diesen hinabgestoßen zu werden, wenn er in der messianischen Zeit einem schönern und herrlicheren Platz machen mußte. Wenigstens würden Beweise für diese Behauptung beizubringen seyn. Aber der Text des Henoch bei Lawrence berichtet auch nichts von einer Versenkung in die wirkliche Hölle. Denn sollte, was wir bezweifeln, zu dem einfachen immergo des Textes Kap. 89, 38. noch Etwas aus dem Vorhergehenden ergänzt werden, so müßte das der Abgrund des Feuers seyn, der B. 35. und 36. charakterisirt wird und der, weil auf der Erde gelegen und auf der rechten Seite des Pau-  
 Theol. Stud. Jahrg. 1839.

indirect berücksichtigt habe und somit hier füglich übergehen darf. Dagegen ist vom Hrn. Gfrörer die Erörterung und Beantwortung mancher wichtigen Frage unterlassen. Da ihm im Interesse seiner Untersuchung, ein System der jüdischen Dogmen in dem ersten Jahrhunderte der christlichen Aera aufzustellen, besonders daran gelegen sein mußte, die genaueste Einsicht in die bedeutendsten gleichzeitigen Quellen, also vorzugsweise auch des 1. Buchs Esra und des Buchs Henoch, zu erlangen, so hätte er sich nicht bloß mit der Bestimmung ihres Alters begnügen, sondern vor allen Dingen auch auf ihre Integrität und ihren dogmatischen Charakter eingehen müssen. Fragen

des (Tempels), mit dem Thale Sinnoom identisch ist. Wir müssen vielmehr die Versenkung des alten Hauses oder des Tempels ganz allgemein als prophetisch visionären Ausdruck der Verschwinden desselben von der Oberfläche, von seiner Benützung verstehen. Die Art und Weise aber, wie sich die Versenkung vollzieht, nämlich durch Feuer, angelegt von Menschen, kann es nicht dem Verbrennen eine Eroberung und Uebergabe (surrendered.) voraus, wird aus Kap. 90, 11. berichtet. Vgl. dazu den Inhalt des *παλαιός λόγος* bei Josephus de bell. iud. IV. 6.3 *ἐνθα τότε τὴν πόλιν ἀλώσεσθαι καὶ καταφλεγέσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις δὲ κατὰ σκηπὶν κ. τ. λ.* — Sollte Hr. Gfrörer a. a. O. aber auch dies sagen wollen, daß von keinem Juden überhaupt an eine Zerstörung des prächtigen herodischen Tempels in den Tagen des Messias habe gedacht werden können, was allerdings so scheint, da er hier bemerkt, daß dieser allen Erwartungen der Juden entspreche, so würden wir ihn am besten durch sich selber widerlegen können. Denn II. 300 ff. macht er selber zu Apok. 11, 1. 2. und einigen Stellen aus Josephus die Bemerkung, daß der Untergang des damaligen, also doch des herodischen Tempels „Volksmeinung“ gewesen sey, daß der Verfasser der Offenbarung diese Erwartung mit Josephus und „vielen andern Juden“ getheilt habe. — Somit ist deutlich, daß mit der von Pseudohenoch prophezeiten Verwüstung des Tempels recht wohl auch der herodische Tempel gemeint, also aus dieser Prophezeiung nicht das für das Alter des Buchs geschlossen werden könne, was Hr. Gfrörer daraus schließen will.

z. die, ob diese Schriften von einem palästinenfischen oder hellenistischen Juden, ob sie von einem Anhänger der herrschenden oder einer sectirerischen — und welcher? — jüdischen Lehre verfaßt seyen, sind kaum berührt, viel weniger gelöst. Man sollte denken, dieß wären Hauptfragen, deren Beantwortung sich der Bearbeiter des jüdischen Logos billig unterziehen sollte. Denn man weiß ja zur Genüge, was herauskommt, wenn Quellen des verschiedensten Charakters durch einander geworfen werden, und gegen ein so willkürliches Verfahren ist nicht eher eine Gewähr vorhanden, bis dergleichen Fragen glücklich gelöst sind. Ferner haben alle bedeutenderen kritischen Untersuchungen — und auch Schröder gibt dieß zu — dargethan, daß nicht bloß die beiden ersten und die beiden letzten Kapitel im 4. Buche Esra von einer christlichen Hand hinzugefügt, sondern auch noch der Kern des Buchs von Christen mannichfach interpolirt sey. Zur Feststellung dessen, was nun wirklich ursprünglich ist, ist von Schröder nur wenig geschehen, und dieß Wenige findet sich noch dazu an den verschiedensten Stellen zerstreut. Wie nun aber das 4. Buch Esra zugestandener Weise nicht ohne mannichfache Interpolationen und Correcturen auf uns gekommen ist, so liegt es nahe, dasselbe auch vom Buche Henoch zu vermuthen, zumal dieses schon frühzeitig von Christen viel gebraucht wurde und wir es seinem größten Theile nach nur in verhältnißmäßig jungen codd. von den Christen Abyssinien besitzen. Aber diese Vermuthung hat sich bei Schröder, wie es scheint, nicht einmal geregelt, geschweige denn, daß sie mit Bewußtseyn und mit Gründen bestätigt oder beseitigt wäre. Und doch wie ist es möglich, aus Quellen, die aufs stärkste verdächtig, ja theilweise überwiesen sind, jüdische und christliche Elemente in unerkannter Mischung zu enthalten, beide Lehrweisen in ihrem Unterschiede oder ihrer Aehnlichkeit gültig und authentisch abzuleiten und darzustellen? Endlich ist sehr zu beklagen, daß auch die

Untersuchungen über das Buch Sohar bei so allgemeinen Resultaten stehen geblieben sind. Sie beantworten eigentlich nur die Frage nach dem Alter des Buchs in seiner gegenwärtigen Gestalt. I. 63. sagt Sfrörer: „Man weiß jetzt,“ nämlich aus den Forschungen des Dr. Zunz, „daß der Sohar ums Jahr 1300 abgefaßt ist.“ Dann fährt er so fort: „derselbe ist jedoch nicht das schöpferische Werk eines einzigen Mannes, sondern eine Sammlung, in welcher die Ergebnisse alter und neuer, für uns verloren, mystischer Schriften niedergelegt sind; er hält uns ein vollständiges Bild der jüdischen Geheimlehre vor.“ Aber warum ist uns das Verständniß dieses Bildes nicht eröffnet durch den wirklichen Nachweis der einzelnen gesammelten Fragmente, ihres Charakters und Umfangs, ihres Alters und gegenseitigen Verhältnisses? In einer solchen kritischen Behandlung und Benutzung des Sohar ist kein Versuch gemacht. Dennoch verhält sich der Verfasser im zunächst Folgenden so, als wenn alle diese Fragen gültig gelöst wären. „Darum darf er (der Sohar) auch trotz seiner Jugend für die jüdische Mystik der Jesu Christi mit demselben Rechte als Quelle betrachtet werden, mit welchem, im Falle alle älteren Werke über Kirchengeschichte und Dogmatik vernichtet wären, die Katholiken ihren Baronius und Bellarmin, die Protestanten ihren Gieseler <sup>a)</sup> und Gerhard als wichtige Gewährsmänner für die früheren Schicksale ihrer Kirche und für ihre Glaubenslehren anführen könnten.“

a) Auffallend ist es, daß Dr. Gieseler hier zu einem Gewährsmanne der frühern Schicksale der protestantischen Kirche gemacht wird. Denn das bekannte Werk dieses Gelehrten, das hier unstreitig gemeint wird, seine Kirchengeschichte, ist noch nicht bis zur Darstellung der Reformationsgeschichte vorgeschritten, kann also auch für diese Zeit nicht als Gewährsmann eingeführt werden. Oder wäre dem Verfasser hier die protestantische Kirche gleich bedeutend gewesen mit der christlichen Kirche überhaupt?

in, sagen wir, nicht mit demselben Rechte; denn gerade die Eigenschaften, vermöge derer z. B. das gieseler'sche Werk zu einem vollwichtigen Gewährsmanne für die Zustände der christlichen Kirche in gewissen Perioden werden könnte, deutlich geschiedene Darstellung der successiven Entwicklung der Kirche in ihren verschiedenen Beziehungen und treue Angabe und Benützung seiner Quellen, gerade diese Eigenschaften fehlen dem Sohar an sich völlig und sind ihm auch durch die Bemühungen Gfrörer's nicht gegeben. Was aber speciell den Gebrauch dieses Buchs zur Darstellung der jüdischen Mystik zur Zeit Jesu anlangt, so ist von ihm am wenigsten nachgewiesen, daß und welche Quellen in ihm niedergelegt sind, deren Alter bis in jene Zeit hinaufreicht, die also als vollgültiges Zeugniß für die Mystik jener Zeit gelten könnten. Diesen Mangel hat nun auch Gfrörer gefühlt, wenn leider auch nicht zu entfernen gesucht, wenn er a. a. O. so weiter fortfährt: „Es versteht sich von selbst (nach dem Vorigen keineswegs), daß man ihn (den Sohar) im Einzelnen nur mit großer Vorsicht benutze. Wenn eine Lehre, die der Sohar entschieden bekennt, von ältern Schriftstellern des ersten, des zweiten, des dritten, des vierten Jahrhunderts als Meinung der jüdischen Mystiker ihrer Zeit dargestellt wird, dann erst habe ich das Recht, zu sagen: diese Lehre ist eben die alte mystische Ansicht der Juden. Und bloß auf solche Weise werde ich den Sohar in vorliegendem Werke benützen.“ Das klingt so, als wenn der Verfasser nach Angabe einer Lehre des Sohar ihr Alter stets durch ihr Daseyn in Schriften zuerst des 4. Jahrh., dann des 3. und so stufenweise fort bis zur Zeit Jesu erhärten wollte. Aber theils ist dieß nur selten geleistet und konnte häufig auch aus Mangel an andern Quellen nicht geleistet werden, theils widerstreitet ein solches Verfahren doch immer der kurz vorher aufgestellten Behauptung. Denn wenn das Buch Sohar schon an und für sich, selbst wenn die

ältern Quellen nicht da wären oder verloren gegangen wären, mit dem vollkommensten Rechte als Quelle für die jüdische Mystik zur Zeit Jesu angesprochen werden kann, wozu bedarf es da noch eines anderweitigen Beweises des Alters seiner Lehren? Dieser Nachweis wäre höchstens ein opus supererogationis, übernommen zu noch größter Ueberzeugung der Leser; als etwas Nothwendiges und Unerläßliches, als eine Pflicht kann er nicht betrachtet werden. Dennoch betrachtet ihn Gfrörer so in den zuletzt angeführten Worten, nach denen er sich erst am Ende eines solchen glücklich vollzogenen Nachweises das Recht beilegt, eine einzelne Lehre des Sohar als die alte mystische Lehre der Juden auszugeben. Hier findet sich ein höchst bedenklicher Widerspruch, von dem das gfröer'sche Werk in seinem innersten Leben inficirt ist, der freilich hier nur mit Bezug auf das Buch Sohar, später aber, im 2. Kapitel, wovon unten, mit Bezug auf alle übrigen von ihm gebrauchten jüdischen Quellen ausgesprochen wird und in ihrer Benutzung durch das ganze Buch hin mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, nämlich der Widerspruch, daß diese Quellen einmal ohne Unterschied die alte jüdische Lehre zu Jesu Zeit treu wiedergeben sollen, und dann, daß in ihnen und mittelst ihrer eine successive Entwicklung der jüdischen Dogmen und eine relative Verschiedenheit der spätern von den frühern anzuerkennen sey, daß diese Quellen einmal nach Zeit und Ursprung von einander scheiden seyen, und dann, daß ein solcher Unterschied für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung gleichgültig bleibe. — Doch um den kritischen Leistungen vom Hrn. Gfrörer nicht Unrecht zu thun, müssen wir hier noch einer von ihm vorgetragenen Aeußerung über das Buch Sohar gedenken, die sich freilich an einem ganz fremden Orte verbirgt. Wir lesen II. 209. die Worte: „Ich betrachte diesen Ausspruch des Sohar (daß nämlich mit dem sechsten Jahrtausende der Messias komme) als einen der häu-

3ten Beweise, daß die Mystik, welche in jenem Buche bergelegt ist, ursprünglich aus dem griechischen Judenthume stammt; denn nur mit Hülfe der LXX. konnte man große Zahlen herausbringen.“ Doch die große Binsenheit dieses Beweises will nicht eben einleuchten. Mit den großen Zahlen der LXX. kann Gfr. nämlich nur auf die Berechnung der Jahre von Erschaffung der Welt bis zur Sündfluth hindeuten wollen, die sie Gen. V. zu 2242 Jahren angeben, während nach dem hebräischen Texte nur 1656 Jahre herauskommen. Die Behauptung ist nun unstreitig die, daß, weil nach jener Aeußerung des Sohar über die Ankunft des Messias, die man sich sehr nahe gedacht habe, die Weltäre fast schon bis zum Jahre 6000 vorgeschritten sey, daß deshalb die Weltäre des Sohar auf den Grund der großen Zahlen der LXX. habe basirt seyn müssen, der Soharist selber aber eben wegen der Benutzung dieser griechischen Uebersetzung ein griechischer Judenthrist gewesen sey. Combiniren wir mit dieser Aussage das, was I. 63. über die Abfassungszeit des Sohar ausgemacht wird, so würde sich die Behauptung so stellen: Weil im Buche Sohar die Ankunft des Messias 1330 nach Chr. G., die Geburt Christi mithin — denn das Jahr 1330 n. Chr. ist in diesem Buche ja identisch mit dem Jahre der Welt 6000 — 4670 nach Jahren der Welt angesetzt sey, so müsse, um diese große Zahlen herauszubringen, die Uebersetzung der LXX. benutzt, die Mystik des Sohar mithin aus dem griechischen Judenthume hervorgegangen seyn. Allein es ist aus anderweitigen schriftlichen Documenten hinreichend bekannt, daß Juden zur Zeit Christi selbst noch weiter in der Weltäre vorgerückt waren, ohne sich durch die LXX. irgend bestimmen zu lassen. So setzt auch nach Gfrörer der Verfasser des Buchs Hensck, der um Christi Geburt schrieb, sich schon gegen das Jahr der Welt 4900 und doch zählt er, wie wieder Gfrörer geständig ist, bis zur Sündfluth nur 1400 Jahre, kehrt sich mithin so wenig an die

großen Zahlen der LXX., daß er selbst noch die Zahlen der hebräischen Textes um mehr als drittehalb hundert Jahre verkürzt. Ferner nach der Chronologie des Josephus würden wir die Geburt Jesu um 5130 zu setzen haben, s. meine Beiträge S. 139. Dieser hat nun freilich sehr große Zahlen bis zur Sündfluth, die nach ihm in Jahre 2656 \*) sich ereignet hat; s. die chronolog. Tabelle von Haverkamp in seinem Josephus Tom. I. p. 1. Allein auch Josephus hat seine Berechnung schwerlich auf dem Grunde der LXX. angestellt, weil diese bis zur Sündfluth 2242 Jahre zählen, während der hebräische Text 1656 Jahre hat, also mit dem Josephus bis auf die Tausende vollkommen übereinstimmt. Ferner der Verfasser des 4. Buchs Esra, der um 90 n. Ch. G. schrieb, lehte nach seiner Weltäre gegen 5500, nach Gfrörer sogar schon gegen 6600. Nimmt man hinzu, daß die Ansicht, welche die Ankunft des Messias um 5500 setzte, unter den Juden die verbreitetste gewesen zu seyn scheint, wie dieß Gfrörer selber gesteht II. 110, vgl. Thilo, cod. apocr. Nov. Test., p. 692, und daß nach Josephus eben die Erwartung des Messias der Grund war, warum die Juden Palästina's sich unter Nero von dem römischen Zwingjoch frei zu machen suchten, so scheinen mit dem fast gleichzeitigen Pseudoesra noch viele andere Juden und gerade palästinensische Juden um die Zeit Christi bis zum 5500. Weltjahre vorgerückt zu seyn. Wie stimmt aber mit diesen Dingen die Behauptung, daß die Berechnung, nach der die Geburt Christi etwa 4670 zu setzen wäre, nothwendig auf Benützung der LXX. oder gar auf griechisches Judenthum als ihren Ursprung hinwies! Ferner lesen wir bei Gfrörer selber II. 206. folgende Worte: „Eine unglaubliche Verwirrung herrschte damals in der Chronologie, indem

a) Nach dem ersten Buche contra Apionem S. 8. gibt Josephus die Zeit von Erschaffung des Menschengeschlechts bis zu ihrem Untergange zu beinahe 3000 Jahren (*τριχίλιον ἑξήκοντα έτη*) an.

eder nach Belieben bald den großen Zahlen der LXX., bald denen des reinen hebräischen Textes, bald einem oder andern folgte, woher es kam, daß fast jeder alte Schriftsteller seine eigene Zeitrechnung hat. Die Begierde, den Messias und seine Zeiten erleben zu wollen, entschied, der Lebende hatte Recht, die todtten Zahlen mußten sich ergeben.“ Hiernach hätte Efrörer doch beweisen müssen, daß das Buch Sohar nothwendig den LXX. und nicht etwa mit vielen Andern einem veränderten Texte gefolgt sey, zumal diesem bei seiner allegorischen Interpretationsmethode und seinen bekannten sonstigen Auslegungskünsten eien gegeben war, auch bei unverändertem Texte seine Berechnung herauszubringen. Es erhellt, daß, mag nun wirklich der Sohar auf das griechische Judenthum als auf eine Quelle zurückweisen oder nicht, wenigstens der von Efrörer dafür angeführte Grund keineswegs zu den bün- nigen gehöre.

Welch ein Gebrauch aber von dem Verfasser von den angeführten Quellen gemacht sey und warum ein solcher Gebrauch habe gemacht werden dürfen, darüber erhalten wir im zweiten Kapitel Auskunft. Jeder Leser wird nämlich neugierig seyn, zu erfahren, wie und mit welchem Rechte die Gesamtmasse jener Quellen, von denen einige selbst bis ins 14. Jahrh. hinaufreichen und nur wenige wie einige Targum, das Buch Henoch, das 4. Buch Esrä im Jahrhunderte Jesu verfaßt seyen, zur Erforschung des Judenthums zur Zeit Christi habe verwendet werden können. Efrörer hat das Gewicht dieses Einwurfs zwar gefühlt, aber nicht auf die rechte Weise zu beseitigen gewußt. „Wie sollen, hört man oft genug sagen,“ so ruft er sich I. 110. selber zu, „so jugendliche Nachwerke für alte Meinungen Zeugniß ablegen! Namentlich rufen unsere Theologen so, wenn man eine Lehre des neuen Testaments mit Hülfe des Talmud aufhellen will.“ „Allein,“ das ist seine Antwort, „der Einwurf ist grundlos, wie

hier gezeigt werden soll." Um diesen Beweis einzuleiten, verweist er uns sogleich auf zwei Beispiele, auf die Chinesen und auf die katholische Kirche. Das Beispiel der Chinesen hilft nicht viel, weil weder ihre frühesten noch ihre jetzigen Zustände im Einzelnen genau genug bekannt sind, um zwischen ihnen mit Sicherheit Vergleichen anstellen zu können. Aber wenn er in Bezug auf die katholische Kirche den Ausdruck thut, daß die Beschlüsse des tridentin Concils ein treuer Spiegel des kathol. Glaubens bis zu Constantin hinauf seyen, daß uns in ihnen, dem Producte des 16. Jahrh., ein vollgültiges Zeugniß für die Denkweise der frühern Jahrhunderte bis zum vierten hinauf gewährt sey, so weiß man wirklich nicht, was man sagen soll. Wer möchte auch bei nur einiger Kenntniß von christlicher Dogmen- und Kirchengeschichte behaupten, daß der Stand des christlichen Dogma zu Constantin's Zeit aus jedem von christlicher Hand verfaßten, dem Stoffe nach hergehörigen Documente der folgenden zwölf Jahrhunderte mit Einschluß des trident. Concils vollständig und sicher erkannt werden könne! Deutlich ist, daß uns in diesem Beispiele so wenig ein analoges Bild für die behauptete mehr als anderthalbtausendjährige Stabilität und Identität des jüdischen Lehrbegriffs dargeboten wird, daß es uns vielmehr bedünken will, der Verf. habe die Einheit und den Unterschied einzelner Dogmen und ihrer Zusammenhänge nicht scharf genug ins Auge gefaßt. Doch hören wir die eigentlichen Beweisgründe für jene Behauptung rücksichtlich des jüdischen Dogma. Sie sind I. 113 kurz zusammengestellt. „Die Ursachen und Einrichtungen," heißt es hier, „welche eine so große, und jetzt wie ein Wunder erscheinende Stätigkeit herbeiführten, sind nicht schwer zu ergründen. Soll ein Volk seinen Glauben, seine Lebensweise, seine Gesetze auf lange unverändert bewahren, so muß der Verkehr mit Ausländern möglichst schwer, das Einbringen fremder Cultur verhindert, die

ganze Jugend nach einem Plane erzogen und endlich eine Lücke übrig gelassen werden, durch welche neue Ansichten selbst mittelst eigener innerer Entwicklung des Volks Zugang finden können. Zu letzterm Behufe müssen gewisse Studien ganz ausgeschlossen und verboten und dagegen andern Wissenschaften (dem Studium des Gesetzes und des Talmud) alle Ehre, aller Einfluß vorbehalten eyra. Die Erfahrung hat gelehrt, daß man ein solches Ziel nie in die Länge erreicht, wenn nicht das Interesse einer mächtigen Kaste unauslöschlich an die Verfolgung des vorgesetzten Ziels geknüpft ist. Also muß ferner unter einem Volke, das sich selbst gleich bleiben will, eine Kaste bestehen (die Rabbinen sind gemeint), welche die Bedingungen ihrer eigenen Fortdauer in sich trägt und aufröchste dabei theilhaftig ist, daß Alles beim Alten, beim Hergebrachten verharre. Was ich hier sage, ist der Erfahrung, der Geschichte des jüdischen Volks entnommen." Ich will nicht leugnen, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte sich in Entwicklung der jüdischen Lehre n. Ch. G. eine gewisse, zuweilen selbst auffallende und in der Geschichte fast einzig dastehende Zähheit und Beharrlichkeit manifestire. In dieser Hinsicht dem Verfasser im Allgemeinen ein Recht zu geben, scheint unbedenklich. Doch von einer Anschauung und Charakteristik des jüdischen Dogma ganz im Allgemeinen handelt es sich hier gar nicht, und wenn jene Behauptung bis zur Gleichförmigkeit und selbst in Einzelheiten übertrieben und auf die ganze Zeit von Christi Geburt bis zum 18. Jahrh. gleichmäßig bezogen wird, wie hier von dem Verfasser seines Zwecks wegen geschieht, so wird sie haltungslos und unrichtig. Epoche machend für eine mehr gleichförmige Gestaltung des jüdischen Dogma war unstreitig die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Denn mit diesem Schlage war den Juden ihre politische Selbstständigkeit genommen, ihr Haß gegen Nichtjuden und nicht jüdisches Wesen bis ins Un-

