



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

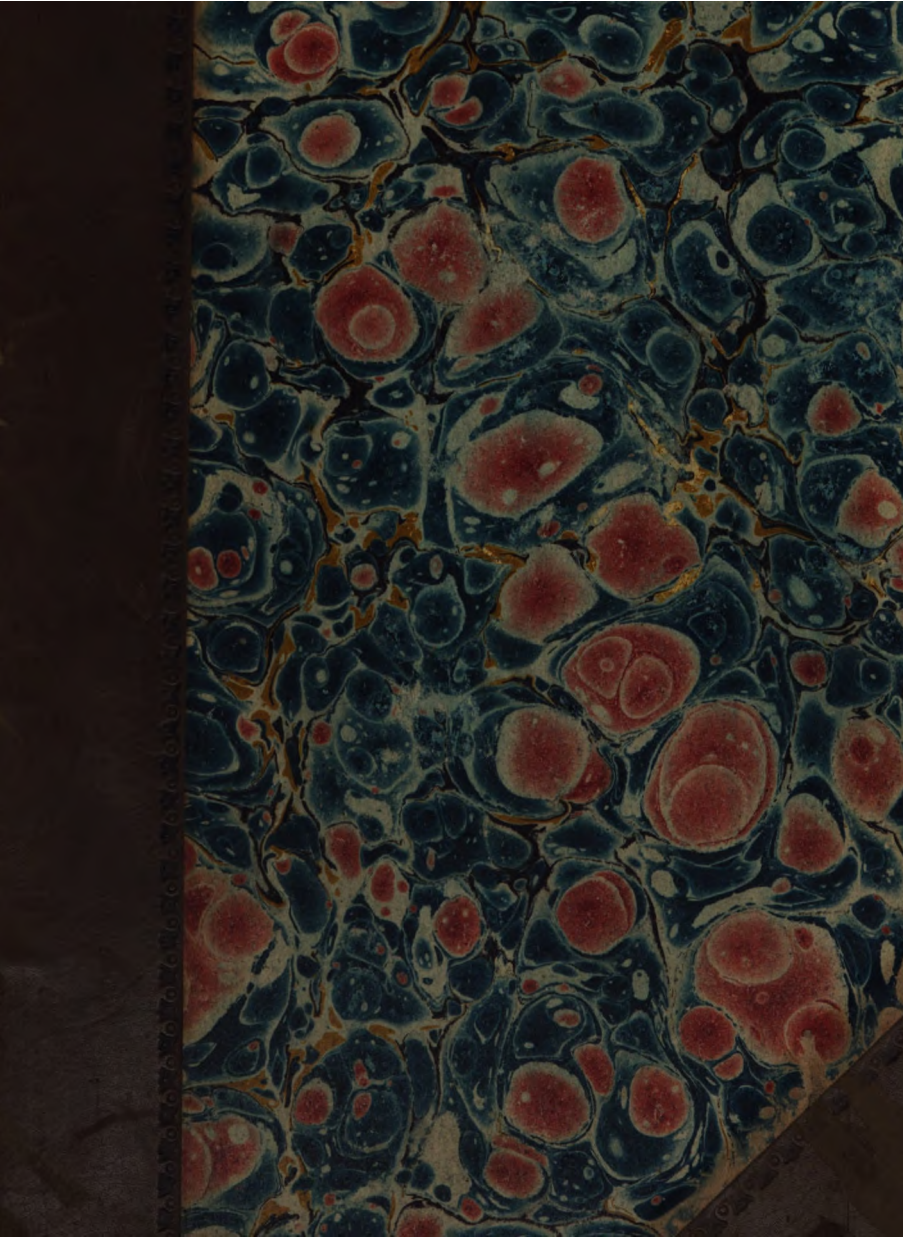
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent 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.

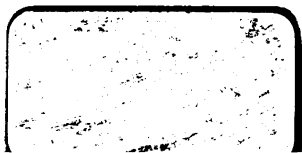
About Google Book Search

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
1863



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. C. D. Gundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Wilmann und D. N. Rothe.

1 8 6 3.

Sechsendreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1863.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

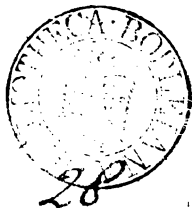
D. C. J. Nisch, D. J. Müller, D. C. F. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Wilmann und D. H. Rothe.

Jahrgang 1863 erstes Heft.



Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1863.

Abhandlungen.

Ueber die Bedeutung, welche der heidelberger Katechismus in der reformirten Kirche erlangt hat.

Ein Wort zu dessen dreihundertjähriger Jubelfeier

von

Professor D. Mitt in Bonn.

Am 19. Januar 1563 führte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz den heidelberger Katechismus ein. Zwar kann derselbe erst etwas später in den öffentlichen Gebrauch gekommen sein, da der erste Druck bekanntlich cassirt und erst später im Jahr ein zweiter herausgegeben wurde. Aber die dreihundertjährige Gedächtnißfeier der Einführung dieses berühmten Katechismus schließt sich doch natürlich an den 19. Januar 1563 an, so daß wir dieselbe mit Recht im Januar 1863 begehen. Es ist Thatsache, daß in der evangelischen Kirche nur ein Katechismus eine extensiv und intensiv noch größere Bedeutung als der heidelberger erlangt hat, nämlich der kleine lutherische. Diese beiden stehen als die Grundcatechismen der evangelischen Kirche würdig neben einander; beide haben sich in den weitesten Kreisen verbreitet, beide haben in ihren Kreisen symbolisches Ansehen erlangt, beide haben eine Menge wechselnder Zeitströmungen überdauert. Jeder hat dem Kreis, in welchem er verbreitet war, einen eigenthümlichen Charakter aufgeprägt; jeder hat nicht allein als Lehrbuch, sondern als Gebet- und Erbauungsbuch reichen Segen gestiftet. Ueber die Bedeutung des lutherischen Katechismus zu reden, dazu ist hier kein Anlaß. Wohl aber möchten wir versuchen, die Bedeutung des heidelberger Katechismus in kurzen Zügen

darzustellen, um damit einen Beitrag zu dessen dreihundert-jähriger Jubelfeier zu liefern.

Sehen wir denn zuerst zu, in welcher weiten Kreisen der heidelberger Katechismus in kirchlichen Gebrauch kam. Daß die ganze Pfalz ihn annahm, ist freilich nicht verwunderlich; denn dieß geschah ja auf Befehl des Landesherrn, und wir wissen, wie in Folge der damals herrschenden Vorstellungen von dem fürstlichen Reformationsrecht die Einführung des reformirten Bekenntnisses in der Pfalz keineswegs ohne Härte und Ungerechtigkeit vor sich ging. Daraus, daß der heidelberger Katechismus so schnell und so allgemein eingeführt wurde, können wir nicht schließen, daß er von Anfang an allgemeine Zustimmung fand, sondern nur, daß jeder sich etwa zeigende Widerspruch durch den Willen des Landesherrn unterdrückt und gebrochen wurde.

Es ist nun aber schon an sich wahrscheinlich, daß der heidelberger Katechismus vorzugeweise und zuerst im Stromgebiet des Rheines sich verbreitet haben wird; denn hier an der großen, den Süden mit dem Norden verbindenden Pulsader Deutschlands hatten sich ja, nachdem die lutherische Reformation wieder unterdrückt worden war, reformirte Gemeinden in immer größerer Zahl festgesetzt. Die Verfassung der pfälzischen Staatskirche konnten diese Gemeinden natürlich niemals annehmen, und zwar darum nicht, weil sie nie eine Staatskirche, sondern eine auf freiwillige Zustimmung der Einzelnen gegründete Glaubens- und Bekenntniskirche bildeten. Ihre Verfassung empfangen sie von den eingewanderten niederländischen Fremdlingen. Ihre Lehre und ihren Katechismus aber empfangen sie von der Pfalz, wie es denn bei der Stammesverwandtschaft, welche die Bewohner des Rheinthals miteinander verbindet, bei dem regen Lebensverkehr, welcher im Rheinthale herrscht, eigentlich ganz natürlich ist, daß ein Werk wie der heidelberger Katechismus aus dem so weit nach Norden hinabreichenden pfälzischen Gebiet sich auch in die nicht-pfälzischen Gemeinden verbreitete.

Wesel, die äußerste Vormauer des evangelischen Glaubens nach Westen hin, war, wie die erste rheinische Stadt, welche sich schon 1540 — öffentlich für die evangelische Lehre entschied,

so auch die erste, welche den heidelberger Catechismus annahm. Es ist bekannt, wie lange das durch einwandernde Niederländer immer mehr verstärkte reformirte Element in Wesel durch die in der Stadt herrschende lutherische Kirche bedrückt wurde. Dasselbe errang sich aber nicht nur das Recht des Bestehens, sondern nach der im Jahr 1562 erfolgten Vertreibung des berühmten Tileman Hessus und seines Collegen Plateanus die Herrschaft. Der Prediger Nicolaus Rollins, ein Niederländer und seit 1559 in Wesel, war es, der den Rath und die Bürgerschaft auf die andere Seite zu ziehen mußte. Er war es, auf dessen Betrieb schon im ersten Jahr nach seinem Erscheinen — schon 1564 — der heidelberger Catechismus in Wesel eingeführt wurde. Als nun die zahlreichen niederländischen Gemeinden das Bedürfniß fühlten, sich kirchlich zu organisiren, wurde im Jahr 1568 unter dem Vorsitz des kurpfälzischen Hofpredigers Dathenus der bekannte Nationalconvent zu Wesel gehalten. Die Eingewanderten waren aber theils Niederdeutsche, welche dem lasky'schen Typus folgten, theils Wallonen, welche eben so fest an dem calvinischen Typus hielten, so daß es nun galt, diese beiden verschiedenen Elemente zu vereinigen. Es geschah dieß mit eben so großer Weisheit als herzlicher Liebe. Als Lehrnorm wurden neben der belgischen Confession „die beiden Catechismen“, nämlich der calvinische und der heidelberger, aufgestellt, so zwar, daß hinfort die französisch redenden Wallonen den ersteren, die deutsch redenden Niederländer den letzteren gebrauchten. Die Vorschläge des Convents zu Wesel wurden 1571 auf der Synode zu Emden definitiv bestätigt, und somit war der heidelberger Catechismus in der niederländischen Kirche in Deutschland allgemein eingeführt. Die deutschen reformirten Gemeinden in den Herzogthümern Jülich, Cleve und Berg schlossen sich dem Verband der niederländischen Kirche an, und so kam am ganzen Niederrhein der heidelberger Catechismus in Gebrauch.

Dasselbe geschah am Mittelrhein in den Grafschaften Nassau-Siegen, Wittgenstein, Solms und Wied; denn obwohl hier ursprünglich die lutherische Reformation eingeführt worden war,

so machte sich doch seit der Berufung Diebian's nach Werleburg und namentlich seit seiner Ueberfiedelung nach Herborn im Jahr 1584 das reformirte Element mehr und mehr geltend. Schon im Jahr 1581 wurde auf einem Convent zu Dillenburg beschlossen, statt des bisher gebrauchten lutherischen den heidelberger Katechismus einzuführen, und wenn gleich anfangs viele Pfarrer den allgewohnten lutherischen Katechismus noch beibehielten oder den heidelberger nur mit ihm verbanden, so steht doch fest, daß mit dem ersten Decennium des siebzehnten Jahrhunderts der letztgenannte zur Alleinherrschaft gelangte.

Wir dürfen aber von den rheinischen reformirten Gemeinden nicht scheiden, ohne uns noch daran erinnert zu haben, in welcher Weise der heidelberger Katechismus als Lehrnorm galt. Es sind hier maßgebend die Beschlüsse der im Jahr 1610 zu Duisburg gehaltenen ersten reformirten Generalsynode von Jülich=Clede=Berg und Mark, Beschlüsse, welche stets in Gültigkeit geblieben sind. Die anwesenden Brüder erklärten, „daß sie nach wie vor das heilige Wort Gottes für die einzige Regel und Richtschnur ihres Glaubens und ihrer Lehre halten. Für's andere halten sie auch dafür, daß die Summe der in Gottes Wort gegründeten Religion im heidelbergischen Katechismus wohl gefaßt und derentwegen derselbe Katechismus wie vorher also auch hinfort in Schulen und Kirchen zu behalten und zu treiben sei. So aber jemand wäre, der sich inskünftige in dem einen oder andern Punkt des Katechismi in seinem Gewissen zweifelhaftig oder beschwert befinden möchte und dasselbe in Gottes Wort klarer und deutlicher ausgedrückt zu sein vermeinte, derselbe soll solches nicht alsbald auf die Kanzel bringen und den Katechismus tadeln, sondern sich davon freundlich und brüderlich mit seiner Classe besprechen. So ihm daselbst nicht genug geschehen, soll man's zum Synodo gelangen lassen, wofelbst dann dergestalt zu handeln, damit diese zwei Extreme vor allem verhütet werden, nämlich *licentia novitatum* und *servitus conscientiarum*. Mit dieser Erklärung aber wollen die anwesenden Brüder anderen Kirchen in- und außerhalb deutscher Nation, mit Gottes Wort und also diesem Bekenntniß überein-

stimmenden confessionibus in keinem Wege etwas präjudicirt haben.“

Somit war allerdings der heidelberger Katechismus das alleinige und ausschließliche Bekenntniß der niederrheinisch-reformirten Kirche geworden, wie denn auch jeder Candidat, jeder Prediger und namentlich jedes Mitglied einer Synode sich immer aufs neue zu demselben bekennen mußte. Schon darin aber, daß den einheimischen Fremdgemeinden ihr bisheriges Recht auf ihre Sonderbekenntnisse zuerkannt wurde, sowie darin, daß man den bleibenden Zusammenhang mit allen andern reformirten Kirchen trotz etwaiger verschiedener Bekenntnißschriften aussprach, zeigt sich eine freiere Stellung dem Bekenntniß gegenüber, als wir sie in der lutherischen Kirche zu sehen gewohnt sind. Es ist klar, daß man zufrieden war, sich des christlichen Inhalts der Lehre zu versichern, und nicht für nöthig fand, ihre theologische Form ein für allemal zu bestimmen. Man konnte dieß darum so leicht, weil die niederrheinische Kirche in ihrer synodalen und presbyterialen Verfassung das Mittel besaß, etwaige Lehrahweichungen mit discretionärer Gewalt nach materiellem Recht zu reprimiren, während ein über die Reinheit der Lehre wachendes landesherrliches Consistorium natürlich ausschließlich an das formelle Recht gebunden ist.

Die innige Verbindung, in welche die niederrheinischen reformirten Gemeinden mit der holländischen Kirche traten, führt uns nun zunächst auf die Stellung, welche die letztere zu unserem Katechismus einnahm. Die Beschlüsse der schon erwähnten Synode zu Emden vom Jahr 1571 waren ja für die niederländischen Gemeinden eben so gut verbindlich als für die niederrheinischen, und so erscheint es denn gar nicht als ein Novum, wenn die Nationalsynode von Dortrecht 1618 bis 1619 den heidelberger Katechismus als Lehrbuch und als symbolisches Buch der reformirten Kirche anerkennt. Es war nämlich von den Generalstaaten der Synode aufgetragen, den schon längst von der niederländischen Kirche gebrauchten pfälzer Katechismus in der Weise zu prüfen, daß die einzelnen Mitglieder erklärten, ob sie in diesem Katechismus etwas fänden, was mit dem Wort Gottes

nicht übereinstimme. Daher wurden alle Fragen und Antworten vorgelesen und die einzelnen Mitglieder aufgefordert, ihre Ansicht über die im Katechismus enthaltene Lehre offen auszusprechen. Darauf erklärten alle, sowohl ausländische als niederländische, Theologen einstimmig, „daß die Lehre, welche im pfälzer Katechismus enthalten ist, dem Wort Gottes in allem gemäß sei und nichts enthalte, was als weniger damit übereinstimmend verändert werden müßte, und daß also dieser Katechismus ein sehr genaues Compendium der rechtgläubigen christlichen Lehre sei, mit einer besondern Weisheit nicht allein für die Fassungskraft der Jugend, sondern auch für den Unterricht der Erwachsenen eingerichtet, so daß er also hinfort in den belgischen Kirchen mit vieler Erbauung gelehrt werden könne und allerdings müsse beibehalten werden.“ Dieß geschah in der 147. und 148. Sitzung, welche beide am 1. Mai 1619 gehalten wurden.

Wie sehr der Synode der nach dem heidelbergischen Katechismus zu ertheilende religiöse Jugendunterricht am Herzen lag, wie richtig sie dessen hohe Bedeutung würdigte, das zeigen die eben so interessanten als gründlichen Verhandlungen über diesen Gegenstand. Da wir das katechetische Leben der damaligen Zeit aus diesen Verhandlungen recht vollständig kennen lernen, so möge es erlaubt sein, hier in der Kürze an dieselben zu erinnern, wie sie in der 14. bis 17. Sitzung vom 27. bis 30. November 1618 gepflogen wurden. Nicht wenige Gemeinden hatten sich beschwert, daß die vorschriftsmäßigen Katechismuspredigten, in welchen im Zeitraum eines Jahres der ganze Katechismus erklärt werden sollte, sehr unregelmäßig gehalten würden. Daher wurde den Pfarrern in den Städten und auf dem Lande eingeschärft, bei Vermeidung schwerer kirchlicher Censuren an jedem Sonntag Nachmittag eine Katechismuspredigt zu halten, selbst dann, wenn Niemand als die Familienglieder des Pfarrers anwesend sein sollte. Da nun aber weiter bemerkt wurde, daß diese Katechismuspredigten nicht hinreichten, um die Jugend gehörig in der christlichen Religion zu unterrichten und das unwissende Volk zu belehren, so wurden die Synodalen aufgefordert, ernstlich darüber nachzudenken, was noch weiter für den Reli-

gionsunterricht gesehen wäre. Es wurden nun von den auswärtigen Theologen Gutachten über diesen Gegenstand eingereicht und diese Gutachten sind es, welche uns ein lebendiges Bild von dem damaligen katechetischen Leben geben, und es ist mir in der That nicht bekannt, daß wir aus jener Zeit ähnliche Zeugnisse aus der lutherischen Kirche besäßen. Das Gutachten der englischen Theologen ist minder bedeutend und enthält eigentlich nur einen wirklich praktischen Vorschlag, nämlich den, daß ein zwiefacher Katechismus einzuführen sei, ein kurzer für die Kinder, in welchem nur das Symbolum, das Unser Vater, der Dekalog und die Sacramente einfach erklärt werden, und sodann der heidelberger für die weiter Geförderten. Dagegen ist das Gutachten der pfälzer Theologen, des Professors und Hofpredigers Abraham Scultetus, des Kirchenraths Paul Loffmanns und des Professors Heinrich Alting, in mehrfacher Beziehung sehr beachtenswerth. Die Verfasser berichten, daß in der Pfalz die Gemeinden in drei katechetische Classen getheilt seien, nämlich erstens die Classe der Knaben und Mädchen, zweitens die Classe der Jünglinge und Jungfrauen und endlich drittens die Classe der Erwachsenen. Die Knaben und Mädchen werden in der Schule unterrichtet, die Uebrigen in der Kirche. Da aber die Erwachsenen sich nicht gern katechistren lassen, so beschäftigt man sich vorzugsweise mit den Jüngeren. — Besonders sei aber dahin zu wirken, daß von Seiten der Obrigkeit nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande Knaben- und Mädchenschulen errichtet und hier die Kinder im Lesen und Schreiben, sowie in der Religion unterwiesen würden. Dieß sei in der Pfalz durch die Munificenz des Kurfürsten in solchem Maß geschehen, daß dort nach dem Wort des Propheten Joel die Söhne und Töchter weissagten, die Alten Träume hätten und die Jünglinge Gesichte sähen, eine Bemerkung, aus der wir wohl mehr auf den liebenswürdigen Patriotismus der Pfälzer als auf den wirklichen Zustand der Pfalz schließen dürfen. Die Schullehrer mußten nicht nur den Katechismus selbst gut wissen, sondern auch im Stande sein, ihn wenigstens einigermaßen zu tradiren und auszulegen, während die Pfarrer zu einem fleißigen

Schulbesuch verpflichtet seien. Nach der Verschiedenheit der Schüler sei nun der Unterricht verschieden einzurichten. Den jüngeren Kindern soll Milch gegeben werden, das heißt, sie sollen die fünf Hauptstücke und einige wenige Hauptfragen aus dem Katechismus lernen. Die etwas Geförderteren empfangen feste Speise, das heißt, sie lernen die in unserm Katechismus mit Sternchen bezeichneten Fragen, welche gewissermaßen ein kleiner Katechismus sind. In den höheren Schulen, namentlich in den Städten, muß der ganze Katechismus gelernt und auf jede Weise eingeübt werden, wie dieß die Catechesis scholastica palatina vorschreibt. Die Erwachsenen, welche keine Schulen besucht haben, werden am besten an den Sonntagen in der Kirche unterrichtet, und zwar in den Nachmittagsstunden, wo der Pfarrer nach einer kurzen Katechismuspredigt die Kanzel verläßt und der Versammlung theils die Hauptstücke, theils ausgewählte Kernfragen vorliest und dieselben kurz erklärt, um sodann die Anwesenden zuerst über die Worte, dann über den Sinn der Hauptstücke und Fragen zu examiniren. Und weil Manche diese lobenswerthe Einrichtung vielleicht so ansehen werden, als ob man ihnen ein neues spanisches Inquisitionsjoch auflegen wolle, so müssen ihnen die Pfarrer fleißig sagen, wie viel Ursache sie hätten, Gott zu danken, daß sie von dem spanischen Joch befreit seien, und noch mehr, daß ihnen das Joch Christi aufgelegt sei, welches nach des Herru eigenen Worten sanft und leicht sei.

Noch weiter gehen in ihren Vorschlägen die hessischen Theologen. Was die Classeneintheilung der Katechumenen betrifft, so stimmen ihre Vorschläge mit denen der Pfälzer überein. Weiter verlangen sie, daß in den Landschulen und den unteren Classen der Gymnasien täglich zwei Stunden, eine des Vormittags, die andere des Nachmittags, auf den Religionsunterricht verwendet werden sollen. In den Kirchen der Städte sollen wöchentlich drei Katechisationen gehalten werden, eine am Sonntag und zwei in der Woche. In den Landkirchen mag eine am Sonntag Nachmittag zu haltende Katechisation genügen. Damit diese Katechisationen fleißig besucht werden, wäre Allen, Jungen und Alten, mit Genehmigung der Obrigkeit einzuschärfen, daß

sie bei Vermeidung einer bestimmten Geldstrafe eben so regelmäßig in die Katechisation wie in die Predigt zu kommen hätten. Da ferner die Eltern ebenfalls den Katechismus wissen mußten, man sie aber nicht wohl in Gegenwart der Kinder und des Gesindes examiniren könne, so sollten sie gehalten sein, etwa vorkommende Taufen persönlich beim Pfarrer anzumelden, bei welcher Gelegenheit er denn sie, sowie die Taufpaten examiniren solle, wie dieß in Hessen geschehe. Eben so solle Niemand zum Abendmahl zugelassen werden, der seinen Katechismus nicht wisse. Verlobte sollten nicht getraut werden, wenn sie nicht vorher beim Pfarrer ihr Katechismusexamen bestanden hätten.

Daraus, daß auch die Schweizer ein Gutachten erstatteten, dürfen wir nicht schließen, daß in den Cantonen, welchen jene Deputirten angehörten, der heidelberger Katechismus ausschließlich gebraucht worden sei. Es waren nämlich Deputirte anwesend aus Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen, und wir wissen ja, wie dort verschiedene einheimische Katechismen im Gebrauch waren, namentlich, um von andern nicht zu reden, der von Leo Judä und der von Bullinger, aus welchen beiden der sogenannte zürcher Katechismus entstand, und wenn nun dieser auch im Jahr 1609 nach dem heidelberger umgearbeitet worden war, so blieb er doch immerhin noch verschieden von demselben. Wenn nun die Behauptung ist aufgestellt worden, daß die Schweizer zu Dortrecht den heidelberger Katechismus angenommen hätten, so ist diese Behauptung nur richtig, wenn man damit die Zustimmung der Schweizer zu dem oben angeführten Beschluß über das symbolische Ansehen desselben ausdrücken will, aber unrichtig, wenn man damit meint, der heidelberger Katechismus sei von nun an in der Schweiz als Religionslehrbuch eingeführt worden. Wie dem aber auch sei, das schweizerische Gutachten zeigt in jedem Fall, wie deutlich man auch in der Schweiz die Wichtigkeit des catechetischen Unterrichts erkannte. Auch hier wurden wöchentliche Katechismuspredigten gehalten, auch hier mußten die Verlobten vor der Trauung ein Katechismusexamen bestehen. Junge Leute wurden nur dann zum Abendmahl und als Taufpaten zu-

gelassen, wenn sie sich als hinreichend im Katechismus unterrichtet auswiesen.

Merkwürdig ist, daß die genfer Theologen sich in ihrem Gutachten gegen die so allgemein in Uebung stehenden Katechismuspredigten erklärten. Sie sagen, man solle sich der Erklärung des Katechismus durch Vorträge so viel als möglich enthalten, vielmehr müsse erotematisch verfahren werden, denn nur so erfahre man, ob der Antwortende die Sache verstehe. So lernten Alle durch die Kinder, sich richtige Vorstellungen über Gott und göttliche Dinge zu bilden und richtig und gläubig darüber zu reden. Nur dürften die Fragen nicht verwirrend, nicht schulmäßig und nicht indiscret sein. Eine solide Erkenntniß der christlichen Wahrheit, eine wahrhaft praktische Theologie, die das Gewissen in Anspruch nehme, sei den Katechumenen mitzutheilen; es sei zu zeigen, wie das, was sie lernen, für Leben und Sterben heilsam sei. In den Schulen sollten die vortrefflichen Rathschläge befolgt werden, welche bisher schon gegeben seien, und auf jeden Fall sei der Gebrauch des heidelberg'schen Katechismus auf's allerzähelste festzuhalten. Die Studierenden der Theologie sollten schon vor ihrem Amtsantritt in der catechetischen Thätigkeit geübt werden, damit sie die Bedürfnisse des Volks kennen und mit Besonnenheit und Weisheit in der Religion unterrichten lernten.

Die bremischen Deputirten empfehlen einen dreifachen Gebrauch des Katechismus, indem derselbe in den Schulen, in den Häusern und in den Kirchen tractirt werden soll. Zur fleißigen Theilnahme an den Katechisationen sollen die Ältesten und Prediger das Volk durch freundliche Ermahnungen und durch eigenes gutes Beispiel bewegen. Geld- und Gefängnißstrafen aber oder andere derartige Zwangsmittel solle man nicht anwenden, denn das passe nicht für die Kirche, sei auch weder im alten noch im neuen Testament jemals geschehen. Eben so solle man aus dem Brautexamen keinen Zwang machen, sondern eine gute Gelegenheit abwarten und dann so, als ob es sich eigentlich um etwas Anderes handle, mit den Nupturienten über ihre religiöse Erkenntniß reden.

Nach dieser gründlichen Berichterstattung faßte nun die Synode ihre Beschlüsse, welche dahin lauteten, „daß vor Allem die Eltern es sich sollen angelegen sein lassen, ihre Kinder in den Anfangsgründen der Religion zu unterrichten. Sie sollen sie mit sich in die Kirche nehmen, namentlich zu den Katechismuspredigten, sollen diese Predigten nachher mit ihnen wiederholen, sie die Hauptstellen der heiligen Schrift auswendig lernen lassen und sie an das häusliche Gebet gewöhnen. Die Pfarrer, die Aeltesten und die Krankenbesucher sollen sich bei ihren Hausbesuchen überzeugen, ob dieß geschieht. Nachlässige Eltern sollen von dem Pfarrer ermahnt, und wenn es nöthig ist, von dem Presbyterium mit Censuren belegt werden. — Ferner ist in den Schulen der Katechismus auf's fleißigste zu treiben. Die Lehrer sollen pecuniär besser als bisher gestellt werden, damit sie nicht nur größere Freude zu ihrem Amt bekommen, sondern auch im Stande sind, die Kinder der Armen unentgeltlich zu unterrichten. Jeder Lehrer aber muß ein Glied der reformirten Kirche sein und bei seinem Amtsantritt die belgische Confession und den Katechismus unterschreiben. Zum Zweck des Religionsunterrichts ist ein dreifacher Katechismus in den Schulen einzuführen. Der erste für die jüngsten Kinder soll nichts enthalten als das apostolische Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote, das Gebet des Herrn und die Einsetzung der Sacramente und der Kirchenzucht nebst einigen kurzen Gebeten und ganz einfachen Fragen, welche sich an die drei Hauptstücke des Katechismus anschließen. Der zweite soll ein Auszug aus dem heidelberger Katechismus sein, wie ein solcher schon bisher im Gebrauch war. Der dritte ist dann der heidelberger Katechismus selbst, in welchem die gefördertsten Schüler unterrichtet werden. Die französisch redenden Gemeinden aber, welche bisher den genfer Katechismus gebraucht haben, sollen denselben beibehalten dürfen, während keinem Lehrer gestattet sein soll, einen andern als einen von diesen beiden Katechismen zu brauchen. Die Pfarrer endlich sollen Katechismuspredigten halten, und zwar so, daß nicht nur Erwachsene, sondern auch die Jungen dieselben verstehen können. Da aber die Erfahrung lehrt, daß namentlich bei Solchen, die

nie eine Schule besucht haben, diese Katechismuspredigten nicht hinreichen, um ihnen die nöthige Religionserkenntniß beizubringen, und dieß nur geschehen kann durch passende Fragen und Antworten, so liegt es den Pfarrern ob, die Lernbegierigen aufzusuchen, eine passende Anzahl derselben an einem passenden Ort zu versammeln und sich mit ihnen in Gegenwart eines Ältesten über die Hauptwahrheiten der christlichen Religion zu unterreden. — Diejenigen, welche der Gemeinde beitreten wollen, müssen drei oder vier Wochen lang oft und fleißig unterrichtet werden, damit sie von ihrem Glauben Rechenschaft geben können. — Wenn dieß Alles so, wie es soll, gethan wird, so ist nicht zu zweifeln, daß bald die schönsten Früchte in Wachsthum des Glaubens und der Heiligung hervorkommen werden, zur Ehre Gottes und zum Segen der Gemeinden.“

Somit war denn in der ganzen niederländischen Kirche unser Katechismus eingebürgert, und wenn jene Beschlüsse auch nur annähernd ausgeführt wurden, so können wir nicht zweifeln, daß ein schönes catechetisches Leben sich muß entwickelt haben.

Da im übrigen Deutschland, um nun auf dieses zu blicken, die lutherische Kirche weitaus das Uebergewicht über die reformirte behauptete, so kann es uns nicht wundern, wenn hier der heidelberger Katechismus nur in einzelnen Gegenden in Gebrauch kam, wie dieß namentlich der Fall war in Anhalt, in Hessen-Cassel, in Brandenburg und Preußen, insoweit hier reformirte Gemeinden bestanden. Im Jahr 1721 erging ein königlicher Befehl, daß alle Lehrer der reformirten Kirche, welche das preussische Scepter verehren, am Sonntag in den Nachmittagsstunden den heidelberger Katechismus nach der Weise der niederländischen Kirche erklären sollen.

Aber es ist nicht genug, daß wir uns daran erinnern, in wie weiten Preisen der heidelberger Katechismus kirchliches Lehrbuch wurde und symbolisches Ansehen erlangte, vielmehr müssen wir uns auch dieß noch aussprechen, daß er es eigentlich war, welcher die reformirten Gemeinden zu einer Einheit verband. Dieselben standen ja überall da, wo die Landesherren dem reformirten Bekenntniß nicht zugethan waren, gänzlich ver-

einzelt, wie dieß namentlich am ganzen Niederrhein der Fall war. Es entstand hier eine Gemeinde und dort eine Gemeinde, oft vielleicht so, daß die eine von der andern nicht einmal wußte. Jede stand für sich allein, eine gemeinsame Leitung, ein gemeinsamer Mittelpunkt für die einzelnen Gemeinden war nicht vorhanden. Wäre dieß so geblieben, so hätten diese Gemeinden unmöglich der mit so gewaltiger Wucht auf sie drückenden katholischen Kirche widerstehen können. Sie wären in ihrer Vereinzelung erdrückt worden. Und selbst, wenn dieß nicht geschehen wäre, so hätte ihr inneres Leben schwerlich ein gesundes bleiben können; denn sowie der einzelne Mensch nur im Umgang mit andern Menschen sich auf eine normale Weise entwickeln kann, wie der, welcher sich naturwidrig dem Umgang mit Andern entzieht, unausbleiblich mit seinem Charakter in Einseitigkeiten und mit seinen Ansichten in Sonderbarkeiten hineingerathen wird, so kann auch eine Gemeinde nur dann gesund bleiben, wenn ihr von andern Gemeinden stets neue Lebensströme zufließen, wenn sie in dem Verkehr mit andern Gemeinden ein Correctiv ihrer Einseitigkeiten findet. Die Geschichte lehrt uns ja, wie solche Gemeinden, die sich von einem größern Organismus, dem sie nach göttlicher Fügung einverleibt waren, in separatistischer Weise absonderten, immerdar erkrankten und verkümmerten. Die reformirten Gemeinden, von welchen wir sprechen, fühlten das Bedürfniß nach Vereinigung lebhaft genug. Wie hätte dieß auch in der Lage, in der sie sich befanden, anders sein können? Ueber den Weg, auf welchem sie die Befriedigung jenes Bedürfnisses suchen sollten, konnten sie nicht zweifelhaft sein. Sowohl die geflüchteten Franzosen und Wallonen, als die aus Holland und England vertriebenen Niederdeutschen hatten presbyterial verfaßten Gemeinden angehört. Diese Gemeinden waren unter einander durch einen Synodalverband nicht nur in regem Verkehr erhalten, sondern auch wirklich zu einem einheitlichen Organismus verbunden worden. Dieser Organismus war nun freilich durch die Verfolgungen, welche sie zur Flucht nöthigten, zertrümmert worden; aber wie sollten sie nun, da ihrer so viele sich am Rhein gesammelt hatten, nicht daran denken, ihn auf's

Neue wieder aufzurichten? Eine andere als die presbyteriale Verfassung konnten und wollten sie ja für die Einzelgemeinden nicht wählen. Sie konnten es nicht, denn von den betreffenden Landesherren nicht nur nicht beschützt, sondern vielmehr verfolgt oder im besten Fall geduldet, waren sie ja allein und ausschließlich auf sich selbst angewiesen. Sie wollten es nicht, denn es kam ihnen nicht darauf an, eine Massensammlung herzustellen, sondern eine Gemeinde, welche in Lehre und Leben der apostolischen Gemeinde ähnlich sei. Dieß aber ist ja nur möglich, wenn die Gemeinde sich selbst in genauer Zucht hält, welcher Zucht sich zu unterwerfen, ein jedes einzelne Glied freiwillig versprochen hat. Eine solche Selbstzucht aber ist ja nur vermitteltst einer presbyterialen Verfassung durchzuführen. Waren nun alle Einzelgemeinden presbyterial verfaßt, so lag nichts näher, als auch einen Synodalverband dieser Gemeinden wiederherzustellen. Wir haben gesehen, wie dieß zu Wesel angebahnt und zu Emden ausgeführt wurde, wie die niederrheinischen Gemeinden nicht nur unter einander, sondern auch mit den benachbarten reformirten Landeskirchen, nämlich der pfälzischen und der niederländischen, ja theilweise sogar mit der englischen, in nahe synodale Verbindung traten, und wie auf diese Weise eine wirklich organisch verbundene reformirte Kirche hergestellt wurde. Aber um diesen Organismus dauernd zusammenzuhalten, dazu bedurfte es noch eines wesentlichen Stückes. Die gemeinsame Verfassung vermag dieß nicht. Die Verfassung, wenn sie mehr sein soll als eine rein äußerliche und darum unhaltbare Form, muß aus einer innern Einheit hervorgewachsen sein. Wenn man innerlich disparate Elemente durch eine gemeinsame Verfassung verbindet, so wird es nicht fehlen, daß einmal eine Eruption geschieht, durch welche jene äußere Form zertrümmert wird, und zwar wird dieß um so eher und um so gewaltfamer geschehen, je lebenskräftiger jene disparaten Elemente sind. Hält in solchem Fall eine Verfassung lange Zeit, so ist das nicht ein Beweis für das Vorhandensein einer wirklichen Einheit, sondern nur ein Beweis für die relative Indifferenz, Schlawheit und Ohnmacht jener Elemente. Die innere, den Organismus befehlende Ein-

heit ist die Gemeinsamkeit des Glaubens. Diese aber findet zunächst nicht ihren Ausdruck in der Form der Verfassung, sondern in dem Bekenntniß. Wird nun aber von den mit Ausübung der Kirchengewalt betrauten Personen eine Formel aufgestellt und für das Bekenntniß der Kirche erklärt, so berührt das am Ende die Glieder der Gemeinde sehr wenig. Die wenigsten werden jene Formel nur lesen, geschweige daß sie in ihnen lebte. Ein solches Bekenntniß ist eigentlich vielmehr ein dem Kirchenregiment bequemes Administrationsmittel als wirklich das lebendige Bekenntniß der Gemeinde; es hat vielmehr eine kirchenpolitische und juristische als eine christlich-religiöse Bedeutung. Doch auch abgesehen davon: wer hätte den presbyterial verfaßten reformirten Gemeinden ein solches Bekenntniß geben können? Das konnten nur sie selbst, weil sie es waren, die durch ihre Presbyterien und Synoden die Kirchengewalt über sich selbst ausübten. Da tritt nun der heidelberger Katechismus hervor. Alle bekennen sich zu seinem Inhalt, Alle nehmen ihn in kirchlichen Gebrauch. In allen Gemeinden wird sonntäglich über ihn gepredigt, in allen Gemeinden wird er erklärt, wird er gelernt, wird er gebetet. So haben sie ein Bekenntniß, welches Jeder bekennt, mit welchem jedes Kind der Gemeinde genährt wird, in welchem Jeder lebt, welcher Jedem Trost gibt im Leben und im Sterben. Dieß ist das Größte, was wir sagen können, wenn wir von der Bedeutung reden, welche der heidelberger Katechismus in der reformirten Kirche erlangt hat.

Wenn dem aber also ist, so werden wir von vornherein erwarten müssen, daß nun auch der heidelberger Katechismus einen bestimmten Einfluß auf die ganze Anschauungsweise der betreffenden Gemeinden werde ausgeübt haben, daß er denselben eine Art von character indolebilis, einen bestimmten religiösen Typus werde mitgetheilt haben. Nun ist es in der That auch nicht schwer, zu sehen, daß die Reformirten in Deutschland ein anderes Gepräge haben als die Lutheraner. Es ist das so in die Augen fallend, daß selbst das Volk diese charaktermäßige Verschiedenheit mit einigen sonderbar lautenden Sprüchwörtern bezeichnet hat. Versuchen wir, uns klar zu machen, worin dieser

Unterschied besteht. Dieß ist freilich nicht leicht. Es ist sehr leicht, zu sehen, daß zwei Menschen sich ähnlich sehen, zwei andere nicht. Aber es ist sehr schwer, sich klare Rechenschaft darüber zu geben und sich deutlich darüber auszusprechen, worin denn nun eigentlich diese Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit besteht. Niemand wird behaupten wollen, daß die Idee des Christen in dem einen von beiden Typen reiner und vollkommener ausgeprägt sei als in dem andern. Jedem von beiden eignen besondere Vorzüge, jeder hat seine besonderen Gaben. Sollen wir nun sagen, wie sich unseres Dafürhaltens jene Charaktereigenthümlichkeiten möchten bezeichnen lassen, so scheint uns auf der reformirten Seite mehr ein subjectives, auf der lutherischen mehr ein objectives Moment der christlichen Frömmigkeit hervorzutreten, auf der ersteren mehr ein durch Reflexion hindurchgegangener, auf der andern mehr ein unmittelbar erfaßter Glaube. Was das Erstere betrifft, so war es natürlich, daß bei der Art der Entstehung der reformirten Gemeinden das Individuum als solches schärfer in's Auge gefaßt wurde, als dieß bei der Art, wie die lutherischen Gemeinden entstanden, geschehen konnte und zu geschehen brauchte. Wenn der Landesherr die Reformation einführte, so gehörten eben damit alle Individuen zu der nun gegründeten Staatskirche und diese hatte nun die ihr zugewiesenen Massen zu erziehen. Wenn dagegen aus einer Staatskirche heraus Gemeinden einer andern Confession sich aussonderten, so galt es, ein jedes einzelne der freiwillig beitretenden Individuen zu prüfen und zu erproben. Es galt, zu erforschen, ob dieses bestimmte Individuum innerlich so stehe, daß man es als Glied der Gemeinde aufnehmen könne. Und damit eben wird das subjective Moment der christlichen Frömmigkeit entschieden in den Vordergrund gestellt. Es ist dieß ganz dieselbe Erscheinung, welche wir in dem Pietismus der lutherischen Kirche beobachten, und wir können schwerlich verkennen, wie dieser ein reformirtes Element in die lutherische Kirche einführte. Dürften wir, ohne Mißverständnis fürchten zu müssen, Pietismus und Kirchlichkeit sich gegenüberstellen, so möchten wir sagen: die lutherische Frömmigkeit ist mehr kirchlich, die reformirte mehr pietistisch gefärbt. Damit

hängt nun der andere Charakterzug zusammen, welchen wir oben erwähnten. Nämlich, wenn wir natürlich auch weit davon entfernt sind, zu sagen, die lutherische Kirche habe den Inhalt des Glaubens weniger gedankenmäßig durchgearbeitet als die reformirte, so möchte uns doch scheinen, als ob die einzelnen Glieder der lutherischen Kirche mehr darauf angewiesen waren, den von der Kirche ihnen dargebotenen Glaubensgehalt einfach und unmittelbar zu erfassen, während die einzelnen Glieder der reformirten Kirche im Allgemeinen mehr dazu neigten, den vorhandenen Glaubensgehalt ihrer eigenen Reflexion zu unterwerfen und ihn durch solche Reflexion anzueignen. Die lutherische Kirche hat sich ja jederzeit und auf's bestimmteste dahin ausgesprochen, daß die sogenannte *fides implicita sive carbonaria* zum Heil nicht hinreichend sei, aber wir glauben, wenn man untersuchen könnte, wa mehr solche Individuen waren, deren Glaube wenigstens nicht viel über der *fides carbonaria* stand, in der lutherischen oder in der reformirten Kirche, so würde man finden, daß dieß in der ersteren der Fall war. Dadurch aber hatte die lutherische Kirche den Vortheil, daß nicht so viele subjective und zum Theil absonderliche Meinungen und Ansichten über Glaubensgegenstände in ihr sich laut machten, als dieß in der reformirten Kirche der Fall war.

Wenn nun diese unsere Charakteristik richtig wäre, so würde sich auch erklären, woher die große Zähigkeit im Festhalten an dem einmal Ergriffenen und die oft übermäßig scharfe Spannung des Gegensatzes gegen andere Confessionen, namentlich gegen die römisch-katholische Kirche, kommt, welche wir unter den Reformirten nicht selten finden, und unter der Voraussetzung der Richtigkeit des Gesagten wollen wir nachher zu zeigen versuchen, inwiefern der heidelberger Katechismus durch seine Eigenthümlichkeit die Ausprägung dieser Charaktereigenthümlichkeit möchte befördert haben.

Jetzt aber möchten wir noch eins hervorheben, was uns bei der Schilderung der Bedeutung des heidelberger Katechismus nicht scheint übersehen werden zu dürfen. Ein guter Katechismus wird nicht nur ein Schulbuch sein, welches von den Kindern

gelernt wird, sondern auch ein Erbauungsbuch, welches noch von den Alten gebetet wird. Ist ein Katechismus nur das erstere, so dürfen wir sicher annehmen, daß er kein guter Katechismus ist. Da wir nun den heidelberger als einen guten Katechismus kennen, so müssen wir von vornherein vermuthen, daß er auch ein Andachts- und Gebetbuch der Gemeinden wird geworden sein. Und er ist es wirklich geworden. Das bezeugt uns die Erfahrung tausendfältig. Mag es erlaubt sein, hier an die Erzählung zu erinnern, wie die nachmals so berühmt gewordene, am 5. November 1607 zu Eöln geborne Anna Maria Schürmann schon als kleines Mädchen den heidelberger Katechismus auswendig lernte. Als sie einst, erst vier Jahre alt, an einem Tische sitzend, ihrer Wärterin den Katechismus auf sagte, wurde ihr Herz bei der Antwort: „daß ich nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin“, von einer großen und süßen Freude und von inniger Liebe zu Jesu Christo ergriffen. Dieser Augenblick blieb ihr stets in lebhafter Erinnerung. Es war die erste christliche Nahrung, die sie empfand. Aber es ist gar nicht nöthig, nach besonderen Beispielen zu suchen; wer je einmal als Seelsorger in einer Gemeinde gewirkt hat, die entweder früher den heidelberger Katechismus gebraucht hat oder ihn noch braucht, dem sind gewiß in seiner Praxis eine Menge ähnlicher Beispiele vorgekommen. In der Gemeinde, welche ihrer Zeit den einen der Verfasser des heidelberger Katechismus zum Pfarrer hatte, der Gemeinde zum heiligen Geist in Heidelberg, habe ich nicht wenige alte Männer und Frauen kennen lernen, deren Augen leuchteten, wenn man sie in Krankheiten und auf dem Sterbebett an die erste Frage des Katechismus erinnerte. Die meisten konnten dieselbe noch von ihren Kinderjahren her auswendig. Manche sagten, daß sie diese Frage als Kinder nie recht verstanden hätten und daß ihnen das Auswendiglernen derselben sehr schwer gefallen sei, nun aber dankten sie Gott, daß sie sie kennen, und beteten sie zu ihrem Trost und ihrer Stärkung. Die spätere Generation, die nicht mehr mit dem heidelberger Katechismus war genährt worden, hatte keinen solchen Untergrund. An den Alten aber, welchen in der Jugend die

Schätze des heidelberger Katechismus waren anvertraut worden, waren eine Menge wechselnder Zeitströmungen vorübergegangen, ohne sie innerlich zu berühren. Sie standen auf einem Grund, der nicht konnte hinweggespült werden. Wie groß war immer die Aufmerksamkeit, wenn man etwa einmal die Disposition einer Predigt aus einer Frage des heidelberger Katechismus nahm, wie bewegten sich die Lippen der Alten im leisen Mitsprechen, wenn man in der Predigt eine der Kernfragen des Katechismus citirte! Da wurde ihnen ihre Jugendzeit wieder lebendig, die alten lieben Klänge wieder zu hören, that ihnen wohl, sie tönten in ihr Inneres hinein wie eine Kunde aus der Heimath.

Der heidelberger Katechismus lebt noch, er ist in dreihundert Jahren nicht gestorben. Er lebt in den Herzen der Christen. Wie viele Katechismen sind seitdem aufgetaucht, wie viele noch in den letzten dreißig oder vierzig Jahren, und sind schon lange wieder in das Meer der Vergessenheit versunken, so daß man kaum ihre Titel mehr kennt! Der heidelberger Katechismus erlebt sein dreihundertjähriges Jubiläum und wird, so Gott will, noch mehrere solcher Jubiläen erleben. Er wird nicht sterben, er wird leben, so lange es eine evangelische Kirche gibt.

Dies ist die Bedeutung, welche der heidelberger Katechismus in der reformirten Kirche erlangt hat. Haben wir in dieser Darstellung gefehlt, so ist es nicht dadurch geschehen, daß wir zu viel, sondern dadurch, daß wir zu wenig gesagt haben. Wodurch nun ist der heidelberger Katechismus zu einer solchen Bedeutung gelangt?

Gewiß nicht dadurch, daß er seiner Zeit von den Staats- und Kirchenbehörden eingeführt, daß von ihnen sein Gebrauch befohlen wurde. Es sind seitdem schon viele Katechismen öffentlich eingeführt worden, aber die sie schützende Autorität konnte nicht verhindern, daß sie nach längerer oder kürzerer Zeit spurlos verschwanden. Die Bedeutung des heidelberger Katechismus beruht weder auf den Befehlen Friedrich's III. noch auf den Beschlüssen der dortrechter Synode, sondern allein auf seiner innern Beschaffenheit. Durch seinen Inhalt und durch seine Form hat er sich die Bedeutung errungen, die er nun durch

drei Jahrhunderte behauptet hat. Betrachten wir beides in der Kürze.

Schon die Anlage können wir eine glückliche nennen. Bekanntlich folgt der heidelberger Katechismus derjenigen Ordnung, welche wir als die biblisch-dogmatische bezeichnen dürfen. Die früher in der evangelischen Kirche entstandenen Katechismen folgten sämmtlich der althergebrachten kirchlichen Ordnung. Wir wissen, daß schon im vierten Jahrhundert die Katechumenen der untern Classe im Dekalog unterwiesen wurden, während der Inhalt des Symbols ihnen noch nicht mitgetheilt werden durfte. In diesen wurden dann die sogenannten Competenten eingeführt, während die Belehrung über die Eucharistie, sowie über das Gebet des Herrn erst nach empfangener Taufe in der Mystagogie gegeben wurde. So erkennen wir schon bei Cyrillos von Jerusalem deutlich die Spuren der uns aus Luther's Katechismus so wohlbekannten fünf catechetischen Hauptstücke. — Außer dem heidelberger ist mir aus dem sechzehnten Jahrhundert nur ein Katechismus der biblisch-dogmatischen Ordnung bekannt, nämlich die *elementa religionis christianae*, welche Andreas Hyperius im Jahr 1563 in Marburg herausgab, in denen Hebr. 6, 1. 2. zu Grunde gelegt ist. Doch weiß ich nicht, ob dieses Buch jemals in kirchlichen Gebrauch gekommen ist. In jedem Fall ist die Anordnung eine so unglücklich gewählte, daß der ihr folgende Katechismus irgend welche Bedeutung sich nicht erringen konnte.

Die Anordnung des heidelberger Katechismus ist die des Briefes an die Römer. Das erste Hauptstück, Frage 3 bis 11. oder Sonntag 2 bis 4., handelt nach Röm. 1, 18. bis 3, 20. von des Menschen Schuld. Das zweite, Frage 12 bis 85. oder Sonntag 5 bis 31., nach Röm. 3, 21. bis 11, 36. von des Menschen Erlösung. Das dritte, Frage 86 bis 129. oder Sonntag 32 bis 52., nach Röm. 12, 1. bis zum Schluß von der Dankbarkeit. Möge es mir gestattet sein, an dieser Stelle eine Bemerkung über die formelle Eintheilung unseres Katechismus einzuschleichen. In der ersten Ausgabe waren die Fragen noch nicht mit Nummern versehen, auch war in ihr die Eintheilung in Sonntage noch nicht vorhanden. Dieß läßt sich mit Sicherheit

sagen, wenn wir gleich leider höchst wahrscheinlich kein Exemplar dieser Ausgabe mehr besitzen. Es wäre übrigens interessant, gründlich nachzuforschen, ob sich ein solches nicht doch noch auffinden ließe. Bei einer solchen Nachforschung könnte uns Folgendes möglicherweise eine Spur zeigen: Der Professor Hieronymus van Alphen in Utrecht gab im Jahr 1729 ein sehr weitläufiges und ziemlich unpraktisches Werk über den heidelberger Catechismus heraus unter dem Titel: *oconomia catechesis palatinae*. Er zergliedert darin die Fragen des heidelberger Catechismus und zerlegt sie in endlose Divisionen, Subdivisionen und Subsubdivisionen, so daß, wenn die pfälzer Studenten in ihrer Heimath nach der Anleitung ihres utrechter Professors catechisirten, die pfälzer Jugend gewiß recht geplagt würde. In dem Prologus dieses Werkes nun sagt van Alphen, er besitze ein Exemplar der zweiten Ausgabe, in welchem in der achtzigsten Frage die Worte „und eine vermaledeite Abgötterei“ noch fehlen, so daß die Frage mit den Worten schließt: „eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi“. Nun haben wir ein höchst interessantes anonymes Werk: „Die neueste Religionsverfassung und Religionsstreitigkeiten der Reformirten in der Unterpfalz“, welches 1780 in Leipzig erschienen ist und die Schäden der damaligen pfälzer Kirchenregierung vermittelst einer großen Anzahl von actenmäßigen Belegen schonungslos aufdeckt. In diesem Werk sagt der Verfasser, der damals in Heidelberg lebende Kirchenrath Joh. Friedr. Mieg besitze ein Exemplar der zweiten Ausgabe, und in diesem mir zugänglich gewordenen Exemplar finden sich ganz bestimmt die Worte „und eine vermaledeite Abgötterei“. Dasselbe kam nämlich nach Mieg's Tod in den Besitz des damaligen Inspectors in Heidelberg, nachmaligen Prälaten Bähr in Carlsruhe und ist von ihm auf seinen Sohn, den Ministerialrath Bähr in Carlsruhe, vererbt worden. Daß dieses Exemplar wirklich der zweiten Ausgabe angehört, geht daraus hervor, daß am Schluß die Bemerkung beigedruckt ist: „An den christlichen Leser. Was im ersten Tract übersehen, als fürnehmlich fol. 55., ist jezunder auff Befehl Churfürstlicher Gnaden addiret worden. 1663.“ Wenn nun van Alphen's Angabe correct ist, daß in

seinem Exemplar die Worte „und eine vermaledeite Abgötterei“ fehlten, woran zu zweifeln, wir am Ende keinen Grund haben, so müßten entweder nicht alle Exemplare der zweiten Ausgabe gleichlautend gewesen sein, oder van Alphen's Exemplar müßte, ohne daß der Besitzer selbst es wußte, der ersten Ausgabe angehört haben, und es käme nun darauf an, in Utrecht Nachforschungen anzustellen, ob man erfahren könnte, was aus van Alphen's Bibliothek geworden ist. Es wäre im höchsten Grade interessant, wenn im Jubiläumsjahr ein Exemplar des „ersten Tracts“ wieder zum Vorschein käme.

Doch nehmen wir den Faden wieder auf. Wir sagten, daß im ersten Druck weder die Fragen numerirt, noch die Sonntage gezählt waren, wie dieß daraus hervorgeht, daß noch im zweiten Druck keine andere Eintheilung als die in drei Hauptstücke sich findet. Was nun aber diese Eintheilung betrifft, so können wir nicht umhin, sie im Ganzen eine glücklich gegriffene zu nennen. Sie ist gegründet auf den psychologischen Entwicklungsgang, welchen der einzelne Mensch durchmacht, wenn er zum Heil gelangt. Er erkennt sich als Sünder, er erkennt sich als einen Erlösten und sein Leben wird zu einem Gott dargebrachten Dankopfer. Wir dürfen wohl sagen, daß dieß eine vorwiegend subjective Eintheilung ist, während die altkirchliche als eine vorwiegend objective erscheint, gegründet nicht auf die Erfahrung des Individuums, sondern auf die göttlichen Dekonomen des Gesetzes und der Gnade. Welcher von diesen beiden Eintheilungen der Vorzug gebührt, darüber zu reden, ist hier nicht der Ort, wohl aber können wir dieß sagen, daß nur zwischen diesen beiden gewählt werden kann, indem irgend eine rein dogmatische Anordnung für einen Katechismus in der That nicht recht geeignet ist.