glaubliche gesteigert und in dem Tempel und dem Tempeldienste war ihnen der eigentliche Lebensheerd einer gemeinsamen, wechselseitigen, religiösen Entwicklung gemalt. Mit dem Entstehen der Patriarchate zu Librias und Sam war das religiöse Leben noch in Etwas wieder angefaßt, bis es durch die Niederschreibung der Mischna und der beiden Gemaren, wenigstens bei dem orthodoxen Theile der Juden, allmählich wieder fast gänzlich erstickt wurde; denn nun war die bisher lebendige Auslegung des Gesetzes in den starren Buchstaben gefaßt und bis in die grössten Einzelheiten ausgearbeitet und fixirt. Aber auch zu dieser Zeit fand sich selbst unter den orthodoxen Juden keine völlige Gleichförmigkeit der Lehre, wie dies selbst von Sfrörer I. 213. unten zugestanden wird. In mannichfacher Opposition gegen die Satzungen der orthodoxen Lehre stand aber fortbauernnd eine andere Richtung der jüdischen Theologie, die mystische, welche ihre Ansichten und theosophischen Speculationen im Buche Sohar um 1300 n. Ch. niederlegte. Wie das Daseyn dieser Richtung nun ein thatsächliches Zeugniß ist für das noch immer fortbauernnde, wenn auch in vielen Gliedern sehr getrübbte innere religiöse Leben der jüdischen Gemeinde, so kann doch diese Richtung auch nicht ohne mannichfach heilsame Reaction gegen den ihr entgegenstehenden orthodoxen Glauben geblieben seyn; vgl. die beßfallsigen Concesssionen bei Sfrörer I. 247 ff. und dazu I. 60 ff.; II. 25 ff. Ferner wird von Sfrörer zur Erhärtung des gleichförmigen Gepräges des Judenthums seit Christi Geburt besonders nachdrücklich auf die strenge Absonderung der Juden hingewiesen und auf ihre bis zu glühendem Hasse gesteigerte Abneigung gegen fremde Ansichten und Denkweisen. Doch auch diese Wahrnehmung ist vom Verf. in unserm Abschnitte zu Gunsten seiner Behauptung auf die Spitze gestellt. Denn später bei der positiven Darstellung der einzelnen Dogmen behauptet er hier und da wieder eine Abhängigkeit und Bezugnahme auf die Sprache,

ie Ansichten und Philosophie fremder Völker, besonders der Griechen. Man vergleiche z. B. I. 323: „die hebräische Geheimlehre wimmelt von griechischen Ausdrücken. Nur wenige sind lateinisch oder halb lateinisch, halb griechisch.“ Unter den Gründen für diese ausländische Terminologie wird dann auch der aufgeführt, daß die jüdische Geheimlehre ursprünglich aus einem fremden, griechischen Boden abstamme.“ (Hierzu vgl. die oben S. 1098 schon berührte Stelle über den Ursprung des Buchs Sohar.) Hieran schließt sich dann folgende Erklärung über die Genesis des Namens Metatron: „die alte griechisch-jüdische Theosophie wußte, so denke ich mir, viel von einem Engel  $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ , der dem Höchsten zunächst oder hinter seinem Throne stehe und sein Stellvertreter sey, zu erzählen; die palästinischen a) Mystiker grif-

- a) Wer sind hier die palästinischen Mystiker? Auf den vorhergehenden Seiten werden die verschiedensten Documente genannt, in denen sich der Name und die Lehre vom Metatron finde, der Sohar, die Targumim, wenigstens der Targum Jerusalemi, der Talmud u. s. w. Sind deren Verfasser nach Strömer's Meinung lauter Mystiker? Schwerlich, denn wo bliebe die orthodoxe Lehre? Also muß er wohl voraussetzen, daß die auf fremdem Boden erzeugte Lehre vom Metatron auch von den Orthodoxen recipirt, also auch das orthodoxe Dogma in diesem Punkte durch eine ausländische Denkweise bestimmt wurde; s. oben. — Doch muß ich aufrichtig gestehen, keine genaue Rechenschaft darüber geben zu können, welche Documente der Verf. der jüdisch-mystischen Richtung eigentlich zutheilt. Denn leider hat er weder irgendwo die Merkmale des von ihm dafür gehaltenen Mysticismus angegeben, noch ihm bestimmte Werke der jüdischen Litteratur in der Weise zugewiesen, daß eine Gesamtheit mystischer Schriftsteller von einer andern Gesamtheit, deren Vorwurf die orthodoxe Lehre war, streng gesondert werden könnte. Nur beiläufig werden zu dem Sohar und den Clementinen hier und da noch andere mystische Producte hinzugefügt. Doch äußert der Verf. in diesen beiläufigen Bemerkungen entgegengesetzte Ansichten über den dogmatischen Charakter der einzelnen jüdischen Quellen. So sagt er z. B. I. 59. unten: „die

fen dann das Wort auf und machten ihren Metatron daraus." Dann werden die Elementinen II. 15. ein *Wort* der Ebioniten, „einer jüdischen Partei, die erweislich nicht Hellenisch es aufgenommen hat," genannt, und an eine wörtlich gebedeutete Aussage der so betrachteten Recognitionen wird I. 211. ein so entscheidendes Gewicht gelegt; womit ganz im Widerspruche jenen Elementinen I. 295 ff. „platonische, auf das Judenthum geimpfte Grillen" zugeschrieben werden; vgl. I. 199 ff. Wir fügen hinzu, daß auch an ersterer Stelle (II. 15) in der Lehre von der rechten (guten) und der linken (bösen) Seite Gottes eine Abhängigkeit der Elementinen von griechischer, wahrscheinlich pythagoräischer Philosophie anzunehmen ist. — Sodann muß Sfrörer selber gegen die Tendenz und den Inhalt unsers zweiten Abschnitts in der spätern eigentlichen Exposition des jüdischen Dogma eine wahrhafte Fortbildung desselben zugeben. Dieß geschieht z. B. in der so äußerst wichtigen Lehre vom Messias. Vergleichen wir nämlich II. 258 ff., so ist das ganz richtige Resultat der hier angestellten Untersuchung dieses, daß die Juden zur Zeit Jesu keinen leidenden, sondern nur einen triumphirenden Messias kannten, daß aber später der Glaube an einen lei-

---

bisher genannten jüdischen Quellen bekennen meist die pharisäische Meinung — nur die Targumim machen zum Theil eine Ausnahme." Wenn unter den bis dahin genannten Quellen nur die Targumim eine Ausnahme machen sollen, so enthalten die andern schon genannten Werke, der Talmud, die Midraschim u. s. w., die pharisäische Meinung ganz rein und unverdorben. Dagegen scheint nun nicht bloß das sogleich folgende zu streiten, sondern I. 291. unten heißt es ausdrücklich: „Im Talmud und den Midraschim finden sich beide Lehren (die alexandrinische und palästiniische Theosophie) neben einander, weil diese Bücher die Meinung vieler aussprechen." Ferner wenn es an der ersten Stelle heißt: „die Targumim machen zum Theil eine Ausnahme," so lesen wir hier I. 292. oben: „die Targumim enthalten nur die mystische Lehre."

enden und seinen Feinden erliegenden Messias entstand, er jedoch in der Person des Ephraemiten von dem Sohne David's, dem Messias in Herrlichkeit, aufs strengste unterschieden wurde. — Wie kann nun bei diesem Thatbestande folgende Behauptung als gültig anerkannt werden, die wir 193. lesen: „das spätere Judenthum, von der Zeit Christi bis in das achtzehnte Jahrhundert, hat daher nicht einmal seine Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne des Wortes, weil die Glaubenslehre blieb, wie sie einmal war; nur Secten kennt es, aber auch hier nur solche, die über Christus hinaus und also (?) a) in eine Zeit zurückweisen, wo der Zaun um das Gesetz seine vollendete Gestalt noch nicht erhalten hatte.“ Die unabweißliche Consequenz dieser Behauptung würde die seyn, daß eine vollkommen authentische Erkenntniß der jüdischen Lehrmeinungen zur Zeit Jesu aus jedem beliebigen jüdischen Schriftwerke von Christi Zeit an bis zu dem 18. Jahrhunderte hinauf geschöpft werden könne, wobei die einzelnen Zeiten, in denen diese Werke verfaßt seyen, zu unterscheiden und eine Vergleichung zwischen ihrem Inhalte, falls sie nur derselben religiösen Richtung, d. i. nach unserm Verf. I, 214. der pharisäischen oder der mystischen, angehörten, anzustellen durchaus unnöthig und überflüssig sey. Diese Consequenz wird aber in Bezug auf das Buch Sohar an einer andern, bereits angeführten Stelle, I, 64., ausdrücklich retractirt, wenn es hier heißt: „Es versteht sich von selbst, daß man ihn (den Sohar) im Einzelnen nur mit

a) Der Schluß des Satzes setzt ganz richtig ein Wechselverhältniß zwischen der Lebendigkeit der jüdischen Lehrentwicklung und dem Hervortreten der talmudischen Sagen voraus. Aber waren diese und somit der Zaun um das Gesetz schon zur Zeit Christi vollendet, so daß schon damals durch sie die lebendige Lehrentwicklung, ich will nicht sagen, ganz unterdrückt, sondern im Allgemeinen nur bedeutend gehemmt werden mußte?

großer Vorsicht benutze. Wenn ich nachweisen kann, daß eine Lehre, die der Sohar entschieden bekant, von älteren Schriftstellern des ersten, des zweiten, des dritten, des vierten Jahrhunderts als Meinung der jüdischen Mystiker ihrer Zeit dargestellt wird, dann erst habe ich das Recht, zu sagen, diese Lehre des Sohar ist eben die alte mystische Ansicht der Juden." Das ist ungefähr das Entgegengesetzte von dem, was in der kurz vorher von uns angezogenen Stelle ausgesprochen ist, und das Entgegengesetzte von dem, was am Ende unseres zweiten Kapitels I, 212. unten ff. gesagt wird, wonach es nicht als ein Recht, auf das die Leser Anspruch machen dürfen, sondern als ein *opus supererogationis*, als ein Eingehen auf ihren dormaligen unwissenschaftlichen Standpunkt anzusehen ist, wenn im Verlaufe der Darstellung das Alter einer jüdischen Lehre durch ihren Nachweis in älteren jüdischen Schriftwerken documentirt werden soll; s. oben S. 1098. — Aus dem Bewußtseyn einer gewissen Fortentwicklung des jüdischen Lehrbegriffes, das den Fortschritt begleitet und nicht selten, wie gezeigt ist, auch offen sich ausspricht, ist vielleicht auch das merkwürdige *quid pro quo* zu erklären, das wir I, 210. als Resultat der weitläufigen Deduction unseres Kapitels aufgestellt sehen. „Schließen wir," heißt es hier. „Es ist ein unumstößlicher historischer Grundsatz: jedes Dogma, das in einem rabbinischen Werke, gehöre dasselbe nun dem ersten oder dem 17. Jahrh. unserer Zeitrechnung an, als Glande der Juden hingestellt wird und das zugleich im neuen Testamente oder den ältesten christlichen Vätern oder den Pseudepigraphen (muß wenigstens heißen: den von christlicher Hand verfaßten Pseudepigraphen) vorkommt, war ursprünglich ein jüdisches." Man erwartet nach allem Vorhergehenden eine Regel darüber, wie der zu Christi Zeit vorhandene jüdische Lehrstoff aus den späteren rabbinischen Werken gewonnen werden könne, und erhält einen

non, der es allein mit Ermittlung und Ausscheidung jüdischen Elemente aus der urchristlichen Lehre, so mit der Kritik dieser Lehre zu thun hat. So erfahren wir hier auf der einen Seite etwas, was wir hier nicht wissen wollen und was die Tendenz vorauszusetzen scheint, es solle in gegenwärtigem Bande allein eine Kritik der evangelischen Lehre mittelst der spätern jüdischen Lehrmeinungen gegeben werden, wogegen nicht bloß die Vorrede S. XXI ganz ausdrücklich, sondern auch der sonstige Inhalt des Werks wenigstens zum großen Theile streitet. Auf der andern Seite wird uns das, dessen nähere Erörterung durchaus nothwendig war, vorenthalten, nämlich eine nähere Bestimmung darüber, nach welchem Grundsatz denn die zur Zeit Jesu geltende jüdische Lehrweise als solche aus den gleichzeitigen und spätern jüdischen Schriftdenkmalen ermittelt werden könne. Um letzterm Rangel zu begegnen, könnte der consequente Leser freilich jenen Grundsatz leicht aus der vorausgehenden Erörterung des Hörers erschließen; er würde nämlich, wie bereits bemerkt, so lauten: durch Benutzung jeder jüdischen Schrift von dem 1. bis zum 17. Jahrhunderte läßt sich die jüdische Denkweise im Zeitalter Jesu ganz sicher und vollgültig construiren. Doch scheute sich Gfr. diese Consequenz geradezu auszusprechen. Etwas dagegen mußte doch als Resultat der vorausgehenden Untersuchung ausgesprochen werden, denn sonst wäre diese ja ganz überflüssig gewesen. Daher stellt er hier gelegentlich jenen kritischen Kanon über das Verhältniß der christlichen zur jüdischen Lehre auf; denn worauf schon früher S. 17 ff. aufmerksam gemacht ist, das ganze Buch leidet wirklich an dem Gebrechen, nicht bloß eine Darstellung des jüdischen Dogma zu Jesu Zeit, sondern zugleich eine Kritik der evangelischen Lehre und hier und da auch der evangelischen Geschichte mittelst dieses Dogma, das doch selbst erst gewonnen werden muß, geben zu wollen. Uebrigens leuchtet die Mißlichkeit jenes kritischen

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 72

Kanon ein. Denn wenn die Christen anfangs nur als eine jüdische Secte betrachtet wurden und mit den Juden friedlich zusammen lebten; wenn noch mehrere Jahrhunderte hindurch ein großer Theil der aus den Juden gläubig gewordenen Christen sich an das Judenthum angeschlossen und z. B. die Gültigkeit des Gesetzes anerkannte; wenn, auch nach Gfrörer, konstatirt ist, daß das jüdische Dogma von allem Einflusse einer fremden heidnischen Philosophie und Denkweise nicht frei geblieben ist; wenn auch Kampf und Polemik nicht selten früher oder später gewisse stillschweigende Concessiouen herbeiführen pflegen, so ist es unhistorisch, eine völlige Unabhängigkeit des jüdischen Dogma von christlicher Lehre und Sitte von vorn herein behaupten zu wollen (man vgl. auch hier die beßfälligen Concessiouen bei Gfrörer I. 26 ff., durch die er freilich mit sich selber in Widerspruch tritt). Jedenfalls ist aber bei einer solchen Kritik nicht genug darauf zu achten, ob auch der Geist, der Ort und Zusammenhang einer Lehre oder eines Ausspruchs in beiden Religionsystemen derselbe sey; denn äußerlich gleich klingende Formeln und Worte müssen in ihnen natürlich genug verschieden seyn, da auch das Christenthum das A. T. nicht bloß als seine Grundlage vorausgesetzt, sondern auch fortwährend als Religionscode betrachtet und gebraucht hat. Diese Aufmerksamkeit und eine durchgängig besonnene Prüfung des eigentlichen Sinns der neutestamentl. Sätze läßt sich aber, wie sich unten noch näher ergeben wird, von Gfrörer leider nicht räumen.

Somit haben wir gesehen, daß die Tendenz des 2. Kapitels, der Nachweis einer bis dahin gehenden Gleichförmigkeit des jüdischen Lehrbegriffs, daß man den Stand desselben zu Jesu Zeit nach Entwürfen aus jedem jüdischen Schriftwerke vom 1. bis zum 18. Jahrhunderte ermitteln könne, als verfehlt zu betrachten sey. Vielmehr müssen wir sagen, daß, weil eine gewisse Fortbildung des Dogma

ch unter den Juden nicht geleugnet werden kann, die, näher der Geburt Jesu, desto ergiebiger und lebendiger ist, daß deshalb kein späteres Buch ein vollkommen festes Zeugniß über den Zustand einer früheren Dogmenbildung ablegen kann, zumal in einzelnen Lehren, weil gerade in der fraglichen Lehre sich der Unterschied verstecken konnte, und das um so weniger, je mehr die Untersuchung den Tagen Jesu nähert. Wir müssen es daher dem Falle Dank wissen, wenn der Verf. I. 212, sein eigenes Recht aufgebend und einem „Wahne“ der jetzigen gelehrten huldigend, die von uns für eine solche Untersuchung aufgestellte Forderung zu erfüllen verspricht, indem er die Existenz einer in spätern jüdischen Büchern ausgesprochenen Lehre bis zu den Tagen Jesu hinauf verfolgen und zuletzt aus dem neuen Testamente selber nachweisen will.

Wäre das gegebene Versprechen nun wirklich vollständig erfüllt, so würden wir, eine richtige Benutzung und Auslegung der besprochenen Stellen vorausgesetzt, trotz der gestrittenen Grundansicht über die Gestaltung des jüdischen Dogma in den ersten 17 Jahrhunderten n. Ch. im vorliegenden Werke dennoch eine im Ganzen objective Darstellung des Judenthums zu Jesu Zeit anerkennen können. Allein wie dann die Entstehung einer solchen Grundansicht ist unbegreiflich bliebe, so ist jenes Versprechen auch leidet wegs als erfüllt zu betrachten. Wir bemerken Folgendes.

Erstens ist die mystisch-jüdische Theologie in den einzelnen Kapiteln von der orthodoxen durchaus nicht durchweg abgesondert behandelt, vielmehr werden, wie die für eine entgegengesetzten Zweige der jüdischen Theologie zu benutzenden Quellen nicht klar und einstimmig geschieden sind (s. oben S. 1105. Note), so auch beiderlei Quellen ohne Unterschied für die Geschichte derselben, aber auf eine bestimmte Weise modificirten Lehre verwandt, so daß gar nicht erzählt, was, um nur die Repräsentanten beider Richtungen

anzugeben, der Sohar und was wiederum der Sohar lehre, und wie sich beide Lehrtypen von einander unterscheiden.

Zweitens: die Geschichte der einzelnen Lehren ist nicht durchweg bis zu den Tagen Jesu hinaufgeführt (was auch aus Mangel an Quellen, zumal an Quellen für die sehr späte Lehren nicht geschehen konnte), vielmehr zeigt sich ein solches Bestreben in der Darstellung nur untergeordnet, während doch das ganze Werk den Eindruck „Jahrhundert des Heils“ führt. Wir erhalten in ihnen genug Notizen, bei denen wir unwillkürlich fragen, warum und wozu? aber nur das nicht, was es sein soll eine reine Darstellung der religiösen Denkweise der Juden im Jahrhunderte Jesu.

• Weil sich aber doch wieder das Bedürfnis regt, das hohe Alter der besprochenen Lehren irgend nachzuweisen, so wird dieß drittens nicht selten durch eine übereilte Erklärung und Kritik bewerkstelligt. So erklärt der Ber. I. 247. das קדוש Jer. 25, 26; 51, 41, was mit קדוש identisch seyn muß, durch die Annahme eines Athbasch <sup>a)</sup>, um nämlich schon dem Propheten Jeremiaß den Gebrauch desselben beilegen zu können. Doch wollen wir ihm aus dieser Erklärung wegen der Schwierigkeit des zu erklärenden Wortes keinen gar großen Vorwurf machen. Aber höchst auffallend muß es z. B., wenn nach II. 16. die rechte und die linke Seite in dem Ausspruche Jesu Matth. 25, 33. die mystische Bedeutung der rechten (guten) und linken (bösen) Seite Gottes haben soll, während in ihm doch offenbar an die jüdische Sitte angespielt wird, nach der die im Gericht Freigesprochenen sich auf die rechte Seite des Thrones

a) Die gelehrten Juden hatten, um aus den Buchstaben eines Wortes einen ihnen passend scheinenden Sinn herauszubringen, eine einfache Buchstabenbedeutung: Gematria, Notarikon und Athbasch. Der Athbasch bestand darin, daß man die Ordnung der Buchstaben umkehrte und statt א ein ת, statt ז ein ו setzte u. s. w.

ins zu stellen hatten; vgl. II. 13. Denn beim Matthäus ja dem Zusammenhange nach von der Abhaltung eines Gerichts (B. 31) und sodann nicht von der rechten und linken Seite Gottes, sondern des Menschensohns die Rede. Ferner wird II. 19. in Apok. 1, 4. 5. die sycharistische Thron von den 10 Sephiroth gefunden. Die Formeln  $\delta \theta\upsilon$  und  $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  werden von den 3 höchsten Sephiroth gedeutet, zu denen dann noch 7 niedere (die  $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ ) kommen. Allein daß wir bei jenen Formeln nicht an drei verschiedene Wesen zu denken haben, erhellt schon allein ganz deutlich aus dem gleich folgenden Singularis  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , den wir hinter  $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon$  setzen; und wie unter dem  $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  der göttliche Thron zu verstehen ist, so ist  $\delta \theta\upsilon$  und  $\delta \theta\upsilon$  und  $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  die bekannte Umschreibung des einen, von den spätern Juden so heilig gehaltenen Namens Jehovah ( $\text{יהוה}$   $\theta\upsilon$ ,  $\text{יהוה}$   $\delta \theta\upsilon$ ,  $\text{יהוה}$   $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  =  $\delta \epsilon\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ), wegen es auch wie ein Begriff betrachtet und als inelclinabile ( $\acute{\alpha}\pi\omicron \delta \theta\upsilon$  κτλ.) behandelt werden konnte. Die  $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ , die sich vor dem göttlichen Throne befinden, sind aber 7 Erzengel, die Engel des Dienstes, vielleicht die  $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\iota$  Kol. 1, 16. Daß sie Engel<sup>a)</sup> sind, folgt aus dem  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$  Kap. 5, 6. und aus Kap. 8, 2, wo 7 Engel erwähnt werden mit dem auszeichnenden Zusatze:  $\omicron\iota \epsilon\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\kappa\alpha\sigma\iota$ ; vgl. unser  $\omicron\iota \epsilon\iota\sigma\iota\nu \epsilon\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \theta\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . Ferner wird aus 4 Esra und der Apokalypse bewiesen, daß die jüdische Lehre vom Guph, einem Behältnisse, in welchem alle menschlichen Seelen vor ihrer Menschwerdung eingeschlossen gedacht wurden, schon zur Zeit Jesu existirt habe, II. 51 ff. Allein 4 Esr. 2, 44.

a) Schöttgen z. d. St. denkt bei den 7 Geistern an eine Person, den heiligen Geist, und findet somit hier die Lehre von der Trinität ausgesprochen, allein mit Unrecht. Uebrigens ist diese Erklärung für seinen Standpunkt bezeichnend; vgl. das, was von uns über diesen S. 1077 ff. gesagt ist.

45. bei Lawrence<sup>a)</sup> sind unter dem Ausdrucke *animarum* in *promptuariis suis*, die nach der Zeit der Ankunft des Messias fragen, die Seelen der gestorbenen Seelen, die ihres Lohnes harren, zu verstehen; denn wie könnten sie sonst *iusti* genannt werden, wie von der *mensis nostra* reden, ja wie könnten gerade sie sonst nur eine solche Frage thun? In der andern von Gfrörer citirten St. 4. Esr. 4, 23 ff.: *anniculi infantes loquentur et confabulabuntur et praegnantes parient infantes trium mensium et mens et vivent* (Prodigia um die Zeit des Endgerichtes). *Et suscitabuntur et apparebunt seminata loca non seminata* plena *promptuaria* *invenientur vacua et tuba sonabit* quam, cum omnes audierint, *expavescent*; in dieser Erklärung sind die *promptuaria* ebenfalls die Wohnungen der abgeschiedenen Seelen, die am Tage der Auferstehung, wann die Tuba tönt, 1 Kor. 15, 52; Matth. 24, 31, von ihnen verlassen werden sollen. Denn auch 6, 76. redet Hefdesra von Wohnungen, die die Abgeschiedenen bald nach ihrem Tode einnehmen sollen; vgl. 2, 50, wo diese *promptuaria* zugleich mit dem *infernum* erwähnt werden, ferner 3, 4 und besonders 4, 33. Die *promptuaria* werden *plena* genannt, weil die von Gott bestimmte Zahl der in sie Aufzunehmenden um jene Zeit voll seyn wird, 2, 45. — Uebrigens ist die von Gfrörer nicht verstandene Lesart des Lateiners: *et apparebunt seminata loca non seminata* gewiß ursprünglich. Ihr Sinn ist: die nicht besäeten, unfruchtbaren, weil des Lichts entbehrenden Derter werden dann als besäet erscheinen, die verborgenen Abgründe der Erde, das Meer u. s. w. werden dann sichtbar werden, um ihre Todten zurückzugeben; vgl. 4 Esr. 4, 33 ff.; Apok. 20, 13; Gen. 60, 6 ff. Die Lesart bei Lawrence: *Et tellus, quae nunc apparet, apparebit illa seminata* ist dagegen eine Erklärung

a) Wo das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt ist, wird bei 4. Buch Esr. in dieser Abhandlung stets nach der Ausgabe des Engländers Lawrence citirt werden.

nschreibung. — Daß aber auch Apok. 6, 9. in den Worten: *ὅν ὕπαρτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσπαμμένων* ein ähnlicher Seelenbehälter entdeckt wird, läßt sich kaum begreifen. Freilich wird sogleich hinzugefügt, daß dieser Behälter abgeschiedene Seelen enthalte — denn dieß ist nur gar zu deutlich in dem *ἐσπαμμένων* ausgesprochen — aber wozu wurde diese Stelle doch bei dieser Erklärung in der Lehre von dem wesentlich verschiedenen Suph nur erwähnt? Nun aber hat Johannes nicht einmal in einen Seelenbehälter im größerer'schen Sinne gedacht. Denn es ist nur symbolische Fiction, wenn die Seelen der christlichen Märtyrer sich hier *ὑπαρτω τοῦ θυσιαστηρίου* befinden, zur Ver sinnbildlichung des Gedankens, daß ihr Tod als ein Opfer anzusehen sey, das zu Gott um Bestrafung ihrer Mörder stehe. Das Richtige hat schon Lightfoot z. B. St. „Cum de animabus martyrum pro deo sanguinem suum effundentium ibi sit sermo, allusio sit ad sanguinem victimarum fustum ad altaris basin; man vgl. 5, 8, wo die Gebete der Heiligen, d. i. wenigstens vorzugsweise der Märtyrer (6, 10) als Opfer betrachtet werden, und 8, 3 ff. Auf diese Deutung hätte den Verfasser schon der Umstand führen sollen, daß der vermeintliche Seelenbehälter sich unterhalb des *θυσιαστηρίου* befindet, und daß die Seelen weiße Kleider, Symbole des Triumphs und der Seligkeit, erhalten, 6, 11. Unumgänglich nothwendig wird diese symbolische Deutung dadurch, daß dieselben Märtyrer sonst, mit weißen Kleidern angethan, als ihren eigentlichen Ort den Ort vor dem Throne Gottes und vor dem Lamme, dem *σύνθρονος*, einnehmen, z. B. 7, 9—17. — Ueberhaupt wird gerade die Apokalypse wegen ihrer bilderreichen Sprache und ihrer tief sinnigen, aber deshalb schwierigen Darstellungsweise am meisten gemißbraucht, um das hohe Alter gewisser abstruser rabbinischer Meinungen darzuthun. Dahin gehört z. B. auch der Beweis, der I. 362. durch Stellen wie Apok. 1, 20;

3, 1. geführt wird, daß von dem Apokalypstiker die Engel für Sterne oder Planeten gehalten wären. Aber wenn an der ersten Stelle die Worte: *οἱ ἐν τῷ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἐν τῷ ἐκκλησιῶν εἰσιν* erklärt werden sollen: die 7 Stern sind (nicht: bedeuten) Engel der 7 Gemeinen, so müßten die gleich folgenden Worte: *αἱ λυχνίαι αἱ ἐν τῷ ἐκκλησίαι εἰσιν* uns darüber belehren, daß die 7 Gemeinen auch wirklich 7 Leuchter wären, zu geschweigen, daß die *ἄγγελοι* der Gemeinen gar keine Engel, sondern, wie uns gleich im Folgenden deutlich genug gesagt wird, 2, 1. 8. 12. u. s. w., Vorsteher der Gemeinen seyn sollen. Bei einer solchen Auslegung könnte man sich versucht fühlen. Christus nach 22, 16. wirklich für den Morgenstern anzunehmen, was freilich wenig zusammenpassen würde, nach 1, 16. für die Sonne zu halten. Es ist dagegen gewiß, daß nach dem johanneisch-apokalypstischen Stile durch jene glänzenden Himmelslichter nur der Glanz und die Würde der dadurch abgebildeten Personen bezeichnet werden soll; vgl. 10, 1; 12, 1. — Auch die Lehre vom Fegfeuer soll nach II. 81. vom Apostel Paulus in der bekannten Stelle 1 Kor. 3, 15. in den Worten *ὅτι ὡς δια πυρός*, wenn auch nicht ausdrücklich gelehrt, so doch als Volksglaube vorausgesetzt seyn. Statt des Beweises folgt eine starke Epigone auf die Rationalisten, die die geschichtliche Auffassung negirten und Alles in abgeschmackte allgemeine Begriffe auflösen wollten, wogegen wir ihnen hier wenigstens gern Dank wissen, daß sie nicht ebenfalls in die angegebene Auslegung dieser Stelle eingehen wollen. Und mit Recht thun sie das nicht. Der Sinn und Zusammenhang dieser Stelle ist aber folgender. Die christliche Gemeinde zu Korinth wird mit einem Gebäude (*οἰκοδομή* B. 9.) oder Tempel (*ναός* B. 16.) verglichen. Das allein mögliche Fundament (*θεμελίος*) dieses Gebäudes, das auch von Paulus gelegt ist, ist das Evangelium Jesu Christi, B. 11. Auf diesem Fundamente können nun unvergängliche und kost-

re (Gold, Silber, Edelsteine) oder vergängliche und leichte Baumaterialien <sup>a)</sup> (Holz, Heu, Stoppeln) aufgeführt werden, B. 12. Die Beschaffenheit und den Werth des Aufbaues, d. i. der auf jener evangelischen Basis aufgeführten Lehren, wird der Tag, die Zeit (*ἡ ἡμέρα* absolut setzt, nie und am wenigsten hier gleich der *ἡμέρα τοῦ κριτοῦ* oder dem jüngsten Tage) ans Licht bringen. Denn wie die guten Baumaterialien (Gold, Silber, Edelsteine) im Feuer erhalten, die schlechten dagegen (Holz, Heu, Stoppeln) am Feuer vernichtet werden, so wird auch an dem im Feuer der Zeit geprüften Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit einer Lehre ihr Werth oder Unwerth dargelegt werden, B. 14.; vgl. Apg. 5, 38. 39. <sup>b)</sup>. Somit beschäftigt sich der Text von B. 12—14. mit dem Werke, dem Aufbaue der evangelischen Baukünstler und der Beschaffenheit dieses Werkes, und es ist deutlich, daß das Feuer B. 13. nur bildlich zu nehmen und der Zeit deswegen als Eigenschaft beigelegt ist, weil die einzelnen Lehren als Baumaterialien (brennbare oder nicht brennbare), verwandt zu dem Ausbaue der christlichen Kirche, dargestellt wurden. Von B. 14—17. wird dagegen das Schicksal des Baukünstlers angegeben, zur Einschärfung der B. 10. ausgesprochenen Warnung: *ἕκαστος βλῆστω, πῶς ἐποικοδομεῖ*. Sein Schicksal wird sich nach seinem Werke richten: hat er gut gebaut, so wird er Lohn, hat er schlecht gebaut, so wird er Strafe empfangen.

a) Die genannten Baumaterialien sind natürlich imaginäre Größen, wie hier auch von keinem wirklichen Gebäude die Rede ist, gewählt mit Bezug auf ihre Kostbarkeit und den Widerstand, den sie dem über sie kommenden Feuer leisten können. Denn so wenig Jemand mit Gold, Silber, Edelsteinen Häuser baut, so wenig geschieht dies auch mit Heu und Stoppeln.

b) So erklärt sich auch das durch die codd. empfohlene *αὐτὸς* hinter *τὸ πῦρ* B. 14.: das Feuer der Zeit wird von selbst, ohne daß ein Anderer etwas dazu thut, die Beschaffenheit des Werkes erproben.

nen Sinn gäbe, wenn dabei nicht an den *θεμέλιος* zu denken wäre; vgl. B. 12. 11. 10. Die Unzerstörbarkeit mit *θεμέλιος* war im Vorhergehenden noch nicht ausdrücklich ausgesprochen, wenn auch vorausgesetzt, da doch ja die auf ihm aufgeführten Arbeiten zum Theil mit Gold, Silber, Edelsteinen verglichen, d. i. nach dem Zusammenhange als unzerstörbar dargestellt waren; vgl. das am B. 14. Jene Beschaffenheit des *θεμέλιος* wird aber gerade B. 15. mit Nachdruck hervorgehoben, theils um die unwüßliche Natur des Evangeliums im Gegensatz gegen die Hinfälligkeit und Nichtigkeit der Irrlehre geltend zu machen, theils um das *ζημιοῦσθαι* des Irrlehrers zu motiviren, der durch sein schlechtes Beiwerk das herrliche Fundament so sehr entstelle und verderbe, daß es von demselben erst wieder durch Feuer müsse befreit und gereinigt werden. Letzteres, die Strafwürdigkeit des Lehrers, die schon in dem *οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* angedeutet ist, wird dann in den beiden folgenden Versen, aber so, daß auf sein Verhältniß zum ganzen *ναός* gesehen wird, ausführlicher behandelt. — Ferner soll nach Sfrörer I, 235. von den Evangelisten Matthäus und Lukas die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in der strengsten Form ausgesprochen seyn. „Auch unserm Erlöser,“ heißt es hier, „wahr Matth. 5, 18. Worte in den Mund gelegt, die auf das Bestimmteste die ewige Dauer der mos. Gesetzgebung ansprechen: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἵνα ἐν ἡμέραις καὶ νύκτας οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γίνωνται*; ebenso Luk. 16, 17.“ Die Art, in der das Gesetz seine Gültigkeit behalten soll, wird im Folgenden durch Beispiele aus der rabbin. Litteratur anschaulich gemacht, von denen ich nur eins anzuführen brauche. Der Buchstabe Job, so lehrte der Rabbi Hoschai, habe sich bei Gott beklagt, daß er aus dem Namen der Sarai (Gen. 17, 15) genommen sey. Darauf habe Gott geantwortet, wie er bis dahin am Ende dieses Frauennamens gestanden habe,

sollte er ferner den Namen eines Mannes anfangen. Swegen heiße es Num. 13, 16: Moses nannte den Namen Hoseas Jehosua. — Die Vorstellung vom Gesetze, die hier den beiden Evangelisten zugeschrieben wird, ist wirklich abgeschmackt genug, doch das würde bei Ufrörer noch nichts gegen die Richtigkeit seiner Behauptung beweisen. Widerlegen wir ihn daher mit andern Gründen. Den reinbaren Vortheil, den er uns anbietet, daß nämlich nur ein Evangelist, nicht Jesus selber den Ausspruch gethan habe, können wir vom Standpunkte der Kritik gar nicht annehmen. Denn noch ein anderer Evangelist hat diesen Ausspruch und zwar Lukas, welcher als Schüler des Apostels Paulus, der auch nach Ufrörer eine andere Ansicht vom Gesetze hatte, diese Worte am wenigsten erfunden haben könnte. Luk. 16, 17. Wir müßten also Jesu selber die ungegebene Ansicht vom Gesetze zuschreiben a). — Doch daß an keine Ewigkeit der mosaischen Gesetzgebung zu denken sey, sondern höchstens an eine bestimmte, wenn auch noch so lange zeitliche Dauer derselben, erhellt bei dem ersten Anblicke. Denn vom Gesetze soll ja nichts vergehen, bis der Himmel und die Erde vergehen; dem jetzigen Himmel und der jetzigen Erde wird aber nach neuest. Begriffen keine ewige Dauer beigelegt, sondern zur Zeit des Endgerichts soll ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen; Matth. 24, 35; Apok. 21, 1; 2 Petr. 3, 13. Aber wären selbst mit dieser Beschränkung die fraglichen Worte noch mit Ufrörer zu erklären, so hätte nicht bloß die erste Kirche gegen den Ausspruch Jesu gehandelt, indem sie sich von den Satzungen des mosaischen Gesetzes entband, son-

a) Wir sehen hier eine der Hauptursachen der Mythik des Verfassers. Er bringt durch seine rabbinische Interpretation irgend eine wunderliche Vorstellung in die heiligen Urkunden hinein, und weil er sich dann sträubt, diese Jesu beizumessen, so muß sie von dem Evangelisten oder seinem Gewährsmanne erdichtet seyn.

ordnung Werth und Gültigkeit behalten würden, so würde sich Jesus (nach Chr. wahrscheinlich der Evangelist, was aber für unsern Fall auf dasselbe herauskommt) nicht geradezu widersprechen. Denn in dem vorausgehenden 17. Verse, der durch den unsern begründet (γάρ) werden soll, sagt er ausdrücklich, daß er gekommen sei, τὸν νόμον πληρῶσαι, daß er das Gesetz also nicht in seiner ursprünglichen Fassung lassen, sondern eben ändern und verbessern wolle. Ferner B. 20. sagt er, daß er hohen Forderungen an die Sittlichkeit der Menschen stelle, als die Schriftgelehrten und Pharisäer. Dann besonders in B. 21—48. gibt er uns eine durch mehrere Beispiele vermittelte, anschauliche Vorstellung von der Art und Weise, wie er die πληρῶσις τοῦ νόμου sich denke, indem er da durch ἐρρέθη \*) eingeführten alttestamentlichen Schriftstellen B. 21. 27. 31. 33. 38. 43. stets sein ἐγὼ δὲ λέγω B. 22. 28. 32. 34. 39. 44., dem τοῖς ἀρχαίοις, den Theilnehmern des alten Bundes, sein ὑμῖν, die Theilnehmer des neuen Bundes, strenge gegenüberstellt. Woraus erhellt (man vgl. z. B. die Erörterung über die Zulässigkeit einer Ehedung zwischen zwei Ehegatten, B. 31. u. 32., und dazu die ἐκληροκαρδία der Juden als die Ursache des dessfallsigen mos. Gesetzes ebenfalls bei Matthäus 19, 8.), daß der Ausspruch Jesu B. 18. auf keine Weise von der fortwährenden Gültigkeit des mos. Gesetzes in seiner ursprünglichen und unmittelbaren Gestalt gedeutet werden dürfte. Vielmehr ist sein Sinn dieser: „selbst das geringfügigste Gebot wird aus dem Gesetzbuche nicht verschwinden, sondern seinem Wesen nach in der neuen Lebensordnung des Himmelreichs erhalten werden;“ letzteres ist die nothwendige Antithese, die dem Sinne nach aus B. 17. zu suppliren

\*) Das regelmäßig wiederkehrende ἡγοῦσθαι enthält eine Anspielung auf die jüdische Sitte, das Gesetz in den Synagogen vorzulesen; vgl. das ἀνοίγειν τὸν νόμον Röm. 2, 13.

Dieses so entstandene neue, aus dem christlichen Geistesgeborene Sittengesetz, in dem also auch das auf die kriehene Weise aufgenommene mos. Gesetz fort dauert, d bestehen, ἔως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, so ge die gegenwärtige Naturordnung besteht und der ischlichen Entwicklung noch immer die Sünde anklebt, icht nur als Norm, nicht als Princip des christlichen ens; denn das Princip desselben ist der Glaube, Röm. 31. Mit der neuen Weltordnung aber, der Schöpfung es neuen Himmels und einer neuen Erde, hört jedes es auf; denn die vollkommen entwickelte Tugend be rf keiner Führung und Erinnerung, sondern thut aus ) selbst das Gute. — Dieselbe Ansicht Jesu über den irth des mos. Gesetzes spricht sich ferner in seinem Ver lten gegen jüdisches Ceremonienwesen, gegen Sabbath, isten und dergleichen Dinge, in Reden wie Matth. 9, 16. ., in der Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 8, 3 ff., e nach meiner Ansicht zwar nicht von Johannes nieder- schrieben, aber doch wirklich geschehen ist, u. s. w. aus. ndlich spricht auch die Stelle bei Lukas 16, 17. nichts we- iger als für die gfrörer'sche Behauptung. Denn kurz orher (B. 16.) heißt es ja mit trockenen Worten: „Das Ge- s und die Propheten, d. i. die alttest. Oekonomie reicht is auf J o h a n n e s (ἔως Ἰωάννου),“ schließt sich mit Jo- annes dem Täufer ab; von da an wird das Evange- um des Himmelreichs verkündigt.“ Hier werden mos. esetz und Evangelium deutlich einander gegenüber gestellt nd ersterem in seinem Gegensatz zum Evangelium nur eine orübergehende Dauer beigelegt. Dann fährt Jesus ort: „Und Jeder dringt mit Gewalt in dasselbe (in das immelreich) ein.“ Zum Verständnisse dieser Worte diene folgendes. Nach den Weissagungen einiger Propheten, ie von der Aufrichtung eines neuen Bundes gesprochen hatten (Jerem. 31, 31. 32; 5 Mos. 18, 15. 18. vgl. mit 5 Mos. 34, 10), herrschte unter den Juden damals die Meinung,

Theol. Stud. Jahrg. 1839. 73

daß der Messias die Geseze Moses ändern und neue Geseze geben werde; Apg. 6, 14; Joh. 8, 5, vgl. Sfr. II. u. f. Deshalb sagt Jesus auch Matth. 5, 17: Glaubt nicht, daß ich gekommen bin, das Gesez zu lösen u. s. w.; mit dem Glauben an das Gegentheil unter seinen Hörern war ausgesetzt. Da man nun eine solche Aenderung des Gesetzes vom Messias erwartete, so war es auch natürlich, daß es Manche unter den Juden gab, die in Erwartung der baldigen Ankunft des Messias, die besonders durch Johannes den Täufer rege gemacht war, auf die Beobachtung des mos. Gesetzes wenig hielten und Alles ändern und abschaffen wollten, um in die größtentheils ziemlich falsch gedachte βασιλεία τῶν οὐρανῶν bald möglichst einzugehen, zumal einer solchen sinnlichen Richtung nur eine geringe Scheu vor der Heiligkeit sittlicher Ordnungen und Institutionen eigen zu seyn pflegt. Auf diese politischen wie religiösen jüdischen Neuerer zielt das βιάσθαι in unserm Texte, mit auch Matth. 11, 12. spricht von βιασταίς, die das Himmelreich wie einen Raub an sich rissen (ἐκράζοντες αὐτόν) und diese gewaltsame Herbeiführung des Himmelreichs wird dort ausdrücklich von den Taten Johannis des Täufers datirt. Jenen gewaltthätigen Schwindelgeistern gegenüber mußte nun die große Bedeutung des mos. Gesetzes und sein inniger Zusammenhang mit der neuen, im messianischen Reiche geltenden Lebensordnung, der so weit geht, daß letztere sich nur auf dem Grunde desselben und es seinem wahren Wesen nach in sich aufnehmend sicher und naturgemäß erbauen könne, besonders nachdrücklich geltend gemacht werden. Dieß geschieht denn auch B. 17; vgl. Matth. 5, 18. Daß hier übrigens keine ewige Gültigkeit des mos. Gesetzes, wie Sfrörer will, behauptet werde, erhellt, wie gesagt, ganz nothwendig aus den kurz vorhergehenden Worten: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως ἰωάννου, B. 11, so daß es fast überflüssig scheint, noch darauf aufmerksam zu machen, daß das Sittengesetz des N. B. durch den

18. beispielsweise mitgetheilten Ausspruch Jesu über die Scheidung, der von dem Pauliner Lukas vielleicht mit Beziehung auf Röm. 7, 1 ff. hier nur allein erwähnt wird, ist als identisch mit dem mos. Gesetze, am wenigsten als identisch bis auf Buchstaben und Häkchen, sondern ebenso wie Matth. 5, 31. als eine *αἰσχρονομία* des mos. Gesetzes dargestellt werde.