Sowie sich nun schon in der Anlage ein Zug der Subjectivität bemerklich macht, so ist dieß auch in der ganzen Ausführung der Fall. Wir meinen dieß natürlich nicht so, als ob dem objectiven Glaubensgehalt damit irgendwie zu nahe getreten wäre, vielmehr was wir sagen wollen, ist dieses: der heidelberger Katechismus sucht den objectiv gegebenen Lehrstoff nicht

nur gedächtnismäßig zu überliefern, sondern auch der Erkenntniß und dem Gemüth des Katechumenen anzueignen. Darum hat er immer das Individuum im Auge, redet das Individuum an, läßt das Individuum antworten, so daß wir sagen können: sein Streben ist, zu individualisiren. So beginnt er gleich in der ersten Frage: „Was ist dein Trost?“ und die Antwort heißt: „Daß ich meines Heilandes eigen bin.“ „Was ist dir nöthig zu wissen?“ „Wie groß meine Sünde sei; wie ich erlöst werde; wie ich Gott danken soll.“ Ferner die herrliche Frage 21., daß wahrer Glaube ein herzliches Vertrauen sei, daß nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung geschenkt sei. Es genügt, nur noch an eine der ausgezeichnetsten Kernfragen des ganzen Katechismus zu erinnern, nämlich die 60.: „Wie bist du gerecht vor Gott?“. So geht dieser Zug des Individualisirens durch den ganzen Katechismus hindurch, etwas, was wir in dem lutherischen Katechismus gar nicht finden; denn wenn auch hier und da in lutherischen Landeskirchen Katechismen im Gebrauch waren, in welchen die Fragen nicht hießen: „Wie lautet das erste Gebot?“ u. s. w., sondern nach dem Vorgang des brenzischen Katechismus: „Sag mir her das erste Gebot“, so ist dieß doch einmal nicht der ursprüngliche Text, sondern eine Veränderung, über deren Zweckmäßigkeit und Schönheit das Urtheil kaum schwanken kann, indem wir doch nicht umhin können, der ursprünglichen Form den Vorzug zu geben. Aber selbst wenn dieß „Sag mir her“ wie bei Brenz ursprünglich ist, so ist es doch etwas ganz Anderes als jenes Individualisiren des heidelberger Katechismus. Denn dieß „Sag mir her“ hat es ja nur mit der gedächtnismäßigen Einprägung zu thun, es macht den Katechismus recht eigentlich zu einem Fernbuch und geht durchaus gar nicht auf die Aneignung des christlichen Lehrstoffes an Erkenntniß und Gemüth des Katechumenen. Handelt es sich aber lediglich um gedächtnismäßiges Ueberliefern eines gegebenen Stoffes, so ist es offenbar zweckmäßiger, denselben rein objectiv hinzustellen und zu fragen: „Wie lautet dieß?“ als das schulmäßige Hersagen hineinzubringen. Doch um hierbei nicht zu verweilen, so ist es ja klar, daß wir gerade in diesem Individualisiren etwas zu er-

kennen haben, wodurch der heidelberger Katechismus einen höchst bedeutenden Fortschritt in dem katechetischen Leben der evangelischen Kirche begründet. Heutzutage sind wir ja alle davon überzeugt, daß der Katechet etwas Mehreres zu thun hat, als nur den gegebenen Lehrstoff zu überliefern, wenn wir schon von dem nur zu lange genährten Irrthum zurückgekommen sind, in welchem sich die befanden, welche alles gebächtnismäßige Ueberliefern für verwerflich erklärten. Wir halten daran fest, daß erst etwas gegeben werden muß, ehe etwas angeeignet und entwickelt werden kann. Und daher ist die Art, wie Luther in seinem kleinen Katechismus den objectiv gegebenen Lehrstoff trahirt, für den Anfang der katechetischen Unterweisung die allein richtige. Aber wir wissen, daß damit die Arbeit des Katecheten eben nur angefangen, nicht vollendet ist. Denn nicht nur zur *cognitio*, die ja möglicherweise eine ganz todtte sein könnte, soll er seine Katechumenen zu führen suchen, sondern auch zum *assensus* und zur *fiducia*. Freilich kann ja jenes herzlichste Vertrauen, „daß nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit geschenkt sei“, nicht von Menschen, sondern nur von Gott gewirkt werden, und ein jeder verständige Katechet wird es sich aussprechen, daß durch absichtliches und berechnetes Forciren in dieser Beziehung nichts gut gemacht, aber viel verdorben werden kann, wie dieß viele Beispiele aus älterer und neuerer Zeit hinreichend beweisen. Die menschliche Thätigkeit ist daher immer nur eine vorbereitende, auf welche man das Wort anwenden kann: „Vereitet dem Herrn den Weg“, und dieses vorbereitende Thun eben kann in nichts Anderem bestehen als in jenem Individualisiren, von dem wir soeben geredet haben.

Wenn wir nun oben sagten, daß uns in den reformirten, mit dem heidelberger Katechismus genährten Gemeinden das subjective Moment der christlichen Frömmigkeit mehr hervorzutreten scheinete als in den mit dem lutherischen Katechismus genährten Gemeinden, so ist hier der Ort, zu fragen, ob dieß nicht seinen Grund hat in dem vorher von uns besprochenen Charakterzug des heidelberger Katechismus. Wie die Art der Ent-

stehung der reformirten Gemeinden ein stärkeres Hervortreten des subjectiven Momentes beförderte, das haben wir schon zu zeigen versucht. Sollte nun nicht auch der Katechismus mit seinem fortwährenden Eingehen auf das Individuum hier einen Einfluß ausgeübt haben? Wir meinen gewiß, daß dem also ist, ja wir möchten sagen, es sei kaum möglich, daß der Katechismus einen derartigen Einfluß nicht sollte ausgeübt haben.

Mit der bisher besprochenen Eigenthümlichkeit unseres Katechismus aber hängt eine andere auf's nächste zusammen, welche ihn uns abermals als ein wirklich epochemachendes Werk erkennen läßt. Er ist nämlich der erste Katechismus der evangelischen Kirche, welcher wirklich in katechetische Untersuchungen eingeht, welcher wirklich katechetische Entwicklungen gibt. Versuchen wir, uns diese Eigenthümlichkeit zur Anschauung zu bringen. Der heibellberger Katechismus ist ein streng systematisch geordnetes Ganzes. Ein Glied wächst organisch aus dem andern hervor, eine Frage hängt an der andern, wie die Glieder einer Kette aneinanderhängen. Man könnte kein Hauptstück, keinen Abschnitt, ja kaum eine Frage weglassen, ohne das Folgende seines Fundamentes zu berauben. Das Ganze gleicht einem festgeschlossenen Gewölbe, aus welchem man keinen Stein herausnehmen kann, ohne das Ganze zu beschädigen. Nun wird ja Niemand behaupten, die Katechismen der altkirchlichen Ordnung, wie der kleine lutherische, enthielten keine systematische Ordnung. Die alten katechetischen Hauptstücke stehen ja unter einander in einem innerlichen und nothwendigen Zusammenhang, aber derselbe ist nicht ausgesprochen. Dem Katechumenen muß erst gesagt werden, warum der Dekalog die Reihe eröffne, warum auf ihn der Glaube folge u. s. w. Geschieht dieß nicht, so lernt er eben ein Hauptstück nach dem andern, ohne etwas von jenem innern Zusammenhang zu ahnen. Die Hauptstücke liegen neben einander wie behauene Werkstücke, welche ganz geeignet sind, zu einem Gebäude verbunden zu werden, aber sie sind es noch nicht. Es ist so, wie Niksch sagt, daß in Luther's kleinem Katechismus mehr Baustoffe vorliegen, als daß es ein Bau wäre, während wir in dem heibellberger Katechismus einen vollendeten Bau vor

uns haben. Es ist aber nicht nur die streng und bis-in's Einzelne genau durchgeführte systematische Ordnung, von welcher wir hier reden müssen, sondern es ist auch die Auseinanderlegung der einzelnen Lehren, welche in Betracht kommt. Der Katechet soll ja die Katechumenen, wenn ihnen der betreffende Stoff gedächtnismäßig eingeprägt ist, zum möglichst klaren Verständniß desselben zu führen suchen. Dieß ist eine Aufgabe, welche schon die Väter der Kirche erkannten und zu lösen versuchten. Im Mittelalter dagegen dachte kaum Einer daran, und erst mit der Reformation erwachte wieder allgemein das Bewußtsein um das, was der katechetische Unterricht zu leisten habe. Wie klar Luther dieß erkannte, das hat er oft genug und auf die eindringlichste Weise ausgesprochen. Und doch gibt er in seinem kleinen Katechismus keine eigentliche Lehrentwicklung. Der Grund liegt nicht darin, daß etwa Luther dem katechetischen Unterricht ein niedrigeres Ziel gesteckt hätte; der Grund liegt in den Umständen. Die Massen waren zu unwissend, die Katecheten selbst zu wenig gefördert. Es kam darauf an, nur erst einmal einen Grund zu legen, einen Anfang zu machen. Und das that Luther in seinem kleinen Katechismus in unübertroffener Weise. Spener war es dann, der in seinem ausführlichen Katechismus zu dem eigentlichen christlichen Lehrgespräch fortschritt, und wenn wir seinen Katechismus genauer durchsehen, so bleibt uns nicht verborgen, daß er den heidelberger Katechismus nicht nur sehr wohl kannte, sondern ihn auch bei aller Selbständigkeit und bei unvermischter Bewahrung des lutherischen Typus wirklich benutzte. Die Verfasser des heidelberger Katechismus hatten ja denselben Fortschritt schon früher gemacht, indem sie die verstandesmäßige Entwicklung der Lehre wirklich gaben, und zwar bei allen Hauptlehren in ziemlicher Ausführlichkeit, so daß der ganze Katechismus die Form des christlichen Lehrgesprächs bekam. Die katechetische Entwicklung nun, von welcher wir reden, hat offenbar hauptsächlich zweierlei zu leisten: sie hat die betreffende Lehre zu erklären und ihre Richtigkeit zu beweisen. Wenden wir beispielsweise auf die wichtigste Lehre, die Lehre von der Erlösung, um an ihr die Art kennen zu lernen, wie der heidelberger Kate-

chismus entwickelt. Nachdem die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes nebeneinander gestellt sind, und zwar in der Weise eines Gegensatzes, der seiner Lösung harret, wird nun gezeigt, auf welche Weise allein diese Lösung ermöglicht werden könne, nämlich dadurch, daß auf irgend eine Art der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehe. Nun wird die Sache durch die Negation hindurchgeführt und bewiesen, daß weder wir selbst noch eine andere Creatur das zu leisten vermag, was, wie oben behauptet worden war, geleistet werden muß. Dieß bahnt den Weg zur Position, indem sich, wenn man von der Wichtigkeit der bisherigen Entwicklung überzeugt ist, ganz natürlich ergibt, daß der, welcher für uns der göttlichen Gerechtigkeit soll genug thun können, wahrer Mensch und zugleich wahrer Gott sein muß. Und nun erst, nach dieser rein verstandesmäßigen Deduction, wird gesagt, daß wir nach dem Zeugniß des Evangeliums wirklich einen solchen Mittler und Erlöser haben. Nun wäre freilich folgerichtig gleich auf den Inhalt des zweiten Artikels im Glaubensbekenntniß überzugehen gewesen; indessen die Anlage des Ganzen machte es nöthig, durch den allerdings schroffen Uebergang in der zweiundzwanzigsten Frage auf das Symbol im Ganzen zu kommen, so daß die Entwicklung eigentlich erst mit der neunundzwanzigsten Frage den angespannenen Faden wieder aufnimmt. Hier ist der Katechismus wesentlich Auslegung der einzelnen Worte des Symbols, so jedoch, daß die ganze Ausführung auf der grundlegenden, oben angeführten Entwicklung basiert und dieselbe erst mit dem Schluß des zweiten Artikels zu ihrem wirklichen Abschluß kommt. Daß die ganze Art der Entwicklung im heidelberger Katechismus eine gründlich durchdachte, höchst durchsichtige und vollkommen klare ist, das werden wir nicht läugnen können, wenn wir schon die derselben anklebenden Unvollkommenheiten nicht verkennen.

Erinnern wir uns nun daran zurück, daß wir oben sagten, es scheine uns, als ob auf reformirter Seite mehr ein durch Reflexion hindurchgegangener, auf lutherischer Seite mehr ein unmittelbar erfasster Glaube uns entgegentrete. Wie, sollte dieß nicht mit eine Wirkung der eben besprochenen Eigenthümlichkeit

des heidelberger Katechismus sein? Ist es nicht natürlich, daß diejenigen, welche von Jugend auf in diesem Katechismus lebten, durch ihn an stetes Reflectiren gewöhnt wurden, daß sie, wie ihr Katechismus sie anleitete, selbst versuchten, sich über den Inhalt ihres Glaubens Rechenschaft zu geben? Wir meinen, daß es kaum anders sein konnte, als daß der von Generation zu Generation forterbende Katechismus einen solchen Einfluß wie den besprochenen auf die Gemeinden ausüben mußte.

Wir können aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne auf etwas, was wir schon oben angedeutet haben, noch näher einzugehen. Wir sagten nämlich, daß wir die der Art, wie der heidelberger Katechismus entwickelt, anklebenden Unvollkommenheiten nicht verkennen können. Sowie der größte Bewunderer des kleinen lutherischen Katechismus zugestehen wird; daß derselbe bei all seinen eminenten Vorzügen nicht vollkommen ist, so dürfen wir ja auch gegen die Mängel des heidelberger Katechismus nicht blind sein. Er ist ja ein Menschenwerk und wie dürften wir einem solchen absolute Vollkommenheit zuschreiben? Muß uns nicht schon die Eingliederung des Dekalogs in den dritten Haupttheil als etwas nicht nur formell, sondern wirklich materiell Verfehltes erscheinen? Nicht die zehn Gebote sind es, worin die Dankbarkeit des Wiedergeborenen ihren Ausdruck findet, sondern das neue Gebot der Liebe. Paulus redet vom Gesetz nicht im dritten, sondern im ersten Theil seines Briefes an die Römer. Luther hat hier das Richtigere gefunden, indem er den Dekalog an die Spitze stellt, damit aus ihm Erkenntniß der Sünde komme. Sodann können wir nicht läugnen, daß der Katechismus die Grenzen, in welche der catechetische Stoff dem Wesen der Sache nach eingeschränkt werden muß, hier und da überschreitet und in das hineingeräth, was lediglich der theologischen Schule angehört. Die ganze oben angeführte Entwicklung der Lehre von dem Erlöser und der Erlösung gehört durchaus nicht dem Kreis des catechetischen Wissens, sondern lediglich der theologischen Schule damaliger Zeit an. Anselmus war ganz in seinem Rechte, wenn er in einem wissenschaftlichen Buch die Lehre von dem Gottmenschen nach seiner besten Einsicht

speculativ zu entwickeln und zu begründen suchte; aber in einen Katechismus gehört eine solche Begründung durchaus nicht. So wie diese Grenze nicht eingehalten wird, so kommen eben Ansichten in den Katechismus hinein, denen wir eine zeitliche Berechtigung nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Theologie keineswegs absprechen, die aber eine unwandelbare, über allen Wechsel der jeweiligen Schulmeinungen erhabene Geltung nicht für sich ansprechen können. Jene Beweisführung erschien den Verfassern des heidelberger Katechismus und ihren theologischen Zeitgenossen gewiß vollkommen stringent. Uns wird man auf diese Weise nicht mehr plausibel machen können, daß der Erlöser nothwendig wahrer Mensch und wahrer Gott sein mußte. Wir glauben dieß, aber in der That aus ganz andern Gründen. Ist nun aber jene dem katechetischen Stoff gesteckte Grenze einmal überschritten, so geschieht es gar zu leicht, daß derselbe Fehler bei den verschiedensten Veranlassungen wiederlehrt. Dieß tritt uns nun auch im heidelberger Katechismus allerdings an mehr als einer Stelle entgegen. So meinen wir, daß die Fragen 47. und 48., welche lediglich den christologischen, zwischen lutherischen und reformirten Theologen mit so vieler Bitterkeit ventilirten Streitpunkt berühren, nicht in den Katechismus gehören, wenigstens die rein polemische 48. Frage gewiß nicht. Ist aber einmal das Thor geöffnet, so zieht allzu gern die ganze Schultheologie mit all ihren Ecken und Spitzen in den katechetischen Unterricht ein, wie wir dafür ein in der That lehrreiches Beispiel haben an dem katechetischen Unterricht des Pfalzgrafen Friedrich V., wie ihm derselbe in den Jahren 1606 und 1607 von Heinrich Altling ertheilt wurde. Der verstorbene Professor und Kirchenrath Lewald hat diesen Unterricht nach einem auf der heidelberger Bibliothek befindlichen Manuscript im Jahr 1841 herausgegeben. Da heißt es bei der Behandlung des eben erwähnten christologischen Streitpunktes:

Wie pflegt die heilige Schrift von Christo zu reden?

Sie sagt von ihm Alles, was von Gott, und Alles, was von einem Menschen kann gesagt werden. — Warum redet sie so? Darum, weil er heides, Gott und Mensch, ist. — Wie muß man

solche Reden von Christo verstehen? Man muß sie mit Unterschied verstehen, nämlich so: Wenn was Göttliches von ihm gesagt wird, so muß man's verstehen nach der göttlichen Natur. Wenn was Menschliches von ihm gesagt wird, so muß man's verstehen nach der menschlichen Natur. — Wie nennt man, auf Latein zu reden, wenn etwas von der ganzen Person gesagt wird? Man sagt, es sei geredet in concreto. — Wie nennt man die Reden, da etwas von der einen oder der andern Natur gesagt wird? Man sagt, es sei geredet in abstracto. — Was ist denn concretum und abstractum. Concretum est nomen personae, ut Christus, filius Dei, filius hominis, homo iste. Abstractum est nomen naturae, ut deitas, humanitas. — Kann ich auch mit Wahrheit von Christo sagen: Dieser Mensch ist Gott, ist von Ewigkeit, ist allmächtig, ist allgegenwärtig? Ja. — Kann ich aber auch mit Wahrheit sagen: Die Menschheit Christi ist Gott, ist von Ewigkeit, ist allmächtig, ist allenthalben? Nein. — Warum nicht, und was ist denn für ein Unterschied zwischen diesen Reden? Das ist der Unterschied: Wenn ich sage von Christo: „Dieser Mensch ist Gott“, so ist das Wort „dieser Mensch“ ein nomen concretum und bedeutet die ganze Person, welche freilich Gott ist. Wenn ich aber sage: „Die Menschheit Christi ist Gott“, so ist das Wort „die Menschheit“ ein nomen abstractum und bedeutet nur die menschliche Natur, welche ja nicht Gott ist, u. s. w. — Diese Deduction füllt bei Alting nicht weniger als sechs Seiten.

Nun dürfen wir uns freilich nicht verbergen, daß jene Zeit eine andere war als die unsrige. Die theologischen Controversen waren damals heftiger und erweckten wohl auch ein viel allgemeineres Interesse, als dieß in unsern Tagen der Fall zu sein pflegt. Es gab noch nicht so viele andere Dinge, welche die Menschen in Anspruch nahmen, als jetzt. Trotzdem aber ist und bleibt es ein Fehler, wenn man die Gemeinde, wenn man namentlich die Jugend in theologische Controversen hineinführt, die doch am Ende immer nur in mangelhafter und einseitiger Weise von ihr aufgefaßt werden, und die ihr für ihr inneres religiöses Leben doch in der That gar nichts anstragen können.

Doch, es sind ja am Ende nur einzelne Stellen, an welchen der Katechismus die richtigen Grenzen in solcher Weise überschreitet, während er, wie wir gesehen haben, im Ganzen sich auf dem Gebiet hält, welches der Katechese ganz eigentlich angehört. Mußten wir jene hier und da vorkommenden theologischen Ausschreitungen rügen, so müssen wir dagegen auch anerkennen, daß unser Katechismus sich — wir möchten beinahe sagen: wider Erwarten — von unfruchtbarer Polemik beinahe ausnahmslos fern hält. Wir können uns ja freilich denen nicht anschließen, welche behaupten, daß in den katechetischen Unterricht überall gar keine Polemik gehöre. Wohl sagt man: „Warum denn schon in die Herzen der Kinder den traurigen Confessionshader pflanzen? Warum bleibt man nicht lieber bei den gemeinsamen Grundwahrheiten des Christenthums stehen; zumal die Differenzen doch eigentlich der Art sind, daß sie kaum von einem nicht theologisch gebildeten Erwachsenen, geschweige denn von einem Kind recht können verstanden werden?“ Aber darauf ist zu antworten, daß doch die in Rede stehenden Differenzen weitläufig nicht bloß theologischer Natur sind. Solche würden wir natürlich nie in den Katechumenenunterricht hineinziehen. Vielmehr greifen dieselben tief in das unmittelbare religiöse Bewußtsein und somit in die ganze Gestaltung der persönlichen Frömmigkeit hinein. Will ich nun eine lebendige und wohlgegründete Frömmigkeit in meinen Katechumenen pflanzen, so kann dieß, wie die Sachen einmal stehen, keine andere als eine auf der Basis einer bestimmten Confession ruhende sein. Ich kann die gemeinsamen Hauptwahrheiten des Christenthums gar nicht mittheilen ohne von dem einen oder dem andern confessionellen Standpunkt aus. Ich bin in den seltensten Fällen im Stande, die These gehörig klar zu machen, wenn ich ihr nicht die Antithese entgegenstelle. Ich würde meine Pflicht vernachlässigen, wenn ich den werdenden Gliedern unserer Kirche nicht auseinandersetze, warum wir Protestanten sind. Aber freilich, es kommt Alles auf die Art der Polemik an. Sie ist nur dann rechter Art, wenn ihr die Eigenschaften der Wahrheit, der Klarheit und der Gründlichkeit zukommen. So mußte ja nun auch der heidelberger Katechismus,

weil er die evangelische Heilslehre vollständig entwickeln wollte, auf die Polemik eingehen, und wir werden zu untersuchen haben, ob er es auf eine angemessene Weise thut.

Im Ganzen müssen wir sagen, daß der heidelberger Katechismus sich in der Polemik außerordentlich mäßig, so daß nur wenige Fragen hier in Betracht kommen, nämlich die Frage 30. in ihrer Polemik gegen die katholische Heiligenverehrung, die Frage 48. gegen die lutherische Christologie, die Fragen 62—64. gegen die katholische Rechtfertigungslehre, die Frage 80. gegen die katholische Messe und die Fragen 97. und 98. gegen die katholische Bilderverehrung. Wenn wir die Frage 80. ausnehmen, so werden wir sagen dürfen, daß die Polemik die richtigen Grenzen nicht überschreite. Und daß wir die allerdings namentlich in ihrem Schluß auf's äußerste ungeeignete achtzigste Frage annehmen dürfen, ja müssen, erhellt daraus, daß dieselbe nicht nach dem Willen der Verfasser, sondern auf Befehl Sr. kurfürstlichen Gnaden in den Katechismus gekommen ist. Daß die achtundvierzigste Frage dogmatisch ungeeignet ist, d. h. daß sie nicht in einen Katechismus gehört, haben wir schon bemerkt. Die polemische Haltung aber ist eine würdige und nicht anzusehende. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über die Rechtfertigungslehre, in denen die antithetische Beziehung in der That nur insofern in Betracht kommt, als es geschehen mußte, um die These festzustellen. Dagegen tritt uns in der dreißigsten Frage allerdings eine gewisse Consequenzmacherei entgegen, welche der Forderung der Wahrhaftigkeit, die wir oben aufstellten, nicht entspricht. Die in den Fragen 97. und 98. ausgesprochene Ansicht ist eben eine Ansicht. Theilt man dieselbe, so wird man auch mit der Art, wie hier die Polemik behandelt ist, einverstanden sein. Theilt man sie nicht, wie dieß wohl bei den Meisten unter uns der Fall sein wird, so wird man freilich auch wünschen, es möchte diese Polemik im Katechismus lieber keine Stelle gefunden haben.

Es erübrigt nur noch, daß wir uns die Sprache unseres Katechismus vergegenwärtigen. Davon wollen wir nicht reden, daß so oft gesagt worden ist, er sei zu lang; denn es war ja,

wie wir oben gesehen haben, von Anfang an allgemein angenommen, daß er nur in den obersten Schulclassen vollständig auswendig gelernt werden sollte. Daß er auch hier noch den Katechumenen Schwierigkeit machen konnte und mußte, stellen wir nicht in Abrede, aber am Ende macht eben alles Auswendiglernen Schwierigkeit, eine Schwierigkeit aber, die man den Schülern nicht ersparen kann, wenn man einmal von der doch eigentlich unläugbaren Nothwendigkeit des Auswendiglernens überzeugt ist. Was aber die Sprache des Katechismus betrifft, und von dieser wollten wir ja reden, so dürfen wir wohl sagen, daß sie unübertrefflich schön ist. Der Katechismus redet die Sprache des Glaubens, und zwar des lebendigen, persönlichen Glaubens. Was er sagt, kommt von Herzen und geht darum auch wieder zu Herzen. Er redet die Sprache des Lebens. Diese concrete, durchaus anschauliche Sprache des Lebens, wo wird sie vollkommener geredet als in der heiligen Schrift? Aus ihr hat sie der Katechismus gelernt, und darum findet in ihr ein Jeder, was ihm noth ist, das Kind nicht allein, sondern auch der Mann und der Greis, der Ungebildete und Gelehrte nicht allein, sondern auch der Gebildetste und Gelehrteste. Der Katechismus redet die Sprache der klaren Bestimmtheit. Er ist seiner Sache selbst vollkommen gewiß, und darum braucht er auch nirgends vieldeutige, schwebende Ausdrücke. Wer ihn liest, der weiß auf's allerbestimmteste, was er meint. Die klaren Gedanken sind in klaren Worten ausgesprochen. Dies sind die Grundeigenschaften der Sprache des Katechismus. Natürlich ist es freilich, daß uns nach dreihundert Jahren diese Sprache nicht mehr so anheimelt, wie die Zeitgenossen des Olevianus und Ursinus, daß uns vielmehr Manches fremdbartig vorkommt. Es ist nicht mehr unsere eigentliche Muttersprache, aber es sollte uns doch schwer werden, einen Katechismus in unserer Sprache abzufassen und doch ebenso glaubens- und lebensvoll, ebenso concis und so klar zu reden, wie unser alter Katechismus in seiner alterthümlichen Sprache redet. Das ist ja gerade etwas Großes, daß die Sprache des Glaubens stereotyper ist als die Sprache des Salons, daß wir, wenn wir unsern Glauben be-

kennen, ebenso reden, wie unsere Väter geredet haben, wenn wir beten, ebenso beten, wie sie gebetet haben. Es mag ja wohl auch hier das Wort angewendet werden:

πολλὰ μὲν. θνητοῖς γλῶτται, μία δ' ἀθάνατοις.

So mögen wir denn Gott danken, daß er unserer evangelischen Kirche ein solches Werk wie den heidelberger Katechismus geschenkt hat. Wir mögen uns freuen, daß gerade in dem letzten Decennium vor seinem dreihundertjährigen Geburtstag der heidelberger Katechismus in organischer Verbindung mit Luther's kleinem Katechismus in drei unirten Landeskirchen des westlichen Deutschlands wieder in Gebrauch gekommen und lebendig geworden ist. Wie er vor Jahrhunderten Segen gestiftet hat, so wird er auch ferner Segen stiften, Segen, der da bleibt für die Ewigkeit.

2.

F. W. J. Schelling's Philosophie der Offenbarung,
nach ihren Grundzügen dargestellt

VON

Stadtpfarrer **Egget** in Ellwangen.

Man hat allen Grund, sich der Erscheinung dieses Werks im gegenwärtigen Zeitpunkt zu freuen. Denn die Seele desselben ist doch der Glaube, daß es eine denkende Betrachtung der Religion gibt und daß die Offenbarung eine solche nicht zu fürchten hat, vielmehr derselben sich nur bewähren kann. Und dieser Glaube bedarf allerdings, der Gegenwart wieder in Erinnerung gebracht zu werden, die bei vorwiegend materialistischer Richtung sich gegen die transcendenten Gebiete überhaupt indifferent verhält, und wo sie religiösen Interessen sich zuwendet, sich zu wenig bewußt bleibt, daß der Protestantismus wenigstens der Wissenschaftlichkeit, des philosophischen Gedankens nicht entbehren kann. Schelling's Philosophie der Offenbarung ruht ebenso sehr

auf einem lebendigen Bewußtsein von dem guten Recht der philosophischen Forschung, wie auf einer tiefen Achtung vor dem Positiven, vor dem Recht der Geschichte gegenüber dem Begriff. Der von ihm eingeschlagene Weg der Versöhnung zwischen beiden ist unstreitig ein neuer; ob er der richtige, und wie weit auf demselben zu kommen ist, wird die Zeit lehren. Bis jetzt will es fast scheinen, wie wenn der Name des berühmten Denkers noch einen gewissen Druck ausübte. Die Kritik hält an sich. Aber wenigstens befindet man sich noch zu sehr im Stadium der Aneignung. Der nachfolgende Versuch will jedenfalls nichts weiter, als von dem Inhalt des neuen Systems Rechenschaft geben; nur beiläufig soll erwähnt werden, wo die Lectüre des schelling'schen Werks Anlaß gegeben hat, ein bescheidenes Fragezeichen an den Rand zu setzen.

Die Darstellung der schelling'schen Philosophie der Offenbarung gliedert sich in drei Haupttheile, deren erster die Principien, der zweite die Philosophie der Mythologie, der dritte die Philosophie der Offenbarung umfaßt.

Erster Theil.

Die Principien der positiven Philosophie.

§. 1. Positive und negative Philosophie.

Das Charakteristische des neuen Systems ist die Bezeichnung desselben als positiver Philosophie. Die seitherige Philosophie, wenn sich auch schon Reime der positiven Philosophie in derselben nachweisen lassen, wird doch ihrem Wesen nach als die negative bezeichnet.

Philosophie ist Wissenschaft des Seienden. Das Seiende aber hat zwei Seiten — das quid und das quod, den Begriff und die Existenz. Die negative oder die Vernunftwissenschaft hat zu ihrem Gegenstand das bloße Was, den Begriff. Ueber diesen aber geht sie nicht hinaus; sie führt nicht den Beweis seiner Existenz. Ihr Inhalt ist die unendliche Potenz des Seins. Dadurch, daß die Vernunft diese Potenz besitzt, aus der alles Wirkliche hervorgehen kann, ist sie apriorisch, bestimmt a priori Alles, was ist, gelangt ohne Hülfe der Erfahrung zum Inhalt

alles wirklichen Seins. Sie weiß a priori, was ist oder sein kann, wenn etwas ist; d. h. eben im Begriff, also dem wirklichen Sein gegenüber doch nur als Möglichkeit. Die Dinge, welche in der Vernunftwissenschaft zur Sprache kommen und die Natur wie die Welt des Geistes umfassen, sind nur die in der unendlichen Potenz nachgewiesenen Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten aber entwickelt das Denken dialektisch aus einander, es läßt sie in einander übergehen, anders werden, bis es zu einem letzten Begriff gelangt, der nicht mehr in einen andern übergehen kann, der alle Zufälligkeit von sich abgestreift hat, — zum Begriff des wahrhaft Seienden, des Absoluten, des *ὄντως ὄν*. Als ausscheidende ist die Vernunftwissenschaft eben nur negative Philosophie. Auch der letzte Begriff, den sie erreicht, ist doch vorerst nur ein negativer, via exclusionis erreichter Begriff, der des Nicht-Nicht-Seienden, nicht in ein Anderes Uebergehenden. Hegel hat nach Schelling den großen Fehler begangen, daß er die negative Philosophie über diese ihre Schranke hinausgetrieben, das Absolute in den Proceß hineingegeben hat. Vielmehr aber bleibt, worin Schelling mit Kant übereinstimmt, Gott der negativen Philosophie an ihrem Ende nur als nothwendige Vernunftidee stehen.

Obwohl reines apriorisches Denken, hat aber doch die Vernunftwissenschaft ein Verhältniß zur Erfahrung. Es besteht ein Band zwischen dem Logischen und Empirischen. Das Apriorische ist das Wesen, die Seele des Wirklichen. Denn das Sein ist zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens; was aber Potenz ist, ist seiner Natur nach gleichsam auf dem Sprung in das Sein. Die Vernunftwissenschaft geht also zwar nicht selbst in das Gebiet der Erfahrung heraus, aber sie sieht auf jeder Stufe ihre Denkbestimmungen in das Sein übergehen, verläßt sie dann auf diesem Punct und tritt sie an die Erfahrung ab, deren Sache es nun ist, zuzusehen, wie dem quid das quod, dem Begriff die Existenz entspricht. Und umgekehrt, wie es einen Weg vom Logischen zum Empirischen gibt, so gibt es einen Weg vom Empirischen zum Logischen. Denn an allem Empirischen sind allgemeine und nothwendige Formen. Diesen Weg

hat Aristoteles eingeschlagen. — Die rationale Philosophie ist also so wenig der Erfahrung entgegengesetzt, daß sie vielmehr nicht über die Erfahrung hinauskömmt, und wo die Erfahrung ihre Grenze hat, hat auch die Vernunftwissenschaft die ihrige.

Womit nun die negative Philosophie schließt, davon nimmt die positive ihren Ausgangspunct. Sie geht aus von dem, was vor und außer dem Denken ist, von dem schlechthin transcendenten Sein, dem „Ueberseienden“, dem absoluten prius, das nicht ist durch Uebergang a potentia ad actum, sondern das Sein zum prius, das Seinkönnen zum posterius hat. Von diesem, quod cogitari non potest nisi existens, ist auch Spinoza ausgegangen, aber er hat von diesem tiefsten Grund aller positiven Philosophie aus nicht fortzuschreiten gewußt. Wie dieser Fortschritt geschieht, ist weiter unten darzustellen. Hier ist nur vorläufig zu bemerken, daß der Uebergang desselben zum Sein freie That ist, mithin etwas a posteriori Erkennbares, Empirisches. Damit ist nicht gesagt, daß die positive Philosophie von der Erfahrung ausgehe, vielmehr geht sie aus von dem absoluten prius, das über aller Erfahrung ist; aber sie bewegt sich von da aus zur Erfahrung hin, schreitet durch Natur und Geschichte, worunter die Offenbarung als reelle Thatsache gehört, hindurch, um a posteriori zu beweisen, daß ihr prius — Gott ist. Aber auch nicht vom Begriffe Gottes (dieß gilt gegen das ontologische Argument) gehe ich aus, sondern von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist, als das bloße Existiren, um sofort seine Gottheit zu beweisen, welche sein Wesen und im Verhältniß zu seinem Sein das posterius ist. Der Schluß, den die positive Philosophie macht, ist folgender:

Das prius wird eine solche Folge haben können, scil. wenn es will;

nun existirt aber diese Folge wirklich, dieß ist Thatsache der Erfahrung,

also zeigt uns dieses Factum, daß auch das prius selbst so existirt, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existirt.

Ist die negative Philosophie apriorischer Empirismus oder Apriorismus des Empirischen, so ist die positive Philosophie em-

pirischer Apriorismus oder auch progressiver Empirismus, indem sie das absolute prius durch das posterior als gottseind erweist.

Trotz ihres Gegensatzes aber sind negative und positive Philosophie dennoch nur Eine, ihren Kreislauf in jenen beiden Gliedern vollendende Wissenschaft; die negative sucht das vorzugsweise zu Wissende, das *πρωτεως ὄν*, die positive hat das Gefundene, den Gegenstand des höchsten Wissens, zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, indem sie das, was das Letzte der negativen Philosophie war, und was in Bezug auf alles Andere das Ueberexistirende ist, nicht als bloße höchste Idee, sondern als das wirklich Existirende erweist. Dieses Sein, von dem die positive Philosophie ausgeht, hat nun auch die Macht des Principis. Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch bloß im Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen, d. h. die Macht des Principis haben soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, welche aller Möglichkeit vorausgeht.

Schon oben ist angedeutet, welche Stellung die positive Philosophie zur Offenbarung einnimmt. Die Offenbarung (obwohl der Einfluß des Christenthums auf alles Denken zugestanden wird) ist nicht formelles Princip, principium cognoscendi, für die positive Philosophie. Die Offenbarung, beziehungsweise das Christenthum, wird in ihr in keinem andern Sinn vorkommen, als in welchem auch die Natur, die ganze Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt. Also keine Abhängigkeit. Die Philosophie würde freilich Manches ohne die Offenbarung nicht erkannt, wenigstens nicht so erkannt haben, aber sie kann diese Gegenstände nun mit ihren eigenen Augen sehen, wie man vorher nicht gesehene Sterne, nachdem man sie durch ein Teleskop wahrgenommen, nachher auch mit unbewaffnetem Auge sieht. Denn die positive Philosophie ist in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur insoweit Philosophie, als sie ihr in unabhängige und selbsterkannte verwandelt sind. Kurz: die Philosophie der Offenbarung nimmt die Offenbarung nicht als Quelle oder Autorität, sondern als Gegenstand ihres Denkens.

*

*

*

Die Unterscheidung einer positiven und negativen Philosophie ist eine entscheidende That, und wenn von Schelling's neuem System ein reformatorischer Einfluß auf die philosophische Wissenschaft ausgehen soll, so muß derselbe von diesem Punkte ausgehen. Schelling geht mit dieser Unterscheidung auf Kant zurück, und wenn dieser in dem Act des Erkennens ein Ding an sich entgegengesetzt seinem Sein für das Ich, d. h. seinem Reflex im Bewußtsein, so hat er im Grunde dasselbe gewollt wie Schelling. Kant hat es geahnt, daß dem Object etwas Selbständiges zu Grunde liegt, das sich dem Begriff nicht unterwirft, demselben, so zu sagen, unerreichbar und unüberwindlich bleibt. Diese Seite der Selbständigkeit in allem Gegenständlichen ist wohl nichts Anderes, als sein Zusammenhang mit dem absoluten prius, dem ewigen schöpferischen Willen, durch welchen es da ist, der sich an ihm abspiegelt, und an dessen Freiheit es in seiner Weise und in seinen Grenzen Theil nimmt. Die auf Kant folgenden Denker haben das Ding an sich als eine logische Täuschung angesehen und dasselbe in das Ich hereingezogen. So entstanden die Systeme des Idealismus, zuletzt in der äußersten Steigerung bei Hegel, welchem nichts mehr Wahrheit und Wirklichkeit hatte, als die logische Kategorie, und es liegt am Tage, was dieser Monismus des Begriffs auf dem Gebiet der Wissenschaft angerichtet und wie er die Philosophie allmählig um ihre Geltung gebracht hat.

Schelling hat also das Vermächtniß Kant's aufgenommen; durch die Unterscheidung einer positiven Philosophie, die von dem schlechthin Seienden und darum auch wahrhaft Schöpferischen ausgeht, von einer negativen, die in der Sphäre des apriorischen Denkens sich bewegt, hat er den Weg angebahnt, auf welchem im Gegensatz gegen den Formalismus des Begriffs eine lebensvolle Weltanschauung gewonnen werden kann. — Frauenstädt hat in einer in den vierziger Jahren erschienenen Schrift über das neue System Schelling's jene Unterscheidung aus dem Grund angefochten, weil die Philosophie es überall gar nicht mit dem quod, sondern nur mit dem quid zu thun, überall nur das Wesen der Dinge zu begreifen, nicht ihre Existenz zu beweisen

habe. Allein es handelt sich auch bei der positiven Philosophie zunächst gar nicht darum, das Seiende und insbesondere das, was über allem Sein ist, zu beweisen, sondern nur seine Existenz anzuerkennen, als etwas, das unabhängig von dem menschlichen Denken und vor demselben ist, welchem die Philosophie deshalb nur nachzudenken und aus welchem sie alles Seiende zu erklären hat.

§. 2. Der Gottesbegriff.

Der ontologische Beweis ging vom Begriff zur Existenz über. Die positive Philosophie umgekehrt geht vom Sein, von der Existenz zum Begriff.

Als Ergebnis der negativen Philosophie und als Ausgangspunct der positiven haben wir das über und vor allem Sein Seiende. — Die nächste Bestimmung desselben ist, daß es das Seinkönigende, *potentia existendi*, ist, woraus folgt, daß alles Sein nur das Sein Gottes ist. Diese Bestimmung, sagt Schelling, kann man ansehen als das Princip des Pantheismus. Eine reine *potentia existendi* nämlich kann nicht bloß in *actus* übergehen, sondern es ist ihr natürlich, überzugehen. Nun ist aber klar, daß die so durch unmittelbare Erhebung aus der *potentia* in *actum* seiend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, also nicht mehr Wille, sondern das nun willenlos und in diesem Sinn nothwendig Seiende, die außer sich gekommene Potenz ist, das nicht mehr vom Sein Freie, sondern mit dem Sein Behaftete, nicht mehr Subject des Seins, sondern das bloß noch objectiv Seiende — das *ἑστῶμενον*. So hat es aufgehört, Quelle des Seins zu sein, und wird zur blinden, willenlosen Substanz, die zwar Spinoza noch *causa sui* nennt, die aber in der That aufgehört hat, *causa* zu sein. — Unser Princip nun (das unvor-denklich Seiende als *potentia existendi*) ist also zwar das mögliche Princip des Pantheismus, aber führt darum nicht nothwendig zum Pantheismus. Das Princip ist nicht zu umgehen; „daß alles Sein nur das Sein Gottes ist, ist der Gedanke, dem alle Herzen schlagen.“ Wollte man es umgehen, so fiel man in den schalen absolut impotenten Theismus. Jene Macht des unmittelbaren Seins, der *ἰσχύς*, ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott. Aber es handelt sich darum, daß jenes Princip,

welches Schelling auch die Natur in Gott nennt, überwunden werde. Der Weg hiezu ist folgender:

Um die Potenz des Seins vor dem Uebertritt in das Sein, wodurch sie außer sich kommt, zu bewahren und als Seinkönnendes festzuhalten, müssen wir sie als das an und für sich, d. h. ohne sein Zutun, rein Seiende setzen. Das rein Seiende ist nicht zu verwechseln mit dem actu Seienden, aus der Potenz Herkommenden; vielmehr ist es, wie die Potenz, noch über dem Seienden. Schelling vergleicht das Seinkönnende mit dem Wollenkönnenden, das rein Seiende mit dem völlig willen- und begierdelosen, ganz gelassenen Willen. Während nun das Seinkönnende als solches natura sua über sich hinausgehen will, bekommt es dadurch, daß es zugleich das rein Seiende ist, sich als Seinkönnen in seine Gewalt und befreit sich vom Können als blindem Hinanstreben. Es ist nicht mehr *ἀναπόρ*, es hat im rein Seienden sein Begrenzendes, *πέρας*, erhalten; es hat sich vom Zufälligen seiner Natur befreit, ist zu seinem Wesen gekommen. Denn sein Wesen ist, lauterer Seinkönnen, in sich bleibendes Seinkönnendes zu sein. Das Seinkönnende (Subject = quod subjectum est alii) und das rein Seiende (Object) sind nun aber jedes die relative Negation des anderen, mithin einseitig. Indem aber die beiden Bestimmungen an dem Einen sind, hebt dieses die Einseitigkeit in sich auf; es ist das vom einseitigen Können und einseitigen Sein Freie, über beiden Schwebende, in welchem der actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den actus ausschließt — Subject-Object, das in sich Beschlossene, Anfang, Mittel und Ende, das Absolute. Für dieses Beisichbleiben hat die Sprache nur das Wort „Geist“.

Die bis jetzt besprochenen Bestimmungen sind uns die Unterlagen gewesen, um von ihnen zum Geist aufzusteigen, haben also propädeutische Bedeutung gehabt. Jetzt aber lehrt sich die Folge unserer Gedanken um. Der Geist ist die Wirklichkeit, die, nicht der Zeit, aber dem Begriff nach, vor jenen Möglichkeiten ist; und seine Möglichkeiten sind in ihm Wirklichkeiten, indem sie an seiner Wirklichkeit Theil nehmen. Möglichkeiten (*ἀόρατα*, Principien) sind sie sofort nicht des Geistes, sondern des Seins,

welches zu erklären, die Aufgabe ist — des sämmtlichen gewordenen Seins. Im vollkommenen Geist nämlich müssen sich alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seins finden; aber er wird, sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seins, sondern als immanente Bestimmungen enthalten, die nur mittelbar transitiv werden. Schelling nennt sie auch reine Actualitäten (nicht — 3. Naturen oder 3. Substanzen), weil sie außer dem actus, der Einheit, nichts sein würden, also jede nur in unauflöslicher actuellem Einheit das ist, was sie ist. Der vollkommene Geist ist also 1) der an sich seiende, der absolut nicht gegenständliche, der verborgene, in sich gezogene — Subject; 2) der für sich seiende — der sich gebende, das Äußere, gleichsam Sichtbare des Geistes. In dieser Gestalt des Geistes ist kein eigener Wille; seine Natur ist eben nur, für sich, d. h. für den ansichseienden Geist, zu sein, sich diesem ganz zu geben — Object; 3) der im Ansichsein für sich seiende oder bei sich seiende — Subject-Object. Der vollkommene Geist ist aber der über all diesen Arten des Seins, auch der dritten, seiende, der frei in der einen wie in der andern sein kann, in transcendenten, überschwinglicher Freiheit. Woher aber der Geist? Er ist ohne Grund, schlechtthin weil er ist; er kann nur a posteriori bewiesen werden. Dieß Bektere gegen jeden philosophischen Rationalismus, d. h. gegen jedes System, das die Vernunft zu seinem Princip erhebt, während doch die Vernunft ist, weil der absolute Geist ist.

Bliden wir von hier zurück, so haben wir den monotheistischen Gottesbegriff in seiner Vollständigkeit. Denn nur den als — $A + A \pm A$ sein Könnenden müssen wir den sua natura All-Einen nennen — den All-Einen: denn diese Formen sind nicht eine unbestimmte, sondern eine in sich beschlossene Mehrheit, ein wahres *när*, und alle Möglichkeiten des Seins sind in jenen drei Formen enthalten. Er ist aber auch der All-Eine, weil er nicht in einer dieser Formen für sich Gott ist; dieselben sind nur Durchgangspuncte seines Seins und er ist Gott nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben. Im Verhältniß zum Pantheismus, nach welchem in der That Gott nur Einer, aber der blind

Seiende ist, was im wahren Gottesbegriff nur als Potenz des göttlichen Seins vorkommt, ist der wahre Monotheismus nichts Anderes, als der latent, innerlich gewordene, der überwundene Pantheismus. Wenn statt der All-Einige der Dreieinige gesagt würde, so wäre dieß nur der bestimmtere Ausdruck für jenen. Die letzte Wurzel der christlichen Trinitätslehre liegt in der All-Einheitsidee.

§ 3. Die Verwirklichung des Gottesbegriffs, die Schöpfung und die Grundzüge der Trinitätslehre.

Wir haben im Vorherigen den Begriff Gottes an sich betrachtet. Es ist weiter zuzusehen, wie dieser Begriff sich actualisirt, indem die Potenzen in Spannung gesetzt werden.

(Der Ausdruck „Potenz“ ist aus dem frühern schelling'schen System herübergenommen. Schelling will damit nicht abstracte Begriffe, sondern reale Mächte — universalia, wie die abstracten Begriffe, die aber auch zugleich Wirklichkeiten sind, bezeichnen. Sie sind die Bestimmungen des höchsten Seins, welche in Aufhebung des durch sie hervorzubringenden Seins, d. h. als transitive, eben „Möglichkeiten“ genannt werden müssen. — Auch der Ausdruck „Spannung“ kommt bereits in der Schrift über die Weltseele vor. Es ist dort darunter der polare Gegensatz der Kräfte verstanden, indem die positive in ihrem Schaffen, damit sie nicht in einen geradlinigen Proceß auslaufe, sondern es zur Organisation bringe, durch die negative aufgehalten, zum Kreis in sich zurückgebogen werden müsse. Es wird sich im Folgenden zeigen, wie dieser Grundbegriff auch in der positiven Philosophie im Wesentlichen festgehalten ist.)

Fragen wir zunächst, wie es zum Proceß der Spannung, d. h. der Entgegensetzung der göttlichen Wesensbestimmungen, komme. Der vollkommene Geist (so weit sind wir in der Begriffsbestimmung Gottes gekommen) ist in sich beschlossene, absolute All-Einheit, aber eine „in sich hineingewendete“. Wo Anfang, Mitte und Ende ($- A + A \pm A$) in einander sind, heißt es in der Philosophie der Mythologie, da ist Nichtbewegung, Nichtactus. Gott soll aber in actus gesetzt werden, d. h. Anfang, Mitte und Ende müssen außer einander und sich ungleich

werden. Schelling will jedoch dabei nicht an einen emanationistischen Proceß gedacht wissen, in welchem Gott mit Nothwendigkeit hineingezogen würde und aus welchem er etwa wie bei Hegel als Resultat hervorginge. Gott geht nicht in den Proceß ein, er bleibt als Ursache außer ihm, es ist vielmehr eine schlechthin freie göttliche That, in welcher er die Potenzen in Spannung setzt. — Nichts verhindert, sagt Schelling, daß, nachdem der absolute Geist da ist, an seinem eigenen Sein sich die Möglichkeit eines andern, also nicht ewigen Seins zeige und darstelle als das nur nicht Auszuschließende, als die eigentlich nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur etwas ist, wenn er sie will. Indem diese Möglichkeit, die an dem Wesen hervortritt und sich zeigt, als das Unversehene, nicht Gewollte hervortritt, ist sie doch etwas Willkommene. Denn indem sie ihm den Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird der vollkommene Geist sich als Wille, der wollen kann, inne, und diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit eines unwörterlichen Seins, das er sich selbst nicht gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist. Indem jenes andere Sein ihm als ein Mögliches gezeigt wird, wird er sich inne als der nicht bloß materiell, sondern geistig oder übermateriell All-Einige, der er bleibt auch in der Zertrennung der Potenzen. Der vollkommene Geist stellt sich hier erst als Gott dar, dessen geistige Einheit durch die materielle Nichteinheit nicht afficirt wird, dessen göttliches Sein in der Spannung der Potenzen bloß „suspendirt“ ist. Jene sich Gott darstellende Möglichkeit des realen Seins hat Schelling in seiner geistreichen Weise mit der indischen Maja und mit der Weisheit, die nach Sprächw. 8. vor Gott „spielt“, verglichen. Philosophisch ausgedrückt ist sie die Ideenwelt. Indem nämlich jene Möglichkeit sich vor dem absoluten Geist explicirt, steht derselbe alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander im Voraus und daher prototypisch die ganze Folge der einst werdenden Bildungen, das Vorspiel der entstehenden Welt. Man begreift hiernach, in welchem Sinn die Ideen die Mittler zwischen dem göttlichen Verstand und den realen Dingen sind.

Der Proceß der Spannung der Potenzen ist unzweifelhaft mit dem Schöpfungsproceß identisch, letzterer die unmittelbare Folge des erstern. Dieser Proceß ist nun darzustellen.

Die Möglichkeit, die sich dem absoluten Geist nur zeigt, ist die Erhebung des Seinkönnenden ($- A$) in's Sein. Indem nun Gott ($- A$) in's Sein sich erheben läßt, wird $+ A$, das rein Seiende, von $- A$, der potentia, ausgeschlossen und tritt in eigenes Sein. Da die erste Potenz ihm nicht mehr Subject ist, sich ihm versagt, so wird $+ A$ dadurch genöthigt, in sich selbst zurückzutreten, selbst Subject zu werden, und indem es vorher das rein Seiende ohne Können war, bekommt es eben durch die Negation, welche $- A$ auf es ausübt, selbst ein Können, eine Potenz, in sich, es wird selbständige Potenz. Da aber dieses Können gegen seine Natur ist (denn es ist reines Sein), so muß es dieses Können, diese Negation in sich wieder aufheben, indem es strebt, das es negirende, positiv gewordene $- A$ in sein ursprüngliches Nichtsein, seine Potentialität zurückzuführen. Die erste Potenz, $- A$, kann aber das eigene Sein, in das sie sich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihre Stelle ein Anderes als seiend zu setzen und so geht eigentlich der Proceß nur dahin, daß an die Stelle des Nichtseinsollenden wieder das gesetzt werde, dem gebührt zu sein; es soll die erste Potenz in ihrer Expiration zum Setzenden von $\pm A$ (A^2), dem Höchsten, werden, welches der als solcher seiende, sich selbst besitzende Geist, das ungetrennliche Subject-Object ist, nicht Gott selbst, sondern eine, die dritte, der Potenzen, der nothwendige Geist, d. i. der nur Geist sein kann. Gott selbst aber ist der freie Geist, der auch den Geist als eine Potenz von sich behandelt, weil er über allen Potenzen, deren unauflöbliche Einheit ist.

Der Proceß der Spannung der Potenzen ist nun mit dem Schöpfungsproceß wesentlich eins. Das Hervor- und Auseinandergehen des All-Einen in die Spannung der Potenzen ist die universio; die Potenzen in dieser Stellung sind das universum, das verkehrte göttliche Sein. Der Schöpfungsproceß geht aus von A^1 als der veranlassenden Ursache durch A^2 als die wirkende Ursache zu A^3 als der Endursache. Das Seinkönnende nämlich,

der blinde Wille, sobald er actualisirt wird, hat die Tendenz, in's Schrankenlose sich zu expandiren, er ist der unbegrenzte Stoff (*materia ex qua*). Ihm tritt die zweite Potenz entgegen, als der die schrankenlose Materie in Fassung bringende, organisirende Wille (*causa efficiens per quam*); die dritte Potenz ist sodann das den Proceß Ueberwachende, Regulirende, damit der überwindende Wille nicht zu weit in der Ueberwindung gehe; denn sonst entstände keine Mannigfaltigkeit des Seins (*causa secundum quam*. Entelechie?). So findet eine Stufenfolge der Ueberwindung des blinden Seins statt, in welcher allmählig die Substanz immer mehr vom Licht des bildenden Willens durchdrungen, in den Geist erhoben wird. Schelling hat diese Stufenfolge in der philosophischen Einleitung zur Philosophie der Mythologie in den Grundzügen dargestellt; es ist klar, daß das weite Gebiet des concreten Daseins in aufsteigender Linie diese Stufenfolge bildet bis zu seinem Ziel, dem Menschen, in welchem A' zur reinen Potentialität zurückgebracht und die Schöpfung in Gott eingegangen ist. Denn es ist nur die eine Seite des Processes, wenn die Schöpfung als ein Ausgehen des Seins aus Gott betrachtet wird; sie wird als fortgesetzter Bildungs- oder Ueberwindungsproceß des blinden Seins ebensowohl als ein Eingang aller Dinge in Gott, als ein Rückströmen in ihn betrachtet werden können. Jedes Erzeugte aber in dieser Stufenreihe ist das gemeinsame Werk der drei Potenzen, die sich insofern als demiurgische, kosmische verhalten. Und da in jeder *oδoía*, jedem Erzeugniß, so entfernt es auch noch von der höchsten Einheit sein mag, doch auf gewisse Weise die Einheit gesetzt ist, so geht durch jedes Ding wenigstens ein Schein, eine Apparition der Gottheit. (Es ist, nach Leibniz, eine *coruscatio divinitatis*). Nur darf man bei diesem ganzen Proceß noch nicht an das materielle Universum denken; es ist vielmehr noch die Welt in ihrer Idealität, noch nicht aus dem klaren Fluß des göttlichen Werdens, nicht aus dem Ring der reinen Wirksamkeit der Potenzen heraustrgetreten.

Schelling hat sich bei diesem Anlaß — gewiß keine un-nothige Frage — über den Zweck der Schöpfung ausgesprochen.

Als mögliche Beweggründe für Gott sagt er in's Auge: 1) den, sich in seine Gestalten auseinanderzusetzen. Denn, sagt er, in seiner reinen Unmittelbarkeit gehen die Gestalten Gottes in einander über; Gott wäre also sich selber unfasslich. 2) um sein nicht selbstgesetztes Sein in ein selbstgesetztes zu verwandeln, einen theogonischen Proceß zu setzen. Allein dieß könne nicht als Proceß gedacht werden, weil der Erfolg dieses Processes für Gott doch ohne eigentliches Resultat wäre, da er sich schon in jenem ersten Innwerden, wo er die Gestalten zuerst von sich unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seins erblickt. So kommt Schelling zuletzt zu dem Satz, das eigentliche Motiv für Gott, eine Welt zu wollen, also die Potenzen in Spannung zu setzen, könne nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelnden actus gar nicht sein könnte, und das ist die Creatur.

In dem Proceß der Potenzen liegen — zwar nicht die christliche Trinitätslehre selbst — aber die Reime zu derselben. Indem die absolute Persönlichkeit (der Vater) das Anstichseiende ihres Wesens, — A, herausgewendet, schließt sie ebendarnit das rein Seiende ihres Wesens, die zweite Gestalt, von dem aus, was ihr das Subject war. Nun kann die Handlung, in welcher Gott ein anderes sich Homogenes außer sich so setzt, daß es in einem nothwendigen, unablässigen Act sich selbst verwirklicht, nur Zeugung heißen, wie die zweite, das Außerstichseiende und insofern Verlorne wiederbringende Potenz mit Recht der Sohn heißt. Vor der Schöpfung noch verschlossen in dem Vater und nur von ihm, der die „Möglichkeit“ vor sich sieht, erkannt und geliebt, tritt er mit der Schöpfung aus dem Vater hervor, ist aber wirklicher Sohn erst, nachdem er sich durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seins verwirklicht und zum Herrn des Seins gemacht hat, d. h. am Ende der Schöpfung, und ist nun ebenso Persönlichkeit, wie es ursprünglich nur der Vater war, und als Herr des Seins von gleicher Herrlichkeit wie der Vater. Aber ebendieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche in Folge der durch den Willen des Vaters gesetzten Spannung ebenfalls in potentialisirten Zustand gesetzt ist, nur daß sie sich nicht, wie der Sohn, unmittelbar durch eigenes Wirken in das

Sein wiederherstellt; sondern nur durch den Sohn ist ihr das Sein vermittelt. Der Geist ist also nur das Durchwirkende, wie sich in Allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erscheint und auf ein bestimmtes Ziel hindrängt, die Wirkung derselben Potenz zu erkennen gibt. In der wiederhergestellten Einheit aber tritt auch die Potenz des Geistes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eigenen, in Folge der Ueberwindung des Außer-sich-Seienden, also durch den Sohn ihr vermittelten Persönlichkeit. War vor der Spannung der Potenzen die Freiheit der Personen jedenfalls eine bloß potentielle, so sind wir am Ende der Schöpfung zu dem Punct gekommen, wo die Gottheit in drei von einander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist. Der Proceß der Schöpfung ist ein theogonischer Proceß.