Ein vierter Mangel ist die Art und Weise, wie die Quellen gebraucht und zur Darstellung eines Lehrartikels benutzt werden. Es werden nämlich nicht bloß Quellen verschiedenartigsten Richtung und der verschiedensten Art durch einander gemischt, sondern aus der Quelle, die gerade gebraucht wird, wird eine einzelne Aeußerung aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und dann in der Allgemeinheit als ein Zeugniß für die Richtung einer ganzen Partei oder einer ganzen Zeit hingestellt. Auch wir wollen wir unsere Behauptung durch ein Beispiel anschaulich machen, durch das wir zugleich den Organismus der Darstellung in den einzelnen Kapiteln deutlicher wie bisher charakterisiren können. II. 134 ff. ist von den subjectiven Heilmitteln die Rede und, wie wir aus dem Zwecke des Buches vermuthen müssen, natürlich von solchen Heilmitteln, die in der Zeit Jesu von den Juden allgemein als solche anerkannt und gebraucht wurden. Als solche Heilmittel werden uns dann Gottes- a) und Nächstenliebe, das Gebet b), Buße und Beichte, der Glaube (auch im

a) Unter diese Rubrik wird z. B. auch das Studium des Gesetzes subsumirt (II, 140); ich weiß nicht, aus welchem Grunde. Denn eben so gut hätte auch noch manches Andere dahin gezogen werden müssen, z. B. die Lehre vom Gebete.

b) In der Lehre vom Gebete wird auch die Beschaffenheit und der Ursprung des Vaterunsers angegeben. Es ist nun ganz in der Ordnung, obgleich gegen das Zeugniß der Evangelisten, daß auch dieses Gebet aus der jüdischen Ueberlieferung stammen soll. Nur weiß ich die einzelnen Aussagen Schröders über dasselbe nicht recht zusammenzureimen. II, 149. lesen wir: „Nicht nur sein Charak-

Sinne Pauli), die Sabbathfeier, gute Werke, bestehen in Thaten und Leiden, Opferdienst, Beschneidung, Passah, Sühnungstag genannt. — Ich weiß nicht, wie man aus allen Heilmitteln ohne Unterschied zu einem bunten Bild neben einander stellenden Angabe sich eine anschauliche Darstellung bilden soll von ihrem gegenseitigen Werth und ihrem Verhältnisse zu einander, das sie durch die Theorien oder Praxis der Juden einer bestimmten Zeit wirklich machten, zumal nach der Darstellung dieses Kapitels sämtlichen Juden die angegebene Lehre eigen gewesen zu seyn scheint, weil hier gar nicht, wie wohl sonst zuweilen, zwischen einer mystischen und pharisäischen Ansicht unterschieden wird, wogegen freilich das schon streitet, daß die Essener an einem andern Orte (I. 185) als Feinde aller Ceremonienwesens, als Gegner der blutigen Opfer u. s. w. geschildert werden. — Dann, wie kommen solche Dinge

ter ist jüdisch, sondern auch die einzelnen Sätze, die in jüdischen Gebeten wiederkehren. Es mag seyn, daß es schon in der Jesu Zeit verbreitetes Gebet war, vielleicht ward es aber damit erst (von wem? von einem Juden, von Christus, von den Evangelisten u. s. w.?) aus frühern Gebeten zusammengezogen. Dann heißt es am Schlusse der kritischen Untersuchung, S. 150: „Anklänge aus dem Vaterunser kehren überall wieder, aber die edle Einfachheit fehlt, wodurch sich das christliche Gebet auszeichnet.“ Zuerst ist das Vaterunser nach Charakter und selbst nach seinen einzelnen Sätzen jüdisch, dann wird es ein christliches Gebet genannt. Das scheint nicht zu stimmen. Sollen wir aber, um diesen Gegensatz zu mildern, das Prädicat „christlich“ nicht von seinem Inhalte deuten, so würden wir freilich nur ein von einem Christen oder Christus selber verfaßtes oder auch, weil sein Urheber ungewiß seyn soll, ein in der christlichen Kirche recipirtes (jüdisches) Gebet erhalten, bei dem es aber stets auffallend bliebe, daß sein unbekannter Verfasser zwar nicht die Fähigkeit hatte, ein eigenes Gebet zu schaffen, dagegen aber die benutzten Originale, aus denen er sein Vaterunser componirte, an edler Einfachheit bei Weitem übertraf. Mir scheint, zumal bei einem Gebete, das Erhabenes weit glaublicher und leichter als das Andere.

: Beschneidung, Passah, Versöhnungstag in unser Kalender, das nach seiner Ueberschrift von den Mitteln und Wegen handeln soll, durch welche der Mensch die Gnade Gottes erwirkt? Sie enthalten ja unstreitig das, was Gott zur Begnadigung des Menschen thut. Dann wird: Glaube auf die verschiedenste Weise gedacht, als Vertrauen auf Gott, als Fürwahrhalten gewisser übersinnlicher Lehren, als Rechtgläubigkeit, ja selbst als paulinischer Glaube. Nachdem ein Citat aus der Mechilta zu Mos. 14, 30. angeführt ist, heißt es nämlich II, 161: Diese höchst merkwürdige Stelle stimmt mit der Lehre des Römerbriefes aufs Wort überein und beweist (dieselbige Stelle aus einem späteren Buche, die dazu von irgendlicher Auslegung ist!), daß Paulus dort aus Sätzen redet, die von den Juden seiner Zeit zugestanden worden." Allein wenn dem Paulus seine Ansicht vom Glauben ohne Weiteres zugestanden wurde, wie hätte er seinen Briefen so viel und so eifrig gegen jüdische Werkheiligkeit streiten können, was doch nicht bloß urkundlich documentirt, sondern auch später von Schröder selber gegeben wird, II, 195. Wir setzen die betreffenden Worte vollständig hierher, weil sie zugleich die Art und Weise, wie der Verf. das Alter der rabbinischen Meinungen zu beweisen pflegt, ins Licht setzen. „Endlich wird, hoffe ich, Niemand (?) zweifeln, daß die oben entwickelten Meinungen im Ganzen (im Ganzen, das ist leider unbestimmt genug ausgesprochen) bis an die Tage Jesu hinaufreichen. Außer den Zeugnissen gleichzeitiger oder noch älterer Schriften führen dafür der Apostel Paulus in den Briefen und die Evangelien; diese, indem sie vielfach auf die jüdische Meinung anspielen und auch Manches (wie z. B. in der Bergpredigt und auch sonst) in unsern Glauben aufnehmen, jedoch, indem er sie, namentlich was den Versöhnungstod anbelangt, ebenfalls beibehält, sonst aber zumal im Rö-

merbriefe) heftig dagegen eifert." Kurz ist die Beweisführung, aber ob bündig, wollen wir dem Leser zur Urtheilen überlassen.

Wie der Verf. die einzelnen Zeugen nach ihren Classen sonst wohl nicht genug sondert, so findet sich bei ihm fast auch das andere Extrem einer selbst innerhalb bestimmten Quellen vorgenommenen, durchaus unzulässigen Sondierung, die sich bis dahin steigert, daß aus sämtlichen Urkunden alle diejenigen Beweismittel, die in die einmal gefaßte Ansicht nicht passen, ohne Weiteres eliminirt und ausgestoßen werden. Auf diesem Verfahren beruht keine Theorie über die jüdische Lehre vom Messias, nach der in diesem Lehrartikel ein vierfacher Lehrtypus, der gemein prophetische und der danielische, der gemein mosaische und der mystisch-mosaische, streng unterschieden werden soll. Ueber diese Theorie läßt sich weiter nichts sagen, als daß sie in dieser Fassung nach eigenem Geständnisse des Autors, II, 218. u. 438, durch keine seiner Quellen unterstützt ist, die im Gegentheile mehr oder weniger alle diese Lehrtypen in sich vereinigen, daß sie also nur eine Theorie ist, die mit der Wirklichkeit nichts zu thun hat. Einzelnes Gute und Brauchbare wollen wir dagegen gerade in diesem mit vielem Fleiße ausgearbeiteten Abschnitte nicht verkennen, z. B. in dem, was über die Messias Hoffnung nach dem gemein-mosaischen Vorbilde gesagt ist, dagegen auch hier, daß nicht genug Begründeten nicht wenig sich findet, zu dem vorzugsweise die größtentheils vom mythischen Standpunkte aus unternommenen wunderbaren Erklärungen neuteamentlicher Wunder, die, wie schon früher bemerkt, auf diesem Theile dem eigentlichen Zwecke des Werkes angemessen besser ganz weggelassen und seiner Fortsetzung zugewiesen wären, gerechnet werden müssen.

Sehen wir aber sechsstens speciell auf die bewiesene Tüchtigkeit in Auffassung und Erklärung neuteamentlicher

stellen, so ist sie zum Theile von der Art, daß sie nur be-  
 reiflich wird, wenn man bedenkt, daß sie mittelst einer im  
 abbinenthume gefärbten Brille unternommen ist. Wir  
 ollen einen Passus über den Römerbrief mittheilen. I, 125.  
 eist es: „Der Apostel Paulus sucht im Römerbriefe zu  
 zeweisen, daß die Gesetzgebung Moses jetzt, nachdem der  
 Messias erschienen sey, keine Gültigkeit mehr habe (dies  
 t nicht die eigentliche Tendenz des Römerbriefes in seinem  
 ogmatischen Theile, sondern der Beweis, daß die διναμο-  
 ύνη θεοῦ aus dem Glauben, nicht aus den Werken des  
 Gesetzes komme; Begriffe, die bekanntlich etwas Anderes  
 nd weit mehr sagen). Seine Ansicht beruht eigentlich (?)  
 uf dem alexandrinisch-jüdischen Grundsatz: τὸ πνεῦμα  
 προτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ (man höre die seltsame  
 Erklärung dieser bekannten Worte); nur der tiefere alle-  
 gorische Sinn des Gesetzes, der in dem Christus-Logos  
 jeoffenbart ist, enthält ewige Wahrheit, nicht der wört-  
 liche. Gelegentlich beruft sich Paulus auf diese Leh-  
 re, aber als Hauptbeweis konnte er sie nicht gebrauchen,  
 weil sie den palästinensischen Juden, auf welche er wir-  
 len wollte, fremd war. Er versucht es also, aus dem  
 Gesetze Moses selber (aus diesem allein?) die beschränkte  
 Dauer desselben nachzuweisen. Aber es gelingt ihm nicht (?)  
 oder wenigstens nur auf gewaltsame (?) Weise. Denn  
 wie sollte man aus einer Quelle, die für göttlich, folg-  
 lich (?) für ewig gilt und die sich selbst aufs Bestimmteste  
 als eine nie aufhörende Ordnung bezeichnet, heraus be-  
 weisen können, daß sie nicht ewig, also (?) auch nicht gött-  
 lich (?) ist (wo hat Paulus dem Gesetze den göttlichen Ur-  
 sprung abgesprochen? vgl. Röm. 7, 12. 14.).“ Hier häufen  
 sich Ungenauigkeiten auf Ungenauigkeiten, Mißverständnisse  
 auf Mißverständnisse. Andere Beispiele haben wir schon  
 oben gesehen, die noch leicht vermehrt werden könnten.  
 Dennoch werden selbst die schwierigsten Stellen mit der

größten Zuversicht erklärt. So lesen wir I, 228. folgende Erklärung zu Gal. 3, 19. 20.: *τί οὖν ὁ νόμος; Τῶν παρὰ βάσεων χάριν προσετέθη, διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χρόνῳ μεσσίτου. Ὁ δὲ μεσότης ἐνός οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἰς πάντας.* „Der Mittler ist aber nicht der Mittler eines Einzigen, sondern vieler; hier der Myriaden Israel's, dort der Engelschaaren. Gott ist aber ein einziger. Moses war also, da er das Gesetz empfing, nicht der Mittler Gottes, sondern bloß der Engel, welche wegen ihrer Vielheit einen Mittler brauchen; folglich ist das Gesetz nur ein englisches Werk, nicht ein göttliches (dasselbe kommt nur durch eine dreifache (zweifache?) Vermittelung auf Gott zurück, was seiner Reinheit schadet), folglich steht es nicht unter dem Evangelium, welches von Gott und seinem Sohne selber herrührt. Und das ist's ja eben, was Paulus nach der Voraussetzung aller guten Erklärer beweisen wollte.“ Hier sind viele Unrichtigkeiten in einander gemischt. Grundprämisse der ganzen Erklärung, mit der sie steht oder fällt, ist die Voraussetzung, daß „Paulus das Gesetz gegenüber vom Evangelium herabsetzen“ wollte. Allein Paulus spricht in diesem Zusammenhange (vergl. R. 15—18, dann B. 21.) ja gar nicht vom Verhältnisse des Gesetzes zum Evangelium, sondern von dem Gesetze in seiner Beziehung zu der Abraham gegebenen Verheißung; diese *ἐπαγγελία*, die *ἐντολὰ τοῦ Ἀβραάμ* ist aber doch gewiß weit unterschieden von dem Evangelium, das durch Jesum Christum gebracht wurde; denn wozu wäre Christus sonst noch erschienen, nachdem jene *ἐπαγγελία* schon gegeben war! Und so kann natürlich auch von einer Herabsetzung des Gesetzes gegen die *ἐπαγγελία* — denn beide, Gesetz und Verheißung, sind an sich etwas Unvollständiges, das gleichmäßig in Christo seine *πλήρωσις* finden soll, Matth. 5, 17; Kol. 2, 17; vergl. 2 Kor. 1, 10 — gar nicht die Rede seyn, sondern es soll nur gezeigt werden, daß Gesetz und Verheißung nicht mit einander frei-

: n, bestimmter, daß das Gesetz die frühern, an Abraham gegebenen Verheißungen Gottes nicht ungültig machen könne. Somit ist die ganze Schlussfolge Gfrörer's hier nicht anwendbar. Weil das Gesetz nur ein Engel-Werk ist, steht es tief unter dem Evangelium, welches von Gott und einem Sohne selbst herrührt; denn von einer Vergleichung zwischen Gesetz und Evangelium oder von einer Herabsetzung des ersteren gegen letzteres handelt es sich hier, wie gesagt, gar nicht. Aber setzen wir einstweilen, daß wirklich von einer solchen Vergleichung die Rede sey, so ist der Schlusssatz in der Begründung, die er bei Gfrörer gefunden hat, schwerlich neutestamentlich, geschweige paulinisch. An sich wurde die Vermittelung des Gesetzes durch Engel von den damaligen Juden für keinen Tadel, vielmehr für das größte Lob des Gesetzes geachtet. Deswegen wirft Stephanus (Apg. 7, 53.) den Juden vor, daß sie, obwohl sie das Gesetz als durch Engel vermittelte *διαταγὰς* (vergl. B. 38.) empfangen hätten, es dennoch nicht beobachteten. Was sollte hier der Zusatz *ἀγγέλων*, wenn durch ihn die Würde des Gesetzes nicht erhöht würde! Denn es soll hier ja offenbar die Bedeutung des Gesetzes hervorgehoben werden, damit die Größe der Uebertretung desto mehr ins Licht trete. Deswegen führt auch Josephus (Antiq. XV, 5, 3.) nur die besten und heiligsten Gebote (die wegen ihrer unbedingten Geltung im Unterschiede von den bloßen νόμοις δόγματα genannt werden) auf die Vermittelung der Engel zurück: τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ δσιώτατα ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ ἐμαρτομεν. Wir sehen also, wie wenig Veranlassung in den διαταγὰς δι' ἀγγέλων an unserer Stelle liegt, an eine Herabsetzung des Gesetzes zu denken; und daß eine solche Herabsetzung nach dem Zusammenhange nicht erwartet werden könne, haben wir auch schon oben gezeigt, weil hier nur das Verhältniß des Gesetzes zur ἐπαγγελία in der angegebenen Beziehung behandelt

zahl auf beiden Seiten, das muß aus dem Zusammenhange und aus der sonst bekannten Art seiner *μεσίτης* hellen. Somit ist folgende Deutung bei Efrörer gar nicht begründet: der Mittler ist aber nicht der Mittler eines Einzigen, sondern Vieler, hier der Myriaden Israel's, dort der Engelschaaren. Denn obwohl sie, wie wir unten sehen werden, ihrem Resultate nach richtig ist, so beruht sie doch gar nicht auf der Natur eines *μεσίτης* an sich, sondern auf den besondern Verhältnissen des *μεσίτης* Moses. — Paulus fährt fort: Gott ist aber ein einziger. Dadurch kann folgender Schluß nicht motivirt werden: weil der Mittler Moses sich nicht auf einen Einzigen bezieht, Gott aber ein einziger ist, so ist Moses nicht ein Mittler Gottes, sondern nur der Engel. Denn dieser Schluß würde eben so unhaltbar seyn, wie etwa der: der Mittler Jesus bezieht sich nicht auf einen Einzigen, Gott ist aber ein einziger, folglich ist Jesus kein Mittler Gottes; im Gegentheile würde bloß folgen, daß Jesus wenigstens nicht allein ein Mittler Gottes seyn könne. Man sieht somit, daß Efrörer in seiner oben angegebenen Ratiocination so verfährt, als wenn Paulus statt seines *ὅς οὐκ ἔστιν* etwa *πολλῶν καὶ πολλῶν ἔστιν* geschrieben hätte; denn wenn ein Mittler nur gedacht werden kann zwischen einer Mehrheit und einer Mehrheit, Gott aber nur einer ist, so kann es keinen Mittler Gottes geben. Aber dieser Mittlerbegriff ist falsch und weder Paulus noch irgend ein Anderer drückt sich so aus, wie dann Paulus in seinem *ὅς* gethan hätte. Endlich was ist das Resultat dieser durch so viele Gewaltstreiche vermittelten Erklärung? Die Einsicht, daß das Gesetz nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittelung der Engel von Gott gegeben und sodann durch Moses Hand an jüdische Volk gekommen sey: dasselbe, was die Juden der Zeit allgemein glaubten, also für sie keines besondern Beweises mehr bedurfte, was auch Paulus (B. 19.) schon ausgesprochen

hatte und was, wenn es B. 20., ich weiß nur nicht weßhalb, noch einmal ausgesprochen werden sollte, doch nicht auf jene seltsame Weise hätte ausgesprochen werden können. Freilich gibt Schröder weiter unten noch eine andere Tendenz von B. 20. an, nämlich die, Paulus wolle erklären, warum überhaupt ein Mittler zwischen den Engeln und Menschen nöthig geworden sey; allein diese Behauptung ist nicht nur nach ihrer Begründung, sondern auch nach dem Zusammenhange unserer Stelle unhaltbar und widerspricht überdies der oben ausgesprochenen Ansicht von unserm Verse, nach der dieser das Gesetz im Vergleiche zum Evangelium herabsetzen soll. Geben wir nun in möglichster Kürze unsere eigene Erklärung. Wir gehen nach dem Obigen davon aus, daß Paulus B. 15—21. das Verhältniß des Gesetzes nicht zum Evangelium, sondern zu der an Abraham gewordenen göttlichen Verheißung erörtere, bestimmter, daß er zeigen wolle, warum diese Verheißung Gottes nicht durch das viele Jahre später gegebene mosaische Gesetz aufgehoben seyn könne, so wie, daß in diesem Zusammenhange von einer Herabsetzung des Gesetzes gar nicht die Rede sey. Die unverbrüchliche Gültigkeit der Verheißung wird uns durch eine bildliche Rede (durch einen *λόγος κατ' ἀνθρώπων*, B. 15.) anschaulich gemacht, indem sie mit einer *διαθήκη*<sup>a)</sup> (einem Testamente) und ihren Rechten verglichen wird. Wie schon eines Menschen gültig gewordene Willensbestimmung Niemand aufhebt oder daneben (widersprechende) Verfügungen trifft (*ἐπιδιαιτάσσει*—

a) Daß die Verheißung als ein Testament (*διαθήκη*), so fasse ich, angesehen werden kann, erhellt aus Hebr. 9, 16., wo das Gesetz unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wird. Daß sie in diesem Zusammenhange so angesehen werden muß, scheint mir aus dem Inhalt, der ihr gegeben wird, der *κληρονομία*, B. 18. zu erhellen, wie denn ihre Theilnehmer nach einem hier constanten Bilde als *κληρονόμοι* betrachtet werden, 3, 20; 4, 1. 16. Doch hat die Ansicht von der *διαθήκη* auf die Ansicht von unserer Stelle nach meiner Erklärung keinen Einfluß.

doppelte Weise derselben bestimmt zur Sprache kam, in Grund gelegen seyn, warum man an der Einheit des Gesetzes mit sich und mit der Verheißung zweifeln zu können meinte. Man sprach wahrscheinlich so: Moses hat das Gesetz von Engeln (δὲ ἀγγέλων, Plural), also eine Mehrheit erhalten, wo aber mehrere Personen, wie hier die Engel, etwas mittheilen, tritt leicht ein, wenn im Ganzen auch nur geringer, Unterschied oder Zwiespalt im Mitgetheilten ein. Daher können sich wegen der Mehrzahl der vermittelnden Engel auch die einzelnen Partien des Gesetzes verschieden verhalten und wenigstens an Theil-) derselben durch die Erfüllung der Verheißung in der Person Christi nicht wirklich aufgehoben seyn. (Dieser Theil würde dann nach paulin. Argumentation im Conflict mit der Verheißung gegeben seyn.) Gegen einen solchen Einwand remonstrirt Paulus, indem er die einzelnen durch die Engel vermittelten Gesetzesoffenbarungen ihrem gemeinsamen Ursprunge nach auf den Willen des einen Gottes zurückführt, der sich also in ihnen nicht widersprechen könne. Daher heißt es B. 20.: der *μεσίτης* (Moses) aber bezieht sich nicht auf Einen (weil er nämlich ein *μεσίτης ἀγγέλων*, also einer Mehrzahl ist; insofern die Gesetzgebung angesehen, könnte sie möglicher Weise einen innern Unterschied enthalten). Gott aber (dessen *μεσίται*, Dolmetscher, die Engel sind b)) ist einer.