Es mögen hier einige Bemerkungen über den Schelling'schen Gottesbegriff ihre Stelle finden. Schelling geht davon aus, daß vom Begriff Gottes nicht zu seiner Existenz, sondern umgekehrt von der Existenz zum Begriff zu gelangen sei. Gott ist als der allem Denken und Sein schlechthin Vorausgehende, als der Ueber-seiende, vorausgesetzt. Er ist schlechthin, weil er ist. Absolut unvermittelt steht er zwar damit nicht an der Spitze der positiven Philosophie; die ganze Vernunftwissenschaft ist der dialektische Weg zu ihm als dem höchsten Begriff, über welchen nicht mehr hinausgegangen werden kann. Gott erscheint an ihrem Ende als Postulat des Denkens. Der Uebergang aber von dieser subjectiven (Dent-) Nothwendigkeit bis zur objectiven Wirklichkeit, zur Existenz, wird durch einen Sprung gemacht. Es wird dagegen nichts Erhebliches einzuwenden sein. Warum sollte die Philosophie nicht ihre Schranken erkennen, nicht anerkennen, daß Existenz überall nicht a priori zu beweisen ist, daß insbesondere die höchste Existenz, Gott, vorausgesetzt werden muß, um von ihm aus alles Existirende zu erklären?

Eine andere Frage aber ist, wie Schelling nun Gott an der Spitze seiner positiven Philosophie voraussetzt? wie er das Wesen des Existirenden bestimmt? als Fertigen oder als Werden? als wollende Intelligenz und intelligenten Willen, oder

als einen solchen, der sich erst zur Freiheit, zum absoluten Geist fortbestimmt?

Frauenstädt (a. a. O.) sagt: Das Seiende, das vor seinem Begriffe ist, ist das blind oder geradezu Seiende, auch das Unvordenkliche genannt, weil es dasjenige ist, welchem sich nichts vorher denken, das sich aus keinem Begriffe deduciren läßt, — darum das „zufällig Nothwendige“. Es ist der blinde Naturgrund, welcher als Potenz dem wirklichen, freien Gott vorhergeht. Aus dieser seiner blinden, unmittelbaren, unwillkürlichen Existenz befreit sich nun Gott zu sich selbst, ähnlich, wie jeder Mensch sich von seiner Naturbasis, die ihm ohne seinen Willen geworden, loszureißen und selbständig zu werden vermag, worin alle Bildung besteht. Durch Aufhebung seines zufälligen Seins dadurch, daß er Herr des Seins wird, wird er Geist; indem Gott das blinde Sein anshebt, von demselben hinwegkommt, setzt er sich. Damit, sagt Frauenstädt weiter, ist das Produciren, Schaffen identisch; es ist der Proceß des besonnenen Willens, der den blinden schrankenlosen Willen stufenweise überwindet. In diesem Proceß haben ihre Stelle die dritten Potenzen. Ist die Materie überwunden, so tritt als Viertes, Alles überwaltendes, Gott hervor, erhaben über den ganzen Proceß. Bis hierher klinge Alles ganz pantheistisch; die Substanz, immer mehr vom Licht des bildenden Willens durchdrungen, erhebe sich zum sich wissenden, zu sich gekommenen Gott. Von hier aus aber falle man plötzlich mit einem Sprung mitten in den Theismus hinein. Gott, heiße es bei Schelling, gehe nicht ein in den Proceß der Potenzen, die Welterschöpfung sei nicht eine logisch nothwendige Folge aus dem göttlichen Wesen, sondern eine freie That des göttlichen Willens. Wenn nun aber einmal Gott sich zur Schöpfung entschliefte, so trete die Welt nicht unmittelbar aus seinem Willen hervor; Gott wirke überall nur durch Mittel. Diese seien: die Materie (A^1), der Wille (A^2) und die göttlichen Ideen, welche der Materie eingeblidet werden (A^3).

Soweit Frauenstädt. Er wird darin Recht haben, daß der schelling'sche Monotheismus noch nicht vom Pantheismus gereinigt ist, denselben noch nicht eigentlich überwunden hat.

Zwar müssen wir es für ein Mißverständniß halten, wenn Frauenstädt behauptet, daß bei Schelling Gott erst durch die Spannung der Potenzen und durch den Proceß der Schöpfung hindurch zum Geist werde. Schelling meint und will es wenigstens nicht so. Gott ist vielmehr, nach Schelling, schon Geist, bevor er sich entschließt, die Welt zu schaffen. Schon vor diesem Act ist er der — frei über dem Seiendenden und rein Seienden schwebende Geist. Er ist schon vor der Schöpfung wollende Intelligenz, intelligenter Wille; sonst könnte sich ihm nicht die Möglichkeit eines Andern, des real Seienden, darstellen; es könnten nicht die Urbilder alles Seins vor ihn hütreten und ihn zum Schaffen sollicitiren. Daß also Schelling einen von der Schöpfung unabhängigen, vor derselben schon in sich vollkommenen persönlichen Geist ehrlich will, das ist nicht zweifelhaft. Eben deshalb kann man nicht mit Frauenstädt sagen: wir fallen bei ihm aus dem Pantheismus mit einem Sprung in den Theismus hinein. Die Frage wäre vielmehr, ob wir nicht aus dem vorausgesetzten gewollten Theismus Schelling's ohne Aufhalten in den Theismus hineinfallen?

Es fragt sich mit andern Worten: ob Schelling den absoluten Geist nach der Hand in dieser seiner Unabhängigkeit festzuhalten weiß, ob ihm nicht der Proceß der Schöpfung, der Spannung der Potenzen, zu einem Proceß des Werdens Gottes, zu einem theogonischen Proceß wird? ob er nicht immer wieder etwas Anderes sagt, als er will? Nun, kommen zwar sehr bestimmte Ausdrücke bei Schelling vor, durch welche Gott über der Schöpfung erhalten werden soll. In der Philosophie der Mythologie z. B. nennt er die Spannung der Potenzen, diese universio, eine „göttliche Ironie“, also einen Vorgang, von welchem Gott in seinem Wesen nicht afficirt wird. Allein Schelling behauptet doch auch wieder, daß vor der Schöpfung der absolute Geist zwar in sich beschlossene All-Einheit, aber noch „in-sich-gewendete“ sei, woraus zu schließen wäre, daß ihm zu seiner Wirklichkeit doch noch etwas fehle, so lange er nicht aus der Nichtbewegung, dem nicht-actus, in den actus herausgetreten sei. Es scheint, daß der in sich hineingewendete, an sich seiende Gott

noch erst durch den Gegensatz des Andersseins, des Auserlein-
 andertretens der Potenzen, d. h. eben durch den damit identischen
 Schöpfungsproceß, zum Fürsichsein gelangen müßte, doch erst
 durch die Schöpfung sich von seinem unvordenklichen blinden
 Sein befreite. Besonders bezeichnend in dieser Beziehung ist
 die Aeußerung Schelling's (vgl. ob. S. 50.): „Die Gott sich
 zeigende Möglichkeit eines Andern ist etwas Unversehenes, aber
 Willkommenes. Denn indem sie ihm die Möglichkeit zeigt, wird
 der vollkommene Geist sich als Wille, der wollen kann, in ne,
 und diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst
 verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Noth-
 wendigkeit eines unvordenklichen Seins, das er sich selbst
 nicht gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit
 Willen ist.“ Muß man auch immer diese Stellen in Schelling's
 Sinn so interpretiren, daß Gott andererseits wieder über dem
 Proceß steht, in der Art etwa, wie das menschliche Individuum
 über seiner Entwicklung steht, ihr als Potenz vorangeht, so
 bleibt doch immer, daß Gott vor der Spannung der Potenzen
 ein anderer ist als nach dem Schöpfungsproceß, wie das mensch-
 liche Individuum in seinem potentialen (Kindheits-) Zustand ein
 anderes ist, als nachdem es aus einem vielbewegten Lebenslauf
 als gereifte Persönlichkeit hervorgegangen. Hier also glauben
 wir aus dem monotheistischen Standpunct unmittelbar in den
 pantheistischen zu fallen.

Noch entschiedener zeigt sich dieß von einer andern Seite:
 ist die Welt, wie die Bibel lehrt, auch nach Schelling *ἢ οὐκ*
ὄντως? d. h. ist sie ein Anderes als Gott? Wir denken —
 nein, sondern die schelling'sche Schöpfung ist, correct ausgedrückt,
ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, d. h. der Stoff der Schöpfung ist die unen-
 dliche Möglichkeit, die selbst eine Potenz in Gott ist, die Natur
 in Gott, das blind Seiende, das sofort vom Licht des bildenden
 Willens, von der zweiten Potenz, überwunden wird. Hier am
 wenigsten wird ein pantheistischer Grundzug, der doch immer in
 dem Ineinssetzen Gottes und der Welt zu suchen ist, verkannt
 werden können. — Es müßte nur etwa geltend gemacht werden
 wollen: die Schöpfung, welche aus der ersten Spannung der

Potenzen, der von Gott selbst verursachten Spannung, hervorgeht, ist eine noch innere, eine ideale Welt, die vor und über dieser gegenwärtigen, empirischen ist, welche letztere ja erst das Resultat des Falls des Urmenschen ist. Daraus würde sich jedoch eine wesentliche Aenderung unserer Ansicht nicht ergeben. Denn der Pantheismus wäre nur insoweit dadurch abgewehrt, daß das Werden Gottes nicht in die Entwicklung dieses Aeon, der eigentlich geschichtlichen Welt, verflochten wäre, daß er nicht als der absolute Geist erst aus der Weltgeschichte resultirte.

Irren wir uns aber in dem bisher Ausgeführten nicht, dann dürften wir es auch wohl nur eine Inconsequenz nennen, wenn Schelling noch nach einem Beweggrund der Schöpfung in Gott fragt, und es muß auffallen, daß er bei dem — dem christlichen Theismus allerdings entsprechenden — Beweggrund, welcher in dem Geschöpf selbst oder von Seiten Gottes in seiner Liebe liegt, d. h. rein ethischer Natur ist, anlangt, während er den auf seinem pantheistrenden Standpunct näher liegenden Beweggrund: sein nicht selbstgesetztes Sein in ein selbstgesetztes zu verwandeln und einen theogonischen Proceß zu sehen, abweist.

Es scheint uns überhaupt unter obiger Voraussetzung bei der Spannung der Potenzen nicht mehr füglich von einem freien Act, sondern von einem nothwendigen, nicht von einem ethischen Entschluß, sondern von einem metaphysischen Proceß geredet werden zu können. Wir lassen es dahingestellt sein, ob wir darin mit Dörner zusammentreffen, der in einer Abhandlung über Schelling's Potenzenlehre zu der Bemerkung kommt, daß in dem schelling'schen Gottesbegriff Metaphysisches und Ethisches unklar sich mischen, und dieß näher dahin bestimmt: die Macht, die ungeistige, blinde Kategorie (die formelle Freiheit, das Können) sei über das Ethische gesetzt. Daß es aber so ist, das dürfte jedenfalls seinen letzten Grund darin haben, daß in der schelling'schen Deduction des Gottesbegriffs Monotheismus und Pantheismus unvermittelt neben einander hergehen.

Was die trinitarischen Persönlichkeiten betrifft, welche aus der Spannung der Potenzen resultiren, und den Satz: die Dreiheit der Personen sei vor der Spannung eine bloß potentielle

gewesen, am Ende der Schöpfung aber sei die Gottheit in drei von einander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht: so wagen wir nicht, uns auf eine Auseinandersetzung hierüber einzulassen, und gestehen lieber einfach, daß wir uns von solchen drei abgeschlossenen Persönlichkeiten in Gott eine klare Vorstellung nicht zu bilden wissen, auch nicht einzusehen vermögen, wie Schelling sich mit seiner Ansicht dem Tetratheismus oder, da sie vielmehr nothwendig subordinatianisch aufgefaßt werden muß, dem Anathema des symbolum Quicumque entziehen mag.

Zweiter Theil.

Die Mythologie.

Da die Mythologie nur aus der Lehre vom Menschen verständlich zu machen ist, so ist diese zunächst zu entwickeln.

§. 4. Der ursprüngliche Mensch und der Fall.

Den Urmenschen müssen wir einerseits nach seinem Verhältnis zur Schöpfung, andererseits nach seinem Verhältnis zu Gott in's Auge fassen.

Indem Gott die Potenz A^1 , die *materia ex qua*, die Natur in Gott, das Blindseiende, die unendliche Potentialität des Seins, in's Sein entläßt, ist sie etwas gegen ihn relativ Selbständiges geworden, das wir als solches B nennen mögen. Es muß im Schöpfungsproceß durch die zweite Potenz, A^2 , überwunden, seine Fremdheit gegen Gott, seine Materialität muß in einer Stufenreihe von Bildungen in den Geist erhoben, zur reinen Potentialität zurückgeführt, zur Expiration gebracht werden. Damit wird es zuletzt wieder zum Gott Setzenden, zum Thron der Gottheit. Die letzte Stufe dieses Processes ist der Mensch, in welchem alle Dunkelheit der Materie getilgt und in's Licht des Bewußtseins aufgehoben ist. In ihm steht die Schöpfung auf dem Punct, in Gott einzugehen und in ihm zu bleiben. Er ist als die letzte Stufe des Processes das Zusammenfassende der ganzen Schöpfung, Mikrokosmos. Indem er den ganzen Proceß hinter sich, ihn durchlaufen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hat, ist er das Mitwissende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Wegs geworden. Er trägt von allen durch-

laufenen Stufen der Schöpfung eine *ἀνάμνησις* in sich, die auch jetzt noch nachklingt, und seine Macht oder vielmehr die Macht der in ihm zum „Verstand“ erhobenen Urpotenz über alle Dinge streckt sich noch jetzt in den „allgemeinen Begriffen“ dar. Es erhellt, daß hier die Grundlage der Schelling'schen Erkenntnistheorie zu suchen sein müßte, und nicht minder, wie hiertu Schelling ganz in Plato's Fußstapfen wandelt. Es hängt mit dieser Anschauung von der ursprünglichen Natur des Menschen zusammen, wenn wir Schelling von „gewissen Urgeanken“ der Menschheit, von „ideis aeternis“ reden hören, deren Spuren und Ueberreste er uns im alten Testament, bei Plato und anderwärts hin und wieder bemerklich zu machen nicht unterläßt.

Das Verhältniß des Urmenschen zu Gott stellt Schelling in der Philosophie der Mythologie (6. Vorl.) so dar: Das menschliche Bewußtsein ist das Ziel und Ende des ganzen Naturprocesses. In dem menschlichen Bewußtsein sind die Potenzen wieder in ihrer Einheit. Der ursprüngliche Mensch ist aber wesentlich nur Bewußtsein, nur das zu sich gebrachte B. Die Substanz des menschlichen Bewußtseins ist jenes B, welches in der ganzen übrigen Schöpfung mehr oder weniger außer sich, im Menschen in sich ist. Aber eben dieses B hat sich uns in seiner Potentialität oder Centralität als den Grund der ganzen Gottheit, als das Gott Segende gezeigt. In seiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen ist, zeigt es sich als Gott nur mittelbar, durch einen Proceß, so geht es durch die ganze Natur. Im menschlichen Bewußtsein, wo es zu seiner ursprünglichen Stellung wiedergebracht, in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden ist, verhält es sich wieder als das Gott Segende. Es hat also Gott wesentlich an sich, ist mit ihm gleichsam verwachsen, „in Gott verzückt“.

In der Philosophie der Offenbarung (Vorl. 16.) werden diese Sätze im Zusammenhang mit der Freiheit des Urmenschen weiter entwickelt. So lange, wird dort gezeigt, in dem Proceß die Potenzen einander entgegenstehen, so lange ist auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer; die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber sie tritt nicht

selbst in das Gewordene ein. In demselben Verhältniß aber, als der Gegensatz und die Spannung der Potenzen gegen einander aufgehoben ist, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, der nun nicht mehr durch die Potenzen, sondern unmittelbar „in das Geschöpf einstrahlt“. Der Mensch ist also aus der Herrschaft, dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer und damit zur Freiheit erhoben. — Vielleicht noch deutlicher ist folgende Auseinandersetzung. Indem das Außer sich Seiende (von Gott außer sich Gesezte) durch die zweite Potenz in sein An sich Sein zurückzubringen gesucht wird, entsteht eine Folge von Erzeugnissen, zu denen das Außer sich Seiende sich nur als Stoff verhält. Das auf jeder Stufe Entstehende ist durch das, was es von der andern Ursache hat (seine Form), gegen die erste Ursache selbständig, durch das, was es von der ersten hat (seinen Stoff), gegen die zweite selbständig geworden. Es ist also etwas Neues, Drittes zwischen jenen beiden, das keiner derselben ausschließlich gehört. Ist nun in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten Ursache aufgegangen, zum reinen An sich wieder verzehrt und ist ebendemit die ganze Macht der zweiten Ursache verwirklicht, so ist das Gewordene, was Gott ursprünglich ist, es ist wie Gott, also auch in der Freiheit, wie Gott, denn es ist von keiner der beiden im Proceß wirkenden Ursachen einseitig abhängig, sondern im Gleichgewicht zwischen beiden. Und wenn wir die *causa finalis* hinzunehmen, so ist jenes Gewordene zwischen den drei Ursachen in der Mitte, frei von jeder einzelnen, ein wahrhaft Viertes, von den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gleichsam Umhögtes (Paradies = 13 = jede Umhögung).

Der Urmensch ist nicht etwas Substantielles, denn alles Substantielle ist in den drei Ursachen, sondern als ein reiner Effect derselben etwas Uebersubstantielles, *actus purus*, d. h. als Wesen gesezter *actus*, der *actus* des Seins selbst als Wesen gesezt, also ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseins. Aber diesen Unterschied empfindet er unmittelbar nicht; denn weil er von den drei Ursachen frei ist, empfindet er

sie nicht als Bedingungen seines Seins; er hat ein unmittelbares Verhältniß zu Gott. Der drei Ursachen aber wird er erst gewahr, indem er sie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden Seins sieht.

Hieran läßt sich die Darstellung des Falls des Urmenschen knüpfen.

B, welches in seiner Ueberwindung der Grund des menschlichen Bewußtseins ist, ist zwar zunächst unbewegt in ihm. Es ist aber auch *conditio sine qua non* für die centrale Stellung des Menschen, daß der Grund in ihm, B, bedeckt und in seiner reinen Potentialität unbewegt bleibe; denn wird er entzündet und erhebt sich aus seiner Latenz, so erfolgt der verhängnisvolle Umsturz.

A priori läßt sich nicht beweisen, daß der Fall stattgefunden. Aber die Thatsache muß a posteriori vorausgesetzt werden, weil die Folgen vorliegen. Ebenso wenig kann jene Thatsache, so eingreifend ihre Folgen sind, da sie aus den Tiefen der Freiheit hervorgeht, a priori erklärt werden. Doch sagt Schelling hierüber wenigstens so viel: Wie sich vor Gott die Möglichkeit einer Welt darstellt, zu deren Hervorbringung er sich sofort in einem nicht weiter zu erklärenden Willensact entschließt: so stellt sich dem Urbewußtsein des Menschen die Möglichkeit des Andersseins dar. Da sich nun der Mensch ebenso als Herr der Potenzen glaubt, wie Gott, so erregt er den Grund und setzt, wie Gott, die Potenzen in abermalige Spannung, und der Umsturz erfolgt, dessen Wirkungen sofort eben so an dem Menschen, wie an der Schöpfung eintreten. a) An dem Menschen. Denn der Versuch, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, schlägt dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment derselben fällt. Sie bemächtigen sich seines Bewußtseins. Das Princip, das die Ursache aller Spannung und Gegenstand der Ueberwindung in der Schöpfung ist und Grund, Basis des menschlichen Bewußtseins bleiben sollte, tritt durch des Menschen Schuld heraus und wird eine das menschliche Bewußtsein transcendirende, zersprengende Gewalt. Als ein vom Menschen erregtes ist es aber nicht mehr

ein göttlich gesetztes, demnach in einem ganz andern Sinn außer-göttliches, nichtseinsollendes, als in der Schöpfung. Dieses Princip in seiner Absolutheit (der Mensch kann es ja nicht mehr beherrschen) ist eigentlich das Creaturwibrige, das Zerstückende, Princip des Todes, der somit durch den Menschen in die Welt gekommen ist. b). An der Schöpfung. Denn in jenes Princip des Außerseins sollte, nachdem es in sich gebracht war, als in das höchste Bewußtsein Alles eingehen und damit zu einem ewigen Bestand kommen, den es aber nur haben kann als Moment. Die ganze Schöpfung sollte einen klaren, durchsichtigen, in Gott zurückfluthenden Strom ideellen Seins bilden; Alles sollte mit dem Menschen, dem zusammenfassenden Bewußtsein, in Gott beschlossen werden. Dieses Alles in der Idealität zusammenfassende Bewußtsein wurde nun zerrissen, indem jenes Princip, das der Grund desselben sein sollte, aus ihm wieder hervorbrach. Von dieser Zerreißung schreibt sich nun die äußere zerrissene Welt her; der ideelle Strom, in seiner Bewegung zu Gott durch die That des Menschen aufgehalten, erstarrt (Schelling nennt in der philosophischen Einleitung zur Philosophie der Mythologie die Materie den erstarrten Geist), und nachdem jene Innerlichkeit, die Immanenz der Dinge in Gott verfehlt worden, ist die Schöpfung einer absoluten Außerlichkeit (*μαραώρη*, Röm. 8.) hingegeben, in welcher das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat und daher nur zufällig und sinnlos erscheint. Von dieser Welt ist der Mensch der Urheber, und insofern hat Fichte Recht, daß der Mensch das Schenke der Welt sei. Er hat die Welt außer Gott gesetzt, sie an sich gerissen, aber eben damit, wie sich selbst seiner ursprünglichen Herrlichkeit, so sie der ihrigen entkleidet. Der göttliche Wille wirkt zwar darin auch nach der Entfremdung fort, aber ohne darum das Entfremdete zu wollen, d. h. als Unwille, *δυνή*; er wirkt nur noch die Substanz der Welt, nicht ihre Form.

Auch das menschliche Erkenntnißvermögen hat nun eine veränderte Stellung zur Natur bekommen. Fehlt es nämlich der Natur in ihr selbst an einem Einheitspunct, so ist auch das Bewußtsein in Bezug auf die Natur *tabula rasa*, leere Form. Wir

sind von gestern her und wissen nichts. Falsche und verkehrte Bestrebungen des menschlichen Geistes, z. B. Alchimie, Magie, verrathen zwar noch immer den Trieb zur Wiederherstellung jenes Bewußtseins, wo der Mensch im Centrum der Natur war. Der wahre Weg der Wiederherstellung ist jedoch die Philosophie; freilich ist jenes Bewußtsein nur ideal, für den Begriff, wiederherzustellen. Die Philosophie strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge wieder innerlich zu verknüpfen, indem sie dieselben, wie im System des transcendentalen Idealismus, zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseins begreift.

Bei der hier dargestellten Theorie Schelling's will es vor Allem nicht gelingen, von dem Urmenschen sich eine befriedigende Vorstellung zu bilden. - Es ist, was wir darüber vernehmen, mehr blendend als Licht gebend; die Phantasie droht die Logik, das Bild die Sache zu überwuchern.

Es fragt sich: ist der Urmensch als Idee oder in, wenn auch über- oder vorgeschichtlicher, Wirklichkeit zu denken? und wenn, wie nach dem ganzen Zusammenhang nicht gezweifelt werden kann, letzteres der Fall ist, haben wir ihn collectiv oder als Individuum zu denken? Es scheint auch hier nur die letztere Annahme möglich; denn nur von einer Persönlichkeit ist ein solcher Act der Freiheit, wie er beim Fall stattfindet, denkbar und schon die Analogie, in welche er mit Gott gestellt wird, nöthigt zu dieser Annahme. Denn wie Gott als absolute Persönlichkeit der Herr der Potenzen ist, so ist es am Ende des Schöpfungsprocesses der Mensch. Aber es muß dann auch zugestanden werden, daß eine solche Vorstellung vom Urmenschen die Schranken des Begriffs „Mensch“ nach allen Seiten durchbricht und sich in's Ungeheuerliche verliert. Dieses Monströse tritt denn auch sofort weiter in der Wirkung hervor, welche sein Fall gehabt haben soll, indem er in die ursprüngliche Einheit der Potenzen einen Umsturz bringt, durch welchen die vermittelnde und mit ihr die dritte Person von Gott losgerissen, die ganze Schöpfung aber in ihrer Substanz verändert wird.

Nicht geringer sind die Schwierigkeiten, wenn man versucht, den Fall des Urmenschen sich anschaulich zu machen. Wir übergehen, daß Schelling den Fall in die intelligible Welt verlegt, womit er jedenfalls der biblischen Anschauung in demselben Verhältniß sich entfremdet, als er platonischen Vorstellungen sich annähert. Aber darauf ist aufmerksam zu machen, daß, beim Fall an eine ethische Selbstbestimmung des Menschen nicht zu denken ist. Nach einer Seite angesehen ist es weiter nichts als ein Zufall, daß der Mensch den zur Latenz bestimmten Grund wieder erregt, und es entspricht ganz dieser Auffassung, wenn Schelling in der Philosophie der Mythologie (Vorl. 7.) das Herausgehen des Urbewußtseins aus seiner Verschllossenheit ein „unversehenes“ nennt. Aber wie sehr widerstrebt es dem unbefangenen Sinn, daß an einem solchen Zufall Alles, der Umsturz der ursprünglichen Schöpfung und die Gestalt und der Gang der gegenwärtigen Welt, gehangen haben soll! — Nach einer andern Seite dagegen erscheint der Fall als eine Nothwendigkeit. Denn er hängt im Grund unvermeidlich mit dem Aufsteuchten des Selbstbewußtseins, in welchem sich der Mensch erfasst, zusammen, und wenn der Mensch überhaupt in's Handeln übergehen sollte, so läßt sich nicht absehen, was er Anderes hätte thun können, als das, was er sofort wirklich gethan hat, d. h. ohne den Fall gab es für den Menschen kein Selbstbewußtsein und keine Freiheit. Wir wagen es nicht, zu entscheiden, wie weit die Nothwendigkeit des Falls von Schelling selbst zugestanden und damit die Ansicht von Kant, Schiller, Hegel acceptirt wird, wenn er (Phil. der Offenb. I. S. 353.) sagt: Das Gefühl unserer Freiheit befriedigt sich nur in einem freien Verhältniß zu Gott, einem Verhältniß, das in seiner Umschließung (nämlich zwischen den Potenzen), wie sie oben (im Urzustand) dargestellt worden, nicht sein konnte. — Frauenstädt bemerkt: die schelling'sche Ansicht vom Fall sei die bekannte von der Nothwendigkeit des Negativen zur Hervorbringung des wahrhaft Positiven. Die erste, unschuldige, unmittelbare Einheit, in die der Mensch ohne sein Zuthun versetzt war, in der er sich von Natur befand, mußte umgestürzt werden, der latente materielle Grund mußte hervor-

treten, um durch freie Wiederherstellung zur gewußten und gewollten Einheit erhoben werden zu können. Der Fall sei also ein nothwendiger Act. Aber, fragt Frauenstädt, kann neben dieser philosophischen Einsicht von der Nothwendigkeit des Falls noch die theologische Ansicht, welche Schelling adoptirt, bestehen, wornach der Fall ein zufälliger Act der menschlichen Freiheit war? — Woraus aber erklärt sich, daß Schelling in diese zweideutige Stellung hineingeräth? Wir vermuthen — daher, weil das vorherrschende Moment im schelling'schen Begriff der Freiheit nicht das ethische, sondern das metaphysische ist. Man denke nur daran, wie er dieselbe aus einem quantitativen Gleichgewicht der Potenzen im Menschen ableitet, somit als etwas der Natur, nicht der Willensseite desselben Zugehöriges betrachtet. — Es kehrt uns hier eine Bemerkung wieder, die wir oben in Beziehung auf die Freiheit Gottes machen mußten: wie die Freiheit Gottes nur eine formelle, nur die Macht, das Können ist, und das Ethische dagegen zurücktritt, so ist die Freiheit des Menschen auch nichts als dieses Können (er kann den Grund erregen), keine ethische Selbstbestimmung; und wie bei Gott deshalb der Act der Schöpfung (mit welchem auf Seiten des Menschen der Fall eine überraschende Ähnlichkeit hat) im Grund etwas einerseits Zufälliges, andererseits zu Verwirklichung seines Begriffs Nothwendiges ist, so ist auch der Fall des Menschen, durch welchen die materielle Welt gesetzt wird, nach einer Seite betrachtet, ein blinder Zufall, nach der andern etwas zu Verwirklichung seiner Freiheit und zu Erklärung des Daseins der materiellen Welt, sowie der Geschichte, Nothwendiges.

Eine dritte Schwierigkeit endlich tritt uns in der schelling'schen Entgegensetzung der idealen und der materiellen, der ersten, intelligibeln, und der zweiten, irdischen, Schöpfung, der von Gott gesetzten und der vom Menschen verursachten Schöpfung, entgegen. Der schelling'sche Urmench könnte uns an den gnostischen Demiurg erinnern — die Entgegensetzung einer doppelten Welt, einer lichten Welt und einer materiellen, läßt an dualistische, manichäische Vorstellungen denken. Wir wissen wohl, welche Instanzen Schelling auf seiner Seite hat. Wir kennen die

Schilderung in Platon's Phädrus von dem τόπος ἑπεροράσιος, von welchem den Menschen eine ἀνάμνησις durch diese Welt begleitet, und wir kennen das paulinische Wort vom Sesszen der Creatur, welche Gott unterworfen hat der Eitelkeit. Allein, von Platon abgesehen, bei welchem wir vermuthlich eine bloße mythische Hülle für einen philosophischen Gedanken in jener und ähnlichen Schilderungen haben, ist jedenfalls die biblische Lehre nicht die, daß die materielle Welt erst durch den Fall des Menschen geworden, und eben so wenig die, daß die ursprüngliche Schöpfung durch die Sünde des Menschen in ihrer Substanz verändert sei. Die heilige Schrift sieht diese irdische Welt auch noch dem Fall als Gottes Werk, als eine Offenbarung Gottes an, nicht als eine zerrissene, zerstückte, jedes Einheitspuncts ermangelnde Welt, sondern als κόσμος, als ein geordnetes Ganze an, wo immer noch die Himmel die Ehre Gottes erzählen und die Heiden Gott suchen, fühlen und finden können, wenn auch freilich die Sünde des Menschen mancherlei Uebel und Zerrüttung in dieselbe hereinbringt.

§. 5. Der Polytheismus.

Man hat zu Erklärung des Polytheismus gewöhnlich einen doppelten Weg eingeschlagen. Entweder man dachte sich eine Entwicklung des menschlichen Geistes aus dem Zustand der Dumpfheit des Bewußtseins zu einer allmählig sich vervollkommnenden Gotteserkenntniß; oder man setzte eine reine, vollkommene Gotteserkenntniß, sei sie nun von dem Menschen in seinem ursprünglichen Zustand selbst gefunden oder ihm von Gott offenbart worden, voraus, von welcher die Völker in die Unwissenheit des Heidenthums herabgesunken wären. Schelling tritt weder der einen noch der andern Ansicht bei, sondern er nimmt einen ursprünglichen Zustand des Menschen an, wo sein Bewußtsein noch in substantieller Einheit mit Gott, in Gott versetzt oder, wie er sich höchst bezeichnend ausdrückt, in Gott „verzücht“ war. Diese substantielle Einheit war ein Zustand der Unmittelbarkeit, in welchem von einem Verhältniß zu Gott keine Rede sein konnte, aus welchem daher der Mensch heraus-

treten mußte. Der erste Schritt hierzu war eine Bewegung des Menschen von Gott hinweg, und sie hat im Fall des Menschen stattgefunden. Wie aber führt nun der Fall zum Polytheismus?

Indem der Mensch, in dem Wahne, gleich Gott die Potenzen in seiner Gewalt zu haben, in dem Wahne, die ihm nur anvertraute, ihm zur Bewahrung übergebene Potenz sei ihm zur Verwirklichung übergeben, jenes Princip B, welches in der ganzen Natur excentrisch gesetzt war und im Menschen wieder central geworden, gleichsam zugebedt ist, wieder erregt, geräth er selbst in die Gewalt seines Princips, das sich nun nicht mehr in den Schranken des menschlichen Bewußtseins hält. Er hat sich damit aus der göttlichen Einheit gesetzt und ist nur noch von dem Einen, der B ist, erfüllt. Dieser Eine aber, in seiner Ausschließung von den beiden Andern, ist nicht mehr der wahre Gott, sondern der falsche. Ein neuer Proceß beginnt nun von hier an, eine neue Spannung der Potenzen, analog der ersten (der Schöpfung), nur mit dem Unterschied, daß jene eine göttlich, diese eine menschlich gesetzte Bewegung ist. Die anderen Potenzen nämlich, A^2 und A^3 , welche zunächst vom Bewußtsein, in welchem B, der falsch-Eine Gott, allein herrscht, ausgeschlossen sind, sind nicht überall negirt; denn sie sind objective, vom Bewußtsein unabhängige Mächte; sie sind, wenn auch nicht sogleich für das Bewußtsein selbst, doch für uns solche, die, vom Bewußtsein ausgeschlossen, sich in ihm wieder verwirklichen sollen. Damit ist also der Mensch eingetreten in ein Verhältniß zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie ihm zuvor, im rein wesentlichen Bewußtsein, der Monotheismus natürlich war, so jetzt der Polytheismus. Dieser aber ist, wie sich nunmehr von selbst versteht, wesentlich als successiver aufzufassen, darin bestehend, daß die Potenzen stufenweise in's Bewußtsein eintreten, — ein Proceß, in welchem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente, als die Gestalten, durch welche der wahre Gott hindurchgeht, bis er in seiner Wahrheit erkannt ist, verhalten. Eben so ist klar, daß der Polytheismus ein subjectiver Proceß ist, der auf dem Boden des

ihm unterworfenen Bewußtseins seinen Verlauf nimmt; dieses erlebt und vollbringt den Proceß. Er hat aber nicht minder eine objective Seite. Denn nicht das Bewußtsein, rein für sich betrachtet, ist Sitz und erzeugendes Princip der mythologischen Vorstellungen; die Mythologie hat vielmehr einen vollkommen übermenschlichen, realen Ausgangspunct, einen objectiven Inhalt, das Werden Gottes im Bewußtsein, und die Ursachen, auf denen die Fortbewegung des Processes beruht, sind objective, die wirklich und an sich theogonischen Mächte, ebendieselben, durch welche das Bewußtsein ursprünglich das Gottsetzende ist. Endlich darf nicht unbemerkt bleiben, daß der ganze mythologische Proceß ein bloß natürlicher, d. h. ein solcher ist, an dem die Gottheit als solche keinen Theil nimmt.

Wie bei der ersten Spannung der Potenzen, so auch bei dieser zweiten ist wiederum die zweite Potenz die vermittelnde. Sie hat B zu überwinden und ohne sie, welche das excentrisch gewordene Princip in seine Schranken zurückführt, würde das menschliche Bewußtsein einer unvermeidlichen Selbstzerstörung ausgesetzt. Aber die zweite Potenz folgt dem Menschen in seinen Fall nach, schließt sich in den Proceß mit ihm ein und harret in ihm aus. Vom Vater getrennt, hat sie nun aber ein Sein, das ihr vom Menschen gegeben ist, daher ist sie nun *vids τοῦ ἀνθρώπου*. — Es sind mithin zwei Weltzeiten zu unterscheiden: 1) der Aeon des Vaters, da das Sein noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als selbständige ^{a)} Persönlichkeit gesetzt, sondern nur in dem Vater ist; 2) der Aeon des Sohns, d. h. die ganze Zeit dieser Welt seit der Katastrophe; seit dieser nämlich ist der Sohn als selbständige Persönlichkeit, außer dem Vater, als derjenige, dem der Vater alles Sein übergeben hat. In diesem Aeon des Sohns sind aber wieder zwei Perioden zu unterscheiden: a) die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine in die höchste Negation versetzte Potenz sich erst wieder zum

a) d. h. außer Gott seiend; denn in Gott ist die zweite Potenz mit dem Abschluß der Schöpfung Persönlichkeit geworden (vgl. ob. S. 62.).

Herrn des ungdöttlichen Seins zu machen hat; b) die Zeit der Freiheit, wo diese Potenz sich zum Herrn des Seins gemacht hat und dieses Sein für sich behalten, oder aber das theuer Erworbene wieder dem Vater unterwerfen kann, d. i. die Zeit ihrer Erscheinung im Christenthum.

Bei der Darstellung des mythologischen Processes legen wir die classische 18. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung zu Grunde. Zum Verständniß des dort gegebenen Ueberblicks sind jedoch einige Vorbemerkungen nöthig. 1) Das Princip, nach welchem die Mythologie fortschreitet, ist, woran hier noch einmal erinnert werden mag, das Princip eines successiven Hervortretens der im Urbewußtsein vereinigt gewesenen Potenzen. Sie sind das Wesentliche im Proceß, die eigentlich verursachenden Principien desselben, die wesentlichen Götter. 2) Von ihnen sind zu unterscheiden die materiellen Götter, die in dem Proceß nur accidentellen, die mitentstehenden *θεοί γεννητοί*. Irrren wir nicht, so stellt sich in ihnen dem Bewußtsein das Peripherischwerden, die Materialisirung der ersten Potenz dar, ihr Zugänglichwerden für die bildende, gestaltende Macht der zweiten Potenz, wodurch jene, wie im Proceß der Schöpfung, stufenweise überwunden wird. Analog den Stufen des Schöpfungsprocesses, erscheinen so in den polytheistischen Religionen erst die Stern-
götter, hierauf die unorganischen Massen (*λιθοί άργολ*), die Feltische, sofort die Thiergötter der ägyptischen und zuletzt die lichten; in die Menschengestalt eingehenden Götter der hellenischen Religion. In der Vielheit der materiellen Götter stellt sich der simultane Polytheismus im Gegensatz gegen den successiven, der sich auf die verursachenden Götter bezieht, dar. 3) Die den polytheistischen Religionen eignende Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten und die Hereinziehung des Sexualen überhaupt in die Mythologie hängt mit dem Proceß der Ueberwindung der ersten Potenz zusammen. Indem es sich nämlich hierbei darum handelt, diese anfänglich ausschließliche Potenz wieder zum Subject, zum *υποκειμενον* zu machen, was Schelling die Herabsetzung zum Grunde, die Grundlegung, *καταβολή*, nennt, bezeichnet die männliche Gottheit (z. B. Uranos, Kronos) die

gegen diese *καταβολή* sich behauptende Macht der ersten Potenz, die weibliche Gottheit (z. B. Urania, Rhybele) das Ueberwindlichwerden derselben für die höhere zweite Potenz. 4) Die in der Geschichte nach einander hervortretenden Mythologien sind selbstverständlich nur Momente eines Processes, und die vollkommensten sind die, in welchen die Potenzen sämmtlich in die Wirklichkeit eingetreten sind.

Erste Epoche. Der Proceß beginnt mit der ausschließlichen Herrschaft des B, des schrankenlos Seienden, in dessen Gewalt sich das Bewußtsein befindet. Indem es aus seinem Anfiß, seiner Latenz, in welcher es rein geistig gewesen, hervortritt, hat es seine centrale Natur verloren und muß nun gegen die nächst höhere Potenz peripherisch oder materiell (zum *επιμενον*) werden. Es will sich aber als Geistiges behaupten, nicht als Entgeistetes bekennen, was geschähe, wenn es gegen die höhere Potenz leidend würde oder gegen diese sich materialisirte. Hieraus entsteht also ein Kampf zwischen dem sich noch als übermateriell, als central sich behaupten wollenden Princip und der höhern, es zur Materie herabsetzenden Nothwendigkeit. Dieser Kampf ist im Bewußtsein ganz derselbe Moment, den wir uns im ursprünglichen Werden der Natur denken müssen, wo das ausschließliche, Alles verzehrende, aller Gestaltung widerstrebende Princip im Kampf gegen die zweite Potenz zuerst zerissen und in einzelne Elemente zersprengt wird. In jedem dieser Elemente lebt aber der Geist des Urprincips fort, jedes will Centrum sein, während es durch seine höhere Nothwendigkeit peripherisch gesetzt wird (Rotation der Weltkörper). In diesem Ringen zwischen der ursprünglichen Geistigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltssystem ausgewirkt. Der entsprechende Moment des mythologischen Bewußtseins ist nun jene astrale Religion, der Zabismus (von *αβυ*), und den Sternen, jenen Nomaden in des Aethers Wüste, entspricht das Nomadenleben der vorgeschichtlichen, dieser Religion zugethanen Völker. An die Stelle des wahren Gottes war auf dieser Stufe dem Bewußtsein jener König des Himmels (Uranos), der falsch-Gine, getreten, daher sie nur re-

lativer Monothetismus, d. i. der erste Uebergang zum Polytheismus, ist.

Zweite Epoche. Die erste Potenz wird der nächst höhern überwindlich; der Herr des Himmels wird weiblich — Urania, Himmelstönigin. Der Zabismus war noch eine ungeschichtliche Religion. Hier erst haben wir den Uebergang zu einer wirklichen Succession der Götter: dem ersten Gott folgt jetzt der zweite. Bei den Persern ist nach Herodot noch diese Anknüpfung an den Zabismus. Außer ihnen gehören unter diese Epoche die Assyrer und Babylonier, das älteste geschichtliche Volk, und die Araber, welche die Urania (Mylitta bei den Babyloniern) verehrten. Das Weiblichwerden des ersten Gottes ist Zeichen der Ankunft des zweiten. Der Uebergang des Bewußtseins von dem Einen Gott zu einem neuen und andern wird als Ehebruch dargestellt. In Babylonien mußte jede Frau ihre Devotion gegen Mylitta und den mit ihr gefolgten zweiten Gott durch einen solennen Ehebruch im Tempel der Göttin kundgeben. In Arabien ist der zweite Gott schon als Sohn der Urania bestimmt und von Herodot bereits als Dionysos bezeichnet. Dionysos nämlich entspricht unserer zweiten Potenz; seine Bestimmung ist, jenes erste, wilde, den Menschen außer sich setzende Princip zu überwinden: er ist daher der befreiende Gott. Weil aber die Ueberwindung eine stufenweise ist, so ist auch dieses Gottes Erscheinungsweise verschieden, je nachdem er nur eben erst da ist oder in den Kampf eingegangen oder den Gegensatz schon überwunden hat. — Zunächst nun hängt das menschliche Bewußtsein noch an dem ersten Princip, denn es fürchtet, mit dem Aufgeben desselben als außer sich seienden den Gott selbst zu verlieren. Daher

Dritte Epoche: Kampf zwischen dem nun schon im Allgemeinen überwindlich gewordenen blinden Princip und der es in sein Ansehn zurückbringenden Potenz.

Erstes Moment: Das Bewußtsein widersezt sich der Wirkung des befreienden Gottes; das nachgiebig gewordene Princip richtet sich wieder gegen den nun wirkenden höhern Gott auf, erscheint daher wieder männlich. Dieser strenge, noch immer der Freiheit unholde Gott ist der Gott der in der Ge-

schichte und dem mythologischen Proceß nächst hervortretenden vorberastatischen Völker (Phönicier, Tyrier, im Zusammenhang damit der Carthager) — Baal, Moloch. Der befreiende Gott, so lange sich ihm der erste, reale, Gott verschließt, kann noch nicht als Gott, sondern nur als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch erscheinen, als der Gott in der Verborgenheit, Negation, Erniedrigung, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat. Dionysos ist daher auf dieser Stufe der phöniciſche Melkart, der Reim der griechischen Heraklesvorstellung.

Zweites Moment: Der reale Gott, zur Gestalt des Kronos fortbestimmt, wird überwindlich, geht in die Weiblichkeit über — die Nybele des phrygischen und phrygothracischen Volksstammes. Durch den Uebergang von Uranos zu Urania wurde der erste Grund der Mythologie gelegt, durch den Uebergang von Kronos zu Nybele der zweite; durch jenen wurde der mythologische Proceß möglich, durch diesen wird er wirklich.

Drittes Moment: Der wirkliche Proceß. Hier erscheint die Mythologie erst vollständig. In der ersten Periode herrschte nur der Eine, ausschließliche Gott, die zweite ist die Zeit des Kommens für den zweiten (Geburt des Dionysos), die dritte ist die Periode des Wirkens der zweiten, also Uebergang zum Kommen der dritten Potenz. Unter dieses Moment fallen die drei mythologischen Systeme: a) das ägyptische, b) das indische, c) das griechische. Ihre Zusammengehörigkeit ist darin begründet, daß, indem es nun zur wirklichen Ueberwindung der ersten Potenz gekommen, diese in ihr Anstichsein zurückgebracht und damit zum Segenden jenes Höchsten, das eigentlich sein soll, der dritten Potenz, geworden ist, die Totalität der Potenzen zum Vorschein kommt.

A. Die ägyptische Mythologie. Hier der heftigste, der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Principes. Typhon, das Alles verzehrende und versengende, das dem getheilten Sein, dem freien, geschiedenen und darum besonders dem organischen Leben abholde Princip, nimmt seine letzte Kraft zusammen. Ihm steht als die gute Gottheit Osiris entgegen, aber der Sieg ist im Anfang noch so unentschieden,

daß das Bewußtsein (Istis), davon verwirrt, diesen Kampf bald als Zerrissenwerden des Typhon, bald als Zerreißung des Osiris empfindet; erst mit der Erscheinung der dritten Potenz, des Horos, ist Typhon völlig besiegt. Sofern er der höhern Potenz ganz unterthan geworden, ist er selbst Osiris und als dieser in Osiris umgewendete Typhon ist er der Herr des unsichtbaren Reiches, der Unterwelt, d. h. der in sein Ansehen zurückgetretene Gott. — Die materiellen ägyptischen Götter sind gleichsam die noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der sich der Ueberwindung widersetzt, zerrissen wird; sie sind Thiergötter; denn wie die Thiere nichts Anderes sind, als Erscheinungen des eben geistig zu werden anfangenden blinden Naturgeistes, so ist Typhon nichts als das bis zur Stufe des Thiergeistes erhobene Princip der Natur selbst.

B. Die indische Mythologie. Wenn das ägyptische Bewußtsein noch immer an dem realen Princip als dem Mittelpunkt hält, der nicht aufgegeben werden darf, damit der Proceß nicht seinen Sinn verliere; so ist dagegen das indische Bewußtsein das völlig excentrische, dem Taumel hingeebene. Denn in ihm ist jenes Princip des Anfangs durch die höhere Potenz völlig überwältigt, aber — auch vergessen. Drama ist in Indien völlig verschollen; der Gott der Vergangenheit genießt keine Verehrung mehr und an seiner Statt herrscht ausschließlich der zweite Gott, Schiwa, der als der Gott der Zerstörung, nämlich der gänzlichen Zerstörung des Drama, eine völlige Auflösung des religiösen Bewußtseins herbeiführt. Zwar findet sich im indischen Bewußtsein auch die dritte Potenz, die der Besonnenheit, die als Geist wirkende Gottheit, in der Gestalt des Wischnu. Aber die dritten Götter verbinden sich dem indischen Bewußtsein nicht zur Einheit und die Verehrung Wischnu's ist eine bloß partielle; das indische Bewußtsein, weil es seine wahre Voraussetzung, Drama, verloren oder vergessen hat, kann sich auch auf der Höhe der dritten — geistigen — Potenz nicht behaupten; es kehrt von dort zur bloßen Fabel um, zu den Legenden von den Incarnationen des Wischnu. Das Einheitsbestreben aber, das sich im Buddhismus und Mysticismus ausspricht, offenbart

nur das zerstörte Einheitsbewußtsein, die Verwirrung des indischen unglücklichen Bewußtseins.

C. Zu der wahren Mitte zurückgeführt erscheint das Bewußtsein in der griechischen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht schlechthin aufgibt, sondern als geistigen zugleich bewahrt und so zur wahren Vollendung gelangt. Darum ist der Charakter der griechischen — materiellen — Götter die Schönheit. Die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princip's sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtsein als eine Art seliger Gesichte oder Visionen (denn sie haben nicht Fleisch und Blut, sie sind Erscheinungen), in denen das reale Princip zwar auch verschwindet, aber in seinem Zergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Gestalten die Realität, die Bestimmtheit mitzutheilen, durch welche sie Repräsentanten nothwendiger, bleibender Momente sind. Die griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanastie des realen Princip's, das in seinem Verschwinden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne, bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt. Menschenähnlich sind die griechischen Götter; sie stellen in der Geschichte des mythologischen Processes jenen Moment dar, wo das Princip der Natur nach dem grausen Kampf im Thierreich den sanften, entzündenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur — stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt. Doch diese schöne homerische Götterwelt ist nur die exoterische Seite der griechischen Mythologie; uns handelt es sich um die esoterische, um die verursachenden Götter, die Potenzen. Sie haben in demselben Augenblick, wo das reale Princip, die Ursache der Spannung, völlig verschwindet, ihre Spannung gegeneinander aufgehoben und stellen sich im Bewußtsein in ihre Einheit wieder her. Der in sein Ansich (Geistigkeit) zurückgekehrte Gott ist eben darum auch der unsichtbar gewordene Gott — Aides. So ist er dem Bewußtsein der Gott, der in allen Göttern, das Ansich von allen, ist, der in Uranos, in Kronos war, der jetzt in Zeus, dem Haupt der jetzt entfaltenen Göttervielfeit, ist, die den ganzen Proceß anfangende und

ihm zu Grunde liegende Ursache. Mit ihm fließen nun die übrigen verursachenden Götter (A^2 , A^3) zur Einheit zusammen. Diese Erkenntniß ist der Inhalt der Mysterien, die zugleich mit der vollendetsten Mythologie entstehen mußten. Sie enthalten schon selbst die eigentliche Philosophie der Mythologie, sind auf heidnischem Boden die Prophetie auf das Christenthum und der Uebergang zu demselben. Sofern die Mysterien Erlebnisse waren, ist es dabei abgesehen gewesen auf eine Befreiung vom Materiellen, zunächst der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit bestand darin, daß die Eingeweihten durch sie, von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den rein geistigen Göttern versetzt wurden (Wiederherstellung des reinen, unbilligen Bewußtseins). Als Lehre betrachtet, ging der Inhalt der Mysterien auf die verursachenden Götter (*dii potes*) — die reinen Potenzen. Diese wurden in ihrer unausslößlichen Folge und Verkettung gedacht, als solche, von welchen keiner für sich sein könnte; näher sind sie auch als ein und derselbe Gott oder als successive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes aufgefaßt im dreifachen Dionysos. — Eine wichtige Rolle in der Lehre der Mysterien kommt der Demeter zu. Sie ist das zwischen dem realen und befreienden Gott in der Mitte stehende und zweifelhafte Bewußtsein, beiden anhänglich. Aber endlich muß sie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Wesens, der dem realen Gott verhaftet ist (*Proserpina*), muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen (*Raub der Proserpina*). Nun beginnt die Trauer der Göttin. Sie sucht die Tochter; denn sie sucht den Gott, der erst der Eine, ihr Bewußtsein ausschließlich erfüllende war; an dessen Stelle ist ihr jene Göttervielfalt getreten, durch die sie sich nur verletzt fühlt; denn sie sieht in ihr nur die Ueberbleibsel des verlorenen Gottes, die sie gern zur Einheit wieder sammeln möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionysos) kann sie nicht heilen. Denn eben dieser ist die Ursache des jetzt zwischen Viele getheilten Seins. Versöhnt ist sie erst, indem sie zur Mutter des dritten geworden ist, der als solcher seiender und über alle Vielheit er-

habener Geist und Eins mit dem real oder substantiell Einem ist (Geburt des Iakchos). Nachdem sie den realen Gott aufgegeben hat und durch den dritten Dionysos, dessen Mutter sie ist, versöhnt ist, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionysos an, als dessen Beisitzerin (*πάροδος*) sie nun gilt. Sie ist damit nun auch der Vielheit und dem Zeus versöhnt, repräsentirt das beruhigte mythologische Bewußtsein. Wie sie als Proserpina dem realen Gott, als Demeter dem zweiten Gott entspricht, so dem Iakchos als Kore, in welchem sich das dritte Moment eines und desselben Bewußtseins darstellt. Die höchste Feier in den Mysterien war die Vermählung des Iakchos mit Kore, des völlig-verklärten Bewußtseins mit dem völlig-verklärten Gott. — Das absolute Geheimniß der Mysterien findet Schelling in der Ahnung eines einstigen Verschwindens der Götterwelt. Der dritte Dionysos war in jenem esoterischen Bewußtsein nur als Gott der Zukunft. Der mythologische Proceß aber ist erst in den Mysterien wahrhaft geendigt und von hier aus der Uebergang zu der wahren, absoluten Versöhnung unmittelbar möglich. Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren, natürlichen Verhältniß den mythologischen Proceß erklären und bewirken, erklären in ihrem höhern und persönlichen Verhältniß die Offenbarung.

Was in Schelling's System über die Mythologie der Völker dargeboten wird, ist die Frucht vieljähriger und tief eingehender Studien; die Mythologie ist das Feld, auf welchem Schelling sich immer mit Vorliebe bewegt hat, und an neuen Blicken wenigstens in dieses Feld sind die dasselbe umfassenden Vorlesungen überreich. In mehr als einer Hinsicht hat er hier völlig neue Bahn gebrochen. Neu und eigenthümlich ist seine Theorie vom Ursprung des Polytheismus, nicht minder die Auffassung des Verhältnisses desselben zur Offenbarung. Das Verdienst, die polytheistischen Religionen in ein System gebracht und als Glieder eines großen Organismus aufgezeigt zu haben, muß Schelling mit Hegel theilen, dessen Religionsphilosophie bei aller Verschiedenheit des Standpuncts im Ganzen und der Auffassung im

Einzelnen und trotzdem, daß Schelling sie völlig ignorirt, doch eine ebenbürtige Stellung neben Schelling's Philosophie der Mythologie einnimmt. Die wesentliche Verschiedenheit der Standpunkte beider Religionsphilosophien besteht aber darin, daß Hegel von dem Begriff der Religion ausgeht und denselben in seine Momente sich besondern läßt, welchen sofort eben so viele Religionen entsprechen müssen, d. h. daß er die geschichtlichen Religionen unter das Gesetz des apriorischen logischen Begriffs stellt, während Schelling sie unter dem Gesichtspunct eines objectiven, geschichtlichen Processes auffaßt. Doch wir haben es ja hier nicht mit einer Vergleichung Schelling's mit Hegel zu thun, sondern mit dem System Schelling's allein.

Welchen materiellen Werth, d. h. welchen Werth für das Verständniß der mythologischen Systeme, man der schelling'schen Philosophie der Mythologie beilegen will, wird natürlich zu einem wesentlichen Theil davon abhängen, wie die Ergebnisse der philologischen Forschung über die Mythologien der Völker die Auffassung Schelling's rechtfertigen oder nicht. Hierauf auch nur im Allgemeinen einzugehen, ist der Verf. nicht in der Lage; doch kann auch einem Laien in diesen Dingen die Künstlichkeit philologischer und historischer Untersuchungen, Worterklärungen zc., das Herbeiziehen fern abliegender Beziehungen zu Begründung entscheidender Gesichtspuncte manche Bedenken erregen. Zu einem andern ganz besonders wichtigen Theil hängt die Haltbarkeit dieses Systems davon ab, welches Recht man der engen Verbindung, in welche die Mythologie der Völker mit der Potenzenlehre gesetzt ist, zugestehen will oder vielmehr kann. Man wird behaupten dürfen, daß die ganze Erklärung, welche Schelling von der Mythologie gibt, mit seiner Potenzenlehre steht und fällt, was ihrer logischen Folgerichtigkeit eben so gewiß zur Ehre, als ihrer materiellen Nichtigkeit vermuthlich zum Schaden gereicht.

Ziehen wir sofort einzelne Seiten in Betracht, so muß insbesondere die Ableitung des Polytheismus aus dem Fall des Menschen unser Interesse in Anspruch nehmen. Es gehört zu der Tieffinnigkeit Schelling's, daß er den Zusammenhang des Irrthums mit der Sünde anerkennt. Und doch darf auch hier

nicht übersehen werden, theils daß an sich die Ableitung der Mythologie aus einer Schuld des Menschen nicht ohne einen für uns ungelöst gebliebenen Widerspruch ist, theils daß die Uebereinstimmung Schelling's mit der Schriftlehre in diesem Punct nur eine scheinbare sein dürfte.

Jener uns ungelöste Widerspruch liegt nämlich in der Amphibolie von Freiheit und Nothwendigkeit, aus welcher Schelling sich nicht loswinden kann. Haben wir schon oben, wo vom Fall des Urmenschen, abgesehen von der Mythologie, die Rede war, wahrnehmen müssen, daß derselbe nicht sowohl ein freier Act, als ein unvermeidliches Ereigniß gewesen, so ergibt sich das Gleiche bezüglich des Hervorgangs des mythologischen Bewußtseins aus dem Fall. Schelling nimmt, übereinstimmend mit Hegel, eine ursprüngliche substantielle Einheit des Menschengeistes mit dem göttlichen an; diese Einheit ist eine unmittelbare, wo das Bewußtsein in Gott versenkt, in Gott „verzücht“, mit ihm „verwachsen“ war. Es erhellt, daß hier, wo noch gar keine Unterscheidung ist, auch von einem Bewußtsein Gottes noch nicht die Rede sein kann, und daß, wenn es dazu kommen sollte, eine Losreißung des Menschen von Gott eintreten mußte. Wenn irgendwo, muß also hier deutlich werden, daß „die erste Bewegung von Gott hinweg“ ein zur Constituirung des Gottesbewußtseins nothwendiger Act gewesen, wie bei Schelling auch der Sündenfall selbst als ein zur Constituirung der menschlichen Freiheit nothwendiger Act erscheint. Wenn nun in Folge davon die Menschheit den wahren Gott für eine lange Zeit aus dem Bewußtsein verliert und dem mythologischen Proceß anheimfällt, so mag man das immerhin ein Schicksal nennen, aber eine Schuld wird man diesen Schritt aus der Bewußtlosigkeit heraus, dieses unwillkürliche „Herausfallen“ aus der ursprünglichen Einheit nicht nennen dürfen. Begegnen wir nicht auch hier wieder einer Verwechslung metaphysischer Kategorien mit ethischen? Und ebendeshalb erscheint uns Schelling's Theorie vom Ursprung des Polytheismus, bei aller scheinbaren Aehnlichkeit, von der Schriftlehre entfernt zu liegen. Denn diese hält den ethischen Gesichtspunct rein und durchaus fest. Die mosaische Urkunde

setzt schon im *status originalis* nicht jene blinde, substantielle Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, sondern ein Verhältniß des erstern zum letztern voraus, zu dessen Vollkommenheit die ungetrübte Erkenntniß Gottes in seiner Wahrheit gehört. Die Ueberschreitung des göttlichen Gebots, d. h. die erste Entscheidung des Menschen zur Sünde, bringt dann auch die erste Trübung in diese lautere Gotteserkenntniß (die Menschen verstecken sich, wollen sich entschuldigen), doch ist sie nicht alsbald ganz verloren, der allein wahre Gott nicht alsbald aus dem Bewußtsein gewichen (Nain redet noch mit Gott) und erst mit zunehmender Depravation des Geschlechts verirrt sich auch die Menschheit in Abgötterei, von welcher jedoch auch dann noch in kleiner Theil sich frei erhält (Abraham, vorher Noah). Im Römerbrief leitet bekanntlich Paulus die Abgötterei davon her, daß die Menschen, obgleich Gott sich ihnen niemals unbezeugt gelassen, obgleich er seine Werke um sie her ausgebreitet hat und in ihrem Gewissen ihnen nahe geblieben ist (so daß sie ihn jederzeit hätten erkennen können), ihm nicht gedankt, d. i. nicht an ihn gedacht, ihn nicht anerkannt, sondern statt an den Schöpfer das Herz in fleischlicher Selbstsucht an das Geschaffene hingegeben haben. Ueberall also der ethische Gesichtspunct! —

Nach einer andern Seite allerdings, welche jedoch nicht mehr mit dem Ursprung des Polytheismus zusammenhängt, sondern die Natur der mythologischen Götter betrifft, scheint Schelling wieder mehr mit Paulus zusammenzustimmen. Wenn nämlich dieser im ersten Corintherbrief die Götter der Heiden nicht für völlig nichtig, sondern für Dämonen anzusehen scheint (8, 5. 10, 19. 20.), also für Wesen, die eine Mittelstellung zwischen Gott und Menschen einnehmen, so mag das an die Potenzen erinnern, von welchen Schelling sagt, sie seien durch den Fall des Menschen entherrlicht, sie seien in ihrer Ausschließung von Gott nicht der wahre Gott und doch auch nicht Nichts, also eben als „Götter“ gesetzt. Und wie jene Potenzen das Bewußtsein des Menschen beherrschen, so nimmt unzweifelhaft Paulus ein Beherrschtwerden der Menschen durch die Dämonen im Heidenthum an. Allein die Ähnlichkeit ist auch hier eine nur schein-

bare. Paulus denkt sich unter den Dämonen etwas ganz Anders als Schelling unter den Potenzen. Dem Paulus sind die Dämonen gefallene Engel, welche den Menschen durch die Gaukeleien des Heidenthums verführen, den Irrthum des Menschen benutzen, um den Menschen immer tiefer in den Dienst der Sünde und die Gaukeleien des Heidenthums hineinzuziehen. Die Götter der Heiden aber sind und bleiben nach Paulus' Ansicht Nichts; aber die Dämonen stecken sich hinter diese Nichtigkeit, um den Menschen zu berücken; sie sind also mit den (eingebildeten) Göttern der Heiden keineswegs identisch, sondern diese letztern werden von ihnen nur als ein Schein umgenommen zum Verderben des Menschen, ebenso wie ein andermal der Teufel in gleicher Absicht sich in einen Engel des Lichts verkleiden mag. Ueberhaupt betrachtet wohl die heilige Schrift Heidenthum und Offenbarung in einem viel schroffern Gegensatz als Schelling, der schon im Heidenthum sich Christus als die vermittelnde, das ganze Heidenthum fortbewegende Potenz denkt und die Prophetie auf das Christenthum darin findet.

Von bleibender Bedeutung erscheinen uns in Schelling's Theorie folgende Sätze: 1) Die Mythologie ist ein innerer Proceß des menschlichen Bewußtseins (Schelling sagt einmal ausdrücklich, Phil. der Off. II. S. 229: „Wir finden keinen Grund, den Personen, welche Gegenstand der mythologischen Vorstellungen sind, eine historische, d. h. objective, Wahrheit zuzuschreiben“); 2) ein Proceß, in welchen der Mensch durch seine Schuld verwickelt ist, obwohl Schelling, wie wir gesehen haben, diesen Satz nicht zu befriedigender Anschaulichkeit erhoben hat; 3) durch diesen Proceß, der in einer Succession von Momenten vor sich geht, vermittelt sich dem Bewußtsein der wahre Gottesbegriff.

Dritter Theil.

Die Offenbarung.

§. 6.

Zunächst ist das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion in's Auge zu fassen. Die mythologische Religion

ist nach Schelling nicht der absolute Gegensatz des Christenthums, sondern nur das entstellte Christenthum, welches letzteres, das Christenthum, so alt ist als die Welt. Die Factoren der wahren und der falschen Religion sind eigentlich nicht verschieden. Nur die Stellung derselben ist eine andere in der wahren, eine andere in der falschen. Die Mythologie ist die Voraussetzung der Offenbarung. Das Verhältniß nämlich, in welchem das menschliche Bewußtsein in der Offenbarung gedacht wird, ist weder ein ursprüngliches, noch ein allgemeines, noch ein ewiges Verhältniß. Es kann also nur auf einem factischen, empirischen und daher auch nur zugezogenen Zustand des Bewußtseins beruhen, welcher als ein bloß factischer nur geschichtlich, durch eine von der Offenbarung unabhängige Thatsache bewiesen werden kann, und diese Thatsache ist eben die Erscheinung der Mythologie. Diese ist die natürliche, gleichsam wild wachsende Religion. Die übernatürliche ist ohne diese Voraussetzung nicht zu denken; denn das Uebernatürliche wird überall nur erkannt in seinem Sieg über das Natürliche, wiefern es das Natürliche durchbricht. In der Mythologie ist dasselbe Princip, dieselbe Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erscheint; so hat sie sich selbst als natürliche gleichsam zur Materie ihrer Manifestation. In Ansehung des beiderseitigen Inhalts wird gesagt: Es ist ein und derselbe Gott, der dem mythologischen Bewußtsein in der Trennung der natürlichen Spannung seiner Potenzen und dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtsein in seiner natürlichen Einheit sich darstellt. In der Trennung seiner Potenzen ist Gott gleichsam außer sich gesetzt, außer seiner Gottheit, verhält sich als bloße Natur; in der Einheit seiner Potenzen ist er esoterisch. Wenn durch die Trennung die Einheit als das eigentliche Wesen hindurchbricht, so offenbart sich eben dadurch der wahre Gott, der übernatürliche. — Endlich verhalten sich Mythologie und Offenbarung so zu einander, daß die Vorstellungen der Mythologie Erzeugnisse eines nothwendigen Processes sind, d. h. einer Bewegung des Bewußtseins, auf welche keine freie Ursache außerhalb des Bewußtseins einen weitem Einfluß hat, während die Offenbarung einen actus außer dem Bewußtsein

und ein freies Verhältniß Gottes zum menschlichen Bewußtsein voraussetzt. Was dort Proceß ist, ist hier Geschichte.

Ist aber die Offenbarung Geschichte und ist die bewegende Macht der Geschichte das freie Verhältniß Gottes zum menschlichen Bewußtsein, so ist die Erkenntnisquelle derselben nicht die Vernunft, etwa in dem Sinne, daß die Offenbarung auf lauter Vernunftwahrheiten zurückzuführen wäre; vielmehr hat sie einen Inhalt, der aus der Vernunft allein gar nicht gewußt werden konnte. Ihre Erkenntnisquelle ist die Erfahrung, wie ihr Gegenstand das, was nur da ist in Folge eines absolut freien Willens; und die Philosophie der Offenbarung hat nur den Versuch zu machen, diesen Willen, nachdem er einmal zur That und damit das *μυστήριον* offenbar geworden ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich zu machen. Doch nicht mit der Offenbarung erst betreten wir diesen Boden, sondern die ganze positive Philosophie steht auf demselben. Auch die Schöpfung ist eine freie That, ebenso der Fall des Menschen. Es kann also, wenn in dieser Beziehung ein Unterschied gegen das Bisherige stattfinden soll, dieser nur ein Gradunterschied sein: die Offenbarung im höchsten Sinn ist die Enthüllung des Geheimnisses κατ' ἐξοχήν, die Enthüllung des göttlichen Willens, der den Gedanken, das dem blinden Princip anheimgefallene Bewußtsein zu retten, wie er die Katastrophe, den Fall, vor Grundlegung der Welt vorausah, schon von Ewigkeit faßte und in der Zeit zur Ausführung brachte. Dieses soll durch die Philosophie der Offenbarung nicht erwiesen, wohl aber erklärt werden, während es als Thatsache — als die höchste und entscheidendste Thatsache der Geschichte — vorausgesetzt wird. Der Offenbarung entspricht subjectiv der Glaube, welchen Schelling definirt als das in einem Höchsten und Besten, nicht mehr Zweifelhafte, zur Ruhe gekommene Wissen. Er ist einerseits nicht im Anfang der Wissenschaft; denn soweit er am Anfang der Wissenschaft vorhanden sein muß, ist er nur der Glaube an das Ende, das noch nicht gesehen wird, die Zuversicht, daß ein Bestes, nicht mehr Zweifelhafte, für das Wissen zu finden ist, und als diese Zuversicht begleitet er das Denken

als dessen lebendiger Trieb. Andererseits ist er nicht eine selbst unbegründete Erkenntniß; denn, worin er zur Ruhe kommt, ist ja das Letzte, mithin Allerbegründetste, und er selbst ist das Allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt, woran alle Negation ausgetilgt ist, etwas so absolut Positives, daß aller weitere Uebergang zu einem Andern abgeschnitten ist. Allerdings wird es, sagt Schelling, wenn Jemand auch zur letzten Erkenntniß hindurchgebracht, in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein Herz zu ihr fasse; denn ein Herz gehört dazu wegen der Ueberschwenglichkeit des Gegenstands. Hier ist also allerdings der Glaube etwas Subjectives, das Vertrauen, die Zuversicht, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transcendent ist.

Die Grundzüge des Inhalts der Offenbarung sind in nachstehenden Sätzen enthalten.

Offenbarung und Christenthum sind identisch. Der Inhalt des Christenthums aber ist Christus. Christus ist eins mit der demiurgischen Persönlichkeit, der die Schöpfung vermittelnden Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seins und damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt; sie hört damit nicht auf, in sich göttliche Persönlichkeit zu sein, ihr Wille, Bewußtsein ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip ist sie wieder im Zustand der Negation und des Leidens, — gegenüber von diesem Sein, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst nur natürlich wirkende Potenz. Dieser ganze Proceß (das Heidenthum) geht im Bewußtsein vor sich. Nun kommt aber der Moment (damit endet der Polytheismus), wo die vermittelnde Potenz wieder (im menschlichen Bewußtsein) sich zum Herrn seines Seins (d. i. „zunächst des menschlichen Bewußtseins, aber dadurch des Seins überhaupt“, Phil. der Off. II. S. 38.) gemacht, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also insoweit auch äußerlich wieder göttliche Persönlichkeit ist. Aber sie ist göttliche Persönlichkeit als Herr über das Sein, das nicht der Vater ihr ge-

geben hat, das sie unabhängig vom Vater besitzt. Dadurch ist sie selbst unabhängig von dem Vater und daher in diesem Moment ihrem Sein nach als außergöttlich göttliche Persönlichkeit zu bestimmen. Sie könnte das Sein, von dem sie Herr geworden, als ein vom Vater unabhängiges fortwährend besitzen; darin besteht ihre Freiheit und daraus wird der Gehorsam Christi verständlich. Der Sohn konnte in eigener Herrlichkeit existiren; er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott ($\delta \text{ Θεός}$) aber doch Gott ($\Theta εός$), Herr des Seins, — nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott sein. Dieß ist die $\mu ορφη \text{ Θεού}$, Phil. 2, 6—8. *) Diese Herrlichkeit vermählte der Sohn und darin ist er Christus. Von hier aus wird die Grundidee des Christenthums, die der Versöhnung, deutlich.

Das Urprincip B ist schon im Proceß der Mythologie der vermittelnden Persönlichkeit überwindlich geworden. Dieß ist jedoch noch nicht die wahre Versöhnung. Diese ganze theogontische Bewegung ist nur ein exoterischer Vorgang — exoterisch, sofern er von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben getrennt ist. Aber nachdem nun die vermittelnde Persönlichkeit des Urprincips Herr geworden, gegen dieses $\epsilon ν \mu ορφη \text{ Θεού}$ ist, kommt die wahre Versöhnung an die Reihe. Jetzt muß die vermittelnde Persönlichkeit sich selbst aufgeben, da sie in ihrer durch die Schuld des Menschen gesetzten Außergöttlichkeit auch kein Recht hat, zu sein. Und nur, sofern sie sich selbst aufgibt, kann sie jenes Urprincip auch innerlich aufheben, so daß nicht nur seine Wirkung, sondern seine Macht gebrochen wird, und nur so kann der göttliche Unwille selbst versöhnt und der Weg zum Vater gefunden werden. Die freie That also, aus welcher das Christenthum zu erklären ist, fällt in die vermittelnde Persönlichkeit. Um dieses

*) Schelling findet diese Stelle nur verständlich, wenn man 1) zwischen den Zustand vor der Erniedrigung, d. i. zwischen den Zustand der reinen Gottheit, und 2) zwischen den Zustand in seiner Erniedrigung einen Hens zwischensetzt, wo er als außergöttliche Persönlichkeit (dieß wäre die $\mu ορφη \text{ Θεού}$) gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu sein. — Auch die Versuchung Christi (wo der Satan dem Sohn die „Reiche der Welt“ zeigt und anbietet) wird von Schelling auf diese Richtigkeit, außer Gott Herr des Seins zu bleiben, bezogen.

freien Willens willen überläßt denn auch der Vater von der Zeit des Falls an, d. h. seitdem die Welt eine außergöttliche geworden, dieselbe an den Sohn. — Hiemit wird auch erst die christliche Trinität begreiflich. Am Ende der Schöpfung schon ist der Sohn, was der Vater, aber nicht außer dem Vater; erst indem das Sein aus Gott heraustritt, macht es den Sohn vom Vater frei. Nach der Ueberwindung jenes Seins, d. h. am Ende, kehrt der Sohn als selbständige Persönlichkeit in den Vater zurück. Dasselbe gilt vom heiligen Geiste. Von der Taouste also (Sabellius) durch die Heteronzie (Arius) gelangen wir so zur Homonzie (Athanasius). Die drei Personen können als successive Herrscher auf einander folgender Zeiten gedacht werden. Die Zeit vor der Katastrophe ist im besondern Sinn die Zeit des Vaters, da der Sohn noch im Vater ist; die Zeit des Sohns ist die gegenwärtige Weltzeit; die dritte Zeit, welche während der ganzen Entwicklung die zukünftige ist, ist die Zeit des Geistes.

Es ist jedoch, nachdem die Grundidee der Offenbarung im Vorstehenden besprochen ist, noch auf die bedeutendsten Punkte der christlichen Offenbarung im Einzelnen genauer einzugehen.

1.) Das Verhältniß des Christenthums zu den vorchristlichen Religionen anlangend, ist schon erwähnt, daß Christus schon im Heidenthum wirksam war. Der Vater aber zog sich zurück in das Bewußtsein des Volks Israel, indes Christus das Licht der Heiden und die eigentliche Potenz des Heidenthums war, und im Heidenthum bildete sich der Sohn den Boden, der einst den Samen des Christenthums aufzunehmen sollte, wofür das Judenthum viel zu eng gewesen wäre. — Doch hat die vermittelnde Persönlichkeit nicht minder zum Judenthum ihr eigenthümliches Verhältniß. Ist das Heidenthum die Sphäre der allgemeinen —, so ist die alttestamentliche Oekonomie die Sphäre der persönlichen Wirkung Christi. Der unmittelbare Gott auch des israelitischen Bewußtseins ist nicht der wahre, sondern der, dessen Einzigkeit sich später als ausschließliche darstellt, der eifersüchtige Gott. Hatten die Väter des israelitischen Volks an dem Gott, welcher der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festgehalten, und war dieser Gott noch

kein materieller, sondern wurde geistig als der Herr Himmels und der Erde gedacht, so hatte sich doch in Folge des fortschreitenden mythologischen Processes schon in Aegypten den Israeliten jener allgemeine Gott zu einem ausschließlicheren — kronischen — fortbestimmt. Aber eben diesem Gott — Elohim — nicht sowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der Wirklichkeit zum wahren Gott vermittelnd, steht nun eine andere Persönlichkeit, welche dem Bewußtsein in dem nicht-wahren Gott den wahren (Jehovah) zeigt und aufschließt, so daß also dieser Begriff des wahren Gottes nicht etwa ein ursprünglicher, sondern ein hervor-gebrachter ist, und ein solcher muß er ja sein, wenn er ein offenbarer sein soll. Die in das Bewußtsein, vorläufig auf dem Boden des A. T., hereinleuchtende Erscheinung des wahren Gottes (noch nicht er selbst) ist der יהוה יראי. Er selbst aber, der wahre Gott (Jehovah), ist in der ganzen alttestamentlichen Theonomie noch der zukünftige. Daß der wahre Gott durch den falschen vermittelt und an ihn gleichsam gebunden ist, macht die Schranke der alttestamentlichen Theonomie aus. Die ganze mosaische Religionsverfassung beruht auf der Anerkennung jenes widergöttlichen Princips, von welcher sie sich nicht loswinden kann, d. h. das Princip des Heidenthums liegt derselben nicht weniger als dem Heidenthum selbst zu Grunde. Die Offenbarung des alten Bundes ist daher nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, muß aber eben so wie das Heidenthum im Christenthum untergehen. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmes Heidenthum oder als potentiell, noch verborgenes Christenthum bestimmt werden.

2) Die Menschwerdung Christi. Die gewöhnliche Theologie ist sich, nach Schelling, über das Subject der Incarnation nicht im Klaren. Sie betrachtet als solches den Logos in seiner reinen Gottheit. Nach Schelling dagegen ist das Subject der Incarnation die zweite Persönlichkeit in ihrem außergöttlichen Befestsein (*ἐν μορφῇ θεοῦ*). Die gewöhnliche Theologie muß ferner zur Erklärung der Menschwerdung annehmen, der Mensch Jesus sei durch unmittelbare göttliche Allmacht geschaffen worden und der Logos habe den werdenden Menschen gleich im Werden hypo-

statisch mit sich vereinigt, wobei nur eine Verbindung des Logos mit dem Menschen, nicht eine wirkliche Menschwerdung zu Stande kommt. Schelling dagegen statuirt einen wirklichen Uebergang jener präexistenten Persönlichkeit in das concrete menschliche Sein, und es ist dieß eben nur ein Uebergang von einem zuständlichen Sein derselben (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*) zum andern zuständlichen Sein (*ἐν μορφῇ δούλου*). Sie hat nun, da ja nur ihre Zuständlichkeit sich ändert, zwar aufgehört, in der göttlichen Gestalt zu sein, aber sie hat nicht aufgehört, Gott zu sein. Vielmehr ist, indem sie aufhört, *ἐν μορφῇ Θεοῦ* zu sein, ihre wesentliche Gottheit offenbar geworden.

Schelling kommt insbesondere noch auf die moralische und auf die physische Seite der Menschwerdung zu sprechen.

Was wird mit der Menschwerdung gewollt? Um was es bei der Menschwerdung zu thun ist, ist nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, sondern daß die vermittelnde Person in der Außergöttlichkeit sich der göttlichen *μορφή*, des göttlichen Ansehens, entschlage. Was ist der Grund dieser rein moralischen Nothwendigkeit? Die vermittelnde Potenz wirkte wohl schon als das dominirende Princip des Heidenthums. Aber die Ueberwindung des uns von Gott trennenden Principes war nur eine äußere. Dasselbe wurde im Heidenthum und Judenthum bloß actu, in seiner Wirkung, nicht in seiner Potenz, in seinem Grunde, überwunden. Es half nichts, dieses Princip in seiner Wirkung (es war der Menschheit zur Trennung von Gott, damit zur Zucht und Strafe) aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Diesen konnte nicht der Vater aufheben; von sich selbst war dieser Wille unveränderlich. Auch der Mensch nicht, der gegen ihn absolut ohnmächtig war. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht durch bloß nothwendige und natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden. Eine moralische Ueberwindung des göttlichen Willens aber war nur möglich durch die äußerste, aber zugleich freiwilligste Unterwerfung unter die Gottheit, welche von der vermittelnden Potenz an Statt des Menschen vollbracht wurde. Nachdem sie nämlich ohne ihre Schuld in völlige Frei-

heit und Selbständigkeit gegen den Vater gesetzt war, nachdem sie ferner sich durch das Heidenthum hindurch ganz zum Herrn des menschlichen Bewußtseins gemacht, hätte sie dem Zug des kosmischen Princips in dieser Ausgeschlossenheit von Gott folgen und für sich sein können, wenn sie nicht Gottes werden wollte. Statt dessen bringt sie sich in dieser außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer. Dazu aber, sich zum Opfer zu bringen, konnte sie nicht ohne die Menschwerdung gelangen. Dieß ist ein Wunder der göttlichen Bestimmung, hier durchbricht das Göttliche das Natürliche.

Ihrer physischen Seite nach ist von der Menschwerdung zu bemerken, daß die vermittelnde Potenz die Möglichkeit dazu allein in sich selbst hat. Sie ist sich selbst der Stoff; sie hat ihr außergöttliches, substantielles Sein zum Stoff gemacht. Materialität und Immaterialität bilden nämlich nicht einen absoluten, sondern einen relativen Gegensatz. Was sich gegen ein ihm Untergeordnetes als Immaterielles (oder Seiendes) verhält, kann sich gegen ein noch Höheres als Materielles (als beziehungsweise Nichtseiendes) verhalten. Wie im mythologischen Proceß jenes Princip des Anfangs sich seiner verzehrenden Eigenschaft gegen ein Höheres begab und sich nun selbst zum Stoff des künftigen Concreten machte, gerade so kann dieses Höhere selbst, dessen Sein in sich ein herrliches war, gegen ein noch Höheres dieses Seins sich entherrlichen, gegen dasselbe sich materialisiren. Dieses noch Höhere ist die dritte Potenz, welche in der Spannung von der zweiten getrennt war, nun aber, indem sie sich materialisirt, es jener möglich macht, sich mit dieser zu verbinden, was in der Taufe Jesu geschah. Natürlich ist es nicht die Persönlichkeit als solche, sondern die Potenz, das Natürliche, das Substantielle der Persönlichkeit, was sich materialisirt. Die zweite Potenz materialisirt sich — heißt aber: sie macht sich zum Stoff eines organischen Processes, natürlich des höchsten, weil sie ja an die Stelle des Menschen treten soll. Da sie sich nun durch eigene Wirkung, unter Concurrenz der höhern Potenz, zum Stoff eines organischen Processes macht und ihr als demiurgischer Potenz Alles frei und zugänglich ist, so kann sie den Ort ihrer

Materialisirung wählen und dazu als Mutter ein schon lebendes menschliches Wesen ersehen, um als Mensch vom Weibe geboren zu werden. Damit ist nun die vermittelnde Persönlichkeit erst recht außer Gott gesetzt und damit die Mittlerschaft derselben ermöglicht. Die Geburt Christi (darauf legt Schelling ein großes Gewicht) mußte ein rein äußeres Ereigniß sein: ein Satz, der seine Spitze gegen jede idealistische Verflüchtigung der Menschwerdung hat. Denn, sagt er, im Heidenthum war zwar alle Versöhnung eine bloß subjective, weil sie nicht den eigentlichen Grund der Trennung, den göttlichen Unwillen selbst, sondern nur seine Folge im Bewußtsein überwand. Wo es bloß die Folge gibt, kann die Versöhnung bloß im Bewußtsein vorgehen. Im Christenthum gibt es, die Ursache der Trennung aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objectives Ereigniß geschehen. Was dort Fabel war, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, wurde hier zur sichtbaren Wahrheit. Dadurch kam das ekstatische, außer aller Wirklichkeit gewesene mythologische Bewußtsein auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur so konnte dem Heidenthum ein definitives Ende gemacht werden. Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ sich befand, war eben in dieser μορφῇ Princip des Heidenthums. Indem er dieser Gestalt sich entäußerte bis zum Tod, — in dem auf solche Weise Sterbenden starb das ganze Heidenthum. Jetzt wurde das Heidenthum zur Fabel, wenn es gleich anfangs nicht bloße Dichtung, sondern in einer subjectiven Nothwendigkeit begründet war.

3) Die Person Christi. Daraus, daß der erste Stoff zur Menschheit Christi nicht von dieser Welt, sondern aus seiner eigenen Substanz genommen und ein erst im Act der Menschwerdung selbst materiell gewordenen war, begreift sich die Unfähigkeit Christi; es begreift sich, daß die vermittelnde Persönlichkeit den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt, ohne welchen ein wirklicher Mensch unmöglich wäre, anziehen und doch der in derselben herrschenden Ataxie widerstehen und so ein vollkommen heiliger Mensch erzeugt werden konnte. Zwar ist ja gerade das substantielle Sein des Logos ein außergöttliches, insofern in gewissem Sinn unheiliges. Allein gerade in

der Menschwerdung unterwirft er es dem Vater und heiligt es ebendadurch. Es begreift sich aber auch, daß ein substantiell neues Element mit Christus in die Welt gekommen ist, was nach Schelling für die Abendmahllehre von Bedeutung sein soll.

In Beziehung auf die Person Christi glaubt Schelling mit seiner Theorie die beiden extremen Standpuncte, den Eutychianismus und den Nestorianismus, vermeiden zu können. Der Satz des Eutychianismus ist: Christus besteht aus, aber nicht in zwei Naturen; des Nestorianismus: er besteht aus und in zwei Naturen; orthodoxe Lehre: er besteht aus zwei Naturen in einer Person. Schelling dagegen stellt den Satz auf: Christus ist nicht aus zwei Naturen, das unmittelbare Subject der Incarnation ist vielmehr weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittleres; dagegen ist es nun eben dieses Subject, das im Act der Menschwerdung sich zugleich als göttliches und menschliches setzt. Denn indem es die *μορφή θεού* in menschliches Wesen verwandelt, befreit das Göttliche sich selbst und erscheint, wird offenbar als Göttliches. Während es daher bei der orthodoxen Lehre immer Schwierigkeiten hat, die Vereinigung beider Naturen in einer Person ohne Widerspruch vorstellig zu machen, ist nach Schelling bei seiner Auffassung die wahre Menschheit so wenig im Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß die Menschheit vielmehr die Bedingung für die Befreiung der Gottheit aus ihrer Latenz ist. Indem der Logos mit allem, was in ihm nicht vom Vater war, sich zum Menschen gemacht, hat er das ursprünglich mit dem Vater Eine in sich in vollkommener Lauterkeit gesetzt.

Ueber die Wunder Jesu bemerkt Schelling: Gott ist nicht mit seinem Willen in der Welt, sonst könnte diese nicht so voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit sein, sondern er ist mit seinem Unwillen darin. Ebenarum aber ist die Welt, in der er mit seinem Willen sein könnte, *potentiâ* immer vorhanden und damit ist die Möglichkeit des Wunders gegeben; denn da tritt es hervor, wo Gott an einem Punct der Welt mit seinem Willen ist, und da muß dann das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verlehrte zurechtgestellt werden. Jesus heilte

durch den Willen des Vaters, den er in seiner Menschheit durch Gebet an sich zieht, um in seiner Kraft die Wunder zu verrichten.

Es hängt damit die Frage nahe zusammen, wie verhält sich die Seite des Sohns, wornach er demiurgische Potenz ist, zu seiner Menschheit? Schelling gibt die Auskunft: der Logos hat die demiurgische Potenz ausgeübt zunächst in seinem von Gott unabhängigen Sein, in der *μορφῇ θεῶν*, vermöge seiner wesentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das — von sich selbst der Form widerstrebende Princip. Dieser Bezug nun kann, eben weil er ein natürlicher ist, auch mit der Menschheit nicht aufgehoben werden; denn er haftet nicht am Zustand, sondern am Subject. Aber eben so wenig kann das menschengewordene Subject diese Allmacht sich anziehen, als Eigenschaft von sich sehen, weil sie nicht an der Art des Seins, sondern an dem Subject selbst haftet. Die demiurgische Wirkung ist also am menschengewordenen Subject ein *actus naturae suae*, ein *actus irreflexus*, nicht ein Act seines Willens. Ist aber der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur, daß man, wie Jesus sagt, die Herrlichkeit Gottes sehen kann, dann ist es auch der Sohn; die demiurgische Potenz wird ihm wieder persönlich, zum Werkzeug seines Willens. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern vom Vater ab.

4) Der Tod Christi ist nicht ein zufälliges, sondern vor der Menschwerdung schon beschlossenes Ereigniß. Gott, der die All-Einheit ist, muß eben so der Gott des vom Menschen wieder erregten Principis, als der vermittelnden Potenz, sein. Vermöge seiner Gerechtigkeit kann er also jenes Princip nicht einseitig aufheben lassen, um so weniger, als es seinem Grunde nach das ist, an welchem er sich, wenn es endlich besiegt ist, das kräftigste Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht. Es darf deswegen nur innerlich überwunden werden, so, daß es sich selbstüberwunden bekennt. Somit ist es an der vermittelnden Potenz, mit ihrem Beispiel voranzugehen, selbst zuerst das Opfer zu bringen, sich in ihrem außergöttlichen Sein Gott gänzlich zu unterwerfen. Dieß geschieht schon in der Menschwerdung, voll-

endet sich aber im Tod. Denn — sich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens sich unterwerfen, diesem Gewalt über sich geben; aber dieses Princip war die Ursache des Todes; in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es seine ganze Macht und Gewalt. Wollte also die vermittelnde Potenz sich dem göttlichen Unwillen ganz unterwerfen, so mußte dieß bis zum Tod geschehen. Damit war nun die ganze Macht jenes Principes gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der ohne Vorbehalt, d. h. bis in den Tod, angenommenen Menschheit sich jenem Princip zum Opfer hingibt, hat sie diesem alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht, dasselbe ist damit seiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. So hat uns also Christus mit seinem Tod aus der Gewalt des Principes befreit, dessen Gefangene wir waren und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz selbst aufgehoben werden konnte. — Das Princip des Heidenthums aber mußte den Tod der Heiden, den Kreuzestod, sterben, und seine Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch gesetzt war (1). Es ist noch zu bemerken, daß nicht Gott selbst, der liebend schon sein mußte, um uns den Sohn zu senden, sondern das Princip, das unserer Veröhnung mit Gott entgegenstand, den Tod Christi forderte. Wäre kein solches Princip, gegen das Gott gerecht sein mußte, so hätte Gott unmittelbar begnadigen können.

5) Erhöhung Christi. — Der heilige Geist. Der Tod des Menschen ist nicht eine Scheidung von Leib und Seele, sondern eine Essentification, dem Proceß zu vergleichen, in welchem die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird; es geht in demselben nur Zufälliges unter, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist, wird bewahrt. In diesem Essentificirten ist auch das Physische aufbewahrt. Hiernach ist auch der Zustand Jesu unmittelbar nach dem Tode zu betrachten.

Schelling unterscheidet in dem Leben des Menschen überhaupt drei Stufen, die in Folge des Falls successiv eintreten: 1) Die erste ist das gegenwärtige Leben; sein Charakter ist der

der dominirenden Natürllichkeit (*ἄσπρονος ψυχῆς*) und das Geistige ist in demselben nur da, soweit das Natürlliche ihm da zu sein verstatet, übrigens ein Leben der frischesten Bewegung. 2) Auf der zweiten Stufe, dem Leben unmittelbar nach dem Tod, ist dasselbe unter dem Exponenten des Geistigen gesetzt; eine zweite Einseitigkeit, da nun das natürlliche Leben latent geworden ist. Dieses Leben ist ein Leben der Unbeweglichkeit, des an sich Gebundenseins: das Können ist erloschen, das bloße Sein ist eingetreten; ein Zustand der Veranbung, welchen jedoch die, welche hier geistig gelebt haben, nur als Ruhe in dem Herrn empfinden. 3) Die höhere Einheit, in welcher sich die Einseitigkeiten der vorhergehenden Stufen ausgleichen, tritt mit der Auferstehung ein, wo das geistige Sein wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Körnersten Stufe wieder aufgenommen ist.

Auch das menschliche Leben Christi hat diese durchlaufen: 1) Erscheinung im Fleisch; 2) Verzicht auf die Geisterwelt; 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt der Leiblichkeit; und erst darin erweist es sich als ein ständiges Menschenleben. Die Auferstehung Christi ist der entscheidende Beweis der Unwiderrufflichkeit seiner Wiedergeburt und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die menschliche Sinnung vorbehalten. Durch das freiwillige Aufgeben der Menschheit auch nach dem Tod hat er den Beweis gegeben, daß das menschliche Sein in ihm und damit das menschliche Leben überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannähmung der Auferstehung Christi vor sich, darum heißt es: zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt.

Den Hergang der Auferstehung betreffend, so ist derselbe in höherem Sinn dasselbe vor, was in der Auferweckung. Der Menschgewordene verbindet den heiligen Geist, aber im Tod, wo er erst seine Seele opfert (bloß noch abgeschiedener Geist wird), mit dem Geist zum Geist Christi selbst und ist nun der Geist des Menschgewordenen. Es ist der Geist, d. h. die ganze Gottheit (die *δόξα τοῦ πατρὸς*), die ihn erweckt hat. Nach der

Auferstehung ist der Mensch Christus für sich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr ist zugleich der ursprüngliche Mensch, der die *δόξα* Gottes durch den Fall verloren hatte, in herrlicherer Weise wiederhergestellt, dadurch auch dem Menschen wiedergebracht und jene Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt nun die künftige Wiederannahme derselben in der allgemeinen Auferstehung. Nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelassen und in Christo gebilligt ist, kann die letzte Absicht nur sein, daß die ganze Innenwelt (die ideale Welt, wie sie ursprünglich in Gott gewesen) in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt und nicht nur der Mensch auch äußerlich ein rein geistiges Wesen (*σῶμα πνευματικόν*) werde, sondern auch die Erlösung in einer neuen Schöpfung, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, sich abschließe.

Den erhöhten Zustand Christi denkt sich die gewöhnliche Theologie, welche über das Subject der Menschwerdung nicht klar ist, so, daß Gott ihn in den Besitz der göttlichen Eigenschaften, deren er in der Menschheit sich entäußert, wieder eingesetzt hat. Nach Schelling wird das *ἐν μορφῇ Θεοῦ* gewesene Subject, das sich in seiner Substanz oder Eigenheit Gott unterwürfig, zum Menschen gemacht hat, nun in seiner Eigenheit, seiner Substanz erhöht, d. h. von Gott als Herr anerkannt, dem Gott alles Sein überläßt, um es fortan als eigene, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen. Das ist nun der Lohn Christi, daß er jetzt ein Recht hat, außer Gott in eigener Gestalt zu sein, bis er, nachdem alles Gott Widerstrebende überwunden, das Reich, d. h. das bis jetzt beherrschte Sein, dem Vater zurückgibt und mit diesem Sein in ihn selbst zurücktritt, womit die vollkommene Gemeinschaft des Seins zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Alles schließlich unter sich enthaltenden Geist gesetzt ist.

Das Werk Christi ist ein fortgehendes, bis in die fernste Zukunft reichendes. Seine nächste Wirkung für uns ist die, daß er uns die Möglichkeit erworben, den Geist anzuziehen, mit welchem erst die ganze Gottheit in uns verwirklicht wird (Aus-

gießung des heiligen Geistes). Es ist das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, daß das frühere Princip Raum geben muß, damit das folgende komme; der Tod Christi und, da dieser nur die Folge seiner Menschwerdung, die Menschwerdung Christi war das Gehen der vermittelnden Potenz, damit die dritte Potenz eintrete, die nach Aufhebung aller Spannung selbst nicht mehr kosmische Potenz (*πνεῦμα τοῦ κόσμου*), sondern der heilige Geist ist. Da mit der Ausgießung des heiligen Geistes alle Spannung aufgehoben ist, so kann nun erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, welcher das menschliche Bewußtsein bisher unterworfen war, ihre Macht genommen ist. Christus hat die *δυνάμεις* und *ἐξουσίας* dem Menschen überwindlich gemacht, Col. 2, 15., d. h. die Mächte, die sich für das Bewußtsein erzeugt und eine wirkliche Gewalt über das Bewußtsein erlangt hatten. In Christus starb die ganze kosmische Religion.

6) Die Dämonologie und Angelologie. Satan ist ein Gewordenes, das die Schöpfung voraussetzt, und doch auch wieder nichts Creatürliches, weil ein schrankenloser Geist, unverselltes Princip. Er ist nämlich im System der Potenzen das B, aber nicht das reine, welches als Princip des Anfangs der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtsein zu Grunde liegt und im Urmenschen zum A, d. h. zur Potentialität, zurückgebracht ist, sondern das durch des Menschen Schuld wieder erregte B, der Wille oder Geist, welcher, nachdem er aufs Neue aus den geschöpflichen Schranken in die Schrankenlosigkeit heraustritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtsein wieder aufzuheben droht. Er ist ein falsches Leben, das nicht sein sollte, aber doch ist und, einmal erregt, nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Er ist ein selbst zur göttlichen Delonomie gehöri- ges und insofern von Gott anerkanntes Princip, eine Macht, die nothwendig und Gottes Werkzeug ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre, die, ohne selbst böse zu sein, dennoch das verborgene Böse an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe. Auch er ist übrigens ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen

Zeiten ein verschiedenes sein kann; es ist daher begreiflich, daß gegen das Ende des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich an's Leben geht, Satan immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde.

So scheint also Satan sich erst vom Fall des Menschen herzuschreiben? Es scheint nur so. Seine reelle Gewalt über den Menschen hat er erst durch den Fall erlangt; die Macht und Gewalt aber, den Menschen zu verleiten, diese gleichsam noch ideelle Gewalt, d. h. die Möglichkeit, sich wieder aus den Schranken zu erheben, hatte er zuvor schon. Diese Möglichkeit ist das den Willen Anlockende, die falsche, trügerische Magie. Nur ist jenes den Menschen verleitende Princip nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung meint, in Folge einer vorangegangenen zufälligen That, eines selbstbegangenen Frevels, sondern seiner Natur nach das zur Uebertretung verleitende Princip, ohne darum jedoch seiner Natur nach böse zu sein; so wenig Nemesis böse ist, wenn sie Umstände herbeiführt, durch welche des Menschen Glück erprobt wird, ob auch die des Glücks würdige Gesinnung damit verbunden sei, so wenig kann Satan darum schon böse heißen, weil er Störer der ursprünglichen, aber darum unverdienten Seligkeit des Menschen ist. Er erweist sich eben darin nur als die das Böse im Menschen ahnende und es an den Tag zu bringen suchende Macht.

Dieses Princip hat, nachdem es zum Sein, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtsein gelangt ist, 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menschengeschlecht. Zuerst, sofern es die die vorchristliche Zeit, das Heidenthum, beherrschende Macht ist; sofort, durch Christus seiner Macht beraubt, wechselt es die Rolle und springt vom religiösen auf ein anderes Gebiet über (z. B. das politische), wie denn sein allgemeines Verhältniß zum Menschengeschlecht unter verschiedenen Formen bis an's Ende der Zeit dauert. 2) ein Verhältniß zu den einzelnen Menschen, indem jeder später geborene Mensch schon unter seinem Einfluß geboren ist (Erbsünde, das radicale Böse), und nicht minder, indem dieser Geist als die unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten, als welche er der Erreger und Beweger des menschlichen Lebens

ist, in seinem immerwährenden Hunger nach Wirklichkeit dem Menschen anliegt, durch seinen Willen ihm zur Wirklichkeit zu helfen.

Die Engelwelt hat in der Offenbarung die meiste Analogie mit der Mythologie. Mit der Schöpfung zugleich sind eine Menge von Potenzen (Möglichkeiten) zugelassen, welche aber nicht zur Herrschaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn Alles unter einem Haupt beschloffen bleibt. Indem nun aber der Mensch im Fall seiner Herrlichkeit entsetzt wurde, konnten seine untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen, Geister, sich erheben, und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren. Soweit jene Potenzen nur als Möglichkeiten gesetzt waren, soweit waren sie in der Ordnung und gut. Indem aber durch die Schuld des Menschen die göttlich gesetzte Einheit auseinandergeht, treten sie frei hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht bestimmt war, und erscheinen als böse Geister. Wenn nun die bösen Engel die Potenzen sind, die nicht wirklich sein sollten, so ist jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich sein sollte, aber nun durch Schuld des Menschen als bloße Potenz, als nicht verwirklicht gesetzt ist.

7) Die Kirche. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf die unverwundliche Kraft dieses Keims denselben den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen anheimgegeben. Das Uebernatürliche, von welchem der erste Eintritt des Christenthums begleitet war und das seine Bedeutung hauptsächlich in der Spannung hatte, welcher das Bewußtsein im Heidenthum unterworfen gewesen, das Ekstatische zc., sollte aufhören und Alles mehr in das Geleise der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Extensiv sollte der Fortschritt des Christenthums in seiner Ausbreitung über alle Völker, intensiv im Wachsthum christlichen Lebens und besonders christlicher Erkenntniß bestehen. Diese sollte aber nicht wieder eine, wie den Aposteln, durch Offenbarung, also durch ein besonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, sondern eine allgemein menschliche, darum auch freie, wissenschaftliche Erkenntniß sein.

Der erste ursprüngliche Zustand der Christlichen Kirche war der einer bloß negativen Einheit, ein Zustand der Potentialität; der gegenwärtige Zustand ist Getheiltheit, Uebergang zur positiven Einheit. Das Gesetz, welches Schelling dem Entwicklungsgang der Kirche zu Grunde liegen findet, knüpft sich an die drei Namen: Petrus, Paulus und Johannes.

Unlängbar hat Jesus selbst dem Petrus einen Primat eingeräumt, aber dieß schließt keine bleibende Domination desselben ein. Er ist nur der Grund des Gebäudes. Es muß ein zweiter Apostel folgen — Paulus; der dritte in der Reihe ist Johannes. Sie entsprechen der alttestamentlichen Reihenfolge des Moses, des Elias und des Täufers. Petrus ist der Gesetzgeber, repräsentirt das Princip der Stabilität; Paulus ist das gegen die Zukunft hintreibende, das Princip der Bewegung, der Freiheit der Kirche. Johannes ist der Apostel der Zukunft. So sind diese Drei die Repräsentanten von drei Zeiten der Christlichen Kirche.

Sollte die Kirche Bestand haben, sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, so mußte Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende. Er ist der Apostel der katholischen Kirche, und Alles, was man später der römischen Kirche vorgeworfen, ist auch schon in den Fehlern Petri vorgebildet. Aber Paulus folgt. In ihm überwiegt das Ideale, Excentrische; er ist der erste Protestant, und sein Princip ist in der Reformation siegreich geworden. Die wahre Kirche aber ist weder in der einen noch in der andern Richtung allein; die wahre Kirche, welche von dem in Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, wird die Kirche des Johannes sein. Denn das Ziel ist die allgemeine Kirche, die allein im Geist zu erbanen ist und nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann. In Deutschland, in dem universellsten und wahrheitsliebendsten Volk, das der Wahrheit selbst seine politische Bedeutung zum Opfer gebracht hat, wo die alte Kirche und das neue Bekenntniß in gleicher Berechtigung neben einander bestehen, werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden. Der

Katholicismus hat die Sache, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christus, aber nicht das Verständniß derselben; die katholische Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. Die evangelische Kirche hat das Princip, durch welches jene von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden kann; und dieses Princip ist der Uebergang zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit eine mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte, darum ewige ist. Erinnet die römische Kirche an die Macht der blinden Potenz, so erinnert die evangelische an die Wirkung der vermittelnden, befreienden; in der johanneischen Kirche wird die dritte Potenz, der Geist, die Verkörperung feiern. Damit sind wir in den Ausgangspunct des Systems, die Potenzentrias, zurückgekehrt und der Ring unserer wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist damit geschlossen.

Es kann sich nicht darum handeln, in eine Beurtheilung der schelling'schen Sätze über die christliche Offenbarung einzugehen. Dazu wird überhaupt die Zeit erst gekommen sein, wenn sich einmal die Theologie tiefer in das Verständniß dieses Theils des Systems hineingearbeitet hat. So möge denn den Schluß unseres Berichts nur eine kurze Darlegung der Eindrücke bilden, welche uns die Anwendung der Potenzenlehre auf die christliche Offenbarung zurückgelassen hat.

Schelling geht davon aus, daß die christliche Offenbarung ein Thatsächliches, Factisches — Geschichte sei; eine Anerkennung, die ihm nur gedankt werden kann. Er betrachtet es sofort als die Aufgabe der Philosophie, die Geschichte zu erklären, indem er sie auf die höchsten, in Gottes Wesen selbst anzuforschenden Principien, d. h. auf die Potenzen, zurückführt. Dieser Versuch involvirt das Zugeständniß, daß das Christenthum die absolute Wahrheit ist, und ist vollkommen berechtigt, so gewiß die christliche Offenbarung nicht etwas Zufälliges, sondern etwas von Ewigkeit Vorbereitetes, also die Verwirklichung eines ewigen göttlichen Willens ist. Indem Schelling sich seine Aufgabe so stellt, tritt er in diametralen Gegensatz zur hegel'schen Religionsphilosophie, welcher die ganze Breite der geschichtlichen Religionen, der christlichen miteingeschlossen, sich in einen logischen Proceß auflöst.

Kann es daher bei jener Behandlung nicht fehlen, daß sich das Geschichtliche dem Begriff accommodiren muß, daß Thatfachen theils ignoriert, theils aus ihrer natürlichen Stellung gerückt und willkürlich ausgedeutet werden, so beweist dagegen Schelling eine strenge Pietät gegen das Geschichtliche. Wenn man sich erinnert, wie kurz und unbefriedigend die wichtigsten Momente des Lebens Jesu, Menschwerdung, Wunder, vollends Auferstehung und Himmelfahrt, von Hegel abgefertigt werden, oder wie auch Schleiermacher sich dreht und windet, nicht um diese Thatfachen zur Anerkennung zu bringen, sondern um ihrer lästigen Positivität zu entschäpfen: so kann der Ernst und die Gewissenhaftigkeit, mit welcher Schelling auf diese Thatfachen eingeht und den schwierigsten Problemen offen in's Angesicht schaut, nur einen günstigen Eindruck machen. Es ist bei ihm nichts übersehen; worauf in der evangelischen Geschichte und im apostolischen Lehrbegriff irgend ein Gewicht gelegt ist. Man kann sich auch des Geständnisses nicht erwehren, daß Schelling aus dem von ihm eingenommenen philosophischen Standpunct im Einzelnen das Verständniß des Christenthums wesentlich gefördert und oft das Überraschendste Licht gerade in solche Gebiete der Offenbarung hineingeworfen hat, welche bisher in einem nicht durchdrungenen Geheimniß lagen. Die Theologie, vornehmlich die Glaubenslehre, wird daher der schelling'schen Philosophie mit der Zeit viel zu verdanken haben, je mehr sie in das Studium derselben eingehen und den Ideenreichtum, der in üppiger Fülle, häufig in ganz kurzen Bemerkungen, darin gesammelt ist, verarbeiten wird.

Offenungeachtet drängt sich immer wieder das Bedenken auf, ob uns nicht eine Theorie gegeben werde, die den Grundgedanken der christlichen Offenbarung doch am Ende fremd ist. Es ist das Bedenken, das nicht ausbleiben kann, wo geschichtlicher Inhalt einem speculativen System sich fügen soll. Offenbar ist der entscheidende Gesichtspunct, welchen Schelling für das Christenthum nimmt, der von der Stellung der zweiten Potenz in der Potenzentrias und der Satz von einer Entthronung derselben in Folge des Falls, einer Losreißung derselben von Gott, und was Alles hieran sich knüpft. Wie viel Zweifel und

Widersprüche müssen aber von philosophischer und theologischer Seite gegen dieses Philosophem sich erheben! Daß die philosophischen Principien Schelling's und der Offenbarungsinhalt sich nicht decken wollen, macht sich namentlich auf eine peinliche Art bemerklich in der Gewaltthätigkeit, womit Schelling für seine Theorie einen exegetischen Boden sich zu erobern sucht. Wir erinnern an die Auslegung der Stelle Phil. 2, 8. (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπέταξε*), deren Sinn Schelling erstmals entdeckt zu haben sich rühmt. Wir können in diesen Beziehungen einer Bemerkung Frauenstädt's (a. a. O.) nur beipflichten: „Daß das Christenthum Factum, Thatsache ist, daß es Realität und Wahrheit hat, wird kein Einsichtiger läugnen, eben so wenig, daß es Aufgabe der Wissenschaft ist, seine große weltgeschichtliche Bedeutung zu erklären. Aber daß gerade alles dasjenige am Christenthum factisch sei, was Schelling dafür erklärt, und daß dieses Factische gerade so erklärt werden müsse, wie Schelling es erklärt, das wird mit Recht jeder Einsichtige in Abrede stellen.“ Die ganze Potenzenlehre will uns für eine weltgeschichtliche Realität, wie das Christenthum ist, zu schwach erscheinen. Man muß das Universum nicht an ein Spinnengewebe befestigen wollen.

Wir haben weiter oben über die Gotteslehre Schelling's uns die Bemerkung erlaubt, daß der metaphysische Factor den ethischen überwiege. Noch viel bestimmter macht sich dieser Eindruck an verschiedenen Punkten in der Erklärung der Offenbarung geltend. Die Erlösung ist im Grund die Heilung des Umsturzes, der nicht in der diesseitigen, sondern in der transcendenten Welt vor sich gegangen ist; es handelt sich bei derselben in letzter Instanz nicht so sehr um die Wiederherstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, als um die Wiederherstellung der gebrochenen Einheit der Potenzen. Indem nun der Erlösungsproceß in jenes transcendenten Gebiet hinübergespült wird, nimmt die christliche Offenbarung bei Schelling zuweilen ganz die Gestalt einer neuen Mythologie an. Auch Frauenstädt macht die Bemerkung, Schelling's neue Philosophie klinge theilweise ganz wie ein Mythos, und auch darin ist Schelling in seinem neuen System, was er immer gewesen ist, — der moderne Plato.

Gedanken und Bemerkungen.

Bergmännische Bemerkungen zum 28. Cap. des Buchs Hiob

von

Adolf Rasse,

Bergspectant zu Neunkirchen bei Saarbrücken.

Das 28. Cap. des Buchs Hiob enthält sicher die älteste uns bekannte Beschreibung bergmännischer Gewinnung von Erzen. Das Interesse, welches daher dieses Zeugniß für den Bergmann darbietet, bewog mich, demselben näher nachzugehen, wobei ich nachstehende wörtliche Uebersetzung eines theologischen Freundes, da mir selbst die Kenntniß des Hebräischen gebricht, zu Grunde legte. Vielleicht dürften einige Bemerkungen, die nur das Technische der Beschreibung in's Auge fassen, dem biblischen Exegeten nicht unwillkommen sein, um so mehr, da manche abweichende Erklärungen und Unklarheiten in der Auffassung darauf beruhen, daß die Einzelheiten des Bergbau's nicht allgemein bekannt sind. Die bereits von J. D. Michaelis in seiner „orientalischen und exegetischen Bibliothek“ *) mitgetheilten Bemerkungen des Berghauptmanns von Veltheim beziehen sich nur auf wenige Punkte der Schilderung, und ihnen gegenüber ist zum Theil auch eine andere Erklärung wohl zulässig.

Die Kenntnisse des Bergbau's hat der Verfasser des Buchs Hiob sicher nicht in Palästina erworben. Denn wenn auch dieses 5 Mos. 8, 9. „ein Land, dessen Steine Eisen sind, da du Erz (Kupfer) aus den Bergen haust,“ genannt wird, so finden sich doch weder in der Bibel noch an andern Orten Nachrichten über den wirklichen Betrieb von Bergwerken. Sinegen sprechen

*) Th. 28. S. 7—17.

mehrere Umstände dafür, daß der Verfasser aus Aegypten das Bild des Bergbau's entlehnt hat. Zunächst wird die Bekanntheit des Verfassers mit ägyptischen Verhältnissen allgemein angenommen, da dieselbe namentlich aus der Schilderung des Krokodils und des Nilpferds, sowie aus der Kenntniß des in Aegypten üblichen schriftlichen Processes hervorgeht. Zugleich steht fest, daß, wie weiter unten noch näher angegeben wird, schon in sehr alter Zeit in Aegypten Bergbau getrieben wurde. Daher nehme ich auf die Aegypten und das peträische Arabien (das zu des Verfassers Zeiten im Besitz der Aegyptier war) betreffenden ältern und neuern Berichte im Folgenden Bezug.

Die in Betracht kommenden Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung:

1. Denn das Silber hat seinen Fundort
und das Gold seine Stätte, daß man es küntere;
2. Eisen wird aus dem Staube genommen,
und der Stein wird gegossen zu Kupfer.
3. Er (der Mensch) hat ein Ende gesetzt der Finsterniß,
bis in alle Enden erforscht er
den Stein des Dunkels und der Finsterniß.
4. Er bricht ein Thal (in die Erde) fern vom Fremdling (auf Erden),
sie sind vergessen vom Fuße (der Menschen),
hängen herab fern vom Menschen, schweben.
5. Aus der Erde geht Brod hervor,
und unten wird sie umgewälzt, wie mit Feuer.
6. Ein Ort des Sapphirs sind ihre Steine,
und Goldstaub ist in ihm.
7. Den Weg kennt kein Raubvogel,
und nicht hat ihn erblickt das Auge des Habichts.
8. Nicht haben ihn betreten die Söhne des Stolzes (= Raubthiere),
nicht darauf gewandelt der Löwe.
9. Er (der Mensch) streckt aus seine Hand nach dem Kiesel,
er wendet die Berge um von der Wurzel aus.
10. In die Felsen spaltet er Ströme hinein,
und alles Kostbare sieht sein Auge.
11. Er verbindet (verstopft) die Wasser, so daß sie nicht fließen,
und bringt das Verborgene an's Licht.

Ueber Vers 1. spricht sich Veltheim bei Michaelis a. a. O. sehr ausführlich aus und meint, daß aus der Beschreibung des Bergbau's bei Hiob im Zusammenhang unwidersprechlich hervorgehe, daß man schon damals Bergbau auf Gängen getrieben

habe. Was die beiden edlen Metalle, Silber und Gold, betrifft, so ist die Vermuthung der Gewinnung des Silbers weder auf ältere Nachrichten über dieselben, noch auf neuere Berichte über Vorkommen von Silber gegründet. Und zwar gilt dieß nicht nur von Aegypten, sondern auch von Arabien, Palästina und Phönicien. Der bereits im frühen Alterthum große Reichtum an Silber war durch den Handelsverkehr mit Babelnien, den die Phönicier wahrscheinlich schon vor Abraham's Zeit vermittelten ^{a)}, und durch letzterer Verkehr mit der silberreichen iberischen Halbinsel ^{b)} so verbreitet. Daher steht Silber in der ersten Hälfte des Verses wohl nur wegen des Parallelismus mit dem Gold und ist auf bergmännische Gewinnung nicht zu beziehen. Von Bergbau auf Gold an der Grenze Oberägyptens hingegen erzählt schon Diodor ^{c)}, und es geht aus dessen Schilderung unzweideutig das dortige Vorkommen in Gängen ^{d)} hervor. Auch beschreiben nach Michaelis arabische Geographen ziemlich glaubwürdig zu ihrer Zeit schon verfallene Goldbergwerke in den Gebirgen von Akati (am Rothen Meer, 20° Br.). Goldbergänge sind, ohne daß sie bearbeitet werden, noch heute in Arabien und Aethiopien bekannt. Statt des Wortes „läutern“ will Michaelis „gießen“ setzen. Es möchte hiergegen sprechen, daß Diodor gerade das Ausschmelzen des Goldes, also das Reinigen desselben von dem noch beigemengten tauben Gestein, ohne des Gießens (d. i. das Einfüllen des geschmolzenen Metalls in bestimmte Formen) zu gedenken, sehr genau beschreibt. Auch ist im ganzen Capitel des Hiob von einer weitem Bearbeitung der Metalle keine Rede.