- a) Daß die galatischen Irrlehrer den bortigen Christen nur einen Theil des Gesetzes aufbürden wollten, also diesem eine größere Verbindlichkeit zuschrieben, erhellt aus 5, 3., weshalb auch hier die Einheit und der innere Zusammenhang des Gesetzes (ὅλον τὸν νόμον) geltend gemacht wird. Dabei mochten sie sich viel auf seine englische Vermittelung berufen; vergl. 1, 8. u. 4, 14.
- b) Die eingeschalteten Worte sind von uns nicht willkürlich hinzugefügt, sondern im Zusammenhange nothwendig gegeben. Denn in dem δὲ ἀγγέλων (B. 19.) werden die Engel ausdrücklich als *μεσίται τοῦ Θεοῦ* bezeichnet, und wie die zwie-

omit macht es für den Inhalt seiner Offenbarung nichts, denn auch die unmittelbaren Träger derselben, die Engel, ne Mehrzahl bilden. Alles in derselben fließt ja aus einer und derselben Quelle, welche Gott selbst ist, muß also auch dieselbe Bestimmung theilen, die an Abraham gegebene Verheißung nicht aufzuheben, sondern nur inter-nistisch zu gelten bis zu der Zeit, da diese sich in Christo erfüllt hat. — Ein interessantes Gegenstück zu der paulin. Erörterung, warum trotz der Mehrzahl der vermittelnden Engel doch eine Einheit der mosaischen Gesetzgebung anzunehmen sey, findet sich in der Rede des Stephanus Apostlg. 7, 38., vergl. mit 7, 53. An der erstern Stelle, wo die Uebergabe der lebendigen Worte des Gesetzes an Moses zur Mittheilung an die Juden erörtert wird, ist nur von einem Engel (τοῦ ἀγγέλου κ. τ. λ.) die Rede, an der letztern in dem *diatayās āγγέλων* von einer Pluralität von Engeln. Beide Stellen zusammengenommen, setzen bei dem Redner die Vorstellung voraus, daß nur ein Engel im Namen der andern, der vielen, bei der Promulgation des Gesetzes das Wort geführt habe. Die hierher gehörenden Folgerungen ergeben sich von selbst. — Ferner erhalten wir von Efrörer II. 398 ff. folgende neue Ansicht über die Glossolalie am Pfingstfeste Apostlg. 2. Die Jünger reden, wenn ich ihn recht verstehe a), so, daß die

fache Vermittelung des Gesetzes in diesem Verse in absteigender Ordnung (Engel, Moses) betrachtet wird, so in dem unsern in aufsteigender (Moses, Engel).

- a) Der Verf. spricht sich nicht deutlich darüber aus, ob die Jünger am Pfingstfeste nach der Relation des Lukas wirklich oder nur nach der Meinung ihrer Zuhörer in fremden Sprachen gesprochen haben sollen. Nach seiner Aeußerung S. 399.: „Wahrhaft in fremden Zungen reden dort die begeisterten Jünger“ sollte man zwar das Erstere meinen, aber wenn man bedenkt, daß kurz vorher Philo als ein Gewährsmann für die Vorstellung von der finait. Gesetzgebung angeführt wird, der
- Theol. Stud. Jahrg. 1839.

aus den fremden Nationen versammelten Hörer jeder in eigene Mundart nicht wirklich vernehmen — die Jünger reden in sich gleichen Geisteszungen — sondern zu vernehmen meinen. So weit ist Hrn. Sfrörer's Ansicht freilich noch nicht neu, wohl aber ihre nähere Bestimmung, daß jene vermeintlich wahre Ansicht mit der in der bekannten Korintherstelle zu Grunde liegenden Vorstellung von der Zungengabe in augenscheinlichem Widerspruch stehe und daß die Darstellung des Lukas vom Pfingstwunder mythischen Ursprungs und der damals herrschenden Vorstellung von den die sinaitische Gesetzgebung begleitenden außerordentlichen Erscheinungen nachgebildet sei. Freilich wer zuerst die Schrift willkürlich erklärt, kann dann in ihr nicht bloß derbe Widersprüche aufzeigen, sondern auch die einzelnen Erzählungen gar leicht auf einen Mythos reduciren. Ueber das neueste Zungenreden überhaupt, über die Darstellung desselben in der Apostelg. und deren Einstimmigkeit mit der paulin. Darstellung habe ich in dieser Zeitschrift Jahrg. 1838. Hft. 3. weitläufiger gehandelt, worauf ich also hier der Kürze wegen verweisen darf.

der christliche Mythos vom Pfingstfeste und seiner Stofflage nachgebildet seyn soll, und daß dem Philo ausdrücklich S. 38. die Ansicht zugeschrieben wird, nach der das Reden in fremden Sprachen auf Rechnung der Hörer kommt, so ist man der Identität der Vorstellung wegen gezwungen, letztere Ansicht als die authentische Ansicht Sfrörer's von der Stofflage an Pfingstfeste voranzusetzen.

- a) Wir lesen hier folgende starke Ausfälle gegen die Ausleger dieser Stelle. II. 399. „Wer etwa glaubt, der Bericht in der Apostelgesch. lasse sich mit der Darstellung Pauli vereinigen, den will ich nicht weiter überreden, er mag sich „den Stearn stecken“ lassen, ich schreibe für Leute, welche historischen (?) Sinn haben.“ Dann S. 401.: „Meine Erklärung beruht auf einer guten Kenntniß des jüdischen Alterthums (?), während mich die neuern, bald reingrammatischen, bald gar ästhetischen Deutungen an das Sprüchwort erinnern: der Eine malkt den Rock, der Andere hält ein Sieb unter.“

Darum nur einige Worte über die Unzulässigkeit der grösserisch-mythischen Ansicht der Stelle Apgesch. 2. — Zuerst hat Gfrörer gar nicht nachgewiesen, daß die spätere rabbinische Meinung, das mos. Gesetz sey gleichzeitig auch den übrigen Völkern der Erde mitgetheilt, freilich ohne von ihnen angenommen zu werden, indem sich die himmlische Stimme auf dem Berge Sinai in 7 Stimmen und sodann in 70 Zungen nach der Zahl der 70 Nationen der Erde allen hörbar getheilt habe, daß diese spätere Meinung vorchristlich sey. Die Hauptstelle dafür soll sich bei Philo de decalogo, Mang. II. 188. finden. Es ist hier von den außerordentlichen Ereignissen die Rede, unter denen den Juden das sinaitische Gesetz promulgirt wurde. Von der himmlischen Offenbarungsstimme heißt es nun auch auf den Grund des Pentateuchs: *φωνὴ δὲ ἐκ μέσου τοῦ θύεντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρός ἐξήκει, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀφ' ὁρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις.* Nach dem Zusammenhange und auch nach Gfrörer's Zuständnisse dürfen wir als gewiß setzen, daß unter den *ἀκροωμένοις* allein Juden zu verstehen sind. Die himmlische Flamme articulirt sich zu der den Juden geläufigen Mundart, um nämlich von diesen verstanden zu werden, und so entsteht jene tönende *φωνή*. Wie ist nun hier eine Sprachenvielfalt ausgesprochen? Nach Gfrörer so: „Die Flamme wandelt sich erst um in die Mundart der Zuhörenden, d. i. zunächst der Juden, sie enthielt also zuerst keinen hebr. Laut und mußte (?) sich ebenso gut in griechischer, römischer oder jeder andern Sprache vernehmen lassen können, ja man ist gezwungen, dieß voranzusetzen; denn wozu die behauptete Umwandlung, da alle Welt (?) mußte, daß Jehovah in den Zeiten des alten Bundes hebräisch sprach?“ Allein jene Verwandlung erklärt sich ganz einfach und natürlich aus der Erkenntniß, daß der Alexandriner Philo, der schon die himmlische *σάλπιγξ*, die den Act der Gesetzgebung eröffnet, eine *λόγος* nennt, Jehovah für gewöhn-

lich überhaupt nicht in menschlicher Zunge redend denkt, daß er also bei seiner Ansicht von der Natur des mos. Gesetzes bei der Promulgation desselben eine Herablassung Gottes zu menschlicher Sprache annehmen mußte, um nämlich das Bedürfniß seiner menschlichen Hörer zu befriedigen und von ihnen verstanden zu werden; weshalb der von ihm bei dieser außerordentlichen Gelegenheit gebrauchte Dialekt auch als *συνήθης τοῖς ἀκροατέροις* bezeichnet wird, worin die Antithese implicirt liegt, daß jener Dialekt für den Redenden nicht gewöhnlich war, sondern nur mit Bezug auf die Hörer gewählt wurde. Hier kommt, daß die von Sfrörer vor ihrer Umwandlung angenommene, höchst wunderbare Beschaffenheit der Flamme zu ihrer Amplification von Philo gar nicht ausdrücklich geltend gemacht wird und daß, wenn jene *φλόξ* <sup>a)</sup> *ἦν* früher schon in jeder andern, also doch hoffentlich auch in der hebr. Sprache vernehmen lassen konnte, zu ihrer spätern Umwandlung in die hebräische Sprache gar kein Grund vorhanden war. Steht nun aber nicht zu erweisen, daß die Juden zu Jesu Zeit und noch viel weniger die Juden Palästina's die himmlische Stimme am Sinai in allen Zungen der Erde reden ließen, wie könnte unser Pfingstwunder in der Apostelgeschichte mit Bezug auf diese Vorstellung gebildet und ausgeschmückt seyn? Doch wir setzen, jene Vorstellung habe damals schon existirt, wir setzen ferner, zu der so vorgestellten mos. Gesetzgebung sey schon unter den Juden von damals ein entsprechendes, wenn auch herrlicheres Gegenstück in der messianischen Periode erwartet worden, so würden wir ein solches mos. Nachbild doch nicht in unserm Pfingstwunder erkennen können. Denn abgesehen davon, daß wir durch Stellen desselben Verfassers, eines paulin. Christen, wie Apgesch. 10, 46. 47; 11, 15. 17

a) Das *ἦν* und die *φλόξ* ist von Philo mit Bezug auf Stellen wie 2 Mos. 19, 18. und 20, 15. gesetzt; letztere Stelle wird ausdrücklich von ihm citirt.

erectigt sind, eine wesentliche Identität zwischen der Glossolie am Pfingstfeste und in der paulinischen Darstellung voraussetzen — oder dieser müßte seine eigenen Worte zu Apgeg. 2. nicht verstanden haben — so sind mos. Vorbild und vermeintlich messianisches Nachbild durch gar zu viele innere Merkmale unterschieden, als daß hier eine durch den Mythos vermittelte Geschichtsbetrachtung angenommen werden dürfte. Denn wenn auf dem Sinai das Gesetz gegeben wurde; so wird hier der Geist ausgegossen. Der Mythos hätte sich also an einen Act der christlichen Gesetzgebung, etwa an die Bergrede bei Matthäus anschließen müssen; wenn dort die himmlische Stimme selber sich in den Sprachen der Erde vernehmen lassen soll, so reden hier die Jünger; wenn jene Stimme dort in allen fremden Sprachen spricht, so reden hier die Jünger höchstens in den 16 Sprachen der B. 9 — 11. genannten Völkerschaften, aus denen sich wirklich Mitglieder zu den jüdischen Festen zu versammeln pflegten; wenn jene wunderbare Erscheinung dort sich bei Lebzeiten Mosi's ereignet haben soll, so offenbart sich die christliche Glossolie erst nach dem Tode Christi, ein Umstand, der schon allein Hrn. Schröder zuletzt zu dem Anerkennnisse zwingt, unter der mythischen Einkleidung an unserer Stelle noch irgend ein geheimnißvolles Factum, das uns anderswo enthüllt werden soll, als Veranlassung voraussetzen u. s. w., so daß sich die behauptete Vorbildlichkeit der sinaitischen Gesetzgebung zu der Darstellung des Lukas vom Pfingstereignisse bei so großer Verschiedenheit auf die Annahme von einem Reden in nach Meinung der Hörer fremden, d. i. wirklich verschiedenen, den Jüngern bisher wenigstens zum Theile völlig unbekannten Sprachen reduciren würde, welcher Annahme aber weder in Bezug auf die sinaitische Gesetzgebung unter den Juden ein vorchristliches Alter, noch in Bezug auf die christliche Glossolie überhaupt Wahrheit scheint beigelegt werden zu können. — Ferner die Lösung

einer andern höchst schwierigen neuest. Stelle soll uns in der Bestimmung der Zahl des apokalyptischen Thiers **Apk. 13, 18** gegeben werden: *Ἡ δὲ ὁμοία ἐστὶν ὁ ἔχων τὴν ψηφιστὴν τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξς'* (so liest Hr. Strömer die Zahl des Thiers). Am Schlusse dieser Stelle findet sich die sogenannte Gematria (das griech. *γεωμετρία*), d. i. eine von den spätern Juden zunächst zur Erklärung ihrer Religionsurkunden angenommene Rebusfigur, nach der für ein Wort ein anderes mit gleichem Zahlenwerthe gesetzt werden konnte. In der Zahl 666 findet nun Hr. Strömer nach dem Vorgange von Züllig nicht den Namen des ersten Thiers (B. 12) oder des Antichrists, sondern den Namen des zweiten Thiers oder des Pseudopropheten (16, 13; 19, 20), des am Ende der Tage wiederkehrenden Bileam (2, 14), der im Dienste des Antichrists und des Drachen den Menschen der Verehrung des wahren Gottes und seines Gesalbten entfremdet. Dabei wird vorausgesetzt, daß sein Name hebräisch gedacht sey und, weil **בַּעַר** nur die Zahl 142 gibt, in seiner Vollständigkeit aus **יֹסֵף** 13, 22. entlehnt — nur einige Kleinigkeiten wie zwei **ב** in **בַּעַר** und **בַּעַר** und das **ה** des Artikels werden weggeworfen — folgendermaßen laute: **בַּלְעָם בֶּן-בְּעֹרָה קַסָּה**. Dieser Name gebe dann wirklich die Zahl 666. Die Rechnung ist richtig<sup>a)</sup>, aber es ist nur Schade, daß durch jene böse Zahl gar nicht der Name des zweiten Thiers oder des Pseudopropheten, sondern der Name des ersten Thiers oder des Antichrists angezeigt werden soll. Dieß erhellt nicht bloß aus dem ganzen Zusammenhange — wie sollte auch das nur im Dienste des nach Rang und Ordnung ersten Thiers handelnde und zu seiner Verehrung antreibende (B. 12 — 16) zweite Thier zu der Ehre gelangen, das Kennzeichen der Verehrer des ersten Thiers herzugeben und wie ein König über die Ord-

a) **בַּלְעָם** = 142, **בֶּן** = 52. **בְּעֹרָה** = 272. **קַסָּה** = 200.  $142 + 52 + 272 + 200 = 666$ .

nungen des Kaufens und Verkaufens zu schalten — sondern es wird auch sonst deutlich genug zu verstehen gegeben: so z. B. 14, 11. in dem *οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἰ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*. Das *ὄνομα αὐτοῦ* kann hier nichts Anderes seyn, als der Name des Thiers, dessen Bild verehrt wird; vgl. das vorausgehende *τὴν εἰκόνα αὐτοῦ*, d. i. des ersten Thiers, das die Todeswunde empfing und lebte (13, 14. und dazu 13, 12. 3). Dasselbe Resultat folgt aus Stellen wie 19, 20. und 14, 9. Hiermit wäre aber auch die gfrörer'sche Ansicht von der apokalyptischen Zahl beseitigt. Doch wollen wir uns nicht mit dem Leichtern, der bloßen Widerlegung, begnügen, sondern nach unserer Gewohnheit auch eine positive Erklärung zu geben versuchen. Nach dem Obigen können wir, einverstanden mit den neuern Erklärern, davon ausgehen, daß unter jener Zahl der Name des ersten Thiers <sup>a)</sup>, d. i. aber wieder nicht des Thiers im Allgemeinen, durch das als ein Collectivum (13, 1. 2) das in seinen 7 ersten Kaisern von Augustus an repräsentirte römisch-heidnische Kaiserthum bezeichnet wird, sondern des einen von seinen Häuptern, 13, 3., des κατ' ἔξοχον so genannten Thiers oder des Thiers, verborgen sey, das die Todeswunde erhielt und lebte, 13, 14. Dieses Thier wird in unserer Stelle nur als Mensch (die Zahl des Thiers ist eines Menschen Zahl und seine (des Menschen) Zahl ist u. s. w.), dagegen 17, 9. als βασιλεὺς bezeichnet, und unzweifelhaft ist, daß unter demselben der Kaiser Nero zu denken sey, der, obgleich durch das Schwert seines freigelassenen Slaven gefallen, nach dem damaligen Volksglauben, von dem uns gleichzeitige Schriftsteller berichten, nicht wirklich todt sey, sondern zum Schrecken

a) Die apokalypt. Symbolik der widergöttlichen Gewalten und Personen durch reißende Thiere hat bekanntlich vorzugsweise ihre Wurzel in den Weissagungen des Daniel, besonders Dan. 7. .

seiner Feinde wiederkehren sollte, was den Christen, über die er schon einmal eine so blutige Verfolgung verhängt hatte, bei ihrem Glauben an die Nähe der Parusie Jesu Veranlassung ward, in seiner Wiederkunft die Ankunft des Antichrists zu vermuthen. So weit herrscht im Ganzen noch Einstimmigkeit unter den neuern Auslegern, aber nun beginnt der Zwiespalt, indem man theils verschieden laß (gewöhnlich  $\chi\epsilon\varsigma'$  666 oder  $\chi\upsilon\varsigma'$  616, denn dieß sind die beiden am meisten beglaubigten Lesarten), theils auf einen griechischen oder hebräischen Namen rieth. Wir gehen bei unserer Erörterung am besten von dem Unterschiede aus, der sich auf die vorausgesetzte verschiedene Mundart bezieht. Man vermuthete unter der Zahl einen Namen in hebräischen Lettern. Allein mit welchem Rechte, besonders seitdem die ursprüngliche griechische Abfassung unserer Apokalypse durch die Untersuchungen von Ewald und Lücke hinlänglich gesichert ist! Von dieser griechischen Urschrift könnte aber doch vielleicht der durch unsere Zahl bedeutete Name ausgenommen seyn, falls nämlich gerade Gematrien in hebr. Sprache verfaßt seyn müßten. Dies scheint nun Hr. Gfrörer beweisen zu wollen, wenigstens aber zu behaupten, wenn er a. a. D. so beginnt: „Ein Gematria-Räthsel darf aber nur auf den Grund der hebr. Zahlbedeutung und Zunge gelöst werden.“ Warum gerade ein Gematria-Räthsel? Hören wir den gleich nachfolgenden Grund: „Es ist nämlich ein sprüchwörtlicher Grundsatz der Juden, die latein. Sprache für den Krieg, die syrische für den Gesang oder Weltverkehr, die hebr. für das Gebet (oder die Tiefen der Gottheit) a.“ Allein von

- a) Merkwürdig ist, daß in jenem Grundsatz der damals am meisten gebrauchten griechischen Sprache keine besondere Bestimmung zugewiesen wird. Dieß kommt daher, weil sie alle die angeführten Zwecke der genannten drei Sprachen in sich vereinigte und unter andern auch in religiösen Vorträgen und Schriften, besonders von den Hellenisten, vielfach gebraucht

Der Behandlung der Gematria insbesondere ist in diesem jüdischen Grundsatz gar nicht die Rede und somit ist auch mittelst desselben das nähere Verhältniß der Gematria zur hebr. Sprache gar nicht nachgewiesen, vielmehr jenen Grundsatz, der für Religionsvorträge im Allgemeinen den Gebrauch der hebr. Sprache anzurathen scheint, auf den Verfasser unserer Apokalypse angewandt, würde folgen, daß die ganze Apokalypse ursprünglich hebräisch abgefaßt seyn müsse. Within ist der angeführte Grund zu viel, also nichts beweisend. Ja, hätte der christliche Verfasser in jüdischem Sinne wirklich zwischen der hebräischen als der heiligen und der griechischen als einer unheiligern Sprache einen Unterschied gemacht, so würde ihm gerade zur Bezeichnung des unheiligen Thiers die unheiligere Sprache besonders passend haben erscheinen müssen. Andere Gründe, die Andere, nicht Sfrörer, vorgetragen haben, sind eben so wenig sicher, wie wenn man sagt, unser Apokalyptiker habe aus Furcht vor dem strafenden Arme der römischen Machthaber den Sinn der Gematria durch den Gebrauch der hebr. Sprache absichtlich verdecken wollen. Denn dann hätte er theils überhaupt die ganze Apokalypse nicht und am wenigsten ihr 17. Kapitel schreiben dürfen, theils würde er unter jener Voraussetzung seinen Zweck gar nicht haben erreichen können, weil doch wenigstens die Juden, als der hebräischen Sprache kundig, den Sinn der Gematria würden errathen und bei ihrem glühenden Hass gegen das Christenthum, um deswillen sie auch von unserm Verfasser 2, 9. als eine Synagoge des Satans charakterisirt werden, die gemachte Entdeckung gehörigen Orts vorzutragen nicht würden ermangelt haben. Ueberhaupt wo in der Apokalypse irgend dem Mißverständnisse ausgesetzte hebräische