In Vers 2. wird der Gewinnung zweier unedlen Metalle, des Eisens und Kupfers, gedacht. Aegypten hat nur wenige und nicht sehr reiche Eisenerzlager; es mußte daher wenigstens einen

a) S. Dunker, Geschichte des Alterthums, I. S. 125 u. ff.

b) S. Movers, das phöniciſche Alterthum, II. S. 588 u. ff. u. a. a. D.

c) Diodorus Siculus III, 12.

d) Unter einem Gang versteht der Bergmann eine Spalte in der Erdkruste, die durch taubes oder erzführendes Gestein ausgefüllt ist. Die dem Laien geläufige Bezeichnung „Ader“ ist nicht zutreffend, da die Erzgänge dieses Bild nur im Durchschnitt gewähren.

Theil des Eisenbedarfs von außen beziehen. Wo diese Quellen lagen, läßt sich nicht genau angeben; zu vermuthen steht, daß es die südl. Nachbarländer, wo in Kordofan gegenwärtig die Eisenerzeugung ziemlich verbreitet ist, die Sinaihalbinsel und vielleicht auch Phönicien waren. Auf der Sinaihalbinsel hat Ruffegger ^{a)} Eisenerzlager nachgewiesen und erwähnt auch die Merkmale bergmännischer Unternehmungen auf Brauneisensteinlager im Wadi Käffeb, hält dieselben aber nur für Versuchsarbeiten auf die ebenfalls dort vorkommenden und unten zu erwähnenden Kupfererzlagerstätten. 5 Mos. 4, 20. wird Aegypten mit einem eisernen Ofen verglichen; gerade die figürliche Bedeutung des Ausdrucks spricht wohl für die damals schon allgemein verbreitete Bekanntheit der Eisenschmelzerei. „Staub“ ist hier jedenfalls nicht als „aufwirbelnder Staub“, sondern als trockene Erde zu nehmen. Man möchte dabei vermuthen, daß die Aegyptier Eisenerze in einem zerkleinerten Zustande bezogen und diese dann selbst verschmolzen. — Ueber das Vorkommen von Kupfererzen und deren Gewinnung und Verschmelzung sowohl in Aegypten als auch ganz besonders auf der Sinaihalbinsel haben wir sehr genaue Berichte von Ruppell, Ruffegger, E. Ritter, Wilkinson u. A. Im Wadi Kässb oder Kässab ^{b)} (bei Ruffegger ^{c)} Käffeb) finden sich an dem Brunnen gleichen Namens bedeutende Schlackenhalben; 1 1/2 Stunden gegen NW. liegen die alten Bergwerke. Das Erz ist Kupferschwärze und bildet noch jetzt ein sehr mächtiges Lager. Die Bergwerke sind wegen Mangels an Holz heutzutage nicht mehr in Betrieb; früher muß daher dieses gegenwärtig so wilde und wüste Felsgebirge wohl bewaldet gewesen sein. Gegen SO. liegt das Wadi Ma-chara, von dem Ritter ^{d)} spricht. Er fand hier Schluchten, die einst von Menschen auf Kupfererz bearbeitet wurden, sowie Schlackenhalben (merkwürdigerweise auf der Höhe der Berge) und Reste ägyptischer Ansiedelungen, vielleicht nur zum Zweck des

a) Ruffegger, Reisen in Europa, Asien und Afrika, III. S. 196. u. 226.

b) Ruppell, Reise in Nubien, Kordofan u. peträisch. Arabien, S. 264.

c) Ruffegger, Reisen 2c. III. S. 226.

d) E. Ritter, Erdkunde, XIV. S. 755. u. 796 u. ff.

Bergbau's und der Erzschmelzen. Die ganze Gegend heißt Masfat, d. i. das Kupferland. In Aegypten, fast unter gleicher Breite wie das Kupferland des Sinai, beobachtete Wilkinson ^{a)} an den Abhängen des Dschebel Chalalla Reste bedeutender Kupferminen. Die Erze, wahrscheinlich Kupferkies, scheinen auf Gängen vorzukommen. Auch werden noch andere Reste von Bergwerken in der Umgegend genannt.

Vers 3. bedarf keiner Bemerkung. Luther übersetzt die zweite Hälfte des Verses: „und Jemand findet ja zuletzt den Schiefer tief verborgen“. Weßhalb Luther statt des „Steins“, der erforscht wird, hier das Gesuchte mit „Schiefer“ bezeichnet, liegt sehr nahe, wenn man an des Uebersetzers Heimath denkt, wo heute noch der bedeutende und bekannte Bergbau auf Kupferschiefer, in dortiger Gegend gewöhnlich nur „der Schiefer“ genannt, betrieben wird.

In Vers 4. „Schacht“ statt wörtlich „Thal“ zu übersetzen, was jetzt am gangbarsten zu sein scheint, dürfte nicht unbedingt nöthig sein, da nachal, wie das arabische wadi, das Thal mit dem zugehörigen Wasserlauf bezeichnet. Dieß paßt nicht auf einen Schacht. Recht gut kann man aber dabei an einen Tagebau auf Gängen denken, wie solcher offenbar nach Diodor und den Beschreibungen der neuern Reisenden auf Gold und Kupfer getrieben worden ist. Man legt bei dieser Art des Abbau's in dem Erzgang einen kleinen Schacht an (also in senkrechter Richtung) und arbeitet fast gleichzeitig das Erz nach beiden Seiten hin weg. In einiger Entfernung von dem ersten Schacht bringt man einen zweiten nieder und baut auf gleiche Weise ab. Indem man so nach der Länge des Gangs fortfährt, entsteht, wenn, wie dieß bei festem Gestein und fast senkrechten Gängen gewöhnlich der Fall ist, der ausgehauene Raum offen bleibt (also nicht zustürzt oder zugefüllt wird) ein Einschnitt in den Berg, der sich recht gut mit einem steilen Thal vergleichen läßt. Der letzte Theil des Verses, der sich doch wohl auf das Einfahren oder Herablassen der Bergleute am Seil bezieht, steht mit vorstehender Deutung durchaus nicht in Widerspruch.

a) S. Ruffegger, Reisen 2c. II, 1. S. 352. u. a. a. D.

In Vers 5. ist die in keiner Handschrift nachweisliche Lesart *bemo esch* *) allerdings sehr leicht durch das sog. Feuersehen, d. i. das Würbebrennen des Gesteins vor dem Losbrechen, zu erklären, wie dieß auch von Veltheim b) geschieht, dem Michaelis in der orientalischen Bibliothek beistimmt. Aber auch *kemo esch* läßt eine Deutung zu, für deren Möglichkeit sich auch Hirzel c) ausspricht, indem er „wie mit Feuer“ in dem Sinn nimmt: „so gewaltsam, als geschähe es durch Feuer“, Haben nämlich die Erzgänge oder Erzlager eine bedeutende Neigung oder liegen sie fast horizontal — dieß ist nach Ruffegger bei den Kupfererzlagern in Wabi Kasseh der Fall —, so wird gewöhnlich das Erz durch unterirdischen Bergbau gewonnen. Dabei rückt der Abbau in der Art weiter, daß der Bergmann von dem losgehauenen Gestein wo möglich nur das erzhaltige zu Tage fördert, das taube Gestein aber in dem Bergwerk läßt und hinter sich versetzt, d. h. die entstandenen hohlen Räume mit dem Gestein fast vollständig wieder ausfüllt. Ein so abgebanter Raum ist wörtlich „umgewöhlt“ und diese Umänderung kann mit der Wirkung des Feuers verglichen werden.

Vers 6. wird die zweite Hälfte erklärt: „Goldstaub ist in ihm“ (dem Sapphir) oder „Goldstaub ist da für ihn“ (den Menschen). Die erstere Erklärung ist wohl, als die richtigere von den meisten Exegeten angenommen und mit Recht auf die Schwefelkiespunkte bezogen, die sich im Lasurstein eingesprengt finden und von den Alten für wirkliches Gold gehalten wurden. So auch von Plinius d), der auch den Lasurstein Sapphir nennt. [Den Lasurstein erhielten die Alten aus dem östlichen Asien; es kann daher an bergmännische Gewinnung desselben in den in unserem Capitel in Betracht kommenden Gegenden nicht gedacht werden.]

Vers 7. und 8. haben nur poetisches Interesse.

Ob der Dichter in Vers 9. sagen will, daß der Mensch selbst die festesten Gesteine, in der Absicht, Erze zu gewinnen,

a) Die Vulgata hat: terra . . . igni subversa est.

b) Im göttingischen Magazin, Jahrg. III. Ser. 5. S. 658—677.

c) Hiob, erklärt von Hirzel, S. 172.

d) Plinius, nat. hist. 37, 39.

zertrümmere (wie es sämtliche Erzegeten zu verstehen scheinen), oder ob er ein bestimmtes festes, erzführendes Gestein im Auge hat (sehr häufig ist nämlich Quarz, d. i. Kiesel, das goldführende Gestein), bleibt unentschieden. An den auf phöniciſchen Glas- hütten verwendeten Quarz zu denken, liegt wohl zu weit.

Vers 10. versteht Veltheim unter „Strömen“ Stollen, be- sonders im Zusammenhang mit Vers 11., wo vom Verstopfen der Wasserzugänge die Rede ist. Vielleicht denkt der Dichter nur daran, daß der Mensch fast überall, wo er in die Erde einbringt, Wasser trifft, dessen Zufluß er zu verhindern strebt.

2.

Die Nachricht des Papias über das Marcusevangelium.

Vom

Ephorus Wäumlain in Maulbronn.

Die viel besprochenen Worte, welche Eusebius in seiner Kirchengeschichte III, 39. als Erinnerung des Papias aus den Mittheilungen des *πρεσβύτερος Ιωάννης* anführt, scheinen mir so geschrieben werden zu müssen:

Και τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἐρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν· οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πρα- χθέντα. οὗτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὗτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφη, Πέτρῳ ὡς (nicht ὅς) πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὡσπερ σὺν- ταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. ὥστε οὐδὲν ἡμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια· γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἐνὸς γὰρ ἐποίησατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς.

Zunächst ist zu erinnern, daß, wenn Papias dieß als Mit- theilung des Johannes gibt, wir keinen Grund haben, seine Treue in Auffassung und Wiedergebung einer rein historischen Notiz in Zweifel zu ziehen. Gewinnt die Stelle damit an Wich- tigkeit, so ist sie mit um so größerer Sorgfalt anzulegen. Ich

glaube, daß mit ἀκριβῶς ἔγραψεν die Aussage zunächst geschlossen und nicht etwa zu interpungiren ist: ἔγραψεν — οὐ μέντοι τάξει — τὰ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Denn, wie sich aus dem Ganzen, namentlich auch aus dem Schluß: ὥστε οὐδὲν ἤμαρτε, ergibt, ist es die Sorgfalt, die dem Marcus vindicirt werden soll, ungeachtet die Ordnung etwas zu wünschen übrig ließ. — Das Folgende scheint mir nun dahin verstanden werden zu müssen: „er schrieb jedoch nicht der Ordnung nach entweder die Aussprüche oder die Handlungen Christi“, d. h. er stellte nicht (τάξεις im Sinn des nachherigen σύνταξις) je die Aussprüche oder die Handlungen Christi zusammen. Auf diese Auslegung führt nothwendig die nachträglich mit οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων gegebene Erläuterung, und ich zweifle demnach auch nicht, daß in der Doppelgliederung ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα doch nur der Mangel einer σύνταξις τῶν λογίων die Hauptsache war, was entschuldigt werden sollte, natürlich mit Rücksicht auf die Sammlung des Matthäus (Ματθαῖος τὰ λόγια συνετάξατο). — Sollte der Sinn sein: er ordnete nicht nach ihrer wirklichen Folge Reden oder Thaten Christi, worauf die Worte οὔτε γὰρ κτλ. führen könnten, so würde man erwarten: τὰ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα καὶ πραχθέντα. Auch wäre mit dieser Auffassung das folgende σύνταξιν τῶν λογίων nicht im Einklang. Vielmehr deutet die Disjunction ἢ—ἢ an, daß man eine Zusammenstellung und Sammlung, es sei der λεχθέντα oder der πραχθέντα erwarten könnte. — Im Folgenden erweist sich ὅς πρὸς τὰς χρείας aus verschiedenen Gründen als falsch. Behalten wir ὅς bei, so muß zu ποιούμενος wie zu ὅς Petrus Subject sein, und doch kann seinem Inhalte nach οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων nur das frühere οὐ μέντοι τάξει τὰ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα wieder aufnehmen, also nur von Marcus gesagt sein. Zudem wäre es äußerst hart und ungewöhnlich, wenn man παρακολούθησε Πέτρῳ suppliren müßte. Sollte dieß im Gegensatz zu οὔτε παρακολούθησεν αὐτῷ gedacht sein, so müßte es zum wenigsten heißen: (Πέτρῳ δὲ oder) ἀλλὰ Πέτρῳ, ὡς ἔφη. Viel passender gestaltet sich der Sinn, wenn wir ὡς πρὸς τὰς χρείας ἐποιήθη τὰς δαδακαλλίας lesen. Der

Gebrauch von *ὡς* vor Präpositionen, namentlich vor *πρός*, um etwas als Vorstellung, Grund, Absicht einer Person anzuführen oder die Relativität, das Verhältnißmäßige einer Aussage zu bezeichnen, ist bekannt. *Πέτρῳ ὡς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας* ist unzweifelhaft eine nähere Ausführung von *ἐρμηνευτῆς Πέτρον γενόμενος*, wo nun auch das hierauf sich beziehende *ὡς ἔφη* mehr in seinem Recht ist, als wenn in *ἐρμηνευτῆς γενόμενος* nur das *παρηκολούθησε* zu suchen wäre. Wir haben also zu übersetzen: „Späterhin aber setzte er, wie gesagt, für Petrus als zum Gebrauch (wie es für den Gebrauch dienlich oder nöthig war) die Belehrungen auf, d. i. er faßte sie in griechischer Sprache ab. Man dient *ὡς πρὸς τὰς χρείας* weiter zur Entschuldigung des Marcus, daß er die Belehrungen nicht in (sachlicher) Ordnung und Vollständigkeit zusammenstellte. Es dürfte sich nämlich *ἐνια γραφας* ohne Zweifel auf den Mangel einer (relativen) Vollständigkeit beziehen, die bei Vergleichung mit der Sammlung des Matthäus an Marcus vermißt werden kann.

3.

Noch ein Wort über Jac. 4, 5. nebst 1 Mos. 4, 7. a)

Von

G. Paret, Diaconus in Möckmühl.

Im vierten Heft des Jahrgangs 1861 dieser Zeitschrift, S. 765., hat Hr. Professor Zyro unsere Stelle wieder besprochen. Es sei mir gestattet, auch meine Meinung zu sagen unter Voraussetzung der bisher gewonnenen Resultate.

Die bisherigen Besprechungen haben dargethan die Möglichkeit, 1) daß gelesen werde: *ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει πρὸς φθόνον* „ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατοίκησεν ἐν ἡμῖν“; dazu auch 2) daß *πρὸς* gefaßt werde = *περὶ*, was selbst Zyro zugeibt a. a. O. gemäß Luc. 18, 1. und Hebr. 4, 13. Dieß fasse

a) Die Erörterung über diese Stelle möge nun für's Erste in unserer Zeitschrift als geschlossen angesehen werden. Die Red.

ich auf und übersehe also mit Raach: „oder meinet ihr, die Schrift sage umsonst vom Neide: es verlangt (gelüftet) ihn nach dem Geiste, der in uns wohnet?“ Nachdem festgestellt, daß diese Lesart (oder eigentlich nur Interpunction) und Uebersetzung zulässig, ich dürfte vielleicht sagen: die einfachste und natürlichste ist, so ist sie nun noch zu rechtfertigen 1) in Bezug auf den Sinn und Zusammenhang und dann 2) in Bezug auf das Citat.

1) Der Zusammenhang ist klar, wird auch von Zyro im Allgemeinen richtig angegeben. Es handelt sich um Wachsamkeit gegen Einflüsse von Fleisch, Welt und Teufel, speciell gegen neidisches und eifersüchtiges Streiten, wodurch die Gnade und das neue Leben aus Gott gefährdet wird. Jene Nachgiebigkeit gegen das Fleisch und gegen die Welt, die bei den Lesern bereits angelegt hat als *φονεύειν* und *ζηλοῦν*, *μάχεσθαι* und *πολεμεῖν*, ist ein Ehebruch gegenüber von Gott und zieht Gottes Feindschaft und Entfernung und dagegen des Teufels Annäherung und Uebermacht nach sich. Unsere Stelle will diese ernste Mahnung und Warnung aus der Schrift begründen und thut's mit obigen Worten.

Was haben nun diese Worte an sich für einen Sinn? Zyro zweifelt, ob psychologisch richtig gesagt werden könne, „der Neid verlange nach dem positiven Besitz des Menschen“; denn der Neid sei bloß Negation und sei innerhalb des Menschen, nicht, wie ein böser Geist (Matth. 12, 44.), außerhalb desselben. Ich glaube doch, daß der Sinn unserer Stelle dieser bleibt: der Neid verlangt nach dem Besitz des Menschen. Herr Zyro hat, wie schon früher (Jahrgang 1860. S. 116 ff.) Herr Kamphausen aus Anlaß von 1 Mos. 4, 7., gestrauchelt an dem scheinbaren Widerspruch, daß die Sünde noch vor der Thüre des Herzens lauern soll, während sie doch schon innen ist, wenn man unrecht handelt oder gar unrecht gesinnt ist. Aber ich will nur kurz an eines der schrecklichsten Beispiele für diese räthselhafte und doch überall uns begegnende Wahrheit erinnern, an Judas Ischariot; der war satanisch, schon ehe der Satan noch besonders in ihn fuhr, Joh. 6, 70. 13, 27. Ebenso haben wir Menschen alle zwar Sünde in uns und doch bleibt noch Sünde

aufser uns, die, besonders in ihrer dämonischen Concentration, auf volleren Eintritt in unser Herz lauert, damit sie aus relativ Gerechten satanisch Gottlose mache. Die Sünde, insbesondere in ihrer Concentration als persönliche Macht, bestreitet das noch nicht selbst zum Satan geworbene menschliche Ich, um es völlig zu gewinnen, zu besitzen und zu verschlingen wie ein Löwe, vergl. 1 Petr. 5, 8. (auf welche Stelle und auf welchen Brief Jacobus überhaupt zurücksieht).

Die Sünde, hier speciell der Neid, ist nicht eine bloße Negation, sondern eine in ihrer Negation wider das Gute positiv feindselig wirkende Macht; vergl. Röm. 7, 8. 11. 17. 20. Daher hat es psychologisch nichts wider sich, den φθόνος als Subject zu ἐπιποθεῖ zu fassen; vielmehr der Zusammenhang spricht gerade dafür. Denn die Leser sind, wie gezeigt, bedroht von der Uebermacht der Sünde, die sich eingeschlichen hat, und stehen in Gefahr, das Bessere, das sie haben, zu verlieren: sie selbst sind getheilten Herzens, B. 4. und 8., μοιχοὶ und δεινοὶ, und ihr Feind, der φθόνος, mit dem sie bereits zu buhlen angefangen haben, hat, wie theils der Ausdruck μοιχοὶ und der Gegensatz des κόσμος gegen θεός, theils die nachfolgende Nennung des διαβόλου deutlich zu merken gibt, etwas Selbständiges, Persönliches, über das sie zwar noch herrschen, dem sie noch widerstehen können, das aber eben deshalb doppelte Wachsamkeit erfordert. Dieser Personification des φθόνος entspricht das ἐπιποθεῖ treffend.

Ferner wie steht's mit dem Object? Die Bezeichnung „τὸ πνεῦμα, ὃ κατοικῆσεν ἐν ἡμῖν“ wollen manche Ausleger nicht von dem „natürlichen Menscheng Geist, der dem Menschen von Natur innewohnt,“ verstanden wissen. (Von vorn herein kommen bei unserer Fassung solche Auffassungen nicht in Betracht, wornach es als πνεῦμα φθόνου oder = σὰρξ genommen wird; denn da hat Jhro Recht, daß σὰρξ und πνεῦμα wider einander sind, also nicht als identisch genommen werden können). Ich glaube, daß hier beides eingeschlossen ist, der natürliche Menscheng Geist oder die ψυχή und der heilige Geist, den die Gläubigen überkommen haben als in sich wohnend (Röm. 8, 9). Unbestreitbar

ist das bessere Ich des Menschen darunter verstanden, welches, — sei es nun *φύσει* (1 Mos. 2, 7.) oder *ἐκ πίστεως* — von Gott herabkommend (*κατ-*), im Menschen Wohnung gemacht hat; und da hier Christen, Gläubige, angerebet sind, so ist der heilige Geist nicht aus-, sondern eingeschlossen; da aber der Text aus der Schrift des alten Testaments genommen ist, so muß ursprünglich oder zunächst der physisch-natürliche Menscheng Geist gemeint sein, der im neuen Testament nur potenziert erscheint durch die Einwohnung des heiligen Geistes. Also beides, natürlicher und heiliger Lebensgeist aus Gott, ist darunter zu verstehen, und — was ich hier einfügen will — es ist zu vermuthen, daß in der vorschwebenden Schriftstelle noch nicht deutlich vom heiligen Geist die Rede ist. Diese besondere Bezeichnung „*πνεῦμα, ὃ κατέκνησεν ἐν ἡμῖν*“ paßt aber in den Zusammenhang wieder ganz treffend, weil die Leser dadurch erinnert werden an den Abel ihrer ursprünglichen und erneuerten Abstammung von Gott, wodurch sie naturgemäß verpflichtet sind, doch dem Geiste zu leben und sich zu wehren gegen das Eindringen des *φθόρος*, der von der *σάρξ*, vom *κόσμος* und vom *διάβολος* stammt, irdisch, menschlich und teuflisch ist, auf daß nicht ihre geistige Seite ehebrecherisch mißbraucht und am Ende ganz unter die Gewalt des Argen gebracht werde.

Es bleibt übrig, 2) das Citat als solches zu betrachten, zunächst also die betreffende Stelle aufzusuchen.

Offenbar wird von Jacobus die Stelle als ganz bekannt vorausgesetzt; sie ist daher weder in einer neutestamentlichen Schrift noch in einer apokryphischen noch in einer verloren gegangenen zu suchen. Als unzweifelhaft erscheint mir, daß hier 1 Mos. 4, 7. gemeint ist mit den Worten *ἡμπαση ἡῖα* „sein Verlangen ist auf dich gerichtet“ oder „er verlangt (ihn gelüftet) nach dir“. Das Citat ist wörtlich in Bezug auf Subject und Prädicat, nicht wörtlich, sondern erläuternd in Bezug auf das Object.

Das Prädicat *ἡμπαση*, Verlangen, bedarf keines weiteren Nachweises der Identität mit *ἐπιποθεῖν*. Nur mag dabei noch erinnert werden an den besondern Gebrauch, des Wortes bei

chlichem Verlangen des Weibes zum Mann, 1 Mos. 3, 16., oder des Manns zum Weibe, Hoheslied 7, 11, (10.), was hier neben *μοιχοι* und *μοιχαλίδες* besonders treffend angewandt ist.

Das Subject ist in beiden Stellen nur das unbestimmte Pronomen oder die Verbalendung der dritten Person, nicht das nomen substantivum selbst, was nicht bedeutungslos für die Parallele ist. Insbesondere aber ist das zu denkende Subject ein Masculinum auch im Hebräischen (ה —); und zwar auffallenderweise, nachdem ein Femininum (חַטָּאת) vorangegangen ist. Dies ist von Bedeutung für die besprochene Personification des *φθόρος*. In der Grundstelle ist nämlich auch die Rede von der Sünde, und zwar speciell des Weibes, daß sie ruhe vor der Thüre des Herzens, um Einlaß zu finden; denn ihr Verlangen ist auf den Menschen — dort auf den — Rain gerichtet. Nun ist dem Subject „Sünde“ das Subject *ἡ* Laurer untergeschoben, das vorher als Prädicat erschien; die Sünde des *φθόρος* erscheint daher auch bei Moses personificirt, und zwar mit einer an den *λέων ὠρνόμενος*, den Teufel in unserer Stelle und in der zugleich vor-schwebenden Stelle 1 Petr. 5, 5—8. sehr deutlich erinnernden Schärfe, — einer Schärfe, die um so weniger abgestumpft werden darf durch exegetische Biagsamkeit, als Gott der Herr selbst in dieser „γραφῆ“ λέγει (was zu dem folgenden „μελίζονα δι δίδωσι χάρι“ doppelt gut paßt).

Der Unterschied im Object, daß statt *ἡ* gesetzt ist τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, spricht nicht gegen die Wichtigkeit des Citats; es ist ja nur Erläuterung und Erweiterung, und zwar, wie bereits angedeutet, mit wohlberechneter Rücksicht auf die Leser, welche an den Werth ihrer besonders geadelten Persönlichkeit denken sollen. Daher wählt Jacobus auch die erste Person Pluralis *ἡμῖν*, um sich selbst sammt den Lesern zusammenzuschließen in den Begriff der durch Geist aus Gott geheiligten Menschen, die dem Teufel von Rechtswegen nicht gehören, sondern widerstehen sollen. Jacobus hatte zu dieser Erläuterung des *ἡ* desto mehr Recht, weil die Stelle 1 Mos. 2, 7., wo von dem eingehauchten *πνεῦμα* die Rede ist, dem Leser bei der Erinnerung an 1 Mos. 4, 7. leicht in's Gedächtniß kommen

konnte; und weiß $\eta\pi\alpha\omega\tau\eta$ in 1 Mos. 3, 16. (wo auch, wie in 4, 7., ein $\eta\pi\alpha\omega\tau\eta$ sich anschließt) von Verlangen mehr nach dem $\sigma\omega\mu\alpha$ gebraucht ist, wogegen in 4, 7. vom Verlangen nach dem $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$, was hier Jacobus betont haben will zum richtigen Verständnis seines Ausdrucks $\mu\omicron\iota\chi\omicron\iota$ und $\mu\omicron\iota\chi\alpha\lambda\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$.

Je genauer wir die beiden Stellen nach Wort und Zusammenhang betrachten, desto überzeugender, meine ich, muß es uns werden, daß sie auf einander sich beziehen. Ich will nur noch erinnern an die Ähnlichkeit beider Situationen eines vom Bösen gefährdeten, aber von Gott zuvor gewarnten Herzens, an den neben dem Beten (und Opfern) hergehenden Bruderzwist, an die Ausdrücke bei Jacobus $\varphi\omicron\rho\upsilon\epsilon\lambda\epsilon\iota\upsilon$ und $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\varsigma$, $\mu\acute{\alpha}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\epsilon\iota\upsilon$, das alles sich zusammenfaßt in $\varphi\theta\omicron\lambda\omicron\varsigma$, wie bei Cain in das $\text{חַיִּיךָ בְּחַיִּיךָ}$, als düsterer Mißmuth, der vom eifersüchtigen Scheelschneen in's Morden überzugehen droht; will erinnern an die durchblickende List des Satans, der hernach wirklich den Cain überwand, daß er „von dem Argen“ ward, 1 Joh. 3, 12., wovor eben Jacobus noch bewahren will, B. 7.

Aus unserer Stelle Jacob. 4, 7. bekommt nun auch die so mannigfaltig behandelte Stelle 1 Mos. 4, 7. wieder ihr Licht (vergl. a. a. O. Rämpfhausen). Offenbar soll hier auch hingewiesen werden auf das Seelengefährliche der „fallenden Geherden“, denen Cain bereits sich hingeeben hat, gegenüber von dem freundlichen Aufheben des Angesichts. Es mag genügen, von dieser Stelle nur eine interpolirte Uebersetzung zu geben: „Ist es nicht also? wenn du fromm bist, so bist du freundlich (gegen Gott und gegen den Bruder; eigentlich: so ist ein Aufheben des Angesichts, gegenüber von dem düstern Mißmuth, der in den „fallenden Geherden“ sich ausspricht); bist du aber nicht fromm (in deinem Thun und in deinem Sinn), so ist die Sünde ein Laurer vor der Thür (des Herzens) und sein (des Laurers) Verlangen ist auf dich gerichtet (um völligen Besitz von dir zu nehmen); aber du herrsche über ihn!

Receptionen.

Philosophie und Theologie. Mit besonderer Rücksicht auf die Schriften:

1. Erkenntnißlehre. Von D. J. Sengler, ord. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg, großh. bad. Hofrath und Ritter des Zähringer Löwenordens. Erster Band, Heidelberg. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1858.
2. Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch R. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That, von D. Leopold Schmid, ord. Prof. der Philosophie an der Universität Gießen und Ritter 1. Cl. des großh. hess. Ludwigsordens. Gießen 1860. Ferber'sche Universitäts-Buchhandlung (Emil Roth). ^{a)}

In den Theol. Stud. und Krit. wird je und je eine Ansicht gethan in das Gebiet der Philosophie und die Bewegungen auf demselben, inwiefern sie für die Theologie bedeutsam sein dürften. Ref. selbst hat vor 18 Jahren sich damit versucht in einer Anzeige der Schrift von Branitz: Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, 1. Th. (1844, 1.). — Es ist wohl nicht zu leugnen, daß über die Stellung beider Gebiete, über ihr Verhältniß zu einander noch viel Unklarheit und auf theologischer Seite vielfach Mißtrauen und Abneigung herrscht.

Hierüber wird man sich auch nicht eben wundern, wenn man erwägt, wie von mehr als einer Seite her, durch philosophirende Theologen wie durch theologisirende Philosophen, die Theologie bebrängt und mißhandelt worden ist, wie die Wahrheit, welche ihren Inhalt und deren Vertheidigung und Ent-

^{a)} Zu dieser Recension, namentlich was deren Umfang betrifft, wolle man die in diesem Feste enthaltene Charakteristik Kling's, insbesondere den Eingang derselben, vergleichen. D. Red.

wickelung ihre Aufgabe bildet, theils schwere Anfechtung, theils mehr oder weniger bedeutende Alteration und Entstellung erfahren hat, wie einerseits durch Bestreitung und Verwerfung ihrer Dogmen und ihrer geschichtlichen Grundlagen und Resultate, andererseits durch Umdeutung und Verdrehung ihres Thatbestands ihr große Erschütterungen und Beschädigungen bereitet worden sind. Welchen Einfluß in dieser Hinsicht, um von älteren Zuständen zu schweigen, die Kant'sche, die Fichte'sche, die Schelling'sche, die Jacobi-Fries'sche und bis in die neueste Zeit die Hegel'sche Philosophie geübt, braucht ja nur erwähnt zu werden. Was Wunder, wenn das lebendige und entschiedene Interesse für eine reine und solide biblisch-kirchliche Theologie mit der Philosophie sich nicht mehr befassen wollte, wenn treffliche Theologen nach Detinger's Vorgang nach den ächten Schriftbegriffen forschten und dem Alles auflösenden philosophischen Idealismus und Spiritualismus die Schriftrealität entgegenstellten als die gesunde und gebiegene Wahrheitsform, oder wenn Andere einer mehr populären Fassung und Darstellung mit Vermeidung wissenschaftlicher Höhen und Tiefen den Vorzug gaben, oder wenn etwa nur eine solche Philosophie noch Gnade fand, welche alles Ueberflüssliche vom Gebiet des philosophischen Wissens ausschloß und von diesem Standpunkt aus sich skeptisch dagegen verhielt, es ganz der Offenbarung und dem Glauben zuweisend, so daß die übernatürliche Offenbarung und deren spezifisches Organ, der Glaube, erhaben über die Sphäre des philosophischen Wissens, sich frei und unbeschränkt darin bewegte und daraus eine Glaubenskenntniß sich entwickelte, an welche die Philosophie mit ihrer Kritik und ihren Bestimmungen durchaus nicht hinarreichen sollte? — Es konnte nicht fehlen, daß diese Abneigung, dieses Mißtrauen, welches von den Führern und Meistern ausging, auch der Jugend sich mittheilte, daß die philosophischen Studien bei den Theologie Studirenden in Abnahme kamen, ja nicht selten ganz hintangesezt wurden, daß man ausschließlich dem Fachstudium sich ergab und höchstens mit Psychologie und formaler Logik sich einigermaßen euließ, eine Einseitigkeit, welche vielfach auch mit Denksaulheit zusammenhing und ein eifertiges

Sich hineinwerfen in eine überlieferte Rechtgläubigkeit, mit Umgehung der Kämpfe und Zweifel, im Gefolge hatte.

Wie dieß in einem gar bedenklichen Grade eingerissen, kann auch daraus abgenommen werden, daß selbst Organe der streng kirchlichen Denkweise, wie die *Evang. R.-Z.* und die *Erlanger Zeitschrift für Protestantismus*, warnend und mahnend dagegen auftraten und zu ernstem philosophischen Studium bringend aufforderten. Es hat aber auch an bedeutenden Annäherungen von beiden Seiten nicht gefehlt. Feine und tiefe theologische Denker, wie Nitsch, Rothe, Dorner, Thomastus, Liebner, Ehrenfechter, Gess u. A. sind in ihrem Theile mit tüchtiger theologischer Denkarbeit der Philosophie entgegengekommen und haben eine der christlichen Wahrheit befreundete philosophische Thätigkeit willkommen geheißen, und Philosophen, wie Utrici, Chalybäus, R. Ph. Fischer, Stephenson u. A. haben sich in ein nahe, sehr freundliches Verhältniß zur Theologie gestellt. Epochemachend erschien in dieser Hinsicht als Begründer einer neuen höheren Gemeinschaft des philosophischen und theologischen Strebens und Forschens der Altmeister Schelling in der neuen Wendung, die er genommen. Und nachdem schon bei seinen Lebzeiten, in Folge seiner akademischen Wirksamkeit und der Winke, die er in öffentlichen schriftstellerischen Erklärungen von sich gab, wie der Veröffentlichungen, die von Andern (Paulus) ausgingen, in Manchen die Hoffnung des Aufgangs eines neuen Lichtes auch für die Theologie erregt worden, so nahm man erwartungsvoll die nach seinem Hinscheiden erfolgte Mittheilung der reichen Schätze seines vieljährigen Forschens und Sinnens entgegen. Daß da reiche Schätze sind, die edle Frucht langer Geistesarbeit eines tieffinnigen, viel umfassenden Denkers, das wird schon jetzt anerkannt, und auch von theologischer Seite wird mit hoher Achtung und vielem Vertrauen darauf hingeblickt und eine Fülle fruchtbarer Anregungen von daher gehofft, ja wohl hier und da noch mehr: eine Reform, eine Umgestaltung der Theologie. Jedenfalls wird es da viel zu lernen geben und Vieles sich darbieten, was zum Nutzen und Frommen der theologischen Arbeit verwendet werden mag. Aber es wird auch mit großer Vorsicht zu verfahren sein.

Der alte Schelling in der ersten Gestalt seiner Philosophie, wie sie in den durch ihn selbst veröffentlichten größeren Werken vorliegt, hat er dem christlichen Standpunkt, der wesentlich christlichen Gotteswahrheit gerecht werden können? Der neuere aber, hat er den alten wahrhaft überwunden oder von seinem Irrthum wesentlich sich gereinigt? Ist die in einer höhern Form durchgebildete Böhme'sche Theosophie die volle und lautere christliche Wahrheit? Wenn diese Frage nicht mit einem wohlbegründeten Ja beantwortet werden kann, so wird man sich wohl vorzusehen haben, daß man dieser Philosophie nicht einen Einfluß gestatte, der als verunreinigend, ja das christliche Fundament untergrabend sich herausstellen könnte. Hören wir, was ein aus Schelling's Schule hervorgegangener, ihm mit persönlicher Verehrung zugethāner Mann zwar vor den neuesten Veröffentlichungen, aber doch wohl mit gutem Grunde über die neueste Phase seiner Philosophie urtheilt! „Schelling's neuestes System behält den Realismus, die absolute Substanz Spinoza's zur Grundlage und idealisirt, vergeistigt sie nur durch J. Böhme. Daß die Schelling'sche positive Philosophie entschiedener pantheistisch ist, als J. Böhme's Lehre, hat seinen Grund darin, daß Schelling der pantheistischen Richtung der modernen Zeit zu sehr verfallen ist, so daß seine verschiedenen Perioden nur eine immer größere Sublimation des Pantheismus sind. So ist diese neueste Gestalt nur die höchste Steigerung jenes idealisirten Naturalismus, abstracten Monismus und Dualismus, den wir in der alten und neuern Zeit in allen möglichen Formen haben auftreten sehen, und gehört daher, wie diese, unwiederbringlich der Vergangenheit an und hat keine Zukunft, viel weniger die Kraft, eine über die bisherige Entwicklung wesentlich hinausführende Zukunft zu gründen. Hiermit haben nun alle die Illusionen aufgehört, welchen sich die Theologie und Philosophie noch hingeeben hat und noch hätte hingeben können. Das System ist der Abschluß einer bereits vergangenen, nicht der Anfang einer neuen Zeit. Es bricht allerdings in der Philosophie ein neuer Tag an, von dem die neueste Philosophie Schelling's aber durchaus nichts weiß. Wohl hat der große, unsterbliche Mann im Anfange dieses Jahrhunderts sein Blut

in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen“ beide Seiten sind jetzt voll geschrieben, und es ist ein neues von andern Händen aufgeschlagen“ (Sengler, die Idee Gottes, I, 564 f.). Man könnte dieses Urtheil leicht absprechend und anmaßend finden. Aber es geht demselben eine eingehende Kritik voran (S. 547—564.), worin nachgewiesen wird: 1) daß die negative Philosophie Schelling's, seine von Hegel als reines Vernunftsystem fortgebildete Identitätsphilosophie, zu dem Begriff des absoluten Prinzips der Wirklichkeit nicht gelange wegen ihrer willkürlichen Beschränkung auf das reine Denken, daß sie die positive nur postulire, den Willen, den Glauben zu Hülfe nehmend sie weder dem Prinzip noch der Methode nach begründe; daß hier der Prozeß der Theogenie nur in den menschlichen Geist falle; daß sie, wie alle bisherige Philosophie, über die Wissenschaftslehre nicht hinauskomme, eine bloß noch das höchste Prinzip suchende sei; daß sie über das bloße Weltwesen nicht hinauskomme, so daß Gott bloßer abstracter Weltgeist bleibe; daß sie weder zum Wesen der Persönlichkeit überhaupt noch der absoluten insbesondere komme, da sie von vorne herein den specifischen Unterschied zwischen Natur und Geist verwische, indem ihr die Natur der Geist an sich sei, der Geist die sich besitzende Natur; daß die metaphysischen Constructionen, weil der psychologischen und erkenntnistheoretischen Basis ermangelnd, hier immer in der Luft schweben, und, wie bei Hegel, göttliche und menschliche Vernunft in einander fließe; 2) daß die, sonach weder subjectiv noch objectiv begründete, positive Philosophie Gott nicht in seiner Wahrheit darstelle, als die freie, sich selbst erfassende und besitzende Einheit seiner selbst und durch diese und in deren ausschließlichem Besitze einzig in seiner Art (Monotheismus) und die freie Einheit der Welt, sondern nur als die Einheit der Weltpotenzen, so daß er nur Gott ist als Herr dieser Potenzen, Geist, nicht insofern er sein eigenes Wesen, sondern ein anderes besitzt, frei nur, insofern er über das Sein herrscht; sein Object nicht er selbst, sondern die Welt, ihrer Möglichkeit oder Idee nach, also kein Selbstbewußtsein, nur Weltbewußtsein; Gott nicht in sich und bei sich, nur in und bei der Welt, von

der seine Vermittlung und Vollendung abhängt, daher er nicht freier Schöpfer ist, sondern die Welt schaffen muß, um sich selbst als Gott zu vollenden, was am Ende der Weltgeschichte zu Stande kommt.

Aus dieser Kritik, deren Berechtigung wohl nicht mit sichern Gründen angefochten werden kann, ergiebt sich, daß es ein großer Mißgriff sein würde, wenn die Theologie auf Schelling's neueste Philosophie als eine solche, wodurch eine höhere Entwicklung, wie der Philosophie, so der Theologie begründet werde, hinblicken und in dieser Hoffnung sich an dieselbe anschließen wollte. Es leuchtet aber auch daraus hervor, wozu Sengler den Anbruch einer neuen Entwicklungsperiode setzt, was ihm das Neue ist, wodurch über alle bisherige Entwicklung des philosophischen Geistes wesentlich hinausgegangen wird, und wofür er mit andern verwandten Geistern arbeitet und kämpft. Es ist die Errettung des Wesens der Persönlichkeit überhaupt und der absoluten insbesondere und damit die Ueberwindung alles Naturalismus und Pantheismus, dieser gewaltigen Macht der modernen Welt, und zwar auf erkenntnistheoretischem Wege, so daß die metaphysische Construction auf erkenntnistheoretischer Basis beruht, daß der Idee durch alle Erkenntnisformen, -Stufen und -Standpunkte nachgegangen wird, bis jenes Wesen rein und klar heraustritt, bis die Idee des schlechthin persönlichen Wesens, wie sie im Wissen erscheint, gewonnen ist; das Ende der regressiven Bewegung der Erkenntnislehre oder der Formal-Philosophie, von welchem dann in progressiver Bewegung, in der Real-Philosophie ausgegangen und aus dem absolut persönlichen Wesen das Weltwesen, Natur und Geist, abgeleitet wird, nachdem dasselbe in der Erkenntnislehre so, wie es im Wissen erscheint, zur Darstellung gekommen ist.

Vom Anfang seines selbständigen Philosophirens an hat Sengler jenes Ziel ins Auge gefaßt. Ursprünglich, wie G. Schmid, der Theologie zugewandt, in Tübingen, wo er auch mit protestantischer Wissenschaft in anregende Verührungen kam, durch die trefflichen Lehrer der katholischen Facultät, Dreher, Dircher, Herbst, Wöhler, gebildet, hernach in München durch Schelling

in die Tiefen der Philosophie hineingeführt, sodann mit den geistvollsten Vertretern der Theosophie, Fr. v. Baader und Molitor, in innige Beziehung getreten und dadurch in seiner geistigen Entwicklung mächtig gefördert, wurde er der Philosophie ganz zugeführt durch eine höhere Schickung, da die von Nassau und Kurhessen gemeinschaftlich begründete katholisch-theologische Facultät in Marburg, an die er berufen war, wieder aufgehoben und Sengler, durch anregende Wirksamkeit bereits zur Anerkennung gekommen, als Prof. der Philosophie festgehalten und so für seinen eigentlichen Lebensberuf gewonnen wurde. Seine literarische Thätigkeit, mit dem Plan zu einem neuen Katechismus (1829) und einer Würdigung der Schrift von D. Schulz über das Abendmahl (1830) eröffnet, war einige Zeit vorzugsweise eine praktisch-kirchliche. So in der Kirchenzeitung für das kathol. Deutschland und in deren Fortsetzung, der religiösen Zeitschrift für das kathol. Deutschland, jene von 1830—1832, diese 1833. Mit dem Motto „Freiheit in der Wahrheit, in Christo“ (Joh. 8; 31 f. 35 f.) trat er der Richtung der Zeit auf Freiheit ohne positive Religion, ohne Kirche entgegen, jedoch so, daß er von vorne herein die Schuld der Kirche an der Verkennung ihrer Bedeutung für die Erziehung der Menschheit, an der Lähmung ihrer Wirksamkeit auf die Zeit anerkannte. Da er den Grund derselben darin fand, daß das Wesen und die Wahrheit der Kirche vor dem fremden Bestreben, vor den Interessen der Parteien und einseitigen Richtungen der Kirche in den Hintergrund getreten war, so ging sein Bestreben dahin, das Wesen der Kirche an und für sich und in seinem Verhältniß zu jenen Parteien u. in seiner ganzen Macht und vollen Bedeutung für die Erziehung der Menschheit der Gegenwart vor Augen zu legen. Das Wesen der Kirche fand er in der Einheit Christi, der die Wahrheit und das Leben ist, des h. Geistes als des Geistes der Wahrheit und der (erscheinenden) Kirche als der wesentlichen Darstellung beider in Zeit und Raum; daß der Parteien in der Festhaltung eines dieser Momente als des Ganzen, daß der einseitigern Richtungen darin, daß sie am Ganzen zwar festhalten, aber es in ihrer Individualität nicht zum Bewußtsein bringen, so

daß sie das Wesen nur beschränken, nicht als solches aufheben; wie die Parteien. Während sich ihm nun die katholische Kirche in ihrer Erscheinung als in die Form sich veräußernde, als erstarrte Substanz ohne Bewegung darstellte, sah er im Protestantismus eine Verflüchtigung des substanzialen Inhalts des Christenthums, eine haltungslose Bewegung; beide gleich ohnmächtig zur Ueberwältigung des Zeitgeistes, zur Erneuerung der Geister und Herzen, zur Einsetzung des Kirchenthums in seine wahre Würde. Sein Streben ging nun auf Weckung, Belebung und Bildung des der katholischen Kirche fehlenden lebendigen, thatkräftigen Glaubens und der Erkenntniß desselben, durch Vorführung der Macht des Protestantismus in seiner Bewegung und in den daraus hervorgegangenen Gestaltungen darzutun, wohn sich das Wesen der katholischen Kirche zu erweitern habe, wenn es alle diese religiösen und kirchlichen Erscheinungen umfassen und ihnen ihre wahre Stellung in sich selbst anweisen will, aber auch positiv zu zeigen, wie sie ein neues Leben im Glauben und in der Erkenntniß des Sohnes Gottes in sich hervorrufen und gestalten könne und müsse: 1) in der Bildung der Jugend und des Volkes, 2) in der Bildung ihrer Vorsteher und Organe, 3) in der Begründung und Beförderung einer ächten christlichen, Herz und Geist belebenden, befruchtenden und versöhnenden Wissenschaft. Hiermit verband sich das Streben, eine würdige wissenschaftliche Kritik factisch geltend zu machen und eine eben solche Polemik zwischen Katholiken und Protestanten zu begründen und zu befördern, für welchen Zweck tüchtige protestantische Kräfte zur Mitarbeit herangezogen wurden. — In der religiösen Zeitschrift wurde der Plan der R.-Z. erweitert durch ernstliche Berücksichtigung der religiösen Bedürfnisse und Anforderungen der Gebildeten aller Stände, gemäß dem Stande der Dinge in der gegenwärtigen Zeit, welche, wenn je eine, das Zusammenwirken höherer, übermenschlicher Kräfte in Schule, Kirche, Staat, Wissenschaft und praktischem Leben erfordere; eine viel und tief bewegte Zeit, für welche es Noth thue, die Religion oder das Christenthum in seiner ganzen Macht, Herrlichkeit und ewigen Majestät zu entwickeln und in die

Wissenschaft und ins Leben einzuführen, daß es herrsche und walte und sich jeglichen Feind zu Füßen lege, alle Zerrwürfnisse der Parteien und blinden Leidenschaften und das zerrissene Leben ordne, dem Vaterland Kraft, der Menschheit Liebe, dem Volke Tugend, den Herrschern Weisheit und göttliche Gesinnung verleihe und Alle immer enger an den ewigen Fürsten und das ewige Haupt aller höhern Gemeinschaft im Himmel und auf Erden anknüpfe, auf daß Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen, die eines guten Willens sind" (relig. Zeitschr. I, 1. S. 1 ff.). — Die Zeitschrift erhielt im Laufe dieses Jahres einen entschiedenen philosophischen Charakter, und sowohl dieß als der Rath philosophischer Freunde, sie in eine philosophisch-theologische umzugestalten, und seine neue äußere Stellung als Professor der Philosophie bestimmten den Herausgeber, sie in dieser Form aufhören zu lassen. Von nun an ist seine ganze Kraft der Philosophie zugewandt. Aber derselbe religiöse Geist, der ihn bisher beseelte, dasselbe weitherzige und freisinnige Streben, dieselbe Grundmaxime: Freiheit in der Wahrheit, ist nun auch in seinen philosophischen Arbeiten zu erkennen. Den Uebergang dazu bildet die schon in der relig. Zeitschr. enthaltene, 1834 als „allgemeine Einleitung in die speculative Philosophie und Theologie“ in besonderem Abdruck erschienene Abhandlung „über das Wesen und die Bedeutung der specul. Philos. und Theol. in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie“. Die Religion ist ihm die Quelle aller Cultur, Kunst, Wissenschaft, die Basis des Lebens der Völker wie der Individuen, das, was allein dem innern und äußern Leben Halt gibt, die Urquelle aller Wahrheit, Liebe, Schönheit, Seligkeit, daher auch das höchste Interesse der Wissenschaften, die erste und letzte Frage des denkenden Geistes. Das Wesen der Philosophie ist die Wahrheit, welche eine Geschichte hat im Menschen, der das Räthsel des Lebens und dessen Lösung ist, dem die Welt ins Herz gelegt ist, daher sein Interesse an der Natur und Geschichte, in welchen er sich auf sich selbst besinnt und sich selbst wiederfindet. — Die Geschichte der Philosophie ist ein Kreis, der die räumlich und zeitlich noch so

fern liegenden Geister in sich versammelt. In ihm sind alle, so sehr sie auch im äußern Verlaufe sich abstoßen, integrierende Theile. Jede Zeitperiode ein in sich abgeschlossenes Ganzes, um in einem höhern Ganzen aufgenommen zu werden. Alles ein qualitativ Anderes und doch wieder in einer höhern Betrachtung Eins. Das Christenthum nach seiner Universalität als Weltreligion strebt auch dahin, die ganze Wissenschaft aus seinem Geiste, dem Geiste der Menschheit, zu schaffen und zu umfassen. In dem Streben nach wissenschaftlicher Vermittelung seines Inhalts tritt es aber in den Dualismus des Glaubens und Wissens; zuerst unmittelbare Einheit von beidem — Zeit der Autorität, der christlichen Offenbarung, in ihrer unmittelbaren Gegebenheit als Wahrheit feststehend; dann Herrschaft des Zweifels und der Subjectivität, Gegensatz zwischen Glauben und Wissen (in der Kirche), zwischen Subject und Object (in der Philosophie). So von der Kirchenreformation an, welche zunächst Freiheit und Selbstständigkeit des Subjects in der Substanz wollte, ein Ziel, welches nach Durcharbeitung des Zweifels und Widerspruchs in der Versöhnung jenes Gegensatzes erreicht wird. Charakteristisches Moment der gegenwärtigen Zeit: die Versöhnung der Theologie und Philosophie. Die neuere Philosophie ist Rationalismus oder logischer Idealismus, vollkommen durchgeführt in Hegel's System; in der neuesten Uebergang vom System der Vernunftnothwendigkeit zu dem der Freiheit, Erkenntniß des Wesens des Geistes oder der Persönlichkeit, damit Entthronung des Vernunftgottes und Einsetzung Gottes in seine Rechte. Umgestaltung der ganzen Weltanschauung: Fortschritt der abstracten Vernunftkenntniß zur Erkenntniß durch Offenbarung, welche unzertrennlich ist von freier Persönlichkeit. Der Bann des Theismus und Pantheismus, beides Vernunftsysteme, wird durchbrochen durch den concreten Monotheismus, dessen Princip Gott ist als freie Persönlichkeit, die Basis der ganzen neuesten Philosophie. Die Vernunft Gottes, d. h. seine Gesetzmäßigkeit, ist Folge und That seiner Freiheit, seine freie Bestimmtheit; eben daher sein Verhältniß zur Welt kein Verhältniß der Denknothwendigkeit; sondern der Freiheit

und der That; Alles in ihr Offenbarung; alle lebendige, concrete und wesentliche Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt nur eine Erkenntniß durch den sich offenbarenden absoluten Geist, also a posteriori; die a priori nur das x minimum, das Allerabstracteste derselben. Da alles Leben und die Persönlichkeit nur im Prozesse, in der Aeußerung, Erscheinung, also in Raum und Zeit erkannt werden kann, so ist alle objective oder wirkliche Erkenntniß nur aus der Wirklichkeit, d. h. in zeitlicher und räumlicher Manifestation, zu erkennen. Die Aufgabe der Philosophie ist, sich der ganzen Wirklichkeit anzuschließen und zu ihr zu erweitern; denn sie soll der Geist der Wirklichkeit sein. So ist sie eine positive; der Gegensatz des logischen Idealismus (Hegel's) der sich der Wirklichkeit verschließt, indem er sie auf seine abstracten Gedankenformen zurückbringen will, eben damit aber sich vom Christenthum, dessen Wesen Freiheit und freie Persönlichkeit ist, und von der Basis der ganzen neuen Weltentwicklung getrennt hat und so unfrei und unwahr geworden ist, bieweil außer dem wahren Gott keine Wahrheit ist.

Die Sengler'sche Philosophie stellt sich in ihrem ersten Hervortreten dar als christliche Philosophie, indem sie ausgeht von der absoluten freien Persönlichkeit oder von Gott als concreter Persönlichkeit, von Gott als dem, der, durch sich selbst vermittelt, selbst sein Unterschied ist, daher vollkommen Eins in sich und positiv frei und als solcher freier Urheber, Schöpfer der Welt, dessen Immanenz in der Welt eine reale, nicht bloß logische, unzertrennliches Verbunden- und doch Verschiedensein. — Der Charakter der Freiheit in der Wahrheit, der in Sengler's praktisch-kirchlichem Streben sich ausprägte, geht auch in sein philosophisches Streben über. Die Wahrheit, die in Gott ist und durch seine freie Selbstoffenbarung sich zu erkennen gibt, zu erforschen und zu enthüllen, das ist die Aufgabe der Philosophie. Ihre Lösung aber geschieht in der Weise, daß die Autorität, die Geltung des Gegebenen als solchen aufgehoben wird, daß die Subjectivität ihre Selbstständigkeit erringt. Indem die relative Berechtigung dieses Ringens ihre Anerkennung

findet, wird andererseits seine Ausartung in Einseitigkeit und Ausschließlichkeit, in falsche Autonomie, in Losreißung von Gott, in Selbstvergötterung der Creatur, des menschlichen Ich, ins Licht gesetzt, wodurch es sich selbst richtet, sich als Abirring erweist und die Reaction der Wahrheit hervorrufen, welche auf Freiheit in Gott, auf Versöhnung der Freiheit und Autorität hinführt. - In dieser ganzen Entwicklung und Verwicklung wird im Sinne des Christenthums das Walten des Geistes erkannt, der durch mancherlei Gaben und in stufenweisem Fortschritt das Ganze der Wahrheit herausarbeitet, indem in vielfacher Theilung der Arbeit die verschiedenen Seiten zur Ausbildung kommen, und eins dem Andern in die Hände arbeitet, sowohl in positiver Ergänzung als in Verneinung und Bestreitung seiner Einseitigkeit und Exklusivität, dieser Quelle der Intoleranz und des Fanatismus.

Diesem Gange in allen seinen Bewegungen ist sorgfältig nachzugehen, jedes System gründlich zu erforschen und aus sich selbst, nicht aus einem einmal angenommenen Standpunkte zu erklären, jedem seine Stellung und sein Recht wie sein Unrecht zuzuerkennen in gerechtem, wahrhaftigem Urtheil, darzuthun, wie die Parteien auch gegen ihren Willen das Ganze vermitteln, und wie auch die Beschränktheit, in der Jeder die von ihm ins Auge gefaßte Seite bis ins feinste Detail durcharbeitet, dem Ganzen wieder zu Gute kommt, indem in der Macht der Wahrheit die *disiecta membra* mit Ausscheidung der Auswüchse zusammengefaßt und zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt werden. Die momentane Herrschaft der Gegensätze der Wahrheit wird so gegen ihren Willen nur das Mittel, der Wahrheit allseitige und reich vermittelte Herrschaft zu verschaffen.

In diesem Geiste sind denn auch die weitern Hervorbringungen unseres Philosophen gehalten, in schöner Vereinigung der Milde und Schärfe des Urtheils, der Liebe und der Gerechtigkeit, und, fügen wir in Rücksicht auf vielfache Aeußerungen hinzu, in jenem Sinne einer das ganze Leben umfassenden Universalität, in jenem sittlichen Ernst, der die theoretische Verirrung in ihrem Zusammenhang mit praktischer Ausartung erkennt und

auf Besserung, Erneuerung der Menschheit im Ganzen hinarbeitet, mit einem Worte das Reich Gottes zu seinem Endzweck hat.

Auf die allgemeine Einleitung folgte 1837 die specielle, worin er zu zeigen sucht, wie in der neuern Philosophie nicht bloß historisch, sondern speculativ die positive Philosophie subjectiv begründet und vermittelt ist. Dieß geschieht in quellenmäßiger Darstellung nach der innern oder Ideenfolge, indem dargethan wird, wie in den Philosophien die Idee der Philosophie sich realisiert hat, und zwar als bedingt durch die Entwicklung der Menschheit, indem der einzelne philosophische Standpunkt das Gesamtbewußtsein seiner Zeit erfasst und in sich aufhebt, auch wohl eine höhere Entwicklungsstufe anticipirt, so daß er in Gegensatz mit dem herrschenden Selbstbewußtsein der Zeit tritt, daher heftige Opposition findet, gerechte Beurtheilung aber erst in der Zukunft. In der gegenwärtigen Zeit erkennt er ein immer mächtigeres Streben zu einem universellen Welt- und Lebensbewußtsein, ein Gericht des Geistes über seine Vergangenheit, aber ein nicht mehr bloß negatives, sondern positives, organisirendes, daß er die Vermittelung mit seiner Wirklichkeit, nach welt-historischem Durchlaufen der Entzweiung mit ihr, vollbringe, die Ordnung der Dinge selbst als objectives System herstelle, wozu erfordert wird, daß die Dialektik der zu ihrem Grunde aufsteigenden (regressiven) Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes zur Einheit von Selbsterkenntniß und Erfahrung geführt hat — Einheit von Glauben und Wissen, Selbstbewußtsein und Offenbarung, Philosophie und Theologie, eine andere freilich als die vorgebliche im Hegel'schen System, wodurch ein tiefes Mißtrauen gegen die Philosophie, ein Sichverschließen der Theologie gegen sie herbeigeführt wurde. Es gilt nun, ins Licht zu setzen, wie die Dialektik des Selbstbewußtseins über die durch Strauß in die Theologie eingeführte Verabsolutirung des absoluten menschlichen Geistes hinaus und auf den das Selbstbewußtsein und die Offenbarung vereinigenden Standpunkt geführt hat.

Der Verf. geht davon aus, wie der menschliche Geist, nachdem er die Idealität seines Wesens durch das Christenthum sei-

nem Wesen nach erreicht hatte, aus der Entäußerung in die reale Welt in sich selbst eingelehrt, um sich in den freien Besitz dieser Idealität zu setzen, sie durch eigenes freies Wissen und Wollen zu realisiren. Es erwacht das Selbstbewußtsein des allgemeinen Menschengesistes, welcher sich in sich selbst zurückwendet, sich zum Object macht, um in der Erkenntniß seiner eigenen Natur das Wesen und die Gesetze der Welt und den letzten Grund von Allem zu entdecken. In der ganzen natürlichen und geistigen Welt sieht der denkende Geist nur die auf unendliche Weise auseinandergetretene Einheit seines eigenen Wesens, in dessen ideale Natur er sich vertiefen muß, um aus ihr sich selbst und die Welt zu begreifen. In der Außen- und Innenwelt will er nun sich selbst erkennen und in und bei sich selbst sein. Nichts soll ihm ein Fremdes und Aeußeres sein; das Fremde und Aeußere sieht er als seine eigene Selbstentäußerung an, die er daher in und durch sich selbst aufheben muß, um in allem Sein und Werden, Wechsel und Wandel bei sich selbst zu sein. Er will die Wahrheit als sein eigenes Selbstbewußtsein und sein eigenes Selbstbewußtsein als die Wahrheit erkennen. Diese, die Uebereinstimmung (Einheit) des denkenden Subjects (Wissens) mit dem Object (Sein) fällt in den Geist selbst, ist er selbst, so daß er, um jenes zu erkennen, nur actu werden darf, was er seinem Wesen nach ist. So ist der Geist selbst das Prinzip der Philosophie und die Methode, durch welche sie ihr Wesen hervorbringt; die Selbstgewißheit ist Prinzip aller Wahrheit, Aufhebung aller Voraussetzung und Autorität, Zerstörung aller bisherigen Wissenschaft als Dogmatismus. — Der sich selbst begründende Geist muß nun vor Allem die reine Form aller Selbstgewißheit erforschen, d. h. die allgemeine Form alles Denkens und Erkennens. Die Selbstbegründung der Philosophie geschieht aber auf dreifache Weise: 1) so, daß der denkende Geist seinen subjectiven Begriff erfäßt und ihn zum Absoluten macht, zum positiven schöpferischen Princip alles Denkens, Erkennens und Seins (nicht bloß zur subjectiven Voraussetzung alles Denkens und Erkennens): Aufhebung der Wahrheit selbst, da das Relative nur Wahrheit hat in der Einheit

mit dem Absoluten; Philosophie des Nichtwissens, was Jacobi zum Selbstbewußtsein bringt (Cartesius, Kant, Fichte). Dies führte aus der subjectiven Selbstbegründung 2) zur objectiven, wo das Selbstbewußtsein zu seinem objectiven Begriff und zu seiner Idee gelangt und damit zur Wahrheit, welche als Idee des Geistes zugleich ihre eigene Selbstgewißheit ist. Die Verabsolutirung dieses objectiven Begriffs der Selbstgewißheit führt zu den verschiedenen Pantheismen: der Substanz, des Begriffs, des Geistes — Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel. — Indem der Pantheismus in seinem Grunde erkannt wird, als die Confundirung der Idee des objectiven Geistes mit der des Absoluten, geht das objectiv-reale Selbstbewußtsein zu seinem absoluten Grund über, welchen es nicht als sich selbst, sondern in dem es sich selbst begreift, — absolute Selbstbegründung der Philosophie — Günther, Baader, Schelling (neueste Entwicklung; worüber das Urtheil noch zurückgehalten wird). — So wird die Geschichte der neuern Philosophie die dialektische Begründung der positiven Wissenschaft als regressiv Bewegung des Selbstbewußtseins zu seinem Grunde. Das so begründete System organisirt sich nun in drei Theilen: Dialektik, Metaphysik und Ethik. Während die Dialektik, vom Selbstbewußtsein ausgehend, durch das Weltbewußtsein sich vermittelt und im Gottesbewußtsein sich begründet und endigt, geht die Metaphysik den Gang der Wirklichkeit selbst, progressiv vom Gottesbewußtsein aus die Welt vermittelnd und begründend, und endigt nur, wenn Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein vollkommen vermittelt sind, was durch Gott vollbracht wird objectiv, damit es auch subjectiv wirklich werde, freie That des Menschen — Ethik. — Die Dialektik zeigt, wie der Geist, nachdem er sich in seiner formalen, subjectiven Einheit begründet hat, sich nun in seiner realen und objectiven Einheit erfassen, das denkende Selbstbewußtsein und das reale Sein in Einheit bringen, in der gegenständlichen Welt sich selbst erkennen, seinen realen Selbstbegriff erreichen will, wie aber Subject und Object, Denken und Sein nur dadurch zur Einheit kommen, daß auf das absolute Subject-Object, von dem beide stammen, daher sie auch einander an-

ziehen, zurückgegangen wird. Dieß ist das absolut reale Selbstbewußtsein, die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, welche die That des Absolutfreien, weil aus, durch und für sich selbst wirklichen göttlichen Wissens, Wollens und Wirkens, ist und als solche vom geschaffenen Geiste erkannt, gewollt und gewirkt wird. — Hiermit ist die höchste Einheit von Vernunft und Erfahrung gewonnen und damit die Versöhnung des Empirismus in seiner letzten Form, der Theosophie, mit dem Rationalismus. Dieß führt aber auch zu einer wahrhaft objectiven, die Ordnung der Dinge herstellenden Methode, zur Dialektik der objectiven Wirklichkeit selbst, deren Bewegung eine freie, aus der freien Willensthat des Geistes hervorgehende und darin fortschreitende ist, weil ihr Prinzip die ewigen freien Mächte, die Ideen, sind, „der Himmel, den nach Platon's prophetischer Verkündigung das Christenthum wirklich auf die Erde brachte und beide vereinigte“, eine Vereinigung, welche die neuere Philosophie als freie That des Geistes vermitteln wollte, von der Erde zum Himmel, vom menschlichen Selbstbewußtsein zu Gott aufsteigend, aber wie Aristoteles der Innerweltlichkeit verhaftet blieb, bis sie auf ihre höchste Spitze getrieben war, worauf die Dialektik der Ideen, der ewigen, freien, über- und zugleich innerweltlichen Mächte, beginnt, welche durch Aufsteigen von der Selbsterkenntniß zur Gotteserkenntniß und der Erkenntniß des Geistes in und aus Gott gefunden und vermittelt ist. Hiermit kommen wir zur Metaphysik. Der Mensch ist von Gott zu Gott emporgehoben, durch fortwährendes Anziehen und Erregen, über jede unwahre Stufe hinauszugehen. Damit ist das Selbstbewußtsein in die absolute Wahrheit und Wirklichkeit eingegangen, um sie an sich in ihrer ewigen Wesenheit und in und aus dieser die wahre Wesenheit alles Wirklichen überhaupt zu erkennen, welches die abbildliche und ebenbildliche Offenbarung ist seiner ewig absolut wirklichen Selbstoffenbarung, seiner absoluten Immanenz oder Persönlichkeit, in welcher er, was er ist, aus, durch und für sich selbst ist, sein Wesen nach Inhalt und Form die freie Selbstthat seines Wissens und Wollens, also absoluter Geist. Den Inhalt der Metaphysik bildet demnach vor Allem Gottes

ewige absolute Selbstoffenbarung — speculative Theologie; sodann die dadurch bedingte Weltoffenbarung — speculative Kosmologie, deren Inhalt 1) die Idee der Welt, 2) deren Realisirung (kosmogonischer Proceß), 3) die daraus hervorgehende wirkliche Welt, welche als Ab- und Ebenbild Gottes, was sie an sich, aus und durch Gott ist, durch Selbstthätigkeit werden soll, die Natur auf bewußtlose Weise, der Geist mit freier Selbstbestimmung und freiem Selbstbewußtsein. — Der Mensch, der concrete Geist, die Einheit der natürlichen und rein geistigen Welt, daher das vollkommene Ebenbild Gottes, soll sein Verhältniß zur Welt, sich selbst und Gott durch freie Selbstbestimmung hervorbringen. Er hat die Macht, sich in und aus Gott oder außer der Immanenz Gottes zu verwirklichen. Durch seine Urthat (?) tritt er aus dieser heraus und damit in ein abnormes Verhältniß zur Natur, zu sich selbst und zu Gott — Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses, das Böse; Aufhören der Immanenz der Natur in ihm, Selbstentzweiung, Aufhebung der Einheit seiner Prinzipien (Leib, Seele, Geist). Weil aber der menschliche Geist in einem realen Verhältniß mit Gott steht, so kann er die Einheit mit sich selbst, mit Gott und der Welt nicht absolut oder objectiv auflösen und hat einen unauslöschlichen Trieb, jenen Widerspruch wieder aufzuheben. In der durch die Aufhebung der Immanenz des Menschen in Gott entstandenen jetzigen zeitlichen Welt ist die Offenbarung Gottes im Menschen und die Relation des Menschen zu Gott und der Welt in seinem Erkennen, Wollen und Wirken, keine centrale, sondern eine äußere, durch die verkehrten Prinzipien des menschlichen Wesens vermittelte. Die Wiederherstellung des wahren Verhältnisses ist nur möglich durch die Aufhebung der verkehrten Prinzipien. Die dazu treibende Macht ist das reale immanente Verhältniß mit Gott, als fortwährende Offenbarung desselben im menschlichen Geiste, und Innwerden derselben von Seiten des Menschen in seinem abnormen und normalen Erkennen, Wollen und Wirken, also eine gemeinsame That Gottes und des Menschen. Die Wiederherstellung geschieht, indem der durch die Verkehrung der Prinzipien dem natürlichen Dasein und Leben verhaftete Geist

daraus in sich selbst zurückkehrt, indem das bloß leibliche Da-
 sein in das seelische übergeht und dieses sich zum Geiste ver-
 mittelt, der in Gott zurückgeht, um sich in, aus und durch Gott
 zu vermitteln und sein Verhältniß zu sich selbst und zur Welt
 in seinem Erkennen, Wollen und Thun durch die Herstellung
 seines wahren Verhältnisses zu Gott wieder herzustellen. Wenn
 nun aber der Geist der Menschheit auf dem Punkte angekommen
 ist, daß er seine Idee durch seine Freiheit und damit die Ein-
 heit der Vernunft und Freiheit verwirklichen soll, so zeigt sich
 seine Selbstentzweiung, der Widerspruch zwischen dem, was er
 sein soll, (seiner Idee) und dem, was er ist, und diesen kann er
 nicht allein aus und durch sich selbst aufheben. Denn nur in
 der Vereinigung mit Gott kann er seine Idee realisiren; also
 muß vor Allem sein abnormes Verhältniß zu Gott aufgehoben
 werden, was nur durch göttliche Vermittelung geschehen
 kann: ein religiöser Proceß, dessen Wissenschaft die Religions-
 philosophie ist. — So lange er in die natürliche Welt entäußert
 ist, hat er, entsprechend der Verkehrung seiner eigenen Prinzipien,
 eine falsche Gottheit: Vergötterung der natürlichen Welt, Wieder-
 holung des Naturprocesses im Bewußtsein der Menschheit:
 Polytheismus. Erfast er sich aber im Gegensatz zu dieser na-
 türlichen Welt in seiner substantziellen Subjectivität, so ist ihm
 Gott überweltliche substantzielle Subjectivität: substantzieller Mono-
 theismus. Hat er endlich in der Immanenz im absoluten Geist
 seine Einheit und Wahrheit gefunden, so treten ihm die Prin-
 zipien des Wesens Gottes in ihrer absoluten Einheit und Wahr-
 heit in Wirklichkeit: Gott als dreipersönliche, sich selbst und
 die Welt begründende, vermittelnde, vollendende Einheit: Gott
 aus sich und Alles außer ihm aus ihm; Gott durch sich und
 Alles außer ihm durch ihn; Gott in und für sich und Alles
 außer ihm in und für ihn. Dieß die absolute Religion, das
 Christenthum, der concrete Monotheismus. Im Gottmensch
 Christo treten der abstracte übernatürliche und überweltliche, nicht
 als Mensch in der Welt offenbare Gott und der bloß substan-
 zielle, nicht wirkliche menschliche Geist in Einheit; Gott nimmt
 den natürlichen Menschen wirklich an und erhebt ihn in sein

irdliches Wesen. Christus ist die Offenbarung der Einheit des objectiven und absoluten Geistes, die wiederhergestellte Immanenz dieses in jenem. So ist das Wesen der Religion als weltgeschichtliche Thatsache wirklich geworden. Hier Einheitspunkt der Philosophie und Theologie. Der höchste Punkt der Speculation, der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, seine Immanenz in Gott, ist nun die höchste Erfahrungsthatsache, positiver weltgeschichtliche Offenbarung geworden, welche das in die Zeit eingetretene und darin wirklich gewordene Reich Gottes in der Welt ist. Dieses ist zuvörderst das Reich des Vaters, dessen Offenbarung: ist a) die Schöpfung, b) die Erhaltung, c) die Vorsehung, welche vollkommen real wird im Sohne, der die Enthüllung aller Rathschlüsse und Wege Gottes ist, die Erfüllung der Prophetie, der, in dem die absolute Wahrheit offenbar geworden: der Prophet der Propheten (seine Lehren und Thaten), der ewige Hohepriester, durch welchen eine ewige Versöhnung der Welt mit Gott objectiv vollbracht ist (sein Tod), der König, das Haupt des ewigen Reichs Gottes; seine Verherrlichung. Mit dieser beginnt das Reich des Geistes, der die Vermittelung Christi ausführt, die Immanenz der Welt in Gott objectiv verwirklicht in der Kirche, die als sein Leib seine sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit ist, zu der sich der Leib seiner irdischen Erscheinung erweitert hat. In ihrem Lehramt, in dem lebendigen Wort und den es in die Welt einführenden Thaten, Ausführung seiner Lehren und Thaten; in den Sacramenten und dem Cultus fortwährende Realisirung seines Todes und der damit vollbrachten Einheit der Welt mit Gott in der Menschheit; in der Herrschaft und Regierung der Kirche in der Welt und in dem als sittliche That objectiv wirklich gewordenen Reiche Gottes als sittlichem Weltreiche Ausführung seiner Verherrlichung. Wie nun das Reich Gottes als die Idee des Guten in der Welt, in allen Sphären des Lebens, an allen Völkern und Weltreichen wie an allen Individuen in seinem ganzen Wesen sich realisirt und so die durch Christus offenbar gewordene Idee der Menschheit in und durch den Geist Christi durch freie That des menschlichen Geistes hervorbringt, das wird in der

Ethik entwickelt. Wenn dieß erreicht ist, so wird das ewige System Gottes als Welt- und Menschheitssystem erst offenbar, dann erst Vollendung der Einheit des Selbstbewußtseins und der Erfahrung, Vollendung der Philosophie als Philosophie der Geschichte, die zugleich Geschichte der Philosophie ist, indem das System der Philosophie sein eigenes Werden reproducirt und damit, als System der Wirklichkeit, die ganze Ordnung der Dinge selbst. Hiernach geht das Erkennen ins Schauen über; Immanenz der Menschheit in Gott als ewiges Leben, die Zeitlichkeit hebt sich in der Ewigkeit auf. „Die letzte That, womit diese zeitliche Vermittelung aufhört und der Vermittler sich selbst aufhebt, ist die Allen offenbar werdende Verherrlichung des Mittlers, das der ganzen Welt offenbar werdende Zeugniß der durch ihn vermittelten Immanenz der Welt in Gott durch seine Erscheinung als Weltrichter, durch sein Weltgericht.“ So schließt die specielle Einleitung. — Wir haben hier den Grundriß des Systems, wie Sengler ihn damals entworfen hat, und der, wenn auch modificirt, doch zum Verständniß des neuesten Werkes, welches wir nebst dem von L. Schmid im nächsten Hefte besprechen wollen, um so mehr von Bedeutung ist, da dasselbe nur in seiner ersten Hälfte vorliegt; wir werden uns dann auch um so kürzer fassen können. — In der Zwischenzeit aber hat Sengler nicht, wie man seiner Andeutung nach erwarten konnte, den Grundriß in einer Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften ausgeführt, sondern in seiner „Idee Gottes“ (Heidelberg, 1845 ff. 2 Bde.), einem durch gründliche selbstständige dogmengeschichtliche Forschung, wie durch Scharfsinn und Tieffinn der Speculation und Freiheit des Geistes ausgezeichneten Werke, der Lösung des großen, Alles entscheidenden Problems der Zeit seine Kraft gewidmet.

Die Sengler'sche Schrift über die Idee Gottes ist unstrittig von großer Bedeutung für die Theologie, schon in ihrem historisch-kritischen Theile für die Dogmengeschichte, inwiefern die ganze trinitarische Bewegung des christlichen Morgen- und Abendlands sorgfältig und auf dem Grunde selbstständiger Studien beleuchtet wird, aber auch und noch mehr in ihrem

thetischen Theile für die Dogmatik, insofern derselbe auf dem Grund der auch die verschiedenen Formen des Polytheismus und Pantheismus, wie des abstracten Monotheismus umfassenden Kritik eine speculative Theologie darbietet, und zwar so, daß die Gotteslehre in ihrer das ganze christliche Dogma, den wesentlichen Inhalt der Dogmatik begreifenden Entfaltung dargestellt wird. Wir finden hier eine speculative Entwicklung und Begründung des christlichen Dogma, wie sie unserer Zeit noth thut, eine siegreiche Bekämpfung des Pantheismus auch in seinen subtilsten Erscheinungen, auch in solchen, welche darüber hinaus zu sein scheinen oder als Ueberwindung dieses Irrthums sich geben, eine überaus scharfsinnige Aufdeckung des falschen Scheins auch bei befreundeten Denkern und eine ungemein tief bringende und feine Darstellung der Trinität als der reinen und vollen Bestimmung der wahren Gottesidee, der absoluten Persönlichkeit, welche, indem sie als Subject, Object und Einheit von beidem zuvörderst sich selbst unterscheidet, und sodann in dieser Selbstunterscheidung sich selbst erfaßt, in dreifache Persönlichkeit sich entfaltet, da es sich hier von Selbstunterscheidung des Wesens handelt, wo der Unterschied nicht blos, wie sonst durchaus, nur das Wesen in irgend einer partiellen Bestimmung (das Object nur eine bestimmte Seite des Subjects) ist, sondern das ganze Wesen oder die Persönlichkeit selbst, jede Person die Einheit der übrigen oder die Trinität in einer bestimmten Form. Dieß die immanente, ontologische Trinität, deren hier gegebene Erweisung oder Rechtfertigung die höchste Beachtung verdient. Man würde übrigens fehlgreifen, wenn man Sengler eine apologetische Tendenz zuschriebe. Sein Standpunkt ist, wie er in der Vorrede ausdrücklich erklärt, nicht der eines Vertheidigers des überlieferten Dogma oder „einer Philosophie, die sich als religiöse und christlich-religiöse bei der Kirche und dem Staate empfehlen will, womit bis dahin dem Christenthum wie der Philosophie ein schlechter Dienst geleistet worden ist.“ Frei von allen Vorurtheilen und hergebrachten Meinungen, seien sie auch noch so sehr durch die Sache selbst geheiligt, will er allein der Wahrheit dienen mit aller Selbstverleugnung überzeugt, daß die Bestä-

tigung der Wahrheiten der Religion, der Kirche und des Staats nur dann von Bedeutung für dieselben ist, wenn sie aus dem ewigen Wesen der Vernunft frei hervorgeht. Was aber die unfreie Philosophie aufbaut, das reißt die freie immer wieder nieder. Widersprechen etwa die zeitigen Resultate der Philosophie den bestehenden Verhältnissen, so darf man unbesorgt sein, da dieselbe ihre Irrthümer fortwährend selbst richtet. Religion, Kirche, Staat und Philosophie sollen selbstständig neben einander bestehen, jedes auf seine Weise für die gemeinsame Aufgabe wirkend, und sich so in ihren wahren ewigen Interessen finden.

— In solcher Weise spricht sich Sengler über seinen Standpunkt aus.

— In der Idee Gottes aber, dem Gegenstand seiner Forschung, erkennt er den Punkt um den sich gegenwärtig alle Fragen bewegen, insofern es sich jetzt um den Uebergang aus der bloß regressiven, das höchste Prinzip aller Dinge nur suchenden und in diesem Sinn subjectiven oder negativen Philosophie zur objectiven, positiven handle, die Idee Gottes aber, das absolute Wesen, eben das höchste, wahrhaft positive, Alles erklärende Prinzip der Wirklichkeit sei, bei dem die Philosophie aus ihren bisherigen Lehr- und Wanderjahren angekommen. Hiermit erst sei eine wahrhaft objective, die Wirklichkeit aus ihrem ewigen Wesen erklärende Philosophie gewonnen, welche nicht mehr ausschliesse und die einseitigen Erkenntnißstandpunkte hinwegschaffe, sondern Alles aus dem absoluten Grund in der wahren Ordnung und Aufeinanderfolge der Dinge ableite und setze. Vor Allem aber müsse man über das Problem selbst vollkommen klar werden und mit der Vergangenheit ganz abschließen, um eine in dieser Hinsicht sicherere Zukunft herbeiführen zu können. Die bisherigen Verhandlungen hätten die Frage nicht einmal entschieden erfaßt; die Formen und Formeln, in welchen man das Problem entscheidend ausgebrückt zu haben glaubte, reichten nicht bis zu dem innern Kern der Sache selbst; namentlich seien die bisherigen Begriffe des Unendlichen und Endlichen, der Außer-, Ueber- und Inweltlichkeit, des persönlichen oder unpersönlichen Gottes u. s. w. abgenutzte Formeln; der Sinn derselben sei klarer, tiefer und entscheidender zu

fassen, wenn mit ihnen die Frage selbst zur Entscheidung kommen solle.

Aus dem reichen Inhalt dieser Schrift, welche eines eingehenden Studiums auch der Theologen wohl werth ist, heben wir einen Punkt heraus, der von durchgreifender Bedeutung ist für die Erkenntniß 1) der Lebendigkeit Gottes, seiner ewigen Selbstbewegung, seiner absoluten Wirkksamkeit, Wirklichkeit und Befriedigung, 2) seiner absoluten Persönlichkeit, dieser Bedingung der Lösung aller Widersprüche und Räthsel des Weltlebens, 3) seiner Transcendenz und Immanenz, 4) seiner Trinität als einer immanenten und ökonomischen (ad intra und ad extra), 5) der Weltentstehung aus und durch Gott: die schon in der mittelalterlichen Speculation hervorgetretene, hernach aber wieder aufzugebene, von der Theosophie wieder aufgenommene, aber nicht rein durchgeführte Unterscheidung des Wesens und der Natur, ein Unterschied, der, in Gott absolut, durch alles Wirkliche hindurchgeht und seine höchste Ausbildung erreicht in dem gottebenbildlichen persönlichen Leben, und für das wahre Verständniß desselben und die Ueberwindung wesentlicher, die ganze bisherige Philosophie durchziehender, hemmender und trübender Irrthümer von entscheidendem Belang ist, wie denn die ganze mechanisch-physische Ansicht, der Grund und Ausgangspunkt so vieler Irrwege, eben darauf hinanläuft, indem sie ein Abstract-Einfaches als das Erste setzt und dieses zum Einheitspunkt des Vielen und Mannigfaltigen macht, so daß es durch Reflexion aus diesem entsteht oder durch eine scheinbare, die Wirklichkeit nie wahrhaft erreichende, Alles in logische Begriffe auflösende, in einen Panlogismus ausgehende, in lauter Negationen und Negation der Negation sich bewegende Dialektik zur Vielheit gelangt: eine Ansicht, die in ihrer wahren Consequenz von Geist und Gott nichts weiß und anstatt der wahren, vom Höchsten und Höheren zum Niederen herabsteigenden Methode einen falschen und verkehrten Weg des Aufsteigens vom Niedern zum Höheren, so daß dieses aus jenem hervorgeht, einschlägt und in der Anthropologie so wenig als in der Theologie zu einer gesunden Auffassung es bringen kann, da sie kein reales Subject

ober Ich hat, welches Leib, Seele, Geist mit ihren Vermögen aus sich setzte und in sich zusammenfaßte, so daß eine organische Einheit und gegenseitige Ergänzung derselben stattfände.

Der Unterschied aber von Wesen und Natur ist der der Idee und der Organisation, in welche sich die an und für sich seiende Idee objectivirt. Dieses ist die in sich seiende, sich auf sich selbst beziehende, sich in sich selbst unterscheidende und in dieser reinen Selbstunterscheidung sich selbst erfassende Einheit, was beim persönlichen Wesen ein Sichsehen aus sich selbst in der Form des Wissens und Wollens ist, beim absolut persönlichen-(Gott) ein ewiges sich also Produciren, sich in sich selbst Unterscheiden und den Unterschied beständig wieder Aufheben. Dieses also bestimmte und sich selbst bestimmende Wesen setzt aber in dieser sich als Wesen sehenden Thätigkeit zugleich die Natur, unterscheidet sie von sich und hebt den Unterschied von sich wieder auf in dieser Selbstunterscheidung; dieß ist ein anderer Unterschied als der in der reinen Selbstunterscheidung gesetzte, indem hier Inhalt und Object nicht die Persönlichkeit als solche ist, sondern nur eine durch ihr reines Wesen gesetzte Bestimmung, also in diesem Sinne etwas Unpersönliches, nur in und durch die Persönlichkeit Seiendes und gegen diese Unselbstständiges seinem Sein und Dasein nach. Die Natur Gottes nun ist der Inhalt und die Form des Wesens, wodurch es sich selbst bewegt, sein Gehalt und seine Gestalt, seine Fülle und Begrenzung, seine geistige, in Wissen, Wollen und Wirken bestehende Objectivität, in der es sich selbst umschließt, sein Haus (Bühne) sein Reich (Kabbalah). Diese seine Organisation, welche es producirt, indem es sich selbst producirt, ist seine Sphäre, in welcher es ist, wirkt oder seine unmittelbare Wirklichkeit hat. In und durch diese seine Selbstumfassung aber umfaßt Gott, da seine Idee die absolute ist, Alles außer sich in-sich. — Seine Natur ist aber keineswegs die Welt, auch nicht die Idee der Welt oder die Idealwelt, welche sie nur ihrer Möglichkeit nach in sich schließt. Sie ist der Inbegriff aller Realitäten, der physischen, psychischen, pneumatischen, so jedoch, daß diese nicht als physische und psychische in Gott sind, sondern als erhoben ins Pneumatische, wie auch das gött-

liche Wesen zwar das Lebensprinzip und die Seele in sich schließt, aber nicht als solche, sondern in die Form des Geistes erhoben, in absoluter Geistigkeit. Indem sie aber so in absoluter, vollkommener Weise in Gott wirklich sind, hat er in sich die Möglichkeit ihres Seins und Wirkens in untergeordneten Formen, in der Natürlichkeit und natürlichen Geistigkeit (Seele). So ist auch Raum und Zeit in Gott, aber nicht als ein Neben-, Außer-, Nacheinander in verschiedenen gesonderten Momenten, sondern als Ineinander, wie denn das Ineinander überhaupt das aufgehobene Neben- und Nacheinander ist. Gott ist nicht im Raum und in der Zeit als Schranken seines Lebens, er ist insofern zeit- und raumfrei; aber Raum und Zeit als Neben- und Nacheinander ist der Möglichkeit nach in ihm, das räumliche und zeitliche Dasein hat als solches seinen Grund in ihm, er setzt es als solches und waltet darin, ist demselben wirksam gegenwärtig in allen seinen Momenten, oder hat es mit seiner ganzen Entwicklung und Bewegung prinzipiell in sich. Dieß führt auf die wahre Transcendenz und Immanenz des lebendigen Gottes. Gott producirt sein absolut persönliches Wesen in den drei Prinzipien, deren jedes das ganze Wesen, somit Persönlichkeit ist, und durch diese und ihnen entsprechend seine Natur oder Leiblichkeit, den tiefsten Gehalt, und die reichste, vermittelteste Gestalt und die Einheit beider. Als deren herrschende Einheit ist er das absolut freie Wesen, und sein Leben die freieste Wirklichkeit und Wirklichkeit in diesem so reichen, tiefsten und umfassendsten Leibe, und somit das tiefste, reichste und freieste Leben, welches immer wirklich ist, d. h. sich immer in seiner absoluten Form wirkt. So ist er transcendent, weltfrei. Der in sich vollkommene, der in sich selbst, seiner eigenen Idee nach, ohne Beziehung auf die Welt, als solcher alle Vollkommenheiten befaßt, deren jede eine Offenbarung des absoluten Ganzen in einer bestimmten Form ist, er, der die Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe u. s. w. nicht hat, sondern ist und in diesen Eigenschaften sich außer sich offenbaren kann, weil sie ihm immanent sind, er macht als solcher die Vollkommenheiten der relativen Wesen möglich, und wie er sie in absoluter Form in sich pro-

bucirt, so ist er ihnen stets immanent; ihre relative Form ist begründet in jeder absoluten und die beschränkte Erscheinung derselben, darig er wirksam gegenwärtig ist. — Die Ergänzungsfähigkeit und Bedürftigkeit der relativen Geister, welche um so mehr sich entwickelt, je vollkommener ihr Leben ist, wird erfüllt und ausgefüllt, d. h. befriedigt, durch die Liebe. Diese ist daher die Seele und Seligkeit des Lebens. Gott aber ist der Liebe Urquell, die absolute Liebe. Als solche ist und waltet er in Allem mit Gerechtigkeit, Weisheit, Macht u. s. w. Der transcendente ist auch der der Welt immanente.

Die ihrer Möglichkeit nach in der Wirklichkeit des göttlichen Wesens und seiner Natur begründete Idee der Welt wird aber mit Gott vermittelt durch dasselbe Prinzip, welches in der Wesenstrinität das Prinzip der Selbstvermittlung Gottes ist, in dem Sohne (Christus), dem Unterschied im göttlichen Wesen, in welchem es sich selbst erfäßt. Er, in welchem die Trinität in der Form des Unterschieds ist, ist das Prinzip des Werdens des von Gott Unterschiedenen, der Setzung und Verwirklichung der ihrer Möglichkeit nach in der ewigen Wirklichkeit Gottes begründeten Idee der Welt. Dieß ist die Trinität *ad extra*, die ökonomische Trinität. In ihm, als *λόγος προφορικός*, kehrt sich die Trinität nach außen: als Welt setzende, schaffende, entwickelnde, vollendende. Der Sohn, und in ihm der Vater, aus dem er ist, und der Geist, der aus beiden ist und die Einheit von beiden, ist der Allem immanente Grund des Werdens, des Bestehens, des Sichbewegens durch alle Stufen der relativen Wesen zur gottebenbildlichen Vollkommenheit; er ist die Einheit von Natur und Geist, der Gott-Mensch. In ihm hat das menschliche Wesen, das gottebenbildliche, persönliche, sein Urbild. Dasselbe ist darauf angelegt, zu werden, was er ist. Was auf absolute Weise in Christo ist, das ist auf relative Weise in ihm. Der Mensch, der Mikrokosmos, begreift in seiner Idee die Fülle der im Makrokosmos sich verwirklichenden Ideen, seine Natur schließt in sich alle Realitäten, Kräfte und Formen. Er, als die *Anakephalosis* des Universums, soll Alles in sich zusammenschauen und, wie erkennend, so auch wollend und wirkend das göttliche

Schöpfungswerk wiederholen, — eine zweite Schöpfung in freiem, selbstbewußtem Erkennen und freier Selbstbestimmung, welche Alles bestimmende Wirksamkeit wird. — Sich in Gott als seinem Prinzip und Urbild wissend und sich aus, durch und in ihm bestimmend, steht er in der Gemeinschaft des göttlichen Wissens, Wollens und Wirkens, und darin beruht die Wahrheit seines Erkennens, die Reinheit und Macht seines Wollens und Wirkens. So in Gott lebend, sich bewegend, wissend, wirkend, aus, durch und in Gott sich in seinem Wesen, in seiner Idee erfassend und bestimmend, ist er frei, selbstständig, sich selbst Gesetz und nach sich selbst Alles setzend, messend, bestimmend. Dieß die wahre Autonomie, welche man eine relative Absolutheit nennen könnte, insofern der Mensch frei und aller Dinge Herr ist vermöge seiner Beziehung zu Gott, als aus, durch und in ihm wissend und wirkend, in der Abhängigkeit von ihm, welche aber eine von ihm selbst gewollte ist, und in der Form des zeit-räumlichen Daseins, also daß das Ineinander bei ihm nicht ein immer aufgehobenes, sondern ein allmählig und immer völliger sich aufhebendes Neben- und Nacheinander ist, somit ein Werden und Wachsen zur Vollkommenheit im Erkennen, Fühlen, Wollen und Wirken bei ihm stattfindet, oder eine nach und nach sich vollziehende Macht der Idee als der die ganze subjective und objective Wirklichkeit beherrschenden und durchdringenden. Der wahren, der Abhängigkeit von Gott sich bewußten und sie wollenden, aber in Kraft der Immanenz des Menschen in Gott und Gottes im Menschen im Erkennen und Wollen und Wirken Alles aus sich bestimmenden, kein Gegebenes, keine empirische Thatsache, weder subjective noch objective, als Gesetz gelten lassenden Autonomie steht entgegen die falsche, welche, das Anundfürsichsein des göttlichen Wesens verkennend, die absolute Selbstständigkeit Gottes verneinend, von nichts wissen will, als von dem Universum, dessen Spitze der Mensch ist; so daß sein Wissen und Wollen das absolute Maas und Gesetz seiner selbst und aller Wirklichkeit ist: eine Verabsolutirung des Menschen, welche ihn zum Prinzip aller Wirklichkeit macht, so daß das Ich nicht allein als Erkenntniß-, sondern auch als Seins-Grund betrachtet oder dieses

beides verwechselt wird, was die den lebendigen Gott nicht erkennende Philosophie sich wirklich zu Schulden kommen läßt. Die wahre Autonomie aber verwirklicht sich in dem Menschen durch eine Reinigung, Läuterung, Wiedergeburt. Der empirische Mensch ist in einem Zustand der Gottentfremdung, seine Natur ist alterirt, verderbt, mit Fremdartigem behaftet und verwickelt und in eine eitle, falsche Selbstheit gerathen. Die Reinigung und Erhebung aus diesem Zustand, welcher individuelle und Gesamtschuld in sich schließt und eine arge Befleckung und Gebundenheit des Subjects ist, in den des reinen, idealen, durch die Idee sich bestimmenden Lebens ist bedingt durch das Klarwerden der Idee im Gemüthe. Vgl. Erkenntnißlehre, S. 558: „Die Reinigung, Läuterung und Verklärung des Ich ist (vgl. S. 522.) ein wesentlich praktischer Act und besteht wesentlich darin, daß es sich fortwährend zurückzieht aus dem Fremden, sein Wesen Alterirenden, mit dem es sich durch eigene und fremde Schuld der verschiedensten Art behaftet und seine wahre Freiheit mit tausend Banden behaftet weiß. Dieses Bewußtsein seiner Entfremdung und Verlehrung, so wie die Macht zur Befreiung von ihr erlangt das Ich nur durch die Erkenntniß seiner eigenen Ursprünglichkeit in und aus seinem eigenen idealen Wesen, an welche sich aber die ganze Anerkennung der göttlichen Vermittlungen in der Geschichte des Einzelnen wie Ganzen knüpft und ihm die ganze Fülle, den überschwenglichen Reichthum der ewigen Weisheit und Liebe Gottes in dem sich so vollziehenden Weltplan der moralischen Weltordnung, sowohl in den Gerichten, als auch Erbarmungen Gottes, offenbart, und den ganzen Menschen wieder erhebt, neu kräftigt und mit Gott und der Welt in seinem Glauben, seiner Hoffnung und Liebe auf die vielfachste und innigste Weise vereinigt.“ — Es liegt am Tage, daß der christliche Heilsweg als der Weg auch zum wahren Erkennen, somit zur wahren Philosophie, anerkannt ist. Darauf weist auch noch eine andere Stelle (ebendas. S. 524.): „Das Absolute, als unendliches Wesen der Tiefe, dem Reichthume und der Herrlichkeit nach, verleiht dem idealen Ich eine überschwengliche Freiheit, mit welcher es den Anfang zu einem un-

absehbaren Ende seiner Fortentwicklung und Vollendung zu machen im Stande ist. — Die psychologische Grundlage derselben ist das Selbstgefühl; aus ihm gehen die Triebe, die Beweggründe für das Erkennen, Wollen und Handeln hervor. — Die volle Hingabe an den und die innige Vereinigung mit dem Gegenstande des Interesses steigert sowohl die theoretische als praktische Vernunft. Es wächst nicht bloß die Vorstellungskraft durch intensive und umfassendere Klarheit, sondern auch das praktische Vermögen, welches wiederum die Klarheit des Erkennens bedingt. Es erzeugt vor Allem den Glauben, das Vertrauen, und in ihm die volle, ungetheilte energische Hingabe an den Gegenstand des Glaubens, und bringt die Begeisterung und Thatkraft für ihn hervor. Es veredeln sich hierbei auch immer mehr die Interessen mit dem sich steigern den Geistesvermögen, und so wird die Liebe immer inniger, idealer, und mit der zunehmenden Tiefe, Fülle, Innigkeit auch immer freier, und die Vereinigung mit dem Inhalt, Gegenstande derselben ist zugleich die freieste, welche nämlich auf der erkannten Einsicht in die Verwandtschaft, in die wesentliche Einheit mit demselben beruht, und worin der Geist sich selbst erst seinem realen ewigen Wesen nach findet und frei setzt. — Damit wächst aber auch die innere bleibende wahre Befriedigung, und es befreit sich der Geist immer mehr von den leidenden Zuständen, und selbst von denen, welche aus einer göttlichen Trauer über die, durch die eigenen und fremden Unvollkommenheiten entstandenen, Hemmungen und Uebel aller Art entspringen, indem er das erkannte Ziel immer mehr sich nähern sieht, in welchem sie verschwinden. Mit dieser zunehmenden Befriedigung wächst die Energie des Gefühls-, Erkenntniß- und Willensvermögens“ u. s. w.

So stellt sich die Religion dar als die Quelle und Macht der Wissenschaft und Sittlichkeit und aller Harmonie des Menschenwesens, in welcher die Idee der Schönheit sich verwirklicht; die Kirche aber, als der Organismus der Gemeinschaft der Religion, ist die lebendige Basis aller sittlichen, socialen, wissenschaftlichen und Kunstthätigkeit; in ihr hat alles Rechts- und alles Culturleben seinen tiefsten Grund und festen Halt. Freilich die Kirche

als eine nicht sich in sich abschließende und mit zwingendem Gesetz Alles beherrschende oder von sich abhängig zu halten beflissene, sondern alle Sphären frei lassende und nur durch die freie Macht der Religion in den Gemüthern, durch die freie Gemeinschaft und Wechselwirkung mit allen Lebenskreisen einen durchgreifenden Einfluß gewinnende und behauptende. — Das mit Gott vereinigte Ich erkennt mehr und mehr Alles im Lichte der Idee Gottes, dessen lebendige Gedanken die Ideen aller Dinge sind, und darnach bestimmt es, wie das individuelle, so das gemeinsame Leben; darin gewinnt und erfährt es sich in der Harmonie mit sich selbst, d. h. seiner Erscheinung mit seiner Idee, und demnach findet es auch die Harmonie in der Wirklichkeit außer ihm, oder setzt dieselbe und bringt sie hervor durch ihre Thätigkeit, so daß die Idee des Schönen, wie die des Wahren und Guten verwirklicht oder die Kunst, wie die Wissenschaft und das sittliche Leben producirt wird in steigender Annäherung an die absolute Güte, Wahrheit und Schönheit des göttlichen Lebens.

Was ist aber nun die Aufgabe der Philosophie? was ihr charakteristisches Thun? Sie bildet die wesentliche Ergänzung zu allem empirischen Wissen, welches sich bezieht auf die Erfassung und Bestimmung des Wirklichen in seinem Werden und Bestehen, in seinem Zusammenhang und seiner Wechselwirkung, in seiner ganzen, durch Wahrnehmung und Denken erkennbaren Erscheinung. Sie ist das auf den letzten, höchsten, tiefsten Grund zurückgehende und alles empirische Wissen begründende, aus seinem absoluten Grunde ableitende Wissen. Dieses muß aber ein reines, transscendentales Wissen sein, eine Thätigkeit des transcendentalen Ich, des sich selbst in seinem reinen Wesen denkend erkennenden Subjects, des Subjects, wie es seiner selbst sich bewußt wird als des sich auf sich selbst beziehenden, seine Organisation und seine Vermögen aus sich producirenden und damit die Möglichkeit der Erkenntniß, wie seiner eigenen Erscheinung, so auch alles weiteren Inhalts setzenden. Als transscendental erhebt sich das Ich über alles Gegebensein als solches; an die Stelle der Thatsache tritt die Thathandlung; das transscendentale Ich beruht nicht im Gegebensein, sondern setzt

und bestimmt das Gegebene aus und nach sich als dem Prinzip und Maas der Erkenntniß. Im empirischen Wissen ist das Subject mit sich selbst und mit der äußern Wirklichkeit in Verbindung getreten, und Uebereinstimmung des Subjects und Objects wird ohne weiteres angenommen. Die Idee des Wissens im Subject, das Prinzip der Erkenntniß, ist hierin wirksam, aber noch nicht mit Bewußtsein, sie wird noch nicht erkannt. Das Subject ist in und kraft derselben thätig in Hervorbringung seiner Vermögen und Organe, wodurch das Wissen möglich wird, und des Wissens selbst in den Formen der Wahrnehmung und der Vorstellung und in vorstellendem Denken. Die sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung, in welcher eine vielfache Wechselwirkung stattfindet zwischen dem erkennenden Subjecte und erkennbaren Objecte, bildet die Grundlage, von welcher das Wissen sich nicht entfernen darf, ohne in die Gefahr der Willkür und der subjectiven Bestimmungen zu verfallen. Die Philosophie muß das Erfahrungswissen auf den verschiedenen Gebieten der Natur und Geschichte in seiner Berechtigung anerkennen, und damit die Selbstständigkeit der einzelnen Wissenschaften, welche die verschiedenen Objecte je nach ihrer eigenen Methode durch Denken und Erfahrung bearbeiten. Sie hat sich aus ihnen zu bereichern und zu ergänzen, darf sich aber nicht an ihre Stelle zu setzen versuchen. Sie ist und bleibt die allgemeine Vernunftwissenschaft, welche die Prinzipien und Methoden alles Wissens, mithin auch der einzelnen Wissenschaften zu untersuchen und zu begründen und insoweit diese auch zu controliren und zu kritisiren hat. In der Geschichte derselben findet sie das ganze Reich der natürlichen, geistigen und göttlichen Wirklichkeit nach dem Standpunkt der zeitlichen Entwicklung schon durchgearbeitet und die eigenthümlichen Geseze, Formen, Verhältnisse der erkennbaren Gegenstände nach ihrer Bedeutung ausgemittelt. Die normale Grundform dieses Wissens aber ist die dogmatische; es hat die Formen und Gegenstände des Erkennens nur als gegeben. Die Philosophie aber, welche mit dem gemeinen Bewußtsein dieselbe Grundlage hat, nämlich die menschliche Natur an sich und in ihrer zeitlichen Entwicklung in der Culturgeschichte,

und unzertrennlich mit dieser verbunden bleibt, hat die Gründe alles Wissens und Seins zu untersuchen, sie aus der Idee des Wissens zu erkennen, um sie zu realisiren. Zu diesem Behufe hat sie sich selbst und dann erst die Wirklichkeit zu begründen. Diese Selbstbegründung aber hat selbst eine Geschichte, in welcher sie sich nach und nach, und zwar gemäß dem Standpunkt der Culturgeschichte, der Aufgabe vollkommen bewußt wird, um sie sich dann als Problem zur Lösung vorzusetzen. So ist denn die Philosophie von vorneherein dogmatisch; sie kann das Gegebensein nur im Verlaufe ihrer Entwicklung aufheben, und nur insoweit bildet sie eine wahre Ergänzung des gemeinen Bewußtseins, und kann dieses seine Begründung und Ergänzung von ihr fordern. Noch immer sind wir über die dogmatische Philosophie nicht hinaus, und diese hat ihre Berechtigung; nur wenn sie jede Ergänzung ausschließt, wird sie verkehrt: Dogmatismus. — Ihre dogmatische Form der Zeit gemäß wieder aufhebend, erweist sie sich als eine selbstständige freie Wissenschaft. Wird aber ihre Selbstbegründung, wodurch sie eben ihre Freiheit vom gemeinen Bewußtsein beweist und verwirklicht, nicht als Problem erkannt, so kann die Begründung der Wirklichkeit nur auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseins gelöst werden; die Philosophie ist dogmatisch. Das Bedürfniß jener Selbstbegründung wird erweckt, indem man die ungenügende Erklärung der Wirklichkeit in den dogmatischen Systemen als Folge ungenügender Erkenntnißmittel ansieht, und daher von der Erkenntniß dieser die der Wirklichkeit abhängig sieht. Nun aber kann sich die Philosophie auf zweifache Weise zum Problem der Selbstbegründung verhalten: entweder hält sie es nur auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseins für lösbar, oder auf ihrem eigenen Felde, sucht es aber nur in der Form des gemeinen Bewußtseins zu lösen. In beiden Fällen ist es eine verkehrte dogmatische Lösung, mit Ausschließung der normalen philosophischen. Dieß die zweifache Form des Dogmatismus.

Die Selbstbegründung der Philosophie ist nun die Aufgabe der Erkenntnißlehre oder Formalphilosophie. Diese hat es zu thun mit der Form des Erkennens, mit der Art und Weise,

wie es zu Stande kommt, wie der menschliche Geist als Subject die Wirklichkeit als Object nach allen Stufen und Momenten seiner Organisation erkennt. Sie ist das Erkennen des Erkennens oder der verschiedenen, durch die Organisation des menschlichen Geistes bedingten Erkenntnisformen und Standpunkte, welche zu den höchsten Prinzipien führen. Ihr Prinzip ist das Ich, die reale Persönlichkeit, die Subjectivität mit ihrer das Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, als einander ergänzend, in sich begreifenden Organisation, welche das Ich aus sich hervorbringt und womit es, stufenweise zu den höchsten Prinzipien emporsteigend, von der Wirklichkeit Besitz nimmt. Das Treibende in diesem Proceß, das objective Prinzip dieses Erkennens ist die Idee des Wissens, welche, ursprünglich in Gott als absolutes Wissen und Urbild und Prinzip aller Einigung von Subject und Object im relativen Wissen, dem gottlebenbildlichen Subject keine Ruhe läßt, bis es zur wahren Einheit, zur vollen Uebereinstimmung in und mit sich selbst und damit zur festen Selbstgewißheit, hiedurch aber auch zur Uebereinstimmung mit allem Wirklichen außer ihm, zur vollen Wahrheit hindurchgedrungen ist, und zwar in gottähnlicher Freiheit, in freiem, über alle empirische Bestimmungen sich erhebenden Sehen seiner selbst oder Produciren seines Wesens, seiner Idee, und seiner Organisation, was die Möglichkeit des freien Sehens alles Wirklichen außer ihm mit sich führt, so daß es in Kraft des in ihm wirkenden Urbilds und gemäß demselben aus, durch und in sich erkennt und erkennend setzt, wie sein subjectives Wesen, seine Persönlichkeit und seine darin begründete Organisation, so das Wesen und die Natur und das dadurch vermittelte Leben der objectiven Totalität (des Macrocosmus): ein Erkennen, welches eine zweite Schöpfung ist, eine freie, selbstbewußte Wiederholung der ersten göttlichen Schöpfung. Die mit der ganzen Wirklichkeit von Gott gedachte Subjectivität denkt hiernach sich selbst und alles Wirkliche und reproducirt das göttliche Product in selbstständiger Weise. — Der Weg der Philosophie ist aber ein anderer, als der der Theosophie, welche in ekstatischer Weise einen theocentrischen Stand-

punkt einnimmt, ohne Vermittlung in das göttliche Schauen erhoben, geniale Blicke thut und der Philosophie einen reichen Schatz idealer Anschauungen zuführt, aber, als auf einsamer Höhe, ohne den Rückhalt eines das Höchste mit dem Niedern vermittelnden Denkens, leicht in einen Schwindel geräth und von ihrer Höhe wieder in empirische Bestimmungen, in Vermischungen des Sinnlichen und Geistigen herabsinkt. Die Philosophie geht den Weg der Vermittlung; ihre Erhebung erfolgt nicht sprungweise, sondern so, daß sie dem erkennenden Subject durch alle Stufen seiner Entwicklung nachgeht, wie es aus dem Verflochtensein mit den innern und äußern Erscheinungen, aus dem anfänglichen Aufgehen in Hervorbringung seiner Organisation, seiner Vermögen, und im Wahrnehmen und Vorstellen der innern und äußern Vorgänge, Verhältnisse u. s. w. zu sinnlich-rationalem Wissen sich emporarbeitet, eine die ganze Wirklichkeit umfassende Erfahrungswissenschaft zuwegebringt, unter solcher Arbeit aber erstarkend, sich dem innerlich und äußerlich Gegebenen nicht ferner hingibt, die Voraussetzung der Uebereinstimmung des Subjects mit sich selbst und mit dem Object nicht mehr unbedingt gelten läßt, sondern der Macht und Autorität des gemeinen Bewußtseins sich entgegenstellt und an aller Selbstgewißheit und Wahrheit des Wissens zu zweifeln anfängt, indem es in dieser Sphäre nur Wissen von Erscheinungen findet, kein Wissen des Wesens, so daß die Uebereinstimmung der Erscheinungen mit diesem erkannt werden könnte. Dieß ist die Skepsis, womit aus dem unmittelbar realen Wissen, welches die Erkenntnißform wie die erkennbaren Gegenstände als bloß gegeben, also als unmittelbar real, gewiß und wahr annimmt, übergegangen wird in das mittelbar reale Wissen, des durch sinnliche Wahrnehmung und Vorstellungen vermittelten Erkenntnißvermögens, unter welchem sich das Ich erkennt und die Idee des Wissens im Bewußtsein mit Bewußtsein hervortritt, und mit ihr die in ihr begründeten Bedingungen des Wissens, welche im unmittelbar realen Wissen nicht erkannt werden und auch nicht als Problem aufgestellt und gelöst werden konnten. Dieses Wissen, dessen Inhalt und Aufgabe ist die Erkenntniß

dieser Bedingungen (der Erkenntnißmittel) in und aus der Idee des Wissens und die Aufstellung derselben als Probleme des Wissens mit der Forderung, sie zu lösen und so die Idee des Wissens nach dieser Seite zu realisiren, beginnt nun eben mit der Skepsis, dem Erkennen des Gegebenseins des Wissens als unwahr, und schreitet fort zum Erkennen der Begründung desselben sowohl aus dem Subject und durch dasselbe, als auch aus dem Object des Erkennens und durch dasselbe als Bedingung und somit als Problem des Wissens. Hiedurch soll das unmittelbar reale Wissen erst aus der Idee des Wissens begründet und bestätigt werden, so daß das factische empirische Wissen mit seiner Gewißheit und Wahrheit ein Wissen, eine Gewißheit und Wahrheit *de iure* wird. Die Realisirung des Problems in und aus dem Subjecte des Erkennens ist das subjectiv-reale Wissen, welches erst das objectiv-reale möglich und wirklich macht. In jenem steht das Subject nur in Wechselwirkung, Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst; daher weiß es nur sich selbst und in sich die subjectiven Bedingungen des Wissens. Im objectiv-realen Wissen steht es durch diese Wechselwirkung *z.* mit sich in Wechselwirkung, mit dem Objecte außer sich, um so die Einheit *z.* mit demselben hervorzubringen und so ein Wissen zu begründen, in welchem sich beide wechselseitig bestimmen, einander ihre gemeinsame Natur mittheilen und sich so vereinigen. Die subjective Uebereinstimmung ist die Selbstgewißheit, die objective die als gewiß und wahr erkannte Wahrheit. Diese Wissensformen gründen sich auf das höhere und höchste Erkenntnißvermögen. Jenes ist das durch das niedere sich vermittelnde Denken und Erkennen, dieses die überfinnliche, ideale Wahrnehmung und das darauf beruhende Denken und das durch alles dieses vermittelte Erkennen. Das Denken geht auf selbstbewusstes Erkennen des Grundes, des Innern, des Wesens, hier zunächst der Idee des Wissens. In dieser sind die Bedingungen des Wissens: die subjectiven Erkenntnißquellen, die erkennbaren Gegenstände, die Methode und das durch sie zu erzeugende System enthalten, und diese daher an sich und in ihrem richtigen Verhältniß zu einander vor Allem im mittelbar

realen Wissen zu erkennen. Da das Wissen Uebereinstimmung des Subjects mit dem Object und zwar mit dessen Wesen ist, so muß das Denken das Wesen des einen und des andern an sich und beide in ihrer Vereinigung und Uebereinstimmung mit einander erkennen. Die Uebereinstimmung ist daher zunächst eine subjective: des Subjects mit sich selbst, seinem (subjectiven) Wesen — subjectiv-reales Wissen. Dann kann erst die Uebereinstimmung des sich selbst in seinem Wesen erkennenden Subjects mit dem Wesen des Gegenstands außer ihm Inhalt des Wissens sein — objectiv-reales Wissen. Beides aber ist zunächst eine abgeleitete, abbildliche Uebereinstimmung, welche ein ursprüngliches, urbildliches erkennbares Wesen des Subjects und Objects außer und über sich hat und mit ihm übereinstimmen muß. Diese Uebereinstimmung hervorzubringen, ist der Inhalt des absolut-realen Wissens. Dieselbe ist vermittelt und begründet durch die Wechselwirkung und Verbindung des abgeleiteten, abbildlichen Subjects und Objects mit dem ursprünglichen und ur- wie vorbildlichen Subject und Object.

In diesem fünffachen Wissen liegen die fünf Theile der Erkenntnißlehre vor, von welchen bis jetzt die drei ersten von Sengler ausgeführt sind, und zwar so, daß jede dieser Erkenntnißformen betrachtet wird zuerst in ihrer psychologischen Begründung, sodann in ihrer normalen Erscheinung und Entwicklung, endlich in ihrer verkehrten Erscheinung und Entwicklung, woraus sich die verschiedenen Ismen ergeben, deren Ueberwindung die Gewinnung des höhern Erkenntnißstandpunkts bedingt. Solche sind, 1) im unmittelbar-realen Wissen: der sinnliche Empirismus, Sensualismus, Materialismus und Naturalismus; 2) im mittelbar-realen, welches das skeptische, kritische (auf die Erkenntnißformen und Gegenstände, die Methode des Erkennens und das System der Philosophie gerichtete) und dialektische (den Schein des sinnlich-empirischen und des sinnlich-rationalen skeptisch und kritisch aufdeckende, aber auch mit dem kritischen der Unwahrheit des skeptischen entgegnetende) Wissen in sich begreift: der Skepticismus, Criticismus und Dialecticismus; 3) im subjectiv-realen: der Subjectivismus in verschiedenen Formen. Das Uebrige liegt noch nicht vor.