---

wurde. Man denke z. B. an das große Ansehen der LXX. Somit würde aus jenem jüdischen Grundsatz nicht einmal für bloße Juden der nothwendige Gebrauch der hebr. Sprache in Religionsvorträgen überhaupt gefolgert werden dürfen.

theile des Irenäus, was ihre Lichtigkeit anlangt, in aufsteigender Progression wie 1 : 2 : 3. Dem Irenäus sind die meisten neuern Erklärer gefolgt, nur mit dem Unterschiede, daß sie an die Stelle von *Τετάρη Λατίνος* setzen. Die Deutung *Τετάρη* läßt sich nun allerdings nicht halten. Denn *Τετάρη* (eigentlich sollte es *Τίτάρη* heißen, doch wurde statt des langen *ι* zuweilen auch wohl der Diphthong *αι* geschrieben), Titane, würde dann ein Bild eines gottlosen Menschen, hier des Antichrists, seyn müssen. Allein in unserer Zahl soll doch unstreitig der eigentliche Name des Thiers angegeben werden, und dann, wie kommt ein Titane aus der heidnischen Mythologie zu dem Ehrenplatze in unserer christlichen Apokalypse? Uebrigens scheint in der Deutung *Τετάρη* ursprünglich auch eine Paronomase auf den Kaiser Titus beabsichtigt zu seyn; denn nach Apok. 11, 7. 2. sollte das Thier auch die heilige Stadt Jerusalem erobern. Wie steht es nun mit der andern Deutung *Λατίνος*? *Λατίνος* (eigentlich *Λατίνος*) würde entweder einen Lateiner oder aber Latinus, den Urahn des Romulus, bedeuten können. Allein beide Erklärungen des Wortes würden hier nicht passen; denn es leuchtet ein, daß jenes Wort weder in der ersten Bedeutung schon damals für das römische Volk in genere gebraucht, noch auch in der ersten oder der zweiten Bedeutung eine irgend signifi- cante Bezeichnung des Kaisers Nero seyn könne. Somit glauben wir, die bisherigen Deutungen in ihrer Unguläng-

Gelttheit angeführten Gründen das *τοῦτον ὄντος ἔχοντος* den Reigen eröffnet; daher vom Standpunkte der Kritik gesagt werden muß, daß, wenn eine von beiden Lesarten die richtige seyn sollte, an sich eher die die drei Sechsen enthaltende Lesart 666 aus einer Correction der andern Lesart 616 erklärt werden könnte, als umgekehrt. Deshalb gibt auch Ewald schon folgendes kritisches Urtheil über beide Lesarten ab: *Haecque lectio (616) Irenaeo teste, quanquam is eam respuit, vetustissima est et in codd. hand paucis reperitur: altera (666) o numeri forsae rotundi efficiendi studio fluxit.*

chkeit nachgewiesen zu haben, und sind gezwungen, wenn wir unsere Stelle nicht als einen locus damnatus aufgeben wollen, eine neue Erklärung zu versuchen. Diese scheint auch vermöge der Beschaffenheit unserer Stelle möglich, da ein Zweifel darüber seyn kann, daß unter unserer Zahl der griechische Name des Antichrists der Apokalypse, Nero, verborgen seyn müsse. Die Kennnamen Nero's führen freilich auch nicht von ferne auf eine der von den codd. angegebenen Zahlen, versuchen wir es daher mit dem ihn auszeichnenden Titel, der hier überdies von vorn herein erwartet werden muß, da in diesem Zusammenhange stets von der Verehrung des Thiers, also von der großen Würde desselben gehandelt wird. Der die römischen Alleinherrscher seit Augustus auszeichnende Titel ist nun bekanntlich Caesar Augustus, der griechische: *Καῖσαρ Σεβαστός*. Bestimmen wir aber diesen griechischen Namen nach seinem Buchstabenwerthe, so erhalten wir die Zahl 816 a), und wir lesen daher nicht  $\chi\epsilon\varsigma'$  oder  $\chi\iota\varsigma'$ , sondern  $\chi\omicron\iota\varsigma'$ . Diese Lesart ist, soweit mir die codd. bekannt sind, freilich eine Conjectur, aber wenn irgendwo, so möchten gerade an unserer Stelle alle Erfordernisse, welche eine Conjectur zulässig machen, vorhanden seyn. Denn der Sinn der Worte ist an sich durchaus durchsichtig und leicht, nur ist er bei der gewöhnlichen Lesart nicht herauszubringen. Ferner finden sich schon seit der ältesten Zeit a. u. D. die verschiedensten Varianten, doch in der Regel von der Beschaffenheit, daß die auch von uns erhaltenen Endbuchstaben  $\chi$  und  $\varsigma$  als richtig vorausgesetzt werden. Dann weiß jeder Kritiker, daß gerade in Angabe von Zahlen die Handschriften am ehesten variiren und irren, und wer die kritische Beschaffenheit gerade der Handschriften zur Apokalypse,

a)  $\text{Καῖσαρ} = 20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100 = 332$ .  $\text{σεβαστός} = 200 + 5 + 2 + 1 + 6 + 70 + 200 = 484$ . Endlich  $332 + 484 = 816$ .

welche wegen der Schwierigkeit ihres Verständnisses und der ihr nachweislich in den verschiedenen Stadien der Entwicklung der christlichen Kirche zu Theil gewordenen verschiedenen Auslegung bekanntlich erstaunlich viele Varianten darbieten, genau und unparteiisch würdigt, wird die von uns in Anspruch genommene Möglichkeit eines schon alten Fehlers der codd. in Angabe unserer Zahl am wenigsten :)

- a) Um einen anschaulichen Einblick in die von uns behauptete kritische Eigenthümlichkeit der Apokalypse und in specie ihrer Zahlangaben zu geben, zugleich aber, um den wahren Gehalt mancher in ihr befindlichen, oftmals und auch von Erdreter zu sinnlich gebeuteten Bilder und Anschauungen ans Licht zu stellen, theilen wir folgende Thatsachen mit. 14, 17—20. lesa wir von einer Kelter Gottes, in der die Gottlosen, als wenn sie Berren (rothe) vom Weinstocke, zur Vergeltung ihrer Sünden gekeltert werden sollen. Ihr Blut verbreitet sich nach B. 26. und der gewöhnlichen Lesart *αὐτὸς σταδίον γύλις ἑξακισμίων* 1600 Stadien weit. Die auffallende Variantenmischung. b. St. sehe man nach bei Griesbach, Matthäi u. A. Da noch ist die gewöhnliche Lesart „1600 Stadien“ richtig, nur nicht in der Begründung, die ihr nach Lightfoot's vorangehender Bemerkung z. u. St. von den neuern Erklärern gewöhnlich zu Theil geworden ist. Der gelehrte Lightfoot nämlich führt einige Stellen an, aus denen erpellt, daß die hebräer Juden die Größe Palästina's gewöhnlich zu 400 Parse (Parasangen, bekanntlich ein pers. Längenmaaß) in Quadrat angeschlagen haben. (Die Parse hatte nach Angabe der Rabbinen, wie eben dort nachgewiesen wird, 4 Meilen, die Meile  $7\frac{1}{2}$  Stadien), also enthielt ihre Parse, wie die Parasange der Griechen, gerade 30 Stadien oder etwa  $\frac{1}{2}$  deutsche Meilen.) Nun macht Lightfoot folgende Observation: „400 Parsen geben 1600 Meilen. Dieselbe Zahl (1600) komme auch Apok. 14, 20. vor und darum sey hier vielleicht auch dasselbe Maaß zu verstehen, unter welcher Voraussetzung dann an dieser Stelle mit einer arabischen Uebersetzung statt Stadien Meilen zu lesen ist.“ Somit meint der bekannte Gelehrte, daß in unsern 1600 Stadien oder vielmehr Meilen die Größe des jüdischen Landes nach ihrem Quadratinhalte angegeben werde. Allein wenn man etwa die Worte *ἕως τῆς πόλεως* an unserer Stelle — die πόλις ist mit Ewald unstreitig von Jerusalem zu verstehen —

leugnen wollen, zumal gerade das Verständniß dieser Zahl, wie ebenfalls documentirt ist, der Kirche schon frühzeitig

ausnimmt, so enthält weder die Stelle selber, noch überhaupt die Apokalypse etwas, wodurch sich diese Auslegung empfehle. Denn nicht bloß alle Handschriften schätzen, so viel ich weiß, nur mit Ausnahme jener arabischen Uebersetzung, unser *σταδιων*, sondern es gebraucht auch unser Apokalyptiker sonst nirgends die Meile als Längenmaß, wohl aber unser *σταδιον* 21, 16., und schwerlich möchte auch diese rabbinische Meile, wenn sie überhaupt schon als Längenmaß existirte, auch nur dem größten Theile seiner Leser verständlich gewesen seyn. — Der wahre Sinn unserer 1600 Stadien wird sich uns aufschließen bei Betrachtung der Stellen, die die Größe des neuen Jerusalems angeben sollen und die uns zugleich mit der kritischen Eigenthümlichkeit der Apokalypse in der genannten Beziehung noch genauer vertraut machen, ich meine 21, 16. u. 17. An der erstern Stelle, 21, 16., erhalten wir eine prophetisch-biblische Beschreibung der Größe der Stadt, von der die Größe ihrer Mauer B. 17. noch abge sondert angegeben wird. Die Stadt ist in einem Vierecke gebaut (*τετραγωνος*), und damit man an ein vollkommenes Quadrat denke — denn nicht jedes Tetragon ist ein Quadrat — wird hinzugefügt: „und ihre Länge ist so groß wie die Breite.“ Schon der Prophet Ezechiel hatte viel von dem Quadrate als der Grundform für den Bau des neuen Jerusalems gesprochen, z. B. 43, 16. und 45, 2. und die LXX. haben an diesen Stellen auch schon den Ausdruck: *τετραγωνος*. Nun folgt eine genauere Angabe des Größenmaßes der Stadt: „Und er (der mit mir redende Engel, B. 15. und dazu B. 9.) maß die Stadt mit der Maßruthe (denn *καλαμος χρυσοῦς*, B. 15., wie eine solche von einem Engel unternommene Messung der Bauverhältnisse im neuen Jerusalem ebenfalls schon Ezechiel hat, 40, 5.) zu 12000 Stadien (so die gewöhnliche Lesart); ihre Länge und Breite und Höhe sind gleich (die in der Vision erblickte Stadt bildete also einen regelmäßigen Cubus).“ — In diesem Verse finden sich in den Manuscripten Größenangaben von 12 bis zu 12000 Stadien. ja von einzelnen codd. werden die Stadien selber ausgelassen, doch findet sich nicht, so viel ich weiß, die, wie unten sich zeigen wird, richtige Lesart: 1200 Stadien. Als Resultat der Messung wird ausgesprochen: Länge und Breite und Höhe der Stadt sind gleich, also sind in jenen 1200 Stadien alle drei

ausgegangen war, mithin eine absichtliche oder unabsichtliche, wohl- oder übelgemeinte Aenderung derselben im

Dimensionen gemessen und jede dieser Dimensionen hat die Größe von 400 Stadien. — Daß diese unsere Berechnung der Größe der Stadt richtig sey, ergibt sich sogleich schon daraus, daß aus ihr vollkommen deutlich wird, warum jene 1600 Stadien 14, 26. erwähnt werden. Ist nämlich die Stadt in Quadrat gebaut und enthält jede Seite 400 Stadien, so beträgt ihr Umfang gerade 1600 Stadien. Daß das Blut der Gottlosen aus der göttlichen Vergeltungskelter 1600 Stadien weit, also so weit, als das neue Jerusalem groß seyn wird, sich ausbreiten werde, ist somit nur symbolische Darstellung des Scharns, daß letzteres sich auf dem Untergange der Gottlosen oder des antichristlichen Reiches gründen und erbauen solle, was eben ein Grundgedanke der ganzen apokalyptischen Composition ist. — Die Lesart 12000 Stadien ist dagegen vorzugsweise aus der Meinung geflossen, die Größe des neuen Jerusalem sey der von den Rabbinen angenommenen Größe Palästina's gleich, denn die 400 Parßen, zu denen diese bestimmt wurde, geben gerade 12000 Stadien. Ähnliches haben wir schon zu der Correctur zu 14, 26: „1600 Meilen“ zu bemerken Gelegenheit gehabt. Eine andere für die Texteskritik nicht unwichtige Beziehung unserer Stelle zu der letztgenannten erhält aber auch daraus, daß an dieser Stelle auch 1200 Stadien gelesen werden, was an unserer Stelle dieselbe, von uns getilgt, aber in den jetzigen codd. sich nicht mehr findende Lesart vorträgt; denn nur mit Bezug auf unsere Lesart konnten die 1600 in 1200 Stadien verändert werden. — Andere Gründe, warum in der Stelle 21, 16. die Zahl 12000 gewählt wurde, sind, weil die buchstäbliche Interpretation das neue Jerusalem recht groß zu machen wünschte, damit es recht viele Bewohner fassen könne, weshalb einige Handschriften und Erklärer die eine von den 4 Seiten der Stadt schon zu 12000 Stadien berechnen, oder weil man, was freilich auch nothwendig ist, die Größe der Stadt der Höhe der Mauer correspondiren lassen wollte. Aus letzterem Grunde nämlich erklärt es sich, warum einige Handschriften das *stadions* auslassen; denn dann daß man an 12000 Maßruthen (das Maß, mit dem gemessen wird, hier der *καλαμος*, B. 15., wird nicht selten ausgelassen, Ezéch. 45, 1. 2. 5. 6. u. f. w.), die, den *καλαμος* zu 6 Ellen gerechnet, Ezéch. 40, 5., gerade 144000 Ellen, wie B. 17. p

so leichter Platz greifen konnte. Bedenken wir nun noch, daß der Sinn der von uns vorgeschlagenen Lesart als Be-

erklären ist, d. i. die Größe der Mauer geben, so daß dann Stadt und Mauer gleich groß wären. Auf denselben Sinn weist ursprünglich auch wohl die gewöhnliche Lesart ἐκ τῶν δώδεκα χιλιάδων hin, merkwürdig wegen ihres Genitivs δώδεκα χιλιάδων; denn diesen Genitiv scheint man von τῆς πόλεως abhängig gemacht zu haben (vgl. Ewald z. d. St.), wie ich vermuthete, um die Zahl 12000 nicht von Stadien, sondern von Maßruthen deuten zu können. Wie aber die vermeintlichen 12000 Maßruthen den 144000 Ellen, so correspondiren endlich die ziemlich gut bezeugten zwölf (δώδεκα mit Weglassung von χιλιάδων) der gewöhnlichen Lesart der 144 Ellen. — Diese kritischen Mittheilungen über unsere Stelle, aus denen erhellt, daß die Varianten der Apokalypse weniger aus eigentlichen Schreibfehlern, als vielmehr aus falschen Combinationen und Voraussetzungen der Leser oder Abschreiber hervorgegangen sind, werden wahrscheinlich mehr als genügen, die behauptete kritische Eigenthümlichkeit dieser Schrift zu veranschaulichen, zugleich aber können sie mit dazu dienen, die Berechtigung der von uns hier gebilligten Lesart nachzuweisen, so wie zu der Erkenntniß zu führen, daß wegen der sich findenden vielen Abweichungen in der Hierion und dem Werthe der apokalypstischen Zahlangaben diese schon ursprünglich mit Buchstabencompendien, bei denen ein Irrthum nur zu leicht möglich ist, geschrieben, später aber dem größten Theile nach der Deutlichkeit wegen mit eigentlichen Zahlwörtern wiedergegeben wurden. — Also Apok. 21, 16. sind statt 12000 Stadien 1200 Stadien zu schreiben und, wie ebenfalls gezeigt, beträgt jede der 3 Dimensionen der Stadt, Länge, Breite und Höhe, 400 Stadien, d. i. 10 deutsche Meilen. Eine Stadt 10 deutsche Meilen hoch, da die höchsten Berge kaum eine Meile haben, welch' eine abentheuerliche Vorstellung! Ganz recht, wenn man den Apokalypstiker nicht so versteht, wie er verstanden seyn will, wenn man das Bild für die Sache nimmt. Die Höhe der Stadt soll aber theils ein Sinnbild seyn für ihre Würde und Herrlichkeit — deshalb liegt sie auch auf einem ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν; vgl. Ezéch. 40, 2. — theils und besonders ist aber darauf zu achten, daß ihr eine solche immense Höhe wegen der ihr zukommenden Cubusform — denn auch ihre Länge und Breite messen 400 Stadien — beigelegt wird. In dieser ihrer

zeichnung für den Nero als vollkommen passend und die von uns vorgenommene Aenderung (man vgl. nur unser

Cubusform liegt aber der erhabene Gedanke ausgesprochen, daß wie vom Tempelgebäude das Allerheiligste allein, in dem Gott selber wohnte, die Cubusform hatte, 20 Ellen lang, 20 Ellen breit und 20 Ellen hoch war, 1 Kön. 6, 20., daß Gott so in dem neuen Jerusalem wie in einem Allerheiligsten unmittelbar wohne, aufs innigste mit den Seelen der Gläubigen vereint. Dann soll jeder Tempeldienst aufhören, 21, 22. Dann beginnt das unmittelbare Schauen Gottes, 22, 4. — Die vorausgehenden Bemerkungen mußten auch mit Bezug auf B. 17. gemacht werden, um nämlich den rechten Standpunkt für die Auffassung der in diesem Verse beschriebenen Höhe der Mauer — denn wo das Maß einer Mauer angegeben wird, denkt man zunächst an ihre Höhe. — zu finden und festzuhalten. Durch das, was von dieser Höhe gesagt wird, bekräftigt sich aber wieder die Richtigkeit unserer Behauptung, daß B. 16. 1200 Stadien zu schreiben seien. — Der Kürze wegen übergehe ich die Variantenmasse zu B. 17. und gebe gleich meine Erklärung. Ich lese statt der gewöhnlichen 144 Ellen 144000 Ellen. Die Correctur von 144000 in 144 ist sehr leicht. Denn so lange diese Zahlen noch mit Buchstaben geschrieben wurden, wurden sie beide durch dieselbe Schiffe *quod* bezeichnet. Wir haben also in den gewöhnlich gewordenen Zahlwörtern kaum eine falsche Lesart, sondern eigentlich nur eine falsche Auslegung. Auf die ursprüngliche Lesart 144000 deutet auch die in dem sonst an der ganzen Stelle leider sehr schadhaft gewordenen cod. Alex. vorkommende seltsame Schreibung der Zahl: *δ' και τεσσαράκοντα*, die wegen der absichtlichen Art und Weise, in der sie die Zahl 144 hervorhebt, kaum anders als aus einem Gegensatz gegen eine sonst bestehende Deutung oder Lesung 144000 abgeleitet werden kann. Ein anderer Grund, warum die Höhe unserer Mauer zu 144000 Ellen zu berechnen ist, ist der, daß hier eine sehr hohe Mauer (*τείχος μέγα και υψηλόν*, B. 12.) angegeben werden soll. Eine Höhe von nur 144 Ellen würde aber nicht einmal der Höhe der Mauer gleichkommen, die z. B. nach Herobot das irdische Babylon (20 Stadien) zur Zeit seiner Blüthe hatte. Dennoch ward eben die übermenschliche Höhe dieser himmlischen Mauer, die man bald wörtlich verstand, Veranlassung, das Buchstabencompendium von nur 144 Ellen auszulegen. Ferner enthält unser

**Ἡ εἰς τὸν αἰῶνα** mit der andern **ἡ εἰς τὸν αἰῶνα**) überdies sehr leicht erschein, so würden wir uns ihrer weitem Begründung viel-