Schon aus dem bisher Angeführten leuchtet die Bedeutung der Fensler'schen Erkenntnißlehre, wie für die Philosophie, so auch für die Theologie hervor. Sie stellt sich dar als eine Revision der ganzen, mit der Theologie in so enger Beziehung stehenden, philosophischen Entwicklung in formaler Hinsicht. Sie übt eine in hohem Grade gerechte, eben so milde als scharfe Kritik. Der Verf. erkennt überall das Wahre, die dem philosophischen Fortschritt förderlichen Leistungen mit Freuden an, lernt gern von jedem tüchtigen Forscher und bezeugt sich dankbar gegen ihn, was ihn aber nicht hindert, sowohl bei den ihm näher stehenden und befreundeten, als bei den ferner stehenden älterer und neuerer Zeit das Unwahre, das Verfehlte darzuthun und auf den Grund davon hinzuweisen. Er ist sich's wohl bewußt, was seine eigene Leistung ist, aber mit unverkennbarer Bescheidenheit, ohne alle Anmaßung. Er ist zum Bewußtsein der entscheidenden Bedeutung der transcendentalen Erkenntniß gekommen, sich anschließend an Kant, den großen Denker, der dieselbe, so zu sagen, entdeckt hat, und an Fichte, der die mangelhafte Ausführung Kant's zu verbessern, das transcendentale Wissen zu verwirklichen suchte, aber über die empirische Bestimmung des Ich sich nicht zu erheben vermochte und darum nicht zum Ziel gelangte. Er findet nicht, daß Fichte zu weit gegangen, vielmehr sei er nicht weit genug gegangen, die nachfolgenden Philosophen aber, welche seinen Weg verließen, haben einen großen Rückschritt gemacht. Indes habe dieß dazu geführt, daß in die empirische Forschung mit neuem Eifer eingegangen worden sei, und diese Durchforschung der subjectiven und objectiven Wirklichkeit habe der Philosophie einen reichen Schatz von Erkenntniß zugeführt. Diesen sich anzueignen, in diesen sich zu vertiefen, aber so, daß das Ich in gesetzmäßiger Entwicklung sich auf den freien Standpunkt der Idealität und des transcendentalen Wissens herausarbeitet, das ist die Aufgabe der Gegenwart, welche Fensler in seinem Theil zu lösen strebt. So kommen wir auf den Weg einer eben so gründlichen als freien Wissenschaft. Alles, was auf dem Wege der äußern und innern Erfahrung erkannt worden ist, wird in seiner Geltung anerkannt; alle Wissenschaften, auch

die theologische, werden in ihrem Rechte geachtet. Die Philosophie drängt sich nicht mit subjectiven Constructionsversuchen in ihre Sphären ein; sie macht nur ihr Recht geltend, von dem idealen Standpunkt aus, den sie durch ihre Selbstbegründung gewonnen, alle Gebiete des Wissens zu beleuchten, ihre Resultate auf die allgemeinen Prinzipien zurückzuführen und sie darauf anzusehen, ob sie nicht die Spuren einer verkehrten Grundansicht oder des Stehengebliebenseins auf einem niedern Erkenntnißstandpunkt an sich tragen, also mit Schein und Unwahrheit behaftet seien. Sie hat und übt das Recht der Anwendung des skeptischen, kritischen und dialektischen Wissens auf alle dogmatische, vom Gegebenen ausgehende und daran sich bindende Wissenschaft, nachdem sie in ihrem Selbstbegründungsproceß alle Erkenntnißstandpunkte durchlaufen hat, in welchen auch der ganze Inhalt der Erkenntniß, das Natürliche, Geistige und Göttliche, phänomenologisch, d. h. so wie er inzwischen nach seinen verschiedenen Formen und Stufen erscheint, sich darstellt. Von jeher hat die Theologie dem Einfluß der Philosophie mehr oder weniger bei sich Raum gegeben. Schon in dem *Genesios* der alexandrinischen Theologie; welches in mancherlei Modificationen immer wieder auftaucht, ist ein Hinsehen auf die durch das speculative Denken gewonnene reine Gottesidee als auf die Norm, der alle theologischen Sägungen entsprechen müssen. So hat die Philosophie leitend und corrigirend auf die Theologie eingewirkt, und diese hat sich ihr nicht ganz entziehen können, wenn sie auch längere Zeit hindurch sie als Magd ansehen zu dürfen meinte. Sie ist ihr auf Bahnen gefolgt, auf denen ihre wesentliche Wahrheit alterirt werden mußte, und hat sich zu Zeiten von ihr ganz und gar meistern lassen. Aber das herrische Wesen geziemt der einen und der andern so wenig als das knechtische Sichunterwerfen, vielmehr das gegenseitige Dienen in der Liebe der Wahrheit und das Annehmen dieses Dienstes in der rechten Bescheidenheit. Die Theologie, indem sie den Offenbarungsinhalt exegetisch, historisch, dogmatisch, ethisch immer völliger dem denkenden Geiste aneignet, zu immer reinerer Durchsichtigkeit und Bestimmtheit bringt, bietet der Philosophie einen Reichthum

wohl durchgearbeiteter Gedanken des höchsten Inhalts dar und dient ihr damit in einer höchst dankenswerthen Weise. Diese ihrerseits thut ihr Handreichung durch Lösung ihrer Aufgabe, indem sie, zum höchsten Erkenntnißstandpunkt empordringend, das absolute Prinzip alles Wissens und Seins, die Gottesidee in ihrer reinen Idealität, hervorbringt und damit dem theologischen Denken läuternd und leitend zu Hülfe kommt. Insofern sie aber niemals fertig ist, wird sie auch der ergänzenden Handreichung der theologischen Arbeit immer froh sein müssen. So ist es ein gegenseitiges Heben und Steigern. Ihre Gemeinschaft aber beruht darin, daß auch der wahre Philosoph in der christlichen Offenbarungswahrheit mit seinem ganzen geistigen Leben gewurzelt ist, wie oben angedeutet worden.

Wir können nun wohl sagen: Hat sich die Theologie von Anfang an der Philosophie angeschlossen und bewußt oder unbewußt, willkürlich oder unwillkürlich ihren mangelhaften und mit Irrthum vermengten Lehren, ihren pantheistischen oder abstracttheistischen Systemen einen größern oder geringern Einfluß auf ihre Gedankenbestimmungen gestattet, hat sie das bisher gethan und nicht umhin gekonnt, es zu thun: so darf, ja soll sie um so mehr einer Philosophie vertrauensvoll sich zuwenden, welche auf christlichem Boden steht, der christlichen Wahrheit die Ehre gibt und einen Gottesbegriff hinstellt, welcher ganz dazu angethan ist, die volle und lautere Darstellung des christlichen Offenbarungsinhalts wesentlich zu fördern. Und der Dienst dieser Philosophie ist um so erfreulicher, je freier einerseits ihre ganze Bewegung ist und je bescheidener andererseits ihr Auftreten.

Daß dieß von der fengler'schen Philosophie gelte, wird nach allem Bisherigen den Unbefangenen einleuchten; und so laden wir denn getrost die Genossen ein, mit dieser Philosophie sich vertraut zu machen, fest überzeugt, daß für die theologische Erkenntniß ein wesentlicher Gewinn daraus hervorgehen werde.

Zum Schlusse möge noch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, wie diese Philosophie, wie sie vom vollen lebendigen Gott und Menschen ausgeht, so auch zu ihrem Ziel nicht Resultate abstracter Speculation hat, wie es sich in ihr zuletzt um das

ganze volle Leben und um thatkräftige Verwirklichung der Idee handelt. In der Vorrede zur Erkenntnißlehre, S. XXVIII., bemerkt Sengler, daß der zwischen Scepticismus und Dogmatismus schwankende Zustand der Philosophie seit Kant und Fichte, eine Folge davon, daß man das Wesen der Vernunft nicht tief und umfassend genug erkannte und daher eine falsche Autonomie und Voraussetzungslosigkeit derselben proclamirte, wodurch entweder Feindseligkeit oder Indifferentismus gegen die Philosophie hervorgerufen worden, auch des ganzen praktischen Lebens sich bemächtigt habe, daher die allgemeine Erschlaffung und die Herrschaft der materiellen Interessen, des Materialismus als Theorie und Praxis. Die Reaction gegen die Vernunftansprüche einer Philosophie, die zu wenig skeptisch und kritisch gegen sich selbst und deshalb zu einseitig skeptisch und kritisch gegen das populäre Bewußtsein und das praktische Leben gewesen, habe dazu geführt, daß die Vernunft zu einer empirischen, zur Vernunft des Zeitgeistes herabgesunken sei, womit sie ihre Macht über diesen eingebüßt habe. Durch Wiedereroberung dieser müsse sie auch das praktische Leben wieder aus jener Erschlaffung befreien. Die in sich vertiefte und alle Kräfte des Geistes harmonisch in sich vereinigende Vernunft wirkt evolvirend, organisch gestaltend, wie die oberflächliche, disharmonische revolutionirend gewirkt hat. Der hohe Beruf der Philosophie ist nun, das populäre Bewußtsein und praktische Leben zu ergänzen, reinigend, versöhnend, erhebend und befreiend auf es zu wirken. Sie hat mit dem Lichte des denkenden Bewußtseins die Verworrenheit des empirischen zu lösen und den wahren Gehalt von seiner Umhüllung zu befreien und damit erst als Keim zu den vollkommensten Blüthen und Früchten zu pflanzen. Sie hat ihre Probleme in dem tiefsten Wesen der menschlichen Natur, in den höchsten Interessen und Zwecken derselben, wie sie im populären Bewußtsein erscheinen, zu suchen und diese Interessen als die wahren Güter des Lebens zum Bewußtsein und zur Anerkennung zu bringen und sie zu begeistern, was sie nur vermag durch unzertrennliche innige Verbindung mit dem praktischen Leben und der durch sie bedingten Erfahrung, in welcher sie erst die jenes

Leben bewegenden und beherrschenden höchsten Mächte und Interessen nach ihrem eigentlichen Werthe kennen und würdigen lernt. — Was dem Ende des 18. Jahrhunderts den mächtigen Impuls zur Erhebung und Begeisterung verlieh, war der erwachte kritisch-ideale Geist der Menschheit, welcher in die Tiefe seines Wesens hinabstieg, um in ihm das Princip der Gewißheit und Wahrheit und mit diesem die Principien derselben, die ewigen Ideen und Ideale, zu entdecken und auf den Thron zu setzen. Dasselbe Princip, nur in seiner völlig umgewandelten Gestalt, muß auch heute die geistige Verjüngung der Philosophie und des praktischen Lebens begründen. „Das gegenwärtige Schwanken zwischen Scepticismus, Dogmatismus und Indifferentismus lähmt alle höhern schöpferischen Kräfte und hemmt allen geistigen Aufschwung und die Wiebergeburt des Geistes und Lebens, macht muthlos, unsicher, haltungslos, und stürzt in die Verzweiflung. Aus diesem unerträglichem Zustand die Philosophie und das Leben zu befreien, muß jenes rettende Princip als Panier aufgepflanzt werden. Dieses zum Siege zu führen, ist die von den Nothen der gegenwärtigen Zeit aufgedrungene Aufgabe der Philosophie.“ (Vgl. die trefflichen Auseinandersetzungen über das ideale Ich, S. 519–585.)

D. Leopold Schmid, Grundzüge der Einleitung in die Philosophie.

Dieselbe Richtung, wie Sengler, verfolgt sein ihm ebenbürtiger Freund und Genosse von mehr als dreißig Jahren her, D. L. Schmid, eine Zierde nicht allein der Universität, der er schon lange angehört, sondern auch seiner ursprünglichen Heimath, Württemberg. Mit Sengler aus der schelling'schen Schule hervorgegangen, hat er mit und neben ihm einen selbstständigen Standpunkt errungen. Wie jener, ist er von vorneherein Theologe, ist Priester geworden und fand seinen ersten Wirkungskreis als Subregens an dem Priesterseminar in Limburg an der Lahn. Später erhielt er einen Ruf an die katholisch-theologische Facultät in Gießen und concentrirte sich vornehmlich in Vorlesungen über die Dogmatik. Vom Domcapitel in Mainz zum Bischof

Theol. Stud. Jahrg. 1863. 11

erwählt, wurde er von der jesuitisch influenzirten Curie ohne Informationsproceß verworfen, und als durch die Gewaltthätigkeit des neuen Bischofs in Mainz die katholisch-theologische Facultät brachgelegt wurde, widmete er seine ganze Kraft der philosophischen, die von einem solchen selbstständigen, ächt speculativen Denker nur Gewinn ziehen konnte. Seine literarische Thätigkeit war, seiner frühern Stellung entsprechend, zunächst auf die praktische Theologie gerichtet. Wir begegnen ihm zuerst als Mitarbeiter Sengler's in seinen Zeitschriften. Eine ausführliche, sehr anregende und lehrreiche Abhandlung über das Wesen und die Bedeutung der Kanzelberedsamkeit, schon in der Kirchenzeitung begonnen, kommt im 1. Band der religiösen Zeitschrift (2. 3. Heft) zum Abschluß. Sodann B. 2, 1. eine Abhandlung „über das Bibelstudium in Beziehung auf den Katecheten“. Hier kündigt er, nachdem er bemerkt hat, daß Christus nicht bloß die Wahrheit gebracht, sondern auch überall gezeigt habe, wie sie in Andern gepflegt werden könne und müsse, daß es aber an einem Werke fehle, welches seine Lehrmethode, in seine Tiefen eindringend, darstelle, und daß nur ein ganzes Werk den Gegenstand einigermaßen in's Klare stellen könnte, ein größeres Werk an, in welchem er diese Aufgabe zu lösen versuchen werde. Damit trat er hervor 1834 in der Erklärung der heiligen Schriften des alten und neuen Bundes. Studien dazu finden sich schon in der erwähnten Zeitschrift, B. 3, 2. 3.: Uebereinstimmung der Geologie und der Genesis in Beziehung auf die Schöpfung. Schon 1833 aber erschienen von ihm Briefe Guntram Adalbert's an einen Theologen, ein Buch, worin der fromme Katholik und der philosophische Geist gleichermaßen sich kundgibt; Mittheilungen aus dem innern Leben für das innere Leben, zur Anregung und Begeisterung; dann längere und kürzere Betrachtungen und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, der christlichen Pädagogik, Apologetisches, Dogmatisches, Ethisches; Aufsätze zur Schriftklärung, Homilien u. s. w. — wohl manches Unreife, aber auch vieles Treffliche, wahrhaft Erbauliche und zu tieferm Nachdenken Anregende —. Das Bibelwerk sollte 9—10 Bde. umfassen und hauptsächlich das

Bedürfniß der Studierenden befriedigen. Ueber die Aufgabe der biblischen Exegese hatte er sich schon in der fengler'schen Kirchenzeitung ausgesprochen. Es sollte eine rein katholische, weil aus dem Wesen der heiligen Schrift, welches zugleich das der Kirche sei, hervorgegangene, und deshalb vom Einfluß der Systeme der Weltweisheit freie Erklärung sein, welche den darin niedergelegten Willen Gottes aus ihr heraus und in den Verstand und hiedurch in das Gemüth und den Willen des Menschen einführe. Hierbei werde sich die heilige Schrift als das, was sie ist, als das durchdachteste, aus einem Gusse geflossene, vollendete Kunstwerk des einen Meisters, Gottes, in ihrer ganzen und, sobald verstanden, auch unwiderleglichen und unantastbaren Wahrheit und Schönheit offenbaren. Die Erklärung aber werde sich zu erkennen geben als eine treue Copie, in welcher für das schwache Auge des Menschen das ihm in seiner tiefliegenden Fülle und Zartheit minder zugängliche Original durch vergrößerte Zeichnung und aus der verborgenen Tiefe mehr hervorgehobene, mehr augenfällig entworfene Züge zugänglich und anschaulich werde (S. IV ff.). Das Verstehen aber erfordere, daß man etwas in sich nachconstruire 1) durch Analyse, 2) durch Synthese. Jenes geschehe durch Hervorhebung und Entwicklung des Grundgedankens jedes Abschnitts (Einleitung), dieses durch Entwicklung des Textes aus sich selbst und Begründung derselben. Das Ziel der Erklärung aber sei, von unserer und der alltäglichen Auffassung der Dinge zur Auffassung derselben im Sinne der Bibel hinzuleiten (S. 794 ff.). Auf die Frage, woher er das nehme, was er hier als Erklärung nehme, antwortet er: „Mein geistig Gut, wenn ich ein solches habe, also auch mein Wissen, hab' ich mir nächstdem, daß es ein Geschenk Gottes ist, in fortgesetzten Kämpfen mit einem vielbewegten äußern und innern Leben durch Gottes Gnade, die mich in denselben nie ganz ermatten ließ, dabei mitten darin in stillem und erasstem Nachdenken über des Menschen, der Natur und Gottes Wesen errungen. Nachdem ich auf diesem Wege des Selbstdenkens und eigenen Studiums Ruhe und über die wichtigsten Dinge Klarheit erkämpft zu haben glaubte, sah ich mich nach einem Prüfsteine

meines Wissens um und griff zu den Schriften der heiligen Väter. Durch diese ward ich zum Studium der heiligen Schrift hingetrieben und glaubte nun in ihr die Ur- und Grundwissenschaft zu finden, zu welcher sich alles andere Wissen als Abbild verhalte und in dem Grade wahrer sei, in welchem es jener näher stehe.“ — Nun erzählt er weiter, wie er bei verschiedenen Erklärern, die er durchstudierte, eine Auffassung der Bibel gefunden, wornach sie ihm als das überflüssigste, leerste und verworrenste Buch erschienen, daß er aber glücklicherweise bald bemerkt habe, wie sie einander selbst widersprechen, also der Fehler an ihnen lag, und ein Jeder aus der Schrift machte, was er selbst war. Die wahre Erklärung, den Schlüssel derselben, habe er nun gefunden in der Kirche, da, wohin der Geist, der sie dictirte, und der sie doch wohl am besten verstehen mußte, gesandt worden. Nun sei sie ihm erst in ihrem höchsten Werthe erschienen. „In der nach dem Sinne der heiligen katholischen Kirche verstandenen Schrift fand ich die Vernunft, die Alles erkennt und sich nirgends widerspricht“ u. s. w. — Ref. kann dieß in gewissem Maaße anerkennen, etwa so, wie er in einer Abhandlung über die Theologie des Thomas von Aquino in Sengler's religiöser Zeitschrift, 3, 1. S. 94., sich ausgesprochen: „Der erleuchtete Forscher hat einen sicher leitenden Compaß an dem reinen Gotteswort, das, lebendig in das Innere aufgenommen durch den Glauben und immer mehr in seiner Lauterkeit erkannt, ihm die sichere Norm ist für Alles, was sich ihm darbietet, als ein sein ganzes Denken mehr und mehr durchbringendes und regulirendes inneres Prinzip. Dadurch wird er immer mehr in den Stand gesetzt, das, was ächte Fortentwicklung des Ursprünglichen ist, von dem, was Auswuchs oder bloß angebildet ist, zu unterscheiden, und in dem ersteren sich fortbewegend wird er den ganzen Gehalt der Schriftwahrheit immer völliger erkennen, und so wird Eins dem Andern Licht geben“ u. s. w.

Von L. Schmid, dem Theologen, wenden wir uns zum Philosophen, der aus jenem bereits hervorleuchtet. Zehn Jahre, nachdem der 1. Band der Bibelklärung erschienen war, 1844, gab er ein kleines Büchlein heraus: Ueber das mensch-

liche Erkennen. Die Einleitung weist auf die Neuheit dieser Lehre hin und gibt Grund dafür an: sie setzt voraus, daß das menschliche Bewußtsein nicht bloß die reale, sondern auch die ideale Welt nach ihrer göttlichen, natürlichen und allgemein wie individuell menschlichen Seite durchwandert, also die alt-europäische oder realistische, wie die neu-europäische oder idealistische Philosophie ihr Tagewerk vollbracht hat. Die Erkenntniß ist aber vor Allem Proceß, so dann Wissenschaft: Erkenntniß eines Objectes, wozu sich der Proceß als erkennendes Subject verhält, endlich das beide als solche erkennende, auseinanderhaltende und zusammenhaltende: Methode. Das Subject und Object weisen auf ein sich als beides bestimmendes menschliches Wesen; das methodische Erkennen und diese Selbstbestimmung auf ein von dieser vollzogenes, jenes vollziehendes: die Philosophie. Dieß die drei Stufen, durch welche sich die Erkenntniß so vollbringt, daß auf jeder die in ihrem Prinzip ineinander-gewickelten drei Momente: Subject, Object und das Band beider, die Methode, sich entwickeln. Das Erste im Proceß ist die Erfahrungserkenntniß, scheinbar bloß passiv, aber mit immer mehr hervortretender Activität des Erkennenden; das Zweite das Denken, wo die Activität hervortritt, aber ohne die Erfahrung zu vernichten. Den Widerspruch oder negativen Gegensatz zwischen jener, die nach Gegenstand und Action zufällig und vereinzelt, und dieser, die nach beidem nothwendig und allgemein ist, kann der Erkennende nicht ertragen, erhebt sich darüber, und erkennt ihn als von ihm selbst, damit die Erkenntniß sei, seiner Natur gemäß gesetzten, als positiven und sich gegenseitig fördernden. Beide Erkenntnißarten, jene, in welcher das Trennen, diese, in welcher das Zusammendrängen herrscht, erfordern ein höheres Drittes, von dem es kommt, daß sie sich nicht gegenseitig vernichten. Dieß ist die Idee, in welcher Anschauung und Begriff, wie unterschieden, so geeint sind. Diese die Erfahrung und das Denken von ihrer nur vorübergehenden Stellung zu einander befreiende Erkenntniß, welche sich selbst dort als unterscheidende, hier als einende bestimmt, erweist sich als Erscheinung eines sich selbst bestimmenden Wesens. Das

menschliche Bewußtsein aber als Werdenbes setzt ein Seiendes voraus, welches nicht erst wird, sondern ist. Auch die, wie die Erfahrung zeigt, sein Zustandekommen bedingende objective Welt erfordert, weil als solche nicht absolut, eine Setzung ihrer selbst. Und sollen beide sich nicht aufheben (wie Erfahrung und Denken), so muß zu einem über ihnen sie absolut setzenden, zugleich auseinander- und zusammenhaltenden Dritten fortgeschritten werden, welches sich absolut bestimmt, wie es ist, und ist, wie es sich bestimmt, und eben darum auch durch freie Selbstbestimmung für die menschliche Erkenntniß, wie für die endliche Wirklichkeit und die beide relativ zusammenhaltende menschliche Selbstbestimmung absolut verursachend und vermittelnd und absoluter Zweck ist. „Nur so ist das menschliche Erkennen beruhigt, weiß sich sicher und ist sich selbst klar. — Dieß wird bestätigt durch die in der Geschichte der Philosophie sich darstellende Entwicklung der Erkenntniß der allgemeinen Menschheit. Wie Locke das erste, Leibniz das zweite Moment des Erkenntnißprocesses bis zu seiner Vernichtung verabsolutirt, so Fichte, Schelling und Hegel das dritte; und aus Allem ergibt sich, daß das menschliche Bewußtsein in seiner Abstrachtheit und Willkürlichkeit nicht beharren kann, sondern sich zugleich zum wahren Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein fortbestimmen muß, von welchen keines ohne das andere im Menschen hinreichend gewahrt ist. Der Grund dieses Entwicklungsgangs ist, daß so lange die Natur der menschlichen Erkenntniß nicht ganz erkannt war, jede Bestimmtheit derselben nur mittelst der Verabsolutirung dieser und der entgegengesetzten errungen werden mochte. Nun erst, nachdem sie sich gegenseitig bestimmt haben, treten sie aus dem negativen Verhalten gegeneinander heraus und in das positive ein, worin sie sich gegenseitig setzen und fördern, wogegen die darin vereinerleiten realen Sphären: Gott, Welt und Selbst, eben damit in ihrem wahren Unterschied erkannt werden. — Die Untersuchung des Processes führt aber zur Betrachtung der Erkenntniß als Wissenschaft. Jene drei Sphären sollen nicht bloß mittelbar, wie sie erst im menschlichen Bewußtsein sind, sondern unmittelbar so erkannt werden, wie sie in der Wirklichkeit

sind. Da das Bewußtsein nur, um erforscht zu werden; zwischen den Erkennenden und die Wirklichkeit gestellt war, so wird, nachdem es in seiner Wahrheit erkannt ist, das Wissen der selige freie Blick in den Reichthum und die Fülle des Lebens. Es ist dies der Lohn der Geistesarbeit, der jetzt für das Intelligenz und Leben umschlingende Kernland Europa's (Deutschland) hervorbricht. Die Philosophie tritt aus ihrem bloß sich Leben heraus und theilt den mit der Wahrheit der unmittelbaren Wirklichkeit Ernst Machenden die sichere Methode, die Wirklichkeit zu durchdringen, mit, wogegen diese den inner der Philosophie Stehenden die Wirklichkeit geben, an der die Methode ihren Hunger stillt.“ — Der Verf. weist nun auf Schelling als den, in welchem sich das Bewußtsein, daß mit der bisherigen Philosophie nicht bis zur Wirklichkeit durchzubringen sei, zur klaren und festen Ueberzeugung, die von Solger, Hamann u. A. ausgesprochene Sehnsucht nach Versöhnung der Philosophie und des Lebens (wirklicher Vernünftigkeit und vernünftiger Wirklichkeit) zum Entschlusse emporgerungen, die Philosophie an die Wirklichkeit hinzuführen. Die eine Grundwahrheit seiner neuesten Philosophie, daß das wirkliche Erkennen und das wirkliche Sein durch das Wollen vermittelt sei, zertheilt er selbst in zwei Sätze: daß das unmittelbare Erkennen nicht zur Wirklichkeit komme (dialektischer Beweis in der negativen Philosophie), und daß das Sein nur mittelst des Wollens dazu komme (that-sächlicher Beweis in der positiven Philosophie); sie enthalte aber drei Glieder: daß das wahre Erkennen durch das Sein und Wollen, das wahre Sein durch das Wollen und Erkennen und das wahre Wollen durch das Sein und Erkennen vermittelt sei. Die wahre Vermittlung dieser Drei lasse sich aber nur zugleich mit der wahren Unterscheidung des göttlichen und creatürlichen Seins, Wollens und Erkennens, des Göttlichen und Creatürlichen überhaupt, dieser Unterschied aber nur von dem Standpunkte aus durchführen, auf welchem die Vermittlung und die Unterscheidung beider in ideeller wie reeller Einheit zugleich vollbracht sind. „Von da an wird es keine Philosophie mehr geben, welche die Wirklichkeit selbst hervorzubringen oder auch nur die

Erkenntniß absolut hervorzu bringen vorgibt, noch aber auch eine solche, welche sich mit dem Nichtwissen was immer für einer Art brüstet, sondern nur eine solche, welche, nachdem bisher alle möglichen Weisen zu philosophiren sich ausschließlich getend zu machen versucht haben, diese Ausschließlichkeit aber von denselben gegenseitig gerichtet worden ist, nun, jede einseitige Methode vermeidend, sicheren Schrittes sowohl das menschliche Bewußtsein, als seinen Inhalt: Natur, Menschheit, Gott, in ihrem wahren Wesen zur Erkenntniß zu bringen streben wird, was sie um so mehr leisten wird, als die positiven Wissenschaften, von ihr, als vorbereitender, unterstützt, von ihrem Standpunkte aus gleichfalls das Ihrige zu thun sich bemühen. — Beide, Philosophie und positive Wissenschaften, werden ihr Heil in ihrer gegenseitigen Förderung suchen und finden. — Für die positiven Wissenschaften aber ist je ein anderes Moment des Erkenntnißprocesses: für die Naturwissenschaft das erfahrende, für die des Rechts oder der objectiv menschlichen Ordnung das denkende, für die Gottes (Theologie) das im absoluten Bestimmwerden sich relativ selbst bestimmende Erkennen, das herrschende bedarf aber der beiden andern als vermittelnder. Bei jeder verabsolutiren sich die einzelnen Erkenntnißrichtungen, bis alle drei in ihr eigenthümliches Recht getreten sind: einseitig empirische, rationalistische, speculative Richtung. Nur mit dem Aufgange der Philosophie, in welcher die gegenseitige Ausschließung derselben in ihre gegenseitige Förderung sich verkehrt hat, kann diese Stellung bei den positiven Wissenschaften unter einander und für ihre eigenen einzelnen Sphären und Richtungen eintreten.“

Der dritte Abschnitt: die Philosophie (S. 51—76.), bewegt sich durch folgende Hauptgedanken hindurch. Die menschliche Erkenntniß, als Reflex der menschlichen Selbstbestimmung, fordert, um durchaus wahr zu sein, daß diese in den drei Lebenssphären des Menschen: der natürlichen, menschlichen, göttlichen, seinem absoluten Bestimmtein entspreche. Aber in der bermaligen Geschichte findet sich ein solcher Zustand nicht, vielmehr, indem jedes der drei Lebensmomente ausschließlich herrschen will, ein Widerspruch zwischen beidem. In der Ur-

geschichte verabsolutirt sich mehr und mehr das natürliche Leben, sodann, dagegen reagirend, das menschheitliche (Thurmbau zu Babel); im entscheidenden Augenblick drängt sich das göttliche hervor (Abraham). Von da an beginnt das geschichtliche Bewußtsein (bis dahin Sage). Die bisher unmittelbar ihre Selbstbestimmung verwirklichende Menschheit strebt nun ihrer selbst vermittelt des Bewußtseins mächtig zu werden. Aber wegen jenes Auseinandergegangenseins der relativen Selbstbestimmung und des absoluten Bestimmtheits spaltet sich die Geschichte in die des Heiden- und Judenthums. Jenes bringt es im Griechenthum zum Selbstbewußtsein, und zwar so, daß die drei Sphären zuerst einander abstößen (ionische, eleatische, sokratische Schule), sodann jede die andern synkretistisch unterzubringen sucht (Epicurismus, Stoicismus, Neuplatonismus); dort Spannung, hier Gleichgültigkeit. Dieser Widerspruch der Selbstbestimmung treibt nach einem Standpunkte hin, auf welchem beide, Selbstbestimmung und Bestimmwerden, als einander fördernd gesetzt sind: Sehnsucht nach einem an die Stelle der gegen den Menschen gleichgültigen, oder ihn mit zwingender Nothwendigkeit bestimmenden, oder zwischen beidem hin- und herschwankenden Götterwelt tretenden Einen, höchsten, in absoluter Harmonie sich selbstbestimmenden Wesen, um durch dessen Hülfe die eigene Selbstbestimmung zu verwirklichen, indem es zumal den Act, in welchem er sich und Andere bestimmt, wie diejenigen, in welchen er bestimmt wird, als freie bestimmen würde, so daß freie Harmonie zwischen Selbstbestimmung und Bestimmwerden herrschte. Im Judenthum ist Bewußtsein des absolut Bestimmtheits und Bestreben, dieses (den göttlichen Willen) unmittelbar zu verwirklichen. Dieß erfolgte nun zuerst nacheinander in den drei Sphären (patriarchalisches, mosaisches, prophetisches Zeitalter), dann, als hierin keine Beruhigung gefunden wurde, in deren Durchbringung, wo denn, nachdem die göttliche Spannung sich erschöpft hat, die bloß menschliche Selbstbestimmung zur göttlichen sich aufblüht. Das Natürliche, das Menschlich-Selbstheitliche, die menschliche Anlage zum Göttlichen, wird zum Göttlichen gemacht und dann versucht, die beiden andern Momente unter das obenangestellte

unterzubringen (Sadducäismus, Pharisäismus, Menismus, entsprechend dem Epikurismus, Stoicismus, Neuplatonismus): ein gott- und menschenwidriges Leben, daher, wo dieß zum Bewußtsein kommt, Streben nach wahrer Menschlichkeit, ohne deren Vermittlung das Bewußtsein des Absoluten gespannt und unzureichend ist; Bewußtsein der eigenen Schuld und des eigenen Unvermögens und Verlangens des Menschen darnach, daß der wahre Gott ihn wahrhaft oder mittelst seiner Freiheit bestimme. Die Erfüllung der Sehnsucht der einen Seite schließt die der andern in sich; das Sichbethätigen des vom Heidenthum ersetzten Gottes ist dadurch bedingt, daß die Menschheit sich selbst menschlich wahr bestimmt. Gott kann in seiner Wahrheit vom Menschen nicht erkannt werden, ohne daß der Mensch nicht nur sich selbst nicht hindert, sondern auch positiv sich entsprechend bestimmt. Nur dem Menschen, welcher von Anfang an, den heidnischen Fesseln der wahren Selbstbestimmung nicht unterliegend, sich bestimmt, wie er absolut bestimmt ist, ist es gegeben, daß ihm unmittelbar der Gott erscheine, welcher den Menschen durch freie Selbstverwirklichung in Wirklichkeit so haben will, wie er absolut bestimmt ist. Die vom Judenthum angestrebte wahre Menschlichkeit hinwiederum ist nur möglich, wenn der wahre Gott erscheint, welcher nicht abstract Einer, sondern der Eine sich absolut selbst bestimmende ist und so als absolut freier und befreiender die menschlich freie Selbstbestimmung, zur Verwirklichung der Freiheit des Menschen, frei läßt. Beides aber, der wahre Gott und der wahre Mensch erscheinen nicht äußerlich neben und nach einander, weil so die absolute oder relative Freiheit die andere um ihre Wahrheit brächte. Ihr Band ist die wahre freie Persönlichkeit, in welcher der Mensch sich frei so bestimmt, wie er absolut bestimmt ist, und Gott den Menschen absolut so bestimmt, wie es in seinem wahren Wesen liegt, bestimmt zu werden. In dieser (Christo) sind Gott und Mensch weder abstract räumlich, noch abstract zeitlich zusammengetreten, sondern persönlich, unmittelbar und mittelbar zugleich geeinigt. — Weil nun bei den Heiden der Widerspruch sich unmittelbar im Bewußtsein ausgesprochen, so stellte ihr innerer Mensch unmittelbar den

wahren Gott entgegen, daher sie das neue Leben sogleich im Prinzip aufnehmen. Bei den Juden wendet sich das allgemeine Bewußtsein erst dann diesem zu, wenn es als allwegs verwirklichtes ihre falsche Wirklichkeit, worin sich die Verwirklichung des einseitig absoluten Bewußtseins und die sich zu effectuiren suchende menschliche Selbstbestimmung unmittelbar an einander reiben, von Stufe zu Stufe überwunden und ihr jeden Boden abgerungen hat. — Im neuen Leben nun gestalten sich die drei Sphären zunächst in wechselseitiger Förderung; Glauben und Leben strahlen einander gegenseitig ab; göttliche und menschliche Selbstbestimmung sind im innigsten Verkehr. Vom Mittelalter an, wo es gilt, dem entgegengesetzten Prinzip die Menschheit nach ihren besondern Lebensmomenten abzurufen, treten die Regionen auseinander; vermöge der innern Wahrheit und Gehaltstiefe des neuen Lebens aber finden sie sich, sobald sie ihre volle Ausbildung erreicht, in der vollen concreten Einheit zusammen, indem die formelle Ausschließlichkeit zur festen gegenseitigen Bestimmtheit sich umkehrt. So im Leben: Ausbildung des neuen Lebens zuerst in der göttlichen Sphäre: Kirche, dann in der allgemein menschlichen: Staat, endlich in der natürlichen: Individualität. Jedes von diesen aber verwirklicht sein wahres Leben nur dadurch, daß es dem Andern das seinige verwirklichen hilft. — Eben so in der Erkenntniß: Auseinandergehen derselben in der Philosophie und in den realen Wissenschaften, bei denen aber die Herrschaft der einen und der andern, nachdem die selbstständige Existenz errungen ist, in gegenseitige Förderung sich umkehrt. — Die Philosophie suchte nun vor Allem das neue Leben in Anschauung und Begriff abbildend vorzustellen (Mystik, Scholastik, Anstreben eines höhern Dritten), hernach aber, es selbstthätig und vorbildend zu zeichnen, mit Ausgebärung der schärfsten Unterschiede des Erkennens und so, daß nicht mehr die göttliche Autorität der höchste Grund der Wahrheit ist, sondern das Ich als subjectiven Grund der menschlichen Gewißheit sich hinstellt. Aufgabe einer neuen philosophischen Aera ist die Ausfüllung dieser Kluft, welche die objective Wahrheit des Lebens selbst mehr und mehr bringend fordert.

Der Verf. schließt mit den Worten: „Die Philosophie ist das Auge des menschlichen Lebens, der intelligente Faden, welcher es, je nachdem es ist, bald als belebendes Licht, bald als verzehrendes Feuer durchzieht, sein gutes oder böses Gewissen, der Menschheit, durch die Täuschungen der Erscheinung nicht bestechbar, vorhaltend, was sie in ihren tiefsten Gründen ist. — Bis zur stillen Werkstatt seiner Schöpfungen hindurchbringend, belauscht und bescheint sie es schon an der Quelle, aus welcher es sprubelt, und ergießt sich mit ihm in den Strom der Geschichte, auch diesen erhellend. Wer sie aus der Welt schaffen wollte, müßte die Menschheit aus den Menschen schaffen.“

Näheres über die Philosophie, ihren Begriff, ihre Aufgabe, ihre Organisation u. bietet die neueste Schrift des Verf., welche der eigentliche Gegenstand unserer Besprechung ist, und in welcher er seine in dem kleinen geistvollen Büchlein kurz dargelegte philosophische Weltanschauung weiter entwickelt. Das kurze Vorwort sagt, es sei dormalen eben so möglich als dringend nöthig, daß, einstweilen wenigstens in Deutschland und zwar nicht blos unter seinen Philosophen von Profession, ein klares und volles Einverständniß sowohl über die Aufgabe und den Werth der Philosophie überhaupt, als auch insbesondere über den ganzen, durch sie bis jetzt errungenen und auf immer gesicherten reinen Menschheitsgewinn zu Stande komme, und es gebe unter den Philosophirenden der Gegenwart keinen, dem nicht ein mehr oder weniger wichtiger Beitrag hiezu bereits zu verdanken wäre. Hier konnte er nur die Leistungen Dreier eingänglicher behandeln, hofft aber, auch die der übrigen bald in ihr wohlverdientes Licht zu stellen. Nachdem er im ersten Buch einen dialektisch-systematischen Grundriß gegeben, worin er das Prinzip, die Organisation und den Geist der Philosophie besprochen, gibt er im zweiten eine historisch-kritische Begründung und Erläuterung dieses Grundrisses, worin er die gegenwärtige Philosophie in dreien ihrer Repräsentanten, L. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage, beleuchtet durch Darstellung und Kritik der Philosophie eines jeden, und zwar so, daß in der Darstellung bei Fischer der Standpunkt, die Erkenntniß, die Wirk-

lichkeit, das Leben, bei Sengler der Standpunkt, das Wissen, das Wesen, das Wirken, bei Forklage der Standpunkt, das Bewußtsein, das Sein, die That zur Sprache kommt, in der Kritik bei dem ersten die Erkenntnißlehre, die Metaphysik, die praktische Philosophie, der Standpunkt; bei dem zweiten dieselbigen Punkte, nur mit Voranstellung des Standpunkts; beim dritten die Speculation, die Erkenntnißlehre, die Metaphysik, die praktische Philosophie. — Den Schluß bildet eine Umschau über den Mißcredit, worin dormalen die Philosophie steht: 1) der gegenwärtige Stand: a) in der Naturforschung und Medicin, b) in der Rechts- und Staatswissenschaft, c) in der Theologie und Pädagogik; 2) die Ursachen davon außerhalb und innerhalb der Philosophie; 3) die Wirkungen innerhalb und außerhalb derselben.

Das erste Buch legt zuvörderst die Aufgabe der Einleitung dar. „Sie sucht zu sagen, was Philosophie sei. Diese sagt aber von sich nur aus, was sie ist, thut und weiß, daher jene Aufgabe nur insoweit lösbar, als die Leistung ihr entspricht. Die Natur des Gegenstands und der Gang seiner Geschichte beleuchten hier einander, wie sonst nirgends. Faßt man die drei Seiten, welche sie bis jetzt herausgelehrt hat: im Orientalism und in dem antiken und modernen Occidentalem, in der ganzen Schärfe ihrer Eigenthümlichkeit an, so läßt sich mit starker Gewißheit bestimmen, nicht bloß, welchen Schritt sie jetzt als vierten mit Hilfe ihrer bisherigen Productionen zu thun habe, sondern sogar, was ihre Aufgabe überhaupt sei. Indem nun die Einleitung den Begriff der Philosophie von sich zu geben hat, bringt sie mit seinem Inhalt ihr Prinzip, mit seinem Umfang ihre Organisation, mit dem beide durchbringenden Geist ihren eigenen Geist als ihre die Erreichung des Zwecks thatkräftig sichernde Norm zum Vorschein. — Erst in diesem kommt sie zur reinen Existenz, aus der sie nun aber ihr volles Leben nach allen Seiten hin auszubreiten vermag. Eben so hat aber auch ihr Begriff, um nicht unbestimmt und leer zu sein, sich an ihrem Organism zu erproben und mit ihrem Geiste zu erfüllen, und ihr Organism hat sich durch ihren Begriff zu begründen und in ihrem Geiste zu vollenden, widrigenfalls er sich in eine unausführbare und dürre

Skizze verlieren würde.“ Im ersten Theil (das Prinzip) wird nun vor Allem das Wesen der Philosophie erörtert. Nur der Mensch philosophirt; denn nur er ist Subject und Object zugleich, wodurch die Reinheit und Vollständigkeit der Selbstverwirklichung der Philosophie bedingt ist. Zu dem, was zu sein er bestimmt ist, sich zu machen, gelingt ihm aber nur, insofern er sich in seiner Selbstverwirklichung vom schlechthinigen Wesen schlechthin bestimmen läßt. Durch die Philosophie kommt auch bloß rein Menschliches zu Stande, aber dieses vollständig. Also hat jeder Mensch die Aufgabe zu philosophiren; und Jeder thut es, nur der Eine gut, der Andere schlecht. Die Philosophie ist die eben so vollständige als reine Selbstverwirklichung des Menschen. Dazu gehört, daß er durch freie und selbstbewusste That denjenigen Standpunkt ergreift, behauptet und ausfüllt, von welchem aus er sich fundamental, theoretisch, technisch und praktisch auf alles Andere, dessen und seinem eigenen Wesen gemäß, zu beziehen und davon zu unterscheiden im Stande ist. Daher ist das philosophische Thun die Speculation. In ihr steht der Mensch selbstgewiß und thatkräftig auf der Warte, oder, sich an sich beziehend, von sich unterscheidend und mit sich vermittelnd und so vor Allem seiner selbst wartend, an der Spitze des Universums, über welchem das darin überall mit seiner Ordnung und unerschöpflichen Kraftfülle gegenwärtige absolute Wesen schlechthin waltet. Indem der Mensch, von ihm aus Freiheit zur Freiheit frei emporgezogen, sich über sich in dasselbe durch Einsicht und Liebe erhebt, wird er damit zugleich durch seine, ob auch noch so mühsam und allmählig gewonnene, Kenntniß der Natur der Dinge und Wesen und durch die von ihm erworbene Fertigkeit, das wahre Verhältniß zwischen ihrer und seiner Natur in Thätigkeit zu setzen, der Welt mächtig. — Das Prinzip der Philosophie ist so der Form nach die menschliche Urthätigkeit; der Norm nach die menschliche Vermittlung, dem Inhalte nach die menschliche Persönlichkeit selber. Dieses Dreifache wird im ersten Hauptstück näher bestimmt. 1) Die Urthätigkeit. Die Philosophie der Gegenwart ist, im Verhältniß zu dem antiken Realismus,

worin der philosophische Geist auf die Wirklichkeit, und dem modernen Idealismus, worin er auf das Bewußtsein gerichtet ist, eine Neigung dort zu starrer Außerlichkeit, hier zu leerer Abstrachheit, die Philosophie der That, Energismus. Nur wenn der Geist vermöge seiner Vertiefung in die gemeinsame Quelle von Sein und Bewußtsein und durch Vermittlung beider sich zur immer frischen, zugleich vollen wie reinen That erhebt, kommt es zur Erfüllung des Bewußtseins vom Sein und Durchleuchtung und Befruchtung des Seins vom Bewußtsein; Idee und Wirklichkeit treffen darin zusammen. 2) Vermittlung ist ein allgemeines Verhältniß: Sein und Thun müssen sich zum Leben vermitteln, wenn nicht jenes zum wesenlosen Proceß sich zusammenziehen, dieses haltlos auseinanderfallen soll; Erfahrung und Denken zum Wissen, wenn nicht jene in den willkürlichsten Empirismus, dieses in die abstracteste Reflexion, das Wissen theils zur hohlstien, theils zur überschwenglichsten Speculation ausarten soll. Der philosophische Geist, sich tiefer erfassend, vermittelt durch Realismus und Idealismus sich und durch sich beide zum Energismus, indem er ihre wechselseitige Negation negirt. — Um aber die Urthätigkeit nun auch in's Werk zu setzen, muß der philosophische Geist sich in seiner Wurzel ergreifen, der relativen Persönlichkeit, welche nur im fortwährenden Verlehr mit der in Gott sich schlechthin setzenden absoluten zu Stande kömmt. — Hierauf wird im zweiten Hauptstück das Verhältniß der Philosophie zum Leben bestimmt.

1) Das fundamentale. Der Mensch kann sich nicht wahrhaft menschlich bethätigen, ohne den Grundgehalt aller Philosophie in einer seiner sonstigen Lebensstellung angemessenen Weise an sich zu verwirklichen, ohne sich in seinem Wesen erforscht, Fertigkeit in der Selbstbildung gewonnen, seine Erkenntniß der innersten Functionen und Geseze desselben zum reinen Wissen erhoben zu haben und zu freier Macht über es durch wahre Selbstbeherrschung gelangt zu sein. 2) Das praktische. „Je mehr der Mensch philosophirend seiner habhaft, kundig, bewußt und mächtig wird und somit Mensch im reinen und vollen Sinne des Wortes zu sein strebt, desto gewisser wird es ihm auch, daß

er sich im Verhältniß zu sich nicht wahrhaft verwirklichen kann, ohne daß er die richtige Stellung zu den übrigen Menschen und zu Gott einnimmt und darum ein gewissenhafter Genosse der bürgerlichen und kirchlichen Societät ist.“ Ja, die vollkommene Selbstverwirklichung von Kirche und Staat ist bedingt durch die persönliche, das Allgemeine mit dem Eigenthümlichen verbindende Selbstverwirklichung der Andern. 3) Das theoretische. Durch Religions-, Natur- und Societätsphilosophie ist die Philosophie als freie und bewußte Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit eben so bedingt, wie durch diese die reine, volle und tiefe Erfassung der Natur, des positiven Rechts und der positiven Religion. — Endlich im dritten Hauptstück kommt das Verhältniß der Philosophie zur Bildung zur Sprache: 1) in wissenschaftlicher, 2) in ästhetischer, 3) in centraler Hinsicht. 1) In der Organisation des Wissens kommt dem Bedürfniß der Philosophie als der selbstbewußten persönlichen Selbstverwirklichung der eigene innere, durch die Gegenstände theils erregte, theils aus ihnen sogar stammende Zug der Wissenschaften zu einander entgegen. 2) Auch die Kunst mit ihren Gegenständen steht in einem wirksamen Verkehr mit ihr, in welchem jede von beiden Seiten den Einfluß ihrer Eigenthümlichkeit auf die andere deutlich durchscheinen läßt. 3) Zur Vermittlung von Form und Inhalt der Idee, zur concreten Wechselbestimmung der Idee des Schönen, womit es die Kunst, und der des Wahren, womit es die Wissenschaft zu thun hat, bringt es erst die der Idee des Guten gewidmete Sphäre, der Wahrheit und Schönheit verbindende Geist der gebildeten Wirklichkeit und wirklichen Bildung — die Philosophie, welcher, als der Macht der Persönlichkeit, eben so specifisch die Pflege der Humanität obliegt, wie dem Staate die des Rechts und der Kirche die der Frömmigkeit.

Der zweite Theil legt die Organisation der Philosophie (die philosophischen Disciplinen) dar in drei Hauptstücken: die philosophische Vorbildung, Ausbildung, Durchbildung: Reinheit der Selbstverwirklichung, Fülle derselben, Vermittlung beider mit einander. Der ersten gehören an: die Ein-

leitung in die Philosophie, die Logik und die Psychologie; der zweiten die Erkenntnißlehre, die Metaphysik und die praktische Philosophie; der dritten die Aesthetik, die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie. Gegenstände der ersten Reihe sind: 1) das reine Sichsehen des Menschen, die Speculation; 2) sein reines Thun, das Denken; 3) sein reines Sein, seine Seele. Die zweite hat es zu thun: 1) mit dem vollen, durch Verbindung zwischen Erfahrung und Denken zu Stande kommenden Erkennen; 2) mit dem vollen Sein der ganzen Wirklichkeit; 3) mit dem, wodurch dem menschlichen Wirken das Gelingen gesichert wird (Erkenntniß a) der Aufgabe, b) des Bösen, c) seiner Ueberwindung und d) des Guten). Die dritte endlich: 1) mit der Fülle der Reinheit oder Idealität, welche in der Kunst sich darstellt; 2) mit der Reinheit der Selbstrealisirung des menschlichen wie jeden Wesens; 3) mit der so vollen als reinen Geltendmachung der Persönlichkeit des Menschen und der Menschheit, worin die Philosophie besteht.

Der dritte Theil, welcher vom Geist der Philosophie handelt, bezeichnet als die Hauptbestimmungen, wodurch sich derselbe charakterisirt: Freiheit, Ordnung, innere Nothwendigkeit, wesentliche Allgemeinheit, Harmonie und Gotterfülltheit. Hierdurch ist der Proceß, die Richtung und die Leistung der Philosophie bedingt. Dieß der Inhalt der drei Hauptstücke. 1) Beim Proceß kommt in Betracht das Schema, die Formirung und die Erfüllung. Das Schema der Selbstverwirklichung ist Selbstbestimmung und Selbsterscheinung, beide untrennbar. Das Bewußtsein aber gestaltet sich beim Menschen wesentlich als Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein, welche Hand in Hand mit einander zu Stande kommen, aber nicht in einfach positiver Entfaltung, sondern so, daß das einander Aufhalten und Aufheben jener drei Bewußtseinsgestalten überwunden werden muß, was nicht ohne die befreiende Thätigkeit der sie erfüllenden Macht gelingt (Formirung). Die Erfüllung ist bedingt durch den theoretischen und praktischen Verkehr des Menschen und der Menschheit mit der Natur, unter sich und mit dem göttlichen Wesen, wozu Thatkraft gehört, welche standhaft duldet, wenig bedarf,

Tüchtiges leistet, in freier Selbstopferung und durchdachtester und bewußtester Ordnung. — Dieß führt auf 2) die Richtung.

a) Der Richtungsgrund. Das Grundmerkmal ächt philosophischer Thätigkeit ist Gleichmaaß von Anstrengung und Muße.

b) Die Hauptrichtungen ergeben sich, je nachdem die ruhige Bestimmtheit und die angestrenzte Thätigkeit in unmittelbarer Tiefe beisammen sind (Theosophie), oder die eine Seite davon in den Vordergrund tritt, ohne daß im ersten Falle diese Entwicklung verhindert, im zweiten die eine der beiden mittelbaren Arten ihre Begründung durch die unmittelbare ignoriren oder die gegenüberliegende mittelbare stören würde (Realism und Idealism), oder je nachdem dieser Gegensatz und jene Einheit einander in einer höhern Einheit fordern und fördern (Energism).

c) „Die Alles entscheidende Grundrichtung aber besteht in der Besonnenheit oder im Weisichsein des menschlichen Lebens und ist bedingt durch eine theoretische und praktische Haltung, welche im Verhältniß zur Natur in der Ueberordnung, zu den übrigen Menschen in der Beiordnung, zum schlechtthinnigen Wesen in der unbedingten Uterordnung besteht.“

3) Die Leistung ist: a) die Productivität. Die Philosophie besteht in der urkräftigen, freien, selbstbewußten und allseitigen Geltendmachung des menschlichen Wesens in seiner Reinheit und Fülle. Die einzige Macht, die sie anerkennt und in Anwendung bringt, ist Ueberzeugung seiner selbst und aller Ueberzeugungsfähigen. b) Classicität. Sie trägt, wenn irgend etwas, den Beruf der lebendigen schönen Vermittlung von Inhalt und Form in sich. c) Lebendstüchtigkeit.“ Nur dadurch, daß die Philosophie wesentlich und von Grund aus productiv oder das, was sie ist, durch ihr eigenes Thun ist, vermag sie aller extremen Richtungen Meister zu werden, ohne Anspruch darauf zu machen, im Sinne der Natur reell, in dem des Staats positiv, in dem der Kirche christlich oder gar confessionell zu sein. Ihre Reellität und Positivität liegt in der Kernhaftigkeit und Wohlgeordnetheit ihrer Productivität. Weil sie des Reellen und Positiven nach allen Seiten hin bedarf, muß sie gegen alles Unreine, Fremdartige, Störende, was das Positive und Reelle an sich ansetzt oder ansetzen läßt,

negativ erscheinen, was sie aber nur dadurch vermag, daß sie wie mit einem heiligen Feuer fortwährend all das verzehrt, was sich Krankhaftes, Unlauteres und Gottloses in ihr selbst aufthut. — Die Wechselfeitigkeith der Productivität und Elasticität des philosophischen Geistes beruht auf seiner Zwecksetzung, welche die Selbstverwirklichung der, von der göttlichen unzertrennlichen, menschlichen Weisheit ist. Dadurch ist der Geist der Philosophie entschieden lebensüchtig. In der Speculation, welche gleich sehr praktisch wie theoretisch ist, realisirt der Mensch sein innerstes und bleibendes Heiligthum nicht minder, als er an ihrer Verzerrung seine Hülle hat. In ihr ringt der Geist erst, sich reinigend und erfüllend, und dann besißt er in reiner und voller, durch nichts mehr zu hemmender und zu trübender Selbstthätigkeit, im hingebenden Verkehr mit allem Reinen und Vollendeten dieses und sich selbst auf immer. Seine wesentlichste und anhaltendste Arbeit, ist sie auch seine eigenste und bleibende Seligkeit.“

So weit das erste Buch. Das zweite, obwohl dem Umfang nach viel bedeutender (S. 82—358), können und müssen wir rascher durchlaufen. In der heutigen geräuschlosen Wirksamkeit der Philosophie erkennt der Verfasser dreierlei positive Thätigkeit, deren jede ihren besondern bleibenden Werth hat: 1) berichtigende und ergänzende Verarbeitung der Production eines berühmten Meisters, wodurch selbst das Prinzip neuerdings an Licht und Fruchtbarkeit gewinnt und die entgegengesetztesten Prinzipien bei größerer Ruhe sich in der Tiefe ihres Wesens als Geschwister erkennen (Rosenkranz, Locke u. A.). 2) Hand in Hand damit geht die Erforschung des geschichtlichen Stufengangs der Philosophie, ein sinnendes Zurückblicken bis in die leisesten Anfänge der antiken Philosophie, während daß die moderne bis in ihre äußersten Spitzen verfolgt wird. 3) Nach seiner zweimaligen gegliederten Selbstoffenbarung, der antiken und modernen, nimmt sich in der dritten der philosophische Geist mehr als je in sich zusammen, um seine Selbstverwirklichung von der beiden gemeinsamen Quelle aus, worin zugleich seine Selbstthätigkeit wie Sinnigkeit entspringt, mit Hilfe der von ihm bisher errunge-

nen Mittel zu beginnen. „Diese Thätigkeit ist es, wodurch sich Fischer, Sengler und Fortlage sowohl von sämtlichen übrigen Philosophirenden unterscheiden, als sich, bei aller Verschiedenheit im Einzelnen und der vollsten Selbstständigkeit ihrer Standpunkte, der Lösung eines gemeinsamen Problems widmen. Jeder von ihnen hat sich mit der vorangegangenen und fast aller dormaligen Philosophie auf das Eingänglichste historisch und kritisch beschäftigt und nur gerade den Leistungen der beiden Uebrigen viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Ein Jeder von ihnen sucht seine eigene Leistung durch den reinen und vollen Gewinn der bisherigen speculativen Thätigkeit zu vermitteln, zu sichern und ins Klare zu stellen. So scharf und vollständig hat Niemand das Widersprechende, Unanhaltbare und Unzulängliche in den Werken der Philosophenfürsten (Hegel, Baader, Herbart) bloßgelegt, so aber auch Keiner die unter dem Silber und Gold, welches jene Meister zu Tage gefördert, versteckten viel kostbareren Edelsteine enthüllt. Die hervorstechende Leistung Fischer's liegt in der Erkenntnistheorie, Sengler's in der Metaphysik (Idee der Gottheit), Fortlage's in der praktischen Philosophie. Dabei ist Jeder reich an Blicken und an Erörterungen, die zur Berichtigung und Ergänzung der Andern auf ihrem Hauptgebiete dienen. — Jeder ist seiner Confession von Herzen zugethan, unter offenster und freudigster Anerkennung der Berechtigung der Andern, bei aller kritischen Schärfe gegen die Schwächen und Ausschreitungen vor Allem der eigenen und dann auch ihrer Schwesterconfession. Fischer gehört der frömmsten, Fortlage der freisinnigsten protestantischen Richtung an. Sie sämtlich beweisen durch ihren ganzen Lebensgang, daß sie die vollständigste Freiheit in der Erforschung und Geltendmachung der Wahrheit als die ihnen unentbehrliche Sphäre betrachten, aber auch wissen, daß, was allein frei macht, die Wahrheit ist.“

Auf diese feine vergleichende Charakteristik der Drei folgt nun zuerst die Darstellung und hierauf die Kritik ihrer Philosophie; jene aus sorgfältigem Studium und liebendem Verständnis hervorgegangen, diese auf Grund jener das Verhältniß ihrer Leistungen zur gemeinsamen Aufgabe beleuchtend, mit Hinweisung

auf die noch vorhandenen Schwächen, wie sie die eigenthümliche Stellung eines Leben mit sich bringt, wie auf die Inconsequenzen und Widersprüche, aber auch mit liebevollem und gerechtem Bestreben, dieselben auszugleichen oder zu beseitigen durch Herbeiziehung anderer Stellen u. s. w. Eine meisterhafte Kritik, welche Ergänzung, Berichtigung, Verständigung erzielt und als eine Gemeinschaft der forschenden Geister sich darstellt. — Der Verfasser erkennt eine Stufenfolge in den Dreien. Die nächste Voraussetzung des Energismus ist der Idealismus, daher er zuerst im Gebiet des Bewußtseins Fuß faßt. Je entschiedener er aber hier auftritt, desto eher steht er im Sein und Wirken zurück. So richtet Fischer sein Augenmerk vor Allem auf die Energie des Bewußtseins; aber auch in jenen beiden Beziehungen schlägt der Energismus bei ihm noch durch, wenn auch nicht in gleichmäßiger Ausdauer. — Obwohl das persönliche Leben überall bei ihm hervorbringt, so stellt er doch die Persönlichkeit noch nicht als Prinzip auf. Diesen Schritt thut Sengler. Vermöge der Macht dieses Prinzips gibt sich die Philosophie ganz von selber als Energismus zu erkennen, als Philosophie der That. Doch tritt die thatkräftige und reelle Bedeutung der Persönlichkeit noch hinter der ideellen zurück. Dadurch, daß nicht die in Gott lebende menschliche Persönlichkeit, sondern die göttliche zum Prinzip der Philosophie genommen wird, und in beiden ihrer Idealität, nicht ihrer, hinter der Idealität wie Realität davon wirksamen, Energie die Grundbedeutung zufällt, bekommt die Metaphysik im Ganzen der Philosophie ein etwas gefährliches Uebergewicht. — Die Energie kommt zu ihrem vollern Rechte bei Fortlage. „Es ist dieselbe Philosophie, deren Standpunkt Fischer erringt, welche Sengler im Prinzip erschließt und Fortlage in der Thatkraft erfaßt. Daher auch die entsprechenden Seiten, welche bei ihnen nach einander die Theorie als Erkenntniß, Wissen und Bewußtsein, der metaphysische Gehalt als Wirklichkeit, Wesen und Sein, und die Praxis als Leben, Wirken und That herauslehrt.“

Hiermit schließt das zweite Buch. Wie der Verfasser in der Umschau mit den bedeutendsten Geistern auf verschiedenen

Gebieten der Wissenschaft sich in Beziehung setzt und sie theils als Zeugen für die Philosophie aufruft, theils sich mit ihnen auseinanderzusetzen und ihre Einreden zu widerlegen beflissen ist, darauf kann jetzt nicht weiter eingegangen werden. Er stellt sich aber durchaus als ein ebenso begeisterter wie besonnener Anwalt der Philosophie dar, und nach seiner vorangegangenen dialektischen und historisch-kritischen Exposition erscheint er als hiezu in hohem Grade berechtigt. Wir dürfen auch hoffen, daß er ein Gutes dazu beitragen werde, der Anerkennung der Philosophie in weiteren Kreisen Bahn zu brechen, was für alle positiven Wissenschaften, insbesondere für die Theologie, nur von guten Folgen sein wird.