Zahl, wie auch schon von Andern, z. B. von Ewald, gesehen ist, eine augenscheinliche Anspielung auf die Zahl der Christen, die von Gott vor dem Tage des Gerichts versiegelt werden. Ihre Zahl ist aber ebenfalls nicht 144, sondern 144000. 7, 4 ff.; 14, 1. Unsere Mauer ist also keine wirkliche, sondern eine prophetisch-symbolische Mauer. Ihre *Θεμέλιοι* sind ja die 12 Apostel (B. 14. und dazu B. 19. ff.) und auf diesen *Θεμελίοις* wird die Gemeinde der Gläubigen, abgebildet in jenen 144000 Christen, schön und sicher aufgeführt, d. h. ein unbefiegliches Bollwerk und eine unüberwindlich hohe Schutzmauer der Kirche Christi ist die auf dem Grunde der Apostel aufgebaute Gemeinde der Gläubigen, Ephes. 2, 20. — Endlich würde eine nur 144 Ellen hohe Mauer in einem gar zu großen Mißverhältnisse zu der 400 Stadien betragenden Höhe der Stadt stehen, ein Mißverhältniß, wie es dem symmetrischen Schönheitsfinne unseres Apokalyptikers am wenigsten zur Last gelegt werden darf. Rechnen wir dagegen 144000 Ellen, so hat die Mauer eine der Stadt durchaus adäquate Höhe, wie sich aus folgender Rechnung ergibt. Die Beschaffenheit der Elle wird in dem Zusage angegeben: μέτρον ἀνθρώπων, ὃ ἐστὶν ἄγγέλων. Sie ist eine im menschlichen Verkehre vorkommende Elle, aber eine solche, wie sie eines Engels würdig ist, wie sie wohl ein Engel führen kann, also eine besonders große Elle, und mißt, wie die ezechielische, 7 Handbreiten, Ezech. 40, 5; 48, 13. Vgl. Bd. d. h. metrolog. Untersuchungen, S. 264 ff. Von dieser großen Elle geben 6 Ellen oder 1 κάλαμος etwa 10 Fuß, 360 Ellen 600 Fuß oder 1 Stadium, mithin die 144000 Ellen der Mauer 400 Stadien oder die Höhe der Stadt. — Es bleibt uns noch übrig, über die Wahl der Seitenlänge zu 400 Stadien zu sprechen. Wie die Cubusform der Stadt entlehnt ist von dem Vorbilde des Allerheiligsten, so schon ihre Zeitengröße, nur mit dem Unterschiede, daß die Zahl 20, durch die jede Seite des Allerheiligsten bestimmt ist (20 Ellen), zum Quadrate (400) erhoben wird; denn selbst das Allerheiligste soll von dem neuen Jerusalem noch an Heiligkeit übertroffen werden. Aus einem ähnlichen Grunde pflegten die Rabbinen, wie oben angegeben ist, im Widerspruche mit der Wirklichkeit, das heilige Land seinem Quadratinhalte nach zu 400 Parßen zu berechnen, jede

leicht schon überheben dürfen, wenn wir nicht glaubten, die Richtigkeit unserer Erklärung durch folgende Bemerkungen bis zur Evidenz steigern zu können. Vollkommen passend ist der Ausdruck  $\kappa\alpha\iota\sigma\alpha\rho\ \sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  für den Nero, sofern er römischer Kaiser ist, aber fast noch passender, sofern in demselben Nero der Antichrist erwartet und ihm dieselbe Tendenz und Geistesrichtung wie diesem beigelegt wurde: das Suchen und Erlangen einer göttlichen Verehrung; vgl. den ganzen Zusammenhang unserer Stelle, besonders B. 14. und 15., und dann 2 Thess. 2, 4 ( $\sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\mu\alpha$ ). Wir entdecken hier eine geistreiche Paronomasie auf den Doppelsinn des Wortes  $\sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , das, im Allgemeinen ein Titel jedes römischen Kaisers, sich in dem Kaiser Nero auf eine besondere Weise zu verwirklichen schien. Wegen dieser Beziehung ist  $\kappa\alpha\iota\sigma\alpha\rho\ \sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  in gewissem Sinne als der eigenthümliche, ihn von jedem andern Kaiser unterscheidende Name des Kaisers und Antichrists Nero anzusehen. — Ferner ist es ein bekannter kritischer Grundsatz, daß an einer Stelle, wo mehrere Varianten gefunden werden, sich die eine von ihnen dadurch als echt zu erweisen pflegt, daß sich aus ihr alle oder die meisten andern mit einer gewissen Leichtigkeit ableiten lassen, oder die echte Lesart ist aus den codd. wohl ganz verloren gegangen, kann aber mittelst der uns erhaltenen auf die angegebene Weise errathen werden und wird daher durch sie mittelbar ganz sicher bestätigt. Dieser Fall tritt an unserer Stelle ein. Die beiden uralten Lesarten  $\chi\epsilon\varsigma'$  und  $\chi\epsilon\varsigma'$ , die ihre Entstehung weder wechselseitig erklären, noch die eine oder die andere ursprünglich aus der Hand des Verfassers hervorgegangen seyn können, weil mittelst beider der sonst deutliche Sinn unserer Zahl nicht gefunden werden kann, lassen sich aus der

---

Seite des Quadrats wurde also von ihnen ebenfalls durch die Zahl 20, wenn auch nur in der ersten Potenz, bestimmt.

von uns angenommenen Lesart  $\chi\omega\varsigma'$  genetisch ganz natürlich ableiten. Die Lesart  $\chi\omega\varsigma'$  entstand so. Man hielt, weil die Hunderte, wenn durch Buchstaben bezeichnet, bei den Griechen sonst gewöhnlich in eins geschrieben werden, die Zahl 800 also  $\alpha)$  nicht wie hier durch zwei Buchstaben ( $\chi\omega$ ), sondern durch einen ( $\omega$ ) ausgedrückt wird, den einen der beiden Hunderte für unecht und eliminirte ihn darum aus dem Texte. Aus einem ähnlichen Grunde entstand auch die andere Lesart  $\chi\epsilon\varsigma'$ . Der Zahlbuchstabe  $\sigma$ , weil ein Hunderter, schien wieder keinen Sinn zu geben; man stieß ihn aber nicht heraus, sondern vertauschte ihn dieß Mal mit dem der Form nach ähnlichen Zehner  $\xi$  (man vgl. die Uncialbuchstaben  $\xi$  und  $\sigma$ ), und die natürliche Folge war, daß der eigentlich berechnigte Zehner  $\alpha$  weichen mußte. Diese Lesart möchte übrigens schon gleich in ihrer Entstehung durch eine gewisse Vorliebe für ihre 3 Sechsen (666) begünstigt seyn. Wenigstens tritt diese Vorliebe, wie wir gesehen haben, schon bei Irenäus sehr stark hervor und wirkte immer mehr dahin, daß die Lesart 616 aus den codd. fast ganz zu verschwinden drohte. — Noch andere Gründe für die von mir vorgeschlagene Lesart 816, weil zusammenhängend mit der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise der Apokalypse werden besser und ausführlicher in diesem ihrem Zusammenhange entwickelt werden können. Uebrigens soll die genauere Er-

a) Die ganze Beweisführung ruht auf der Voraussetzung, daß unsere Zahl ursprünglich mit Buchstaben angegeben war, welche Annahme ohne Bedenken ist, da sie nicht nur schon von Irenäus bezeugt wird (er spricht bei der Lesart 666, z. B. von dem mittelsten Buchstaben, d. i.  $\xi$ ), sondern noch weit sicherer unmittelbar aus der seltsamen Verschiedenheit der in der Apokalypse vorkommenden Zahlwörter rücksichtlich Flexion, Werth u. s. w. erhellt. In Bezug auf die Zahl an unserer Stelle ist dieß auch schon von Ewald anerkannt; denn hier ist z. B. das Zahlwort für 600 in den codd. nach allen 3 Geschlechtern  $\xi\chi\alpha\sigma\iota\sigma\iota$ ,  $\xi\chi\alpha\sigma\iota\sigma\iota\sigma\iota$ ,  $\xi\chi\alpha\sigma\iota\sigma\iota\sigma\iota\sigma\iota$  zu finden.

örterung dieser und der verwandten Stellen der Apokalypse in dem Leser die Ueberzeugung begründen helfen, daß die wörtliche Auslegung, die jenes Buch nicht selten, z. B. auch II, 217. bei Gfrörer erfahren hat, dem Geiste und der Tendenz desselben durchaus nicht angemessen seyn könne. Hiermit beenden wir die Charakteristik der gfrörer'schen Erregung der neutestamentlichen Schriften, deren Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit uns freilich in mehr als einer Hinsicht hat zweifelhaft werden müssen.

Schließlich könnten wir noch über die Auffassung und Behandlung der nicht neutestamentlichen Schriften von Seiten Gfrörer's besonders handeln. Doch auch hier, nachdem der allgemeine Gesichtspunkt der gfrörer'schen Behandlung schon früher weitläufiger angegeben und erörtert ist, noch ins Einzelne zu gehen, scheint nicht gerade nöthig und wegen der Menge der Einzelheiten, die besonders besprochen werden müßten, auch unthunlich. Außerdem sind manche hier einschlagende Beispiele aus einem anderen Zwecke von uns schon oben beleuchtet. Andere Punkte dagegen haben anderswo ihre directe oder indirecte Würdigung gefunden, auf die ich hier füglich verweisen darf, wie die I, 106. vorgetragene Ansicht über des Josephus Chronologie, vgl. m. Beitr., S. 138 ff., zu der nicht bloß die Abfassungszeit des 4. Buches Esrä, sondern auch die irrthümliche Annahme eines doppelten prophetischen Tages, jeder von 1000 Jahren, Apok. 20, 2 ff., in Beziehung gesetzt wird; die aus dem Josephus geschöpfte Darstellung der Ansicht der damaligen Juden über die Weissagungen des Daniel, II, 198 ff., vgl. ebendas. S. 131 ff., der Widerspruch, in den er sich I, 106. vgl. II, 206. in Angabe der Weltjahre Pseudoesra's verwickelt und die damit zusammenhängende Bestimmung von dessen 12 Weltzeiten, vgl. ebendas. S. 214 ff. u. s. w. u. s. w. Nur einen Punkt wollen wir besonders behandeln, weil er für die Gestaltung der Christologie zu Jesu Zeit von großer Wichtigkeit ist.

Gfrörer beantwortet die Frage, ob der Messias nach den Vorstellungen einer jüdischen Partei zu Jesu Zeit eines natürlichen Todes habe sterben sollen, in dem Artikel: *Gemein-prophetisches Vorbild* II, 255 ff. bejahend. Eingeführt wird diese Meinung durch eine Bemerkung des Raimonides zum Talmud: „Auch der Messias wird sterben und an seiner Stelle wird sein Sohn und Enkel regieren.“ Die Meinung des späten Raimonides kann hier nichts entscheiden, wie auch Gfrörer zugibt: „denn Raimonides verdient weit weniger Glauben als andere Rabbinen, wenn es auf alte jüdische Meinungen ankommt.“ Hören wir daher die älteren Gewährsmänner: Zunächst und hauptsächlich wird auf eine Stelle aus dem 4. Buche Esrä (7, 29.) provocirt: „Nach 400 Jahren (seiner Regierung) wird mein Sohn, der Messias, sterben“ und daraus geschlossen, daß der natürliche Tod des Messias am Ende des ersten Jahrhunderts von einigen Juden behauptet sey. Allein wie nach diesem Buche der Messias erscheint, um sogleich und ohne Vermittelung einer rein menschlichen Entwicklung von seiner Kindheit an bis zum Mannesalter hin seine messianischen Thätigkeiten zu beginnen, so stirbt er nicht eines natürlichen Todes, sondern erliegt der wieder mächtig werdenden Partei der Gottlosen; vgl. m. Beitr. S. 223 ff. Schon die gewöhnliche Lebensdauer eines Menschen negirenden 400 Jahre und daß der Messias keinen Nachfolger erhält, hätte Hrn. Gfrörer auf eine andere Deutung aufmerksam machen sollen. Ferner wird für das Alter der fraglichen Meinung ein aus dem Tractate Sanhedrin bab. entlehnter Grundsatz geltend gemacht: Es ist kein Unterschied zwischen den Tagen des Messias und dieser Welt, als daß dann die Reiche der Welt den Juden unterthan sind. Allein dieser Grundsatz kann wegen seiner zweifelhaften Auslegung (von der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit des Messias ist gar nicht die Rede) und wegen des jungen Alters seiner Quelle hier, wo von

einer jüdischen Ansicht im Zeitalter Jesu gehandelt wird, gar nicht in Betracht kommen. Auch in der Apokalypse wird jene Welt, beginnend mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde, von den Tagen des Messias und seinem tausendjährigen Reiche streng geschieden, und dennoch stirbt der Messias der Apokalypse nicht, nachdem er 1000 Jahre über die Frommen geherrscht und den Satan mit Gog und Magog besiegt hat. Hören wir daher den letzten Grund Ostörers für seine Meinung: „Ich kann ich mich nicht überreden, daß diejenigen Juden, welche den Theudas, den Barchochba und vielleicht einige Häupter der Zelotenpartei für ihre Messias anerkannten, diese Abenteuerer für unsterblich gehalten haben sollten.“ Hierzu bitte ich eine andere, dem völlig widersprechende Aeußerung zu vergleichen, I, 334: Es kann recht gut sein, daß in jener Zeit, wo die glühenden Messias Hoffnungen der Juden eine Menge Ehrgeiziger zu den gewagtesten Behauptungen verleiteten, Simon der Mager sich selbst für Gott den Mann, seine Beischläferin für Gott die Frau ausgab!“ „Man soll die Väter nicht behandeln, wie zehnjährige Kinder, deren Aussagen vor Gericht nicht angenommen werden.“

Wir schließen. Unsere Recension ist länger geworden als gewöhnlich, und zwar aus verschiedenen Gründen. Denn theils wollte ich die Unrichtigkeit der gerügten Ansichten, Voraussetzungen oder Schlüsse des Verfassers nicht aussprechen, ohne einen möglichst evidenten Beweis von der Wahrheit meiner Behauptungen zu geben, zumal dem Herrn Verf. gegenüber, der nur zu geneigt ist, jede von der seinigen abweichende Ansicht über das Christenthum, über seine Entstehung, über den Gehalt der neutestamentlichen Schriften u. s. w. als historisch unerweisbar anzusehen; und wie ich fest glaube, daß das biblische Christenthum eine echt historische Kritik nicht nur nicht zu scheuen, sondern sogar herbeizuwünschen habe, so bin ich mir be-

wußt, einer Erörterung selbst der schwierigern Punkte nicht furchtsam ausgewichen zu seyn. Sodann kündigt die beurtheilte Schrift selber, wie sie nicht selten zu einer Kritik der neutestamentlichen Lehre geworden ist, sich noch als Grundlage einer ausführlichern kritischen Darstellung der evangelischen Geschichte an und erhält wegen dieser ihrer Beziehung noch eine besondere Wichtigkeit. Es steht zu erwarten, daß in dieser kritischen Darstellung sehr häufig auf unsere gegenwärtige Schrift wird provocirt und das vorchristliche Alter gewisser religiösen Ansichten, Vorstellungen und Erwartungen gerade nicht zu Gunsten der evangelischen Geschichte wird vorausgesetzt werden, weil dieses Alles „sonnenklar“ in dieser Schrift bewiesen sey, weil nun „kein Vernünftiger mehr daran zweifeln könne,“ weil der Herr Verf. „ein besserer Kenner des jüdischen Alterthums zu seyn glaube, als viele Andere“ u. s. w. Es war also dieser Zuversichtlichkeit gegenüber sorgfältig und genau zu untersuchen, ob diese Schrift das Versprochene wirklich geleistet habe, ob und in wie weit sie wirklich eine Darstellung des Judenthums im Zeitalter Jesu enthalte, um so mehr, als manche Leser, denen wohl jene Bearbeitung der Evangelien zu Gesicht kommen könnte, aber nicht unsere Schrift, sich durch ihre kühnen Behauptungen und die in ihr befindliche rabbinische Gelehrsamkeit leicht könnten irren lassen und vielleicht nur wenige Zeit und Kräfte an eine sorgfältigere Durcharbeitung des in gegenwärtigem Werke dargebotenen Materials möchten wenden können und wollen. Endlich glaubte ich an Hrn. Gfrörer's Beispiel ausführlicher zeigen zu können, wohin es führt, wenn man, wie hier und da und jetzt wieder mehr geschieht, zur Erklärung neutestamentlicher Stellen und Begriffe spätere jüdische, talmudische oder soharische Vorstellungen verwendet, ohne deren Berechtigung auf ein so hohes Alter vorher auf historisch-kritischem Wege nachgewiesen zu haben. Denn wie sehr wir auch die Gelehrsam-

keit, die Bezugnahme auf manche bisher weniger benutzte Quellen, ja den Scharfsinn des Herrn Verf.'s wenigstens in Einzelheiten anzuerkennen gewillt sind, das können wir ihm doch nicht zugeben, weder daß er eine reine Darstellung des späteren Judenthums nach seinen verschiedenen Verzweigungen, noch auch, was eigentlich die Tendenz dieser seiner Schrift ist, daß er eine treue Darstellung des jüdischen Lehrbegriffes im Zeitalter Jesu gegeben habe. Dagegen wird diese Schrift, zumal übersichtlicher geordnet und vielleicht auch mit einem Index versehen, recht wohl als ein Repertorium, besonders der späteren jüdischen Lehrmeinungen, betrachtet werden dürfen, falls man sie mit gehöriger Vorsicht gebraucht und die Masse der in ihr allegirten Beweisstellen nach ihrem verschiedenen Alter und Werthe zu unterscheiden und zu seinen besonderen Zwecken zu verwenden versteht; und bei dem noch immer fühlbaren Mangel an umfassenden und brauchbaren Hülfsmitteln für diesen besondern Zweig des Wissens wäre sie in diesem Sinne eine sehr dankenswerthe Arbeit zu nennen.

**E. Wiefeler,**

Repetent der theolog. Facultät in Göttingen.

**N a c h w o r t,**  
**das Register für die Jahrg. 1828 — 1837**  
**der theol. Studien und Kritiken**  
**betreffend.**

---

Der würdige Verleger dieser Zeitschrift, der kein Opfer scheut, sie immer allgemein-nützlicher und brauchbarer zu machen, bringt den Lesern derselben ein neues Opfer durch ein Register über die 10 ersten Bände oder Jahrgänge derselben.

Indem er dem Unterzeichneten, im Einverständnisse mit den hochachtbaren Redactoren, die Anfertigung übertrug, wurde als Grundsatz aufgestellt: „daß dieses Register nur das Wesentlichste und allgemein Nützliche nachweisen dürfe, da vorausgesetzt werden müsse, daß die gehaltreichen dogmatischen und dogmatisch-philosophischen Aufsätze von jedem Theologen, wie von jedem Freunde der Theologie hinlänglich gekannt seyen, daß also die specielle Nachweisung einzelner Ideen und Behauptungen einerseits unnöthig, andererseits, aus dem Zusammenhange gerissen, leicht falsch aufgefaßt werden könnte. Ein solches Sachregister würde die Bogenzahl mehr als um das Doppelte vermehrt haben, ohne wesentlichen Vortheil für den Gebrauchenden.“ Daher wurde nun folgende Einrichtung getroffen:

Im 1sten Register werden die Verfasser der Abhandlungen, Gedanken, Bemerkungen, Recensionen und Uebersichten in alphabetischer Ordnung aufgeführt.

Das 2te Register gibt den Inhalt nach den Gegenständen an.

Das 3te Register ist litterarisch und weist die recensirten und in den Uebersichten kurz beurtheilten Schriften nach.

Das 4te Register soll die erklärten Bibelstellen nachweisen, nach der Ordnung der biblischen Bücher.

Das 5te Register, ein doppeltes für morgenländische und für abendländische Sprachen, führt die erklärten Wörter auf.

Daß, besonders in den beiden letzten Registern, die Individualität des Verfassers vorgewaltet hat, der nur das aufführen zu müssen glaubte, was ihm neu oder wichtig schien, gesteht er gern, und nimmt daher zum Voraus die Rücksicht der Gebrauchenden in Anspruch, besonders derer, welche sich in solchen Arbeiten noch nicht versucht haben und sie deshalb gern für unbedeutend zu halten geneigt sind.

Dr. J. H. Möller.

### D r u c k f e h l e r

in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1839.

Hft. 2. S. 564. 3. 7. v. u. statt: der Einwurf finde l. den Einwurf betreffend.

Hft. 4. S. 1071. 3. 13. v. u. statt: Jung l. Jung.

## Anzeige = Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen und eben versendet worden:

Neander, A., das Leben Jesu Christi. Dritte verm. Auflage. gr. 8. 3 Thlr. 6 gr.

Holud, A., vermischte Schriften, größtentheils apologetischen Inhalts. 1r u. 2r Theil. gr. 8. 4 Thlr.

Karl's des Großen Leben und Wandel, beschrieben von Einhard. — Einleitung, Urschrift, Erläuterung, Urkundensammlung. Herausgeg. von J. E. Ideler. 2 Bde. 3 Thlr. 6 gr.

Funk, Georg, die neue Theorie der unbeschränkten Theilbarkeit des Grundeigenthums, vom staatswirthschaftlichen und politischen Gesichtspunkte aus widerlegt. gr. 8. 21 gr.

Meyer, G., Natur-Analogieen, oder über die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus in ihrem Zusammenhange mit den Ergebnissen sämmtlicher Naturwissenschaften, mit Hinsicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der evangelischen Theologie. gr. 8. 2 Thlr. 3 gr.

Zwei — gleich den beiden überall in der äußeren Natur wirksamen Grundkräften — sich einander entgegengesetzte Verstandeskräfte oder Auffassungsweisen der Intelligenz, nämlich einerseits die abstracte, nur reflectirende, rein expansive und productive, andererseits die contemplative, mehr aufnehmende (attractive) und sich aneignende Geistesrichtung, bilden die beiden Hauptfactoren menschlicher Erkenntniß überhaupt, so besonders der höheren Wahrheiten, ohne welche die wichtigsten geistigen Bedürfnisse des Verstandes und Herzens nicht befriedigt werden können.

Beide gegensätzliche Thätigkeiten, auf dem wissenschaftlichen Gebiete sich stets begegnend, durchkreuzend und verschlingend, dürfen nicht bloß äußerlich wie Windstöße zusammentreffen, nicht einander feindlich ausschließen oder verdrängen wollen, sondern müssen harmonisch sich durchbringen, wenn ein befreundetes Gleichgewicht ent-

stehen, ein lebendiges und gleich organisches, d. h. die Unterschiede auf angemessene Weise bewahrendes, inneres Lebensverhältniß als rechte Verständigung zwischen Glauben und Wissen zu Stande kommen sollen.

Oft gibt es aber Perioden, wenigstens des Durchgangs, sowohl in der Geschichte im Großen, wie im Leben der Einzelnen, — zum Nachtheile der Erkenntniß und der Ruhe — darin die eine oder andere Geistesrichtung eine viel zu überwiegende Herrschaft erlangt, wenn z. B. eine übertriebene und einseitige, alle lebendige Anschauung und Intussusception fast unterdrückende Speculation zur Hyperkritik und zum baaren Scepticismus und Idealismus führt. Erst nach einem gewissen durchlaufenen Ectadium pflegt die Krisis sich zu entscheiden, und so ist denn vielleicht gerade jetzt in der philosophisch-theologischen Lebensentwicklung der evangelischen Kirche ein großer Kreislauf geschlossen und ein großer Kampf bereits soweit durchgekämpft, daß das Bedürfniß der Ruhe und Ausgleichung sich aufs stärkste fühlbar macht. Es liegt aber am Tage, daß das erforderliche Gleichgewicht hier nicht anders als durch Verstärkung des andern Pols, d. h. durch gehobene contemplative Geistesbthätigkeit mit Anwendung auf sorgfältiges, gründliches Studium der Natur, wiederhergestellt werden kann. Diese ist die älteste und ursprüngliche Offenbarung, welche, recht verstanden und wahrgenommen, überall der höheren und späteren zur Aufhellung und Bestätigung gereicht, also die beste Heilung aller, durch Syllogistik und rein speculative Abstraction herbeigeführten Verstandes scrupel gewährt. — Der Mensch selbst ist nicht nur auch Naturerscheinung, dem allgemeinen Erdenleben angehörend, sondern er steht, seiner geistigen Begabung wegen, an der Spitze aller Naturwesen. — Als ein sehr merkwürdiger, obgleich noch vielfach latenter, Höhe- und Wendepunkt auf dem psychisch-geistigen Lebensgebiete tritt der Lebensmagnetismus mit seinen ekstatisch-somnambulen Erscheinungen auf. Die sorgfältige ärztlich-philosophische Deutung derselben hat in unserer Zeit vorzüglich auf Psychologie viel neues Licht verbreitet, nachdem schon vorher auch anderweitig die verwandten Disciplinen (Biologie, Physiologie u. s. w.) sehr bereichert waren. Aber auch speculative Philosophie, selbst theoretische und praktische Theologie, können großen Gewinn aus gehöriger Beachtung jener Erscheinungen und deren umsichtiger, psychologischer und naturwissenschaftlicher Deutung ziehen, daher denn mit Recht schon Theologen anfangen, diesem Gegenstande die größte Aufmerksamkeit zu widmen. Es gilt hier besonders die Darstellung der Harmonie zwischen Natur und Bibel, die Vertheidigung des Inhalts der ältesten Urkunden des A. T., so wie des positiven christlichen Glaubensgehaltes, um zu versuchen, wie weit auf diesem Wege die ersehnte Versöhnung zwischen Glauben und Wissen erreichbar ist und nahe liegt.

Dies ist denn auch, um es kurz zu sagen, die Haupttendenz des vorliegenden Werkes, dessen Verf. sich eben die sehr umfassende, tief in die jetzigen litterarischen Verhältnisse eingreifende Aufgabe gestellt hat, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, nicht bloß jene lebensmagnetischen Erscheinungen an sich durch reichlich beigebrachte Analogien aufzuhellen, sondern auch auf Philosophie und Theologie (sowohl in theosophischer als anthropologischer und

christologischer Hinsicht) die Anwendung zu machen. Der Versuch verdient wegen Wichtigkeit des Gegenstandes von solchem Umfange und so großer, vielfacher Schwierigkeit eine zwar billige, doch strenge Kritik, damit sich ergebe, inwiefern auf diesem Wege der verwickelte Knoten zu lösen stehe. — Die gewöhnliche theologische Unbekanntschaft mit vielen hier zur Sprache kommenden Gegenständen darf hier nicht abschrecken; denn man kann deren Berücksichtigung und Prüfung nicht wohl länger ausweichen; die Darstellung derselben ist mit gehöriger Klarheit und Deutlichkeit gefaßt, der Styl einfach, überall verständlich und eindringlich. Auch der Druck ist gut und correct. Nur einzelne Druckfehler sind stehen geblieben, die wenigstens nicht unangezeigt hätten bleiben sollen, als: Sannebier statt de Sennevier, — S. 405. Naturleib statt Naturleben und so am Schlusse: nicht mußte statt: nicht meiste die Natur.

---

**Aeneas und die Penaten.** Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluß der griechischen, dargestellt von Rudolf Heinrich Klausen. Erster Band: Aeneas in griechischer Sage. Mit zwei Kupfertafeln. Hamburg und Gotha.

Das angezeigte Werk verfolgt den Begriffskreis, der im classischen Zeitalter der römischen Literatur unter politischer Autorisation das Interesse der berühmtesten Dichter erfüllt und zur Vorbereitung auf das Christenthum mitgewirkt hat, in seinen Ursprüngen aus örtlichem Gottesdienst und volksthümlicher Reflexion in Kleinasien, Griechenland und Italien. Es ist seine Aufgabe, die verschiedenen, an jedem Orte besondern Anlässe der Entstehung und eben in dieser Mannichfaltigkeit das Analoge, wodurch die Verschmelzung herbeigeführt ist, nachzuweisen. Was von den Religionsvorstellungen der Latiner und der mit ihnen verwandten Völker im mittlern und südlichen Italien erhalten ist, hat der Verf. möglichst vollständig zu verarbeiten und mit Heranziehung der eigenthümlichsten römischen Religionsbegriffe das Hauptgebäude der römischen Staatsreligion, so weit es nach Zeugnissen thunlich war, zu zeichnen gesucht. Durchgängig ist er dabei bemüht gewesen, nur auf bestätigte Vorstellungen zu bauen, jede Ueberlieferung auszubenten und keine über Gebühr zu würdigen. Um dies zu veranschaulichen und dem Bedürfnis der von einer größern Bibliothek entfernten Philologen zu begegnen, sind überall die Belegstellen, in wichtigen Fällen wörtlich, angeführt; für ein größeres Publicum dürfte die genaue Beobachtung des Austausches, den verschiedene Völker mit den Erzeugnissen ihrer Bildung pflegen, von Interesse sein.

Der 2te Band: der latinische Aenea, ist unter der Presse.

---

Ferner ist unter der Presse:  
die Uebersetzung von

# Etude de la vie des femmes

par

**Madame Necker de Saussure,**

welches Buch in der letzten großen Sitzung der Akademie der Wissenschaften zu Paris den ersten Preis erhalten hat. Es bildet auch den dritten Theil des Werkes: „die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen von Frau von Necker-Saussure,“ welches der Herr Staatsminister von Wangenheim herausgegeben hat.

---

**Leben und Wirken des Reformators Johann Brenz.** Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, von Julius Hartmann, Diaconus in Neuenstadt a. d. Rinde und Carl Jäger, Pfarrer in Burg. 2 Bde. 60 Bogen in 8.

Nach dem Urtheile der Mitwelt, sowie der competentesten Richter unserer Zeit, nimmt unter den theologischen Schriftstellern und Reformatoren des 16. Jahrhunderts Johann Brenz eine der ersten Stellen ein. Luther bezeugt es selbst, er habe eine so hohe Ansicht von Brenz's Schriften, daß ihn „die seinigen gewaltig anseelten, wenn er sie mit denen von Brenz vergliche.“ Brenz's Geist vergleicht er mit einem sanften, lieblichen Säuseln, während sein Geist dem Gewittersturme gliche, der Berge umstürzt und Felsen gerümmert, ja in einem Schreiben an Brenz redet er ihn an: „qui dono dei maior es me in omnibus.“ Auch Calvin spricht bei verschiedenen Veranlassungen seine innige Verehrung gegen einen Mann aus, „dessen Dienste der Herr mit so glücklichem Erfolge zum Aufbaue seiner Kirche in Anspruch genommen habe,“ und der zu einer Zeit, woselbst berühmte, hochgeachtete Männer sich nicht von dem Vorwurfe der Zweideutigkeit frei hielten, fest und standhaft die Wahrheit verfochten. Unter den Neueren, die in gleicher Weise ehrenvoll über Brenz urtheilen, nennen wir Schnurrer und Pfister, welcher Letztere ihn in seiner Geschichte der Deutschen „an Sinn und Geist einen der Ersten nach Luther“ nennt.

Es muß beklagt werden, daß, wie überhaupt die Geschichte der Bewegungen auf dem Gebiete des geistigen und religiösen Lebens, welche sich am Schlusse des 15. und am Anfange des 16. Jahrhunderts im südlichen Theile von Deutschland, namentlich in Schwaben, Lund thaten, so besonders die Geschichte des Lebens und Wirkens von Brenz noch keineswegs zum Gegenstande einer sorgfältigeren Untersuchung und Darstellung erhoben worden ist. Was Luther für Sachsen und mittelbar für die ganze deutsche Kirche, Calvin für die Schweiz und den empfindlicheren Theil des Südens, beide aber durch die Kraft ihres Geistes und Willens für die christliche Kirche über-

haupt waren, das war Brenz in ausgezeichnetem Maße für das ganze südwestliche Deutschland, ja selbst die unteren Rheinländer, Frankreich, Preußen und mittelbar, wie jene, für das ganze Ganze der evangelischen Christenheit. Von seinem ersten Wirkungskreise an, den Brenz in Schwäbisch-Hall fand, beschränkte er seine Thätigkeit nicht auf die Regelung und Anordnung der nächstliegenden kirchlichen Verhältnisse, sondern griff, wie Calvin in Genf, vielfach reformirend auch in die bürgerlichen und kirchlichen Angelegenheiten der verschiedensten Städte und Länder in der Nähe und Ferne ein. Brenz war es, der durch seine entschiedene Stellung, durch die reifen und kräftigen Rathschläge, die er Herrschern und Unterthanen erteilte, zur Zeit des Bauernkrieges wesentlich zur Wiederherstellung der Ordnung in Süddeutschland beitrug. Die Reformation der württembergischen Kirche und Universität ist, genauer betrachtet, noch ehe Brenz diesem Lande selbst angehörte, sein Werk. Die Kirchenordnungen verschiedener Städte und Länder sind nach der von Brenz verfaßten hallischen gebildet. Als Urheber des schwäbischen Syngramma, als Theilnehmer am Gespräche zu Marburg, am Reichstage zu Augsburg, an den Verhandlungen über die wittenberger Concorbie, an so vielen Conventen und Religionsgesprächen der Protestanten in und außer Deutschland erscheint uns Brenz nicht bloß als einer der redlichsten und einsichtsvollsten, sondern auch als einer der in die Entwicklung der Lehre und des kirchlichen Bestandes am thätigsten und wirksamsten eingreifenden protestantischen Theologen von Deutschland. Auch sein eigenes Leben ist nicht ohne denkwürdige, charakteristische Zwischenfälle. Als der bedeutendste Wendepunkt erscheint seine Flucht von Hall in Folge seiner Protestation gegen das Interim, eine Geschichte, der es nicht an romantischen Einzelheiten fehlt, die an Luther's Schicksal nach dem Reichstage in Worms erinnern. Höchst anziehend ist das genaue Verhältniß, in welchem Brenz in den letzten 18 Jahren seines Lebens zu seinem Fürsten, Herzog Christoph von Württemberg, stand, ein Verhältniß, das, wie es vielfach beglückend war für die zunächst Verbundenen, so die Quelle des reichsten Segens in nahen und fernen Kreisen wurde.

Die Verfasser sind so glücklich, im Besitze einer reichen Auswahl von größtentheils ungebrachten Briefen, Bedenken, Predigten, kleineren Abhandlungen u. s. f. zu seyn. Mit Hülfe dieses Quellenmaterials, sowie der gedruckten, jedoch größtentheils seltenen Schriften von und über Brenz glauben sie dem Werke diejenige Vollständigkeit und urkundliche Wahrheit geben zu können, welche die neuere Geschichtsschreibung mit Recht zur Pflicht macht. Sie werden die Briefe und Bedenken von Brenz, die theils noch nicht gedruckt erschienen, theils da und dort zerstreut sind, größtentheils entweder im Zusammenhange des Textes oder im Anhang mittheilen und erlauben sich für diesen Zweck, da ihre Nachforschungen sie überzeugt haben, daß die Briefe von und an Brenz sich nach den verschiedensten Seiten hin zerstreut haben, die Freunde der Wissenschaft zu ersuchen, ihnen durch Vermittelung der Perthes'schen Buchhandlung solche in Abschrift mitzutheilen, wenn sich hier oder dort Originalbriefe, die noch nicht gedruckt sind, finden sollten.

Bei der Unterzeichneten ist so eben erschienen und in allen  
liben Buchhandlungen Deutschlands und der angrenzenden Länder  
zu erhalten:

**Entwicklungsgeschichte**  
der  
**Lehre von der Person Christi**  
von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten,  
dargestellt von

**J. M. D o r n e r,**  
o. b. Professor der Theologie in Kiel.

gr. 8. 36 Bogen Druck-Beilin. Preis: 2½ Thlr. Pr. Cour. oder  
4 fl. 30 Kr. rhein.

Das vorliegende Werk, die erste umfassende Entwick-  
lungsgeschichte der Christologie, behandelt die Aufgabe, in  
welcher alle Lebensfragen der Theologie und Philosophie zusammen-  
laufen. Bei der Gründlichkeit und Tiefe, der Schärfe und Klar-  
heit, mit welcher der Herr Verfasser die Entwicklung und Fortbil-  
dung der Lehre von Christi Person durch alle christlichen Jahrhunderte  
bis auf unsere Tage darstellt, wird seine Arbeit eine bisher leer ge-  
lassene Stelle in der theologischen Literatur würdig ausfüllen und  
in der Durchführung seiner Grundidee, daß Jesus Christus weder  
bloß historische, noch bloß ideale und metaphysische Bedeutung zutei-  
me, wohl aber das eine und das andere in ihm, dem Sohne Got-  
tes und Haupte seiner Gemeinde, absolut Eines sey — auf die Fort-  
bildung der dogmatischen Wissenschaft einen wesentlichen Einfluß  
üben, so wie überhaupt dem religiösen Bewußtseyn der Gegenwart  
in der Idee des Gottmenschen das lösende Wort des Räthfels dar-  
bieten, welches auf der deutschen Christenheit lastet.

Stuttgart, im Mai 1839.

**C. C. Kiesling's Verlags-Buchhandlung.**

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin ist so  
eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**G e s c h i c h t e**  
**der Einführung der Reformation**  
in die

**Mark Brandenburg.**  
Zur dritten Säkularfeier  
am 1. November 1839,

von  
**Christian Wilhelm Spicker,**  
Dr. der Philos. u. Theol.

Gr. 8. geheftet Preis ½ Thlr.

# **Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.**

Von

**Leopold Ranke.**

Thl. 1 u. 2. gr. 8. Preis 5 $\frac{1}{2}$  Thlr.

**M. Georg Konrad Rieger's,**  
welland Special-Superintendenten und Hospitalpredigers  
in Stuttgart,

## **Herzens-Postille**

oder

**Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien.**

Von Neuem durchgesehene Auflage.

142 Bogen in 4. mit dem Bildnisse des Verf. 2 Thlr. od. 3 Fl. 36 Kr. rhein.

Diese Postille, welche lange im Buchhandel fehlte und deren Wieder-Abdruck so vielfach gewünscht wurde, ist jetzt wieder vollständig erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben. Dieses Werk ist bereits zu bekannt und beliebt, als daß es nöthig wäre, es hier aufs Neue zu empfehlen. Wer aber mit seinem Geiste und Inhalte noch nicht näher bekannt ist, kann es durch jede Buchhandlung zur Ansicht erhalten, da wir die Einrichtung getroffen haben, daß es in allen Buchhandlungen entweder vorrätzig oder leicht zu beschaffen ist. Den Preis von 2 Thlr. für 142 Bogen wird man äußerst billig finden müssen; er war nur in der Voraussetzung der allgemeinsten Verbreitung des Werkes möglich.

Bielefeld, im Juni 1839.

Belhagen & Klasing.

So eben erschien bei R. F. Köhler in Leipzig und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

## **Allgemeine christliche Symbolik.**

Eine vergleichende quellengemäße Darstellung der verschiedenen christlichen Confessionen von lutherisch-kirchlichem Standpunkte.

Von

**H. E. F. Guerike,**

Theol. D.

gr. 8. 39 $\frac{1}{2}$  Bogen. 2 Thlr. 12 gl.

Motto: *Ὡς αἱ Πύργοι, καὶ ἐπὶ τῶν τῶν πύργων οἰκοδομησάμενοι τὴν ἐκκλησίαν.*

Der Verfasser des Handbuchs der Kirchengeschichte übergibt hiermit dem theologischen und demnachst auch dem überhaupt wissenschaft-

lich gebildeten Publicum, welchem confessionelle und kirchliche Zustände in so tief bewegter Zeit nicht gleichgültig sind, ein nach christlichem Plane gearbeitetes Handbuch der allgemeinen christlichen Symbolik. In den Kreis der Untersuchung sind nicht nur die verschiedenen christlichen Hauptkirchen hinsichtlich aller gegenseitigen Harmonie und Disharmonie von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen, sondern auch alle bedeutende kleinere Parteien und Secten gezogen, deren symbolischer Lehrbegriff nun in einer vergleichenden, möglichst präcisen Darstellung angeführt und allenthalben durch eine genaue Mittheilung von Symbol- und andern Quellenstellen begründet, re-an-schaulich und erörtert wird. Die historisch-dogmatische Polemik zwischen den protestantischen und der katholischen Kirche, welche dem Verf. vorzugsweise wichtig gewesen zu seyn scheint, ist, so wie alle seine Polemik, nicht von einem negativ destructiven, sondern durchaus von dem positiv conservativen Standpunkte geführt worden, welchen der Verf. behauptet und rechtfertigt.

---

Im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle ist eben erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu erhalten:

**Chrestomathia Syriaca, edita et glossario explanata ab Aem. Roodigero. Annexae sunt tabulae grammaticae.** gr. 8.

|                       |          |
|-----------------------|----------|
| Druckpapier broch.    | 1½ Thlr. |
| Schreibpapier carton. | 2 -      |
| Velinpapier carton.   | 2½ -     |

---

**Textbuchlein oder Repertorium biblischer Texte zu Casual-Predigten und Reden.**  
Herausgegeben von Dr. R. Meyer, Pastor zu Bayern, Ephoric Herzberg. gr. 8. 1 Thlr.

Jedem praktischen Geistlichen wird mit dieser Sammlung von Texten — im Ganzen 4280 — eine zweckmäßige und sehr geeignete Gabe gereicht, und manchen glücklichen Gedanken wird er aus dem so reich zusammengestellten Vorrathe entnehmen; es wird ihm dieses Buch sehr nützlich und lieb werden und insbesondere geeignet seyn, das so sehr empfehlenswerthe Bestreben „echt biblisch zu predigen“ zu unterstützen.

---

**Schuler, W. P. H., Repertorium biblischer Texte und Ideen für Casualpredigten und Reden, nebst Winken zur zweckmäßigen Einrichtung derselben und hierher gehörigen geschichtlichen und litterarischen Notizen.** Vierte, von H. B. Wagnitz verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1829. 1 Thlr. 8 gr.

In diesem Repertorium werden dem Geistlichen nicht allein die biblischen Texte, sondern auch Ideen und Winkeln zur zweckmäßigen

**Einrichtung von Casualpredigten und Reden nebst dahin gehöri-  
geschichtlichen und litterarischen Notizen dargeboten. Die Brauch-  
barkeit dieser Sammlung hat sich durch bis jetzt vier starke Ausfla-  
gen wohl am besten bewährt.**

---

**Hoffmann, A. T., Grammatica Syriaca. Libri III. 4 mai.  
1827. 4 Thlr.**

**Michaelis, C. B., Syriasmus, id est Grammatica lin-  
guae Syriacae cum fundamentis necessariis, tum para-  
digmat plen., tum denique ubere syntaxi etc. 4. 1741.  
7 $\frac{1}{2}$  Thlr.**

**Psalterium Syriacum ex recensione Erpenii, cum  
notis philologicis et criticis, edid. I. A. Dathe, 8 mai.  
1768. 1 Thlr.**

---

An die Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz haben  
wir die nachgesetzten neuen Werken von Ludwig Hofater,  
sämmtlich in solidem Umschlage, versendet:

- 1) Was dem Christen nach Christus Glaube besagt.  
Preis 24 Kr. oder 6 gl.
- 2) Was dem Christen nach Christus Liebe des Näch-  
sten und gute Werke sind. Pr. 24 Kr. od. 6 gl.
- 3) Was dem Christen nach Christus freier Wille  
bedeutet; nebst einer Genetik der menschl-  
chen Freiheit überhaupt. Preis 24 Kr. od. 6 gl.
- 4) Die Weissagungen Daniel's, erstmals auf-  
geschlossen; wornach sie enthalten einen göttlichen  
Vorriß von der Kirche des Herrn auf Er-  
den. Preis 48 Kr. oder 12 gl.
- 5) Matthäi Kap. 24. und 25; erstmals aufge-  
schlossen; oder göttliche Vorverkündigung  
von dem Entartungsverlaufe der so noch be-  
nannten Christen-Kirche. Pr. 30 Kr. oder 7 gl.
- 6) Die johanneische Offenbarung nach ih-  
rem Buchstabensinne und geistigem Sinne, oder  
göttliches Borgemälde vom Ende- Stande  
der so noch benannten Christen-Kirche. Pr. 40 Kr.  
oder 10 gl.

Was wir selbst hier auszuheben uns billig enthalten, das wird  
gewiß Allen, denen das Christenthum und die Besorgnisse  
der Gegenwart nahe liegen, die hohe Wichtigkeit der in

Frage gerufenen Gegenstände, — bei flüchtigem Blicke in die Schriften aber die durchgehends neue Beleuchtung und die freudig überraschende Lösung sagen. Es sind lauter proles sine matre creatae, nämlich unvermengt aus Gottes Wort.

Lüdingen.

Buchhandlung Ju. Guttenberg.

Von der ausgezeichneten Zeitschrift: *La Nouvelle Jérusalem, Revue religieuse et scientifique*, welche seit 1838 in St. Amand, unfern Paris, erscheint, hat uns die Redaction den Vertrieb für Deutschland, die Schweiz und alle Länder des Nordens übertragen. Wir bieten dieselbe, hier oder auch in Leipzig (bei L. Herbig) zu beziehen, den Jahrgang zu 5 Fl. 24 Kr. oder 3 Thlr. — bloß dann mit etlichen Groschen Erhöhung gegen den Preis von Frankreich — in unverzügelter Monatlieferung an.

Buchhandlung Ju. Guttenberg.

In meinem Verlage ist nunmehr vollständig erschienen:

## Das Neue Testament

übersetzt u. mit kurzen Anmerkungen versehen

von

Dr. J. R. W. Alt.

gr. 8. (48 Bogen) brosch. 2 Thlr.

Diese neue Uebersetzung, welche zwar ganz von der lutherischen abweicht, da sie eine völlig wortgetreue ist, so wie die derselben beigefügten erklärenden Anmerkungen, die sich jedoch nicht um allbekannte Dinge brehen, wird jedem gebildeten Bibelfreunde, insbesondere Geistlichen und Schullehrern, willkommen seyn, da sie eine klare Anschauung von der eigentlichen Beschaffenheit des neutestamentlichen Grundtextes gibt und die Stelle eines kurzen, aber zum Verständnisse genügenden exegetisch-kritischen Commentars vertritt.

Der Unterzeichnete hat, um die Anschaffung dieses vorzüglichen Werkes zu erleichtern, bei anständiger Ausstattung und höchst correctem Drucke den Preis sehr billig gestellt.

Julius Klinckschardt in Leipzig.