Referent erkennt in dieser neuesten Philosophie, mag sie sich nun Transcendental-Philosophie oder absoluten Idealismus oder Energismus nennen, wesentlich eine Frucht derjenigen Entwicklung des Christenthums, welche mit der Reformation des 16. Jahrh. eingetreten ist, längst vorbereitet durch mancherlei Bewegungen innerhalb und außerhalb der herrschenden katholischen Kirche, jener Entwicklung, welche die Selbstbefreiung des Geistes von fremder Autorität, die Mündigkeit, zum Ziel hat und von der Stufe der Geseßlichkeit in die evangelische Freiheit hinüberführt, indem sie die äußeren Schranken aufhebt, welche eine zeitlich-empirische Macht nach zeitlich-empirischen Grundsätzen, Rücksichten, Zwecken aufgerichtet hat und festzuhalten sucht. Alle Wissenschaften waren in diese Schranken gebannt; sie durften nicht hinausgehen über das Herkömmliche, d. h. eine Ueberlieferung, welche keineswegs reine Entwicklung des ursprünglichen Christenthums war, sondern allerlei vor- und außerchristliche, jüdische und heidnische, Elemente in ihre Theorie und Praxis aufgenommen und mit dem Christlichen vermengt hatte und darum auch auf einer niedern Stufe stehen blieb. Die Wissenschaft sollte hier nur im Dienste der Ueberlieferung arbeiten, sie in der Ueberzeugung der Menschen zu befestigen helfen. Wie schon in der Zeit der strengen Herrschaft dieses Prinzips geistvolle Denker, Naturforscher, Philosophen, Mystiker an diesen Fesseln rütteln, in bewußtem oder unbewußtem, offen dargelegtem oder ver-

bedektem Widerspruch mit der herrschenden Macht nach Selbstständigkeit ringen, zeigt die Geschichte des zu Ende gehenden Mittelalters. In der Reformation des 16. Jahrh. aber gewann dieses Streben erst einen festen Halt, nachdem die Zeit auch in dieser Hinsicht erfüllt war. Vom tiefsten Grunde des Gemüths aus wurde das religiöse Verhältniß bestimmt, als gemäß dem ursprünglichen apostolischen Zeugniß und dem ursprünglichen Bekenntniß der Kirche und der Denkweise ihrer bewährtesten Lehrer der nachfolgenden Zeiten, mit unbedingter Hingebung an Gott in Christo und sein Heilszeugniß und energischem Sichlösen von aller zwischen das religiöse Bewußtsein und den Gott des Heils sich eindrängenden menschlichen Vermittlung, wozu die Macht und das Recht eben in jener eine wahre Einigung und Gemeinschaft mit sich führenden, vorbehaltlosen Hingebung lag. Vom innersten religiösen Leben geht nun eine Befreiung auch des theoretischen wie praktischen Thuns aus, vor Allem des theologischen. Das Richtmaaß der theologischen Erkenntniß ist nicht mehr eine äußerliche Autorität als solche, sondern das ins sittlich-religiöse Bewußtsein aufgenommene geschriebene Gotteswort und das hiermit sich zusammenschließende und daraus sich entwickelnde Bewußtsein (Gewissen). Dieses will sich jedoch nicht in individueller und zeitlicher Isolirung behaupten, sondern als wahre Fortsetzung der vorangehenden Entwicklung erkennen und bethätigen, übrigens mit dem Vorbehalt, die vorliegende Ueberslieferung kritisch anzusehen: was wahre Entwicklung des sorgfältig auszumittelnden ursprünglichen Bestands und was irgendwoher eingebrungene fremdartige Zuthat set, eine Kritik, welche, wie die geschichtliche Erforschung des Ursprünglichen, um so reiner und sicherer sein muß, je lauterer die Hingabe an Gott und sein Heilszeugniß, je geschärfter kraft der Gemeinschaft mit der absoluten Wahrheit das Auge, je heller der Verstand, je freier von allen fremdbartigen Interessen und Rücksichten der Wille des Menschen wird.

Die in theologischer Hinsicht befreite Subjectivität kommt nun auch immer mehr zu freier Selbstbewegung in den übrigen Gebieten des Wissens und Lebens. Die Philosophie hält sich

nicht mehr an fremde Autoritäten (Plato, Aristoteles); sie steigt in das Innere des Geistes hinein und sucht da die Gründe der Wahrheit und Gewißheit.

Nachdem aber das Subject, in die absolute Wahrheit sich eintauchend und in ihrer Kraft sich erneuernd, die Fesseln einer aus der Wahrheit gefallenen oder die Wahrheit mit Lüge vermischenden Autorität gesprengt hatte, thaten sich auch zügellose Geister hervor, Schwarmgeister von mancherlei Art. Daher ging die Bewegung innerhalb des Protestantismus fortan durch den Gegensatz zwischen einer neu sich befestigenden Autorität (Schrift- und Bekenntnißwort, Symbole und darauf gegründetes Kirchenthum) und einer für die gewonnene Freiheit kämpfenden Subjectivität, nicht ohne bedeutende Schwankungen.

Im Gebiete des Katholicismus (der päpstlichen oder tridentinischen Kirche) trat eine gewisse Besserung ein, welche auch ihre Früchte trug. Weil aber dem wahren Freiheitsprinzip nicht Raum gegeben wurde, so kam eine falsche Freiheit, mit Despotismus gepaart, zur Ausbildung, eine das geistige Leben mechanisirende, hierarchischen Zwecken dienstbare, mit Gefühlsüberspannung und Steigerung der Phantasie dialektische und praktische Gewandtheit verbindende, intellectuelle und sittliche Willkür (Jesuitismus). Auch hiergegen erhob sich eine Gegenwirkung, welche nicht mehr zur Ruhe kommen sollte. — Auf dem Gebiete der Philosophie arbeitet sich von Cartesius an das Prinzip der Subjectivität hervor; der von diesem Katholiken gegebene Anstoß wirkte aber vornehmlich im Bereiche des Protestantismus fort. — Außerdem zeigen sich Regungen tieferer Frömmigkeit und strenger, lauterer Sittlichkeit im Jansenismus. Im Gegensatz zu falscher Aufklärung, nach Analogie des protestantischen Naturalismus und Rationalismus zum Illuminatismus, tauchte eine evangelischer Gesinnung verwandte Mystik auf — Sailer'sche Schule. In lebendiger Verührung mit protestantischer Wissenschaft, Mystik und Theosophie (J. Böhme, Schelling) bildet sich die baader'sche Theosophie aus. Neben dieser und in einem Gegensatz zu ihr und zu der an Schleiermacher und andere protestantische Theologen anknüpfenden möhler'schen

Theologie erhebt sich, analog dem protestantischen rationalen Supernaturalismus, der auf Vereinbarung des Rechts der subjectiven Vernunft mit dem der kirchlichen Autorität gerichtete Hermeneutismus. Aber sowohl diese Richtung als die der sailer'schen und baader'schen verwandten Bestrebungen in Philosophie und Theologie (Beauvais, Günther) erregten den Verdacht einer der Autorität gefährlichen Selbstständigkeitstendenz des Subjects, und das durch jesuitischen Einfluß bestimmte Centrum der römischen Kirche sprach das Verdammungsurtheil darüber aus — Alles aus dem richtigen Instinct, daß ein auf den Grund gehendes freieres Streben unverträglich sei mit der schlechthin geltenden Autorität eines zeitlichen Systems. — Aber der Geist läßt sich nicht dämpfen. Die edelsten Geister konnten sich's nicht verbergen, daß mit dem tridentinischen Concil eine Erstarrung eingetreten sei, daß aber der Katholicismus, wenn er das Allumfassende, die Fülle der geistigen Bewegung in sich Schließende und Bestimmende werden soll, die Bewegung in sich aufnehmen, in sie eingehen, seine feste Substanz mit dem Denken und Leben der Subjectivität sich zusammenschließen müsse, daß Stillstand undenkbar und Rückschritt sei, ein Kämpfen wider das göttliche Gesetz der Entwicklung, daß das Gegebene, Ueberlieferte zwar zu ehren sei und das Subject sich nicht vom Ganzen isoliren und demselben feindlich entgegenstellen, vielmehr vor Allem in dasselbe, wie es geworden, sich einleben und in dieser Gemeinschaft halten und bewegen solle, daß es aber seine Aufgabe sei, darin frei zu werden, indem es allem Gegebenen auf den Grund gehe, das Gesetz seiner Entwicklung erkenne, es in seinem Grundwesen, seiner Idee, erfasse und nun, in dieser stehend, denkend und alles Vorliegende darnach prüfend, das ihr Gemäße und nicht Gemäße sichte, jenes bewahrend und in seinem innern Zusammenhang erkennend und darlegend, dieses als fremdartig und die wahre Entwicklung und den gesunden Bestand des Ganzen alterkend ausscheide.

Dies ist, wie Referent glaubt, wesentlich die Richtung eines Sengler und L. Schmid, eine Katholicität höherer Art, welche die ächte protestantische Kritik nicht aus-, sondern einschließt; De-

freierung des Subjects von der Autorität des Gegebenen als solchen durch Vertiefung desselben in seinen eigenen und der Objectivität, innersten Grund. Diesen Geist hat in Schmid, dem zum Bischof erwählten, gebiegenen Theologen, die römisch-jesuitische Partei wohl erkannt und ihn, wie vom Bisthum, so von der amtlichen theologischen Wirksamkeit hinweggedrängt.

Solche Männer aber üben bei aller Bescheidenheit und aller Zurückhaltung, mit der sie rein auf ihrem Gebiete sich bewegen, einen weiter greifenden reformatorischen Einfluß, und ihre Philosophie ist ganz dazu angethan, eine solche Richtung in der Theologie hervorzurufen und zu befördern, welche einen ächten, thatkräftigen, die Erneuerung unseres ganzen Lebens anstrebenden, den wahren Protestantismus in sich tragenden Katholicismus zum Prinzip und Ziel ihrer Bewegung hat.

Kling.

2.

Das Gebet im Namen Jesu. Ein Vortrag, gehalten auf der Pastoralconferenz in Barmen im August 1861. Von Wolfgang Friedrich Geß, theologischem Lehrer am Missionshause zu Basel. Basel 1861. 48 Seiten.

Das genannte Schriftlein, durch des Verfassers Namen zum voraus empfohlen, durch die eigene Güte sich selbst empfehlend, hat ohne Zweifel seinen Weg schon gefunden. Insofern käme eine empfehlende Anzeige zu spät. Daß wir sie gleichwohl nicht unterlassen, dazu treibt uns besonders der Gedanke, daß ein kleines Schriftlein doch von Manchen leichter übersehen wird. Nicht Alle errathen zum voraus, wie gewichtvoll, weit über das Verhältniß zur Seitenzahl hinaus, der Inhalt desselben sein kann. Und das ist doch gerade hier, so viel ich sehe, wirklich der Fall.

Der Vortrag ist in einer Pastoralconferenz gehalten, also vorzüglich für Theologen berechnet. Doch fanden sich bereits

unter den ersten Hörern auch homines spirituales, die keine clerici waren, und mit Recht erinnert der Verfasser daran, daß der Gegenstand denkende Christen insgemein angehe. Die Ausführung, ohne gelehrtes Beiwerk, aber tief eindringend, ist gleichfalls geeignet, nachdenkende Schriftleser überhaupt zu fesseln.

Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten des Betens, zwischen Bitten und Danken, kommt nur ganz beiläufig zur Sprache; das Hauptaugenmerk ist, die höhere Stufe der Entwicklung zu bestimmen, als welche das Beten im Namen Jesu will erkannt sein. Bitten und Danken dürfen wir auch wohl in Eins zusammennehmen, nach der herrlichen Auffassung des Heidelberger Katechismus (Frage 116.), daß sogar das Bitten selber das vornehmste Stück der Dankbarkeit sei, indem nämlich das wachsende Vertrauen zu dem unausschöpflichen Reichtum der Gnade immer mehr und mehr aus ihrer Fülle schöpft und ihr dadurch die Ehre gibt.

Der Gedankengang des Verfassers nun ist in der Hauptsache folgender. Das Gebet überhaupt und die Erhörung desselben ist eine Übung und Erfahrung der Mäner Gottes, ein Grundzug der biblischen Offenbarungsgeschichte, eine Thatsache, welche durch Jesum Christum bestätigt wird, und zwar in dem Sinn, daß der Gott der Freiheit und Liebe, der allein der lebendige Gott ist, sich selber zu seinen freien Geschöpfen in eine solche Beziehung gesetzt hat, daß ihr Gebet auf ihn einwirken kann. Einen neuen Aufschluß aber gibt Jesus seinen Jüngern, wie über Anderes, so besonders auch über das Gebet in jenen großen Abschiedstunben, von welchen uns Johannes meldet. Wenn Christus dort unter Anderm spricht: Bisher habt ihr nichts gebeten in meinem Namen; bittet, so werdet ihr nehmen (Joh. 16, 24.), so sagt er ja nicht, sie haben bisher gar nicht oder doch nicht erhörlich gebetet; wohl aber bezeichnen uns diese Worte das Beten im Namen Jesu als einen Fortschritt in ihrem Gebetsleben, als eine Stufe der Entwicklung zur Reife.

Was heißt es nun aber: im Namen Jesu beten? Der Verfasser stellt die Frage daneben: Was heißt es, im Namen Jesu predigen? Das heißt 1) predigen als von Jesu gesendet, auf

seinen Befehl, in seiner Vollmacht, und darum auch 2) predigen, was Jesus geredet hat und was er durch seinen Geist uns lehrt. So zur Gemeinde reden heißt im Namen Jesu predigen; so zum Vater reden, im Namen Jesu beten. Also seinen Namen brauchend: Jesus sendet mich, sonst wäre ich nicht würdig zu bitten, und: ich bitte dich, um was mich Jesus bitten heißt, nach seinem Sinn. So bitten wir in Jesu, nicht im eigenen Namen, nicht mit Berufung auf die eigene Würdigkeit, nicht nach dem Begehren des eigenen Natursinnes. Wie schon die alttestamentlichen Väter auf den Namen Jehova's sich stützten, des wandellos beständigen und treuen, so die neutestamentlichen auf den Namen Jesu, in welchem sich jene Treue Jehova's vollends erfüllt hat. Aber erst durch die Passion, die Auferstehung, die Sendung des Geistes wird das Erlösungswerk vollbracht, geht den Jüngern der volle Blick des Glaubens für die freie Gnade Gottes auf, lernen sie ganz vertrauend im Namen Jesu zum Vater kommen, nach seinem Sinn beten und dadurch völlig erhörlich beten.

Alles Bitten, Suchen, Anklopfen freilich findet Gutes (Matth. 7, 11.), empfängt heiligen Geist (Luc. 11, 13.). Aber erst dem Gebet im Namen Jesu ist unbedingt verheißen: Was irgend ihr bitten werdet, das wird euch widerfahren. Daran ist nichts zu brechen, noch zu deuteln. Beim Objekt der Bitte ist keinerlei Ausnahme oder Einschränkung gemacht. Die Bedingung steht einzig darin, daß die Bitte wahrhaftig im Namen Jesu geschehe. Die vorhin gegebene Auslegung davon wird vom Apostel ausdrücklich bestätigt: So wir etwas bitten nach seinem Willen, so höret er uns (1 Joh. 5, 14.). Auch könnte ja ein Christ unmöglich eine Freudigkeit haben, etwas gegen den heiligen Willen des Herrn erbeten und erzwingen zu wollen.

Wie aber lernen wir den Sinn Jesu treffen? Indem wir gebrauchen, was er uns zur Anleitung gegeben hat. Das ist zuvörderst das Unser Vater, welches wir theils nach seinem Wortlaut beten, wirklich beten sollen, theils als Urbild des freien Betens benützen. Das ist weiter die Bitte um den heiligen Geist, wozu er uns gleichfalls ausdrücklich angewiesen hat. Das

sind endlich die Gebete, die sein Geist die Apostel lehrte, und auch diejenigen sind nicht gering zu achten, die er seiner Kirche geschenkt hat.

Am schwierigsten aber ist die Frage: wie lernen wir den Willen des Herrn treffen bei den ins Einzelne gehenden Bitten? Lange nicht alle Bitten auch redlicher Gotteskinder werden so erhört, wie sie menschlich gemeint waren. Es gibt in Verbindung mit Fehlschritten auch viele Fehlbitten. Kein verständiger Christ wird dadurch irre. Gibt uns Gott einen andern Segen, als wir gemeint hatten, so wird es ein besserer Segen sein. Aber, so folgert der Verfasser, indem er es mit den Verheißungen genau nimmt, die an das Bitten im Namen Jesu geknüpft sind: eine solche Bitte, die nicht so, wie sie gemeint war, erhört werden konnte, ist nicht oder doch nicht ganz nach dem Sinne Jesu gewesen.

Zum Lernen aber des rechten Betens bedarf es eines ganzen Christenlaufes. Ihr werdet mich nichts mehr fragen; ich werde frei heraus reden; ihr werdet Frucht tragen und meine Gebote halten: alles das wird mit dem Beten im Namen Jesu in Verbindung gesetzt; alles das begann für die Jünger am Ostertage; aber noch manche Frage und manches Räthselwort und ebenso manche Unvollkommenheit geht auch später noch fort. Das Lernen ist ein allmähliches. Dazu gehört, daß bei mancher Bitte, so zu sagen, die verwestliche Hülle gesprengt werden muß, damit der Keim lebendig könne treiben und wachsen. Der geistliche Takt, die christliche Weisheit zum Beten will nach und nach erworben sein. Wir dürfen dabei der Umgestaltung durch Erneuerung unseres Sinnes nicht müde werden.

Das ist in der Hauptsache der Gedankengang des lehrreichen Schriftleins. Die Ausführung ist in lichtvoller Weise mit Beispielen besonders aus der Schrift gewürzt. Der Verfasser hat von neuem seine Gnosis bewährt, nicht jenes Wissen, welches bläht, sondern jene Gnadengabe, die (um seine eigenen Worte S. 36. zu gebrauchen) uns der „Einblick in die Tiefen und den Zusammenhang der christlichen Geheimnisse“ gibt. Eine solche an der Schrift genährte Gnosis führt aber weiter zur

Weisheit, das ist zu einer auf Erleuchtung gegründeten Praxis des christlichen Lebens. Indem er den Mißverstand derjenigen behandelt, die da meinen: warum brauchen wir erst zu erbitten, was dem Willen Gottes entspricht, somit ohne unser Bitten von selbst geschieht? bringt er darauf, daß Gott als ein Gott der Freiheit ebendarum die Freiheit des menschlichen Handelns und somit auch des Vetens wolle (S. 17.). Es sind Winke, die der weitem Ausführung bedürfen. Wir denken aber, daß der Verfasser dieses Schriftleins einem durch den Determinismus angefochtenen Gemüthe wohl den Dienst erweisen könne, welchen Stilling durch Kant empfing^{a)}; wir meinen, daß er einem solchen Gelähmten könne neuen Muth zum Veten machen.

Aber nicht nur Ermunterung zum Veten im Allgemeinen, auch manchen höchst dankenswerthen Fingerzeig im Einzelnen empfängt hier der Christ überhaupt, der Seelsorger insonderheit. Was der Verfasser von der Predigt der freien Gnade als der Grundlage des rechten Vetens sagt (S. 12.); wie er vor dem matten, unwürdigen, hastigen Hersagen des Unser Vater warnt (S. 19.); wie er über das Verhältniß zwischen dem Gebrauch gegebener Gebete und dem freien Gebete urtheilt (S. 20.); welche Anforderung er an die Verfasser von Gebetbüchern stellt (S. 22.); wie nüchtern er — nicht mattherzig, aber wahrhaft nüchtern — über das Veten um besondere Geistesgaben und um das Kommen des Reichs Gottes redet (S. 35 ff.): das Alles erwächst ihm ganz ungezwungen aus der Erörterung der Schriftwahrheit, und dabei gibt er das Bekannte in origineller Weise wieder, das Originelle so überzeugend, als hätten wir es längst gewußt. Wer das Schriftlein sorgfältig durchliest, der wird es zu denjenigen rechnen; die man nicht nach dem ersten Mal bei Seite legt.

Darf ich sagen, was mich daran noch besonders gefreut, erbaunt, belehrt hat, so ist es das unverkennbare Gepräge des Wachsens und Reifens in der christlichen Erkenntniß. Hier sehen wir ein unsichtiges Erwägen der ganzen Schriftwahrheit, nicht

a) Vgl. Stilling's Lebensgeschichte, Stuttg. 1857. S. 560 ff.

ein Hangenbleiben an einzelnen übertrieben gepreßten Worten, wie dies besonders den Sektariern so leicht begegnet, und doch auch nicht ein Vermischen der scharf geprägten Aussprüche. Es liegt ja bei Worten wie die bestimmten Zusagen, die dem Gebet im Namen Jesu gegeben sind, ein doppelter Abweg so nahe; entweder man versucht, an der Verheißung der Erhöhrung zu deuteln, so daß kaum noch etwas Bestimmtes davon übrig bleibt, oder aber man schraubt diese besondere Stufe des Gebets so hoch empor, daß kaum hier und da ein Virtuos im Beten sich derselben unterwinden dürfte, während doch gerade die glaubensvollsten Beter am wenigsten ein Privilegium ansprechen. Es gibt ja freilich einen Stufenunterschied, und selbst ein Luther kann nicht immer das Gleiche. Einmal kann er aufs allerkühnste glauben und beten, und später muß er darüber urtheilen: Gott kann einen wohl so toll machen, und bekennt damit, daß es nicht von seiner Wahl abhängt, alle Tage den gleichen Aufschwung zu erreichen. Und wenn eine Monica in ihren Gebeten, *nescio, quo sapore interno, quem verbis explicare non poterat* ^{a)}, zu unterscheiden wußte, was Gott ihr zusagte, von dem, was nur ihr Wunsch sich träumte, so sind auch darin Stufen des Gebets angedeutet, aber Stufen, die innerhalb eines und desselben Lebens vorkommen und wiederholt vorkommen. Es ist, wie der Verf. es ausführt: Das Beten im Namen Jesu, welches die Verheißung der bestimmten Gewährung gerade des Erbetenen hat, ist eine Sache des allmählichen Lernens.

Nur darin würden wir vielleicht von dem Verfasser abweichen, daß wir das auf den Eigenwillen verzichtende Beten und das Seufzen zu Gott ein wenig anders als er (S. 34 ff.) beurtheilen möchten. Er stellt das Beschränken der natürlichen Wünsche durch den Beisatz: nicht wie ich will, sondern wie du willst, und weiter das Verzichten auf bestimmte Bitten, da man sich auf die unaussprechlichen Seufzer beschränkt, in welchen unser Geist vertritt, dieses beides stellt er dem Beten im Namen Jesu entgegen. Wir aber möchten es lieber als zwei Unter-

a) Aug. conf. 6, 13.

arten eben dieses Betens selbst betrachten, neben der dritten, nämlich jener Virtuosität, der *πλοτις* als besonderem *χάρισμα* (1 Cor. 12, 9.), die auch von den gewaltigsten Betern nur auf den Höhepunkten ihres innern Lebens erreicht wird. In der That: das Verzichten auf den Naturwunsch: nicht wie ich will! ist ja selbst ein sehr intensiver Akt des Willens nach dem Sinn und ganz speciell nach dem Vorbild Jesu; und auch von dem Verzichten auf das Wissenwollen, was das Beste sei, weil sich das ganze Verlangen der Seele in dem Einen concentrirt: nach Gott zu senken, auch davon gilt es gewiß nicht minder. Dann aber sind wir auch nach den Vordersätzen des Verfassers selbst berechtigt, nicht eine erste und zweite Art von Gebet neben dem Beten im Namen Jesu darin zu sehen, sondern eine erste und zweite Art des Gebets im Namen Jesu selber.

Noch eine andere kleine Ausstellung möge uns der verehrte Verf. erlauben; sie betrifft die Deutung der Stelle Joh. 16, 26. 27: Und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten will; denn er selbst, der Vater, hat euch lieb. Der Verf. fragt (S. 45.): Wie redet nun der Herr von einer Zeit, da diese Fürbitte aufhören soll? So lautet aber doch die Rede nicht. Der Verf. unterschiebt den Worten etwas Anderes und mehr, als er das Recht dazu hat, besonders wenn wir den Styl der Reden bei Johannes bedenken. Ich habe nichts auszustellen an der weitem schönen Ausführung, wie Jesu Bitten für uns in der Zeit, da Gott Alles in Allem geworden, in Jesu Bitten durch uns übergehen werde. Für die Zeit aber, da dieses Vollkommene noch nicht vollendet ist, gilt jenes Wort des Herrn doch gleichfalls, aber nicht in dem Sinn, daß die Fürbitte aufhöre, sondern nur, daß er für jetzt nicht davon rede.

Es verhält sich damit ähnlich, wie mit dem Wort des Herrn, daß er nicht gekommen sei, die Welt zu richten, sondern sie selig zu machen (Joh. 3, 17.); denn nicht er werde richten, sondern das Wort, das er geredet, werde den, der es verworfen habe, richten am jüngsten Tage (12, 48.), und zwar gerade, weil es das Wort dessen ist, der nicht richten will, das Wort der Gnade, die der Mensch verschmähte; also durch sein Nicht-

richtenwollen wird er richten; denn das steht doch gleichfalls geschrieben, daß der Vater alles Gericht dem Sohne gegeben habe, weil er Menschensohn ist (5, 22. 27.). Ähnlich nun will auch das Wort: Ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten will, uns nicht wegnehmen, was er uns sonst verheißen hat; nur soll das Vertrauen auf seine Fürbitte nicht immer bloß von der Art sein, als müßten wir uns scheu und erschrocken hinter den verbergen, der an unserer Statt eintritt; sondern er muntert uns auf mit den Worten: der Vater hat euch lieb; ihr selber dürft euch eines offenen und freien Zugangs freuen, wenn ihr durch den Glauben im Sohne steht und der Sohn in euren Herzen wohnt. Ja, das ist erst die rechte Fürbitte: wenn er für uns eintritt und zugleich in uns das kindliche Beten wirkt.

Noch etwas weiter hätte dann auch dürfen ausgeführt werden, was auf der letzten Seite nur angedeutet ist: daß die Vollendung der Bitte im Namen Jesu ein Beugen der Kniee in der Anrufung dieses Namens selber ist. Doch will ich lieber mit Hervorhebung einer Stelle schließen (S. 43.), wo besonders lichtvoll durch eindringende Auslegung der Mißbrauch des hohen Verheißungswortes Matth. 18, 19. in die rechten Schranken gewiesen wird. „Nichts von Menschen Gemachtes ist es, worin die Kraft des Bittens liegt. — So gelten auch Massenpetitionen nichts vor Gottes Thron. Zu sagen: wenn schon zwei oder drei, zum Bitten vereinigt, so machtvoll sind, wie unwiderstehlich werden zwei oder drei Zehntausende sein! ist eine bedenkliche Rechnungsart. Jesu Worte sind Geist und Leben; einen Mechanismus darf man nicht daraus machen. Wenn gemeinsames Gebet kraftvoller ist als einsames Gebet, so liegt der Grund nicht darin, daß tausend mehr sind als zehn und zehn mehr sind als Einer, sondern darin, daß, wenn viele Eins werden wollen, sie sich aufgefördert sehen, Fleisch und Blut, Vorurtheile und Lieblingswünsche, bei Seite zu lassen und dem heiligen Geist als dem einen Centrum sich hinzugeben. — Daß eine aus Vielen bestehende Gemeinschaft um so mehr sich bestreben muß, zuerst in Jesu Namen die Harmonie, das vereinigende Centrum, zu suchen, also in Jesu Namen zu beten, das ist's, worauf der Segen die-

ses Betens ruht.“ Und das ist unter Umständen bei zweien oder dreien mehr der Fall und weniger durch unlaunere Einmischungen getrübt, als bei Hunderten und Tausenden. Nicht als wäre es unrecht, wenn Tausende mit einander beten. Was aber in alle Wege die Hauptsache bleibt, das ist die Wahrhaftigkeit des wirklichen Betens.

Dazu gibt das gehaltvolle Schriftlein, von dem wir sprachen, Ermunterung und Anleitung. Wir wünschen ihm viele Leser und den Lesern viele Frucht davon.

E. J. Riggerbach.

Charakteristik.

Zur Erinnerung an D. Christian Friedrich Kling.

Von D. C. Ullmann.

Die in diesem Hefte mitgetheilte Recension über die neuesten philosophischen Werke von Sengler und Leopold Schmid war die letzte literarische Arbeit des sel. Kling, welche er noch mit besonderer Liebe und Treue durchführte, auf die er den Rest seiner schon von schwerer Krankheit bedrohten Kräfte verwendete. Da jedoch der Umfang des Artikels das Maaß, welches wir sonst für Recensionen in den Studien und Kritiken einhalten müssen, um ein Bedeutendes überschritt und ich zur Zeit der Einsendung mit dem Gesundheitszustande des befreundeten Mannes gänzlich unbekannt war, so ließ ich das Manuscript mit der freundlich motivirten Bitte um Abkürzung wieder an ihn zurückgehen. Er wäre auch seinerseits nach seinem billigen Sinn gern bereit gewesen, diesem Wunsche zu willfahren. Aber schon hatte ihm dieß die fortschreitende Krankheit unmöglich gemacht, und nicht lange darauf wurde ich aufs schmerzlichste von der Kunde seines Todes überrascht. Nun konnte aber auch in Beziehung auf die Behandlung der Sache für die Redaction kein Zweifel mehr sein; es war für sie eine Pflicht der Pietät, ohne Rücksicht auf formelle Bedenken die letzte Arbeit eines verehrten Mitarbeiters, dem unsere Zeitschrift so manche werthvolle Beiträge zu danken hat, ganz und unverkürzt zum Abdruck zu bringen. Aber es regte sich dabei in mir zugleich noch ein anderer Gedanke; es schien mir am Orte zu sein, bei dieser Gelegenheit dem werthen gleichgesinnten Freund einen Nachruf zu widmen, und dieser innern Mahnung werde ich, soweit mir dazu Material zu Gebot steht, durch die nachfolgenden Blätter in aller Kürze und Einfachheit Folge leisten.

Es war nicht lange vor seinem Abscheiden, daß der selige Kling in dem von ihm bearbeiteten Commentar über die Corintherbrieife zu dem herrlichen Erguß des Apostels über die Liebe folgende Worte niederschrieb: „Der persönliche Werth- und das persönliche Heil eines Menschen beruht nicht in dem, was er hat und vermag, nenne man es Talent, Anlage, Fähigkeit, Tüchtigkeit, wodurch etwa ein gewaltiger Eindruck gemacht, ein bedeutender Einfluß ausgeübt, auf dem Weg des Denkens und Erkennens oder des Wollens und Wirkens Großes geleistet wird. Persönlicher Werth und persönliches Heil beruht einzig und allein in der wirklichen Gottebenbildlichkeit der Person, wie sie in ihrer ganzen Lebensrichtung sich bethätigt. Das ist aber die Liebe, in welcher der Mensch in seinem ganzen innern und äußern Verhalten das göttliche Leben nachbildet, mit Gott im Grund der Seele geeinigt göttlich denkt und will, also nichts Gutes für sich haben und behalten will, sondern stets auf Mittheilung desselben denkt und sich mit allen seinen Kräften hingibt zu heilsamer Thätigkeit, darin nichts suchend für sich, sondern allein des Nächsten Bestes und eben damit die Erfüllung des göttlichen Endzwecks, Gottes Verherrlichung. Indem also Christus in dem Menschen eine Gestalt gewinnt, ist er etwas, hat einen Werth, den nichts ihm rauben kann, und ist mit aufgenommen in die Fülle der göttlichen Güter, in die Gemeinschaft des Heils, in das unvergängliche selige Leben. Wer aber der Liebe ermangelt, der mag begabt sein, wie er will, und noch so Großes erkennen und wirken, er hat keinen Werth.“

Diese Worte, wie sie am Grabe Kling's in Erinnerung gebracht wurden, können am süglichsten auch hier als Eingang zu dem wiederholt werden, was über seinen Lebensgang und seine Persönlichkeit gesagt werden soll. Der Verewigte hat damit selbst, ohne es zu beabsichtigen, den Grundinhalt und das Ziel seines Lebens, die innere Bedeutung und den Werth seiner Person aufs treffendste bezeichnet und, indem er den Apostel auslegte, zugleich sein eigenes Wesen schlicht und klar dargelegt. Die aus dem Glauben geborene Liebe war der Grundzug und die Grundkraft seines Lebens; aus ihr ist Alles, was er sann und wirkte, in ruhigem, lichthem Ausfluß hervorgegangen; und dadurch

ist auch dem Gesammtergebniß seines Daseins, obwohl darin nichts vorkam, was als ein gewaltig Neues oder Großes vor der Welt gegläntzt und ihm einen hochgefeierten Namen gemacht hätte, doch der Stempel ächter, unvergänglicher Geltung und dauernden Werthes aufgedrückt.

Christian Friedrich Kling *) hatte, wie so manche treffliche Männer auf den verschiedensten Gebieten, ein Pfarrhaus des gesegneten Schwabenlandes zur Geburtsstätte. Seine Mutter trug einen ehrwürdigen theologischen Namen, sie war eine geborene Platt aus Stuttgart; sein Vater, Christian Gottlieb Kling, war Pfarrer zu Altdorf im Oberamt Böblingen, und hier erblickte auch unser Kling am 4. November 1800 das Licht der Welt. Als Pfarrerssohn wurde er natürlich für eine Studienlaufbahn bestimmt und schon im 10. Lebensjahre übergaben ihn die Eltern der Leitung des Rectors Handel zu Nürtingen, der als Lehrer in den alten Sprachen eines wohlbegründeten Rufes genoß, zugleich aber auch als ernster Christ hochgeachtet war und, unterstützt von einer gleichgesinnten, in mütterlicher Liebe wirkenden Gattin, den religiösen Sinn der Pflegebefohlenen kräftig zu wecken und zu nähren verstand. Nachdem sich Kling bereits in dieser Zeit, obwohl vorerst noch aus äußern Motiven, für den geistlichen Stand entschieden, durchlief er die Bahn, welche für die angehenden Theologen Württembergs als die alt-herkömmliche vorgezeichnet ist: zuerst die niedern Seminarien zu Schöndhal und Maulbronn, dann vom 18. Lebensjahr an, also in verhältnißmäßig raschem Fortschritt, das höhere theologische Seminarium zu Tübingen.

Die theologischen Bildungsanstalten Württembergs haben, wie bekannt, ein durch viele Generationen hindurch bewahrtes und bewährtes Gepräge von wohlgefügter und durchaus solider Art und sind mit ihren Grundlagen und Wirkungen so eng in das ganze kirchliche, wissenschaftliche und sociale Leben des

*) Ich entnehme die Notizen, welche das Nachfolgende über Einzelnes aus dem Leben Kling's enthält, zum Theil der kleinen Schrift: „Zum Andenken an Chr. Fr. Kling“ u. s. w., die bald nach dem Tode des Freundes in Marbach gedruckt worden ist, namentlich der Lebensskizze S. 15—18. Anderes füge ich aus eigener Kenntniß oder Briefen hinzu.

Landes verflochten, daß ohne diesen Zusammenhang der religiöse und geistige Zustand Württembergs, wie er in Wirklichkeit ist, gar nicht gedacht werden könnte, und in solchem Sinne heute noch das an den Mauern des tübinger Stifts in Stein gehauene Wort seine Wahrheit hat: *Clastrum hoc cum patria statque caditque sua*. Man kann vielleicht tabeln, daß hie und da eine Beschränkung weiter geht, als unumgänglich nothwendig ist, oder auch andere Unzulänglichkeiten hervorheben. Aber kein Kundiger wird leugnen können, daß diese Anstalten — das tübinger Stift an der Spitze — Jedem, der wirklich etwas lernen und werden will, eine überaus treffliche Schule und Zucht dazu bieten, und selbst den Minderbegabten und Stumpferen wenigstens dazu antreiben und anhalten, daß er hinter dem für ihn Erreichbaren nicht allzu weit zurückbleibt. Insbesondere ist das Zusammenleben der Jünglinge, wenn es von ernstern und väterlichen Männern geleitet wird, von unschätzbarem Werth. Es wird hierbei wohl der Welttschliff, zum Theil auch die feinere Umgangsſitte mitunter zu kurz kommen; „dagegen läßt es auch“ — wie ein selbst durch diese Schule hindurchgegangener geistvoller Mann sagt a) — „das Gezierte nicht aufkommen und keine Schminke bestehen; man wird uns wohl oft ungelent, selten aber einen affectirten Menschen unter uns finden, und unsere Geistlichkeit kann auf allen Sprossen der Locations- und Classenleiter ausgesprochene Persönlichkeiten aufweisen.“ Besonders aber entwickelt sich unter dem Einfluß dieses Zusammenlebens eine Reibung und ein Wettstreit der jugendlichen Geister, die nur belebend wirken können, und es knüpfen sich Bande, die oft fürs ganze Leben eine tiefgehende Bedeutung gewinnen, und zwar nicht bloß eine anregende und stärkende, sondern auch den bestehenden Gegensätzen gegenüber eine mildernde und ausgleichende b). Kaum wird unter der Geistlichkeit irgend eines Landes eine so lebendige, vielverzweigte Gemeinschaft und so viel guter Gemeinschaftsgeist bestehen, wie unter der Geistlichkeit Württem-

a) Prälat Hauber in Recht und Brauch der ev.-luth. Kirche Württembergs, Stuttgart 1854. S. 61.

b) S. hierüber die gleichfalls sehr treffenden Bemerkungen Hauber's a. a. O. S. 60.

bergs; und was die intellectuellen Leistungen der dortigen Anstalten betrifft, so legt dafür die verhältnißmäßig so sehr bedeutende Anzahl vorzüglicher, zum Theil schöpferisch einwirkender Männer, die von ihnen nicht bloß auf Kanzel und Katheder, sondern auch auf andere Lebensgebiete ausgegangen sind und weit und breit auch im Ausland eine ehrenvolle Stellung gefunden haben ^{a)}, das unwidersprechlichste Zeugniß ab.

Die hohen Vortheile dieser vaterländischen Anstalten wußte auch Kling wohl zu benutzen, ohne dadurch in der Entwicklung seines für alles Gute, Wahre und Schöne offenen Wesens und seiner ganzen Eigenthümlichkeit irgendwie gehemmt zu werden. Zur religiösen Förderung gereichte ihm vornehmlich ein Kreis christlicher Freunde, aus dem ihm schon während der Studienzeit, dann aber auch das ganze Leben hindurch viel Segen zuströmte, da die Freunde nach der persönlichen Trennung fortwährend in gemeinsamer Correspondenz blieben. Und daß Kling den Studien mit bestem Erfolg oblag, ergibt sich schon aus der einen Thatfache, daß er nach der gewöhnlichen Zwischenfrist zu einer Repe- tentenstelle am tübinger Stift berufen wurde, wozu bekanntlich nur je die Ersten und Tüchtigsten einer Promotion bestimmt werden.

Indeß war es doch wohl nur die allgemeinere Grundlage christlichen Geistes und solider theologischer Bildung, die ihm in Tübingen zu Theil wurde. Die bestimmtere Gestaltung und Ausprägung seines theologischen Denkens und Charakters empfing er vorzugsweise auf der Hochschule, von welcher damals die stärksten und am meisten neubildenden Impulse über die evangelische Kirche Deutschlands ausgingen, in Berlin. Dahin war zu jener Zeit überhaupt vorzugsweise der Sinn strebsamer junger Theologen Württembergs nach Zurücklegung der Studienzeit im Vaterlande gerichtet und dahin zogen auch unsern Kling besonders die beiden hervorragenden theologischen Lehrer Berlins, Schleiermacher und Neander. Für die wissenschaftliche Einwirkung beider Männer war er vollkommen vorbereitet und in hohem Grade empfänglich, aber es wurde ihm auch vergönnt, denselben im Familienkreise und persönlichen Verkehr nahe

^{a)} Eine Aufzählung gibt auch die angeführte Schrift S. 61. in der Anm.

zu treten und daraus für seine Charakter- und Gemüthsbildung reichen Gewinn zu ziehen. Von Schleiermacher's Vorlesungen und Predigten war Kling in hohem Grade begeistert; doch scheint der Einfluß Neander's auf ihn, für den er von vorne herein eine verwandtere Geistesart mitbrachte, noch größer und nachhaltiger gewesen zu sein, wie er denn auch seine erste bedeutendere Arbeit fürs Publicum auf Neander's Anregung hin unternahm und auch später in der Wahl der von ihm bearbeiteten Themata die Nachwirkung dieses Einflusses nicht verleugnet. Jedenfalls gehörte Kling von da an bis zu seinem Lebensende zu dem, nicht schulmäßig abgegränzten, sondern in sehr freier Weise verbundenen Kreise derjenigen Theologen, deren Signatur als eine Durchbringung des schleiermacher'schen und neander'schen Geistes auf dem Grunde der lebendig erfaßten Schriftwahrheit und des wesentlichen Inhalts der reformatorischen Bekenntnisse bezeichnet werden kann. Von Neander blieb ihm der innige evangelische Glaubensgeist, die trene Liebe zur Schrift und der positiv lebendige, allseitig eingehende geschichtliche Sinn; von Schleiermacher die fortwährende Theilnahme an philosophischer Forschung, die Neigung zur Construction der christlichen Wahrheit von den eigentlichen Lebensmittelpunkten aus, und eine dem entsprechende, wohlgegliederte und klar durchgebildete Darstellung. Dabei war er jedoch nie ein Nachtreter. Er beugte sich in aufrichtigem Glauben unter das Wort Gottes, aber jedem menschlichen Meister, auch dem verehrtesten gegenüber bewährte er sich als ein in Christo frei gewordener, selbständiger evangelischer Theologe.

Während seines Aufenthaltes in Berlin machte Kling eine Reise nach Ems und Bonn, welche ihn einen Besitz anderer Art, aber auch einen für das ganze Leben bleibenden finden ließ. Er lernte die älteste Tochter des trefflichen Obermedicinalraths Sakobi, Julie, kennen, welche bald darauf, im Herbst 1823, seine Braut wurde. Diese Verbindung, die ihn zugleich in weitverzweigte Familienbeziehungen der edelsten Art einführte, fesselte ihn noch mehr an die norddeutschen Lebenskreise, und so folgte er nur mit schwerem Herzen, als er im Frühling 1824 zur Repetentenstelle in Tübingen einberufen wurde. Nach

vielsach üblicher Sitte hielt er während der Repetenzzeit, die $1\frac{1}{2}$ Jahre dauerte, auch öffentliche Vorlesungen, und zwar über den Römerbrief. Im März 1826 ward er als Diaconus nach Waiblingen versetzt, wohin er zu dauerndem Glück nun auch seine Braut heimführte, und wo er, in Treue und Hingebung wirkend, sowie von der Gemeinde hochgehalten und geliebt, sechs Jahre in Friede und Segen verleben durfte. Im Hause fehlte nichts als das, was sonst die evangelischen Pfarrhäuser zu beleben pflegt, die Kinder. Doch wurde dieser Mangel einige Jahre später durch die Annahme einer Pflgetochter ersetzt.

Unterdessen war Kling auch literarisch ehrenvoll bekannt geworden; in Folge davon erhielt er einen Ruf als Professor der Theologie nach Marburg, dem er im Herbst 1832 folgte. Die Facultät beehrte ihn zum Empfang mit ihrer höchsten Würde und die Erfolge, die ihm als Lehrer zu Theil wurden, erfüllten ihn mit großer Freude. Dennoch ließ er sich im Jahr 1842 bestimmen, einen Ruf nach Bonn anzunehmen. Dort zeigte sich indeß die Lage seinem Wirken weniger günstig, und da sich seit dem Jahr 1845 auch niederdrückende Anfälle von Leberkrankheit einstellten, so erwachte in ihm eine lebhaftere Sehnsucht, wieder in das schwäbische Vaterland und in die einfachern Verhältnisse des Pfarrlebens zurückzukehren. Auf sein Ansuchen erhielt er im Jahr 1849, also nachdem er 17 Jahre akademisch thätig gewesen, die Pfarrei Ebersbach. Noch sehr leidend bezog er dieselbe, aber von Tag zu Tag erneuerten sich seine Kräfte und die Befriedigung, die er wieder im geistlichen Berufe fand, gab ihm frischen Lebensmuth. So konnte die vorgesetzte Behörde bald daran denken, ihm einen weitem, seiner theologischen und pastoralen Tüchtigkeit in vollerm Maaße entsprechenden Wirkungskreis anzuweisen; sie berief ihn als Vorstand der Diöcese nach dem als Schiller's Geburtsort vielfach genannten Marbach. Hier war es ihm vergönnt, gerade noch zehn Jahre in den beiden Aemtern des Decans und Pfarrers mit voller Kraft zu wirken, und mit wie schönem, segensreichem Erfolg er dieß gethan, beweisen die Zeugnisse, die von Mitgliedern seiner Diöcese am Grabe über ihn abgelegt wurden.

Bei aller Treue in den Amtsgeschäften führte unser Kling

während dieser Zeit stets seine literarische Thätigkeit fort. Er erhielt dazu vielfache ehrende Aufforderungen und ging auf diese meist bereitwillig ein. Aber die vielseitige Anstrengung untergrub auch allzu frühe seine zarte Gesundheit. Eine Reise, die er zur Erholung nach den ihm so lieben Orten Marburg und Bonn im Sommer 1861 unternahm, brachte nicht die gewünschte Frucht. Er litt außerordentlich von der Hitze und kehrte angegriffen zurück. Dann machte ihm allerlei Bauwesen in seinem Hause Noth; er mußte sogar wegen einer neuen Bodenlegung in seinem Studierzimmer im October auf einige Zeit auswandern, wobei er, gleichsam vor dem Tode noch einmal an die früheste Jugendzeit anknüpfend, seine alte, nun 88jährige Pflegemutter, die Pfarrwittwe Handel zu Stammheim bei Calw, besuchte. Endlich am 2. November befiel ihn die schwere Krankheit, die sein Ende herbeiführen sollte und hauptsächlich in einer Degeneration der Leber ihren Grund hatte. Nicht weniger als vier Monate dauerte sein beschwerdevolles, oft auch schmerzreiches Krankenzimmer. Er ertrug Alles mit großer Geduld und christlicher Fassung, indem er neben der heiligen Schrift vornehmlich aus Tersteegen's Liedern Trost und Erquickung schöpfte. Dem Tode ging er in der Gewißheit der Gnade Gottes in Christo unverzagt und ohne Grauen entgegen. Als ein bewährter ärztlicher Freund ihn auf die Nähe desselben aufmerksam machte, ordnete er ruhig mit den Seinigen das Nöthige an und genoß dann mit denselben bei klarem Bewußtsein voll Ernst und Andacht das heilige Abendmahl, nach dessen Schluß er äußerte: „Mit dem versehen, kann man ja wohl Allem entgegengehen!“ Alles zeigte, daß er wohlbereitet war, und so blieb sich sein kindlicher Geist gleich, bis am 8. März 1862 Nachmittags vier Uhr ein kurzer und sanfter Uebergang ohne Zuckung und Entstellung im friedlichen Angesicht seinem irdischen Dasein ein Ziel setzte. Bei dem feierlichen Leichenbegängniß zeigte eine zahlreiche, warme Theilnahme, wie sehr der Verehrte verehrt und geliebt war.

Eine rege schriftstellerische Thätigkeit, hervorgegangen aus dem Trieb tieferer Wahrheitsforschung und dem Mittheilungsdrang christlicher Liebe, begleitete unsern Freund durch das ganze

Leben. Sie begann schon in frühen Jahren und endigte erst, da ihm die letzte Krankheit die Feder aus der Hand nahm. Am Anfang und am Ende seiner literarischen Laufbahn stehen zwei größere Werke. Das erstere lieferte er schon im 24. Lebensjahr auf Anregung Neander's. Es war die im Jahr 1824 erschienene Bearbeitung der Predigten des Franziskaners Bertholdt, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts als einer der ersten und gewaltigsten Volksprediger in deutscher Zunge auf weite Kreise eingewirkt hat, aber bis dahin mehr nur dem Namen nach als aus seinen höchst bedeutenden Geisteserzeugnissen bekannt war. Mit dieser Arbeit, die auch von Jacob Grimm durch eine gehaltvolle Recension im 32. Band der wiener Jahrbücher ausgezeichnet wurde, machte Kling nicht nur im Einzelnen ein sehr hoch zu schätzendes Erbstück früherer Zeiten zugänglich, sondern er trug auch im Allgemeinen wesentlich dazu bei, daß sich die Aufmerksamkeit und das Studium wieder mehr den reichen Schätzen zuwendeten, die in der deutschen Literatur des Mittelalters für den gelehrten und praktischen Theologen vorhanden sind und so lange unbeachtet im Staube lagen. Das andere umfassendere Werk am Schluß von Kling's Laufbahn ist ein in den beiden letzten Jahren vor seinem Tode vollendeter gebiegener Commentar über die Corintherbrieife, der dem langeschen Bibelwerk einverleibt ist und dieser Bestimmung gemäß einen vorwiegend praktischen Charakter hat. Dazwischen liegen zahlreiche minder umfassende, aber immer werthvolle und anregende Productionen: nicht nur eine Predigtsammlung vom Jahr 1833, sondern hauptsächlich auch zahlreiche Abhandlungen und Recensionen in verschiedenen Sammelwerken und Zeitschriften, für welche der Berewigte fortwährend als Mitarbeiter gesucht wurde. Solche Beiträge von ihm finden sich vornehmlich in der tübinger theologischen Zeitschrift, in unseren Studien und Kritiken, in der deutschen Zeitschrift, in Herzog's theologischer Realencyclopädie, in Piper's evangelischem Kalender. Es würde zu weit führen, auch nur die bedeutendern hier alle zu nennen. Ich hebe nur zweierlei hervor: erstlich das schöne Denkmal der Pietät, welches Kling seinem geliebten Lehrer Neander gesetzt hat, in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1851. Heft 2.

S. 459—538., und sodann den Artikel „Christenthum“ in Herzog's Realencyclopädie 1854. B. 2. S. 674—681., aus welchem wohl am besten und kürzesten der theologische Standpunkt Kling's in seinen Grundzügen zu ersehen ist.

Nur über die allerletzte Arbeit Kling's, seinen Schwanengesang, welchen die dem gegenwärtigen Heft einverleibte Recension bildet, erlaube ich mir noch ein Wort. Unter die theologischen Tugenden, die in unsern tendenziösen Tagen immer seltener zu werden drohen, gehört auch die, sich mit unbefangenen Sinn um die Entwicklung der Philosophie zu bekümmern. Kling besaß diese Tugend in vollem Maaß. Zu jeder Zeit ging er mit hohem und lauterem Interesse, aber auch mit der eines christlichen Theologen würdigen Selbständigkeit auf die Erscheinungen des verwandten philosophischen Gebietes ein, und dieses edle Interesse verließ ihn nicht bis zum Lebensende. Gern übernahm er daher die fragliche Recension und im Verlauf seiner Arbeit sprach er sich darüber in Briefen auf bezeichnende Weise aus. Am 15. Februar 1861 schreibt er: „Es ist mir lieb und wichtig, einmal wieder tiefere Einblicke in die philosophische Bewegung zu thun, und ich hoffe, es werde mir einigermaßen gelingen, den Stand der Sachen oder was diese Philosophie Neues und über das Frühere Hinausgehendes hat, wozu die Theologie sich Glück wünschen darf, den theologischen Lesern klar und bestimmt darlegen zu können.“ Und am 1. September 1861: „Diese Arbeit hat viel Studium gekostet, welches mich aber nicht reut und welches ich je nach gegebener Muße fortzusetzen hoffe.“ Leider wurde es die Arbeit, welche seine letzte Kraft verzehrte.

Wenn man die Theologen unserer Kirche eintheilen kann in solche, die mehr den lutherischen Typus, und solche, die mehr den melanchthonischen an sich tragen, so gehörte unser Kling ganz offenbar zu den letztern. Er war kein schöpferischer, kühner oder gar stürmischer Bahnbrecher, sondern mehr ein Mann, der auf gegebener Grundlage pflanzte und pflegte, nach dem Maaß der ihm von Gott verliehenen Gaben ruhig und anspruchslos ausbildete. Sein Wesen war der Grundanlage nach ein innerliches, in sich zusammengefaßtes, und seine ganze Entwicklung

bewegte sich nicht in schroff ausgesprochenen Gegensätzen; sondern reifte ruhig und gleichmäßig der Vollendung entgegen. Er war schon frühe vom Herrn ergriffen und folgte diesem Zuge mit immer vollerer Hingebung, so daß es wohl nicht möglich sein dürfte, einen bestimmten Moment nachzuweisen, wo ein neues christliches Leben bei ihm begonnen hätte. Aber desto klarer ist es, daß ein solches in ihm vorhanden war und sein ganzes Denken und Thun beherrschte. Als Diener am Wort und als geistlicher Vorgesetzter bewährte er entschiedenen positiv evangelischen Glauben, milden Ernst und treue Hingebung in unermüdlicher Pflichterfüllung. In seiner Theologie ging Alles von Christo als dem Mittelpunkte aus, und während er in vollster Ueberzeugung Schrifttheologe war, ebendamt aber auch von selbst an den Grundwahrheiten des kirchlichen Bekenntnisses festhielt, war er zugleich, wie für die philosophische Forschung, so auch für alle mit der christlichen Wahrheit verträglichen Elemente neuerer Wissenschaft und Bildung zugänglich und konnte daher den Theologen gezählt werden, welche Glauben und Wissen zu verstehen trachten, was freilich von Manchen als ein innerer Widerspruch verhöhnt wird, während die Andern darin die theologische Hauptaufgabe unserer Zeit erkennen. Die gleiche Gesinnung bewährte er auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens überhaupt. Er hielt auf Zucht und Ordnung, aber unter gebührender Anerkennung des Guten auch in solchen Erscheinungen, die er der Hauptsache nach verwarf. Das Umsichgreifen des Sectenwesens in seinem Vaterlande beklagte er, aber er freute sich über dessen milde Behandlung, weil er davon am ersten Beschwichtigung und Abnahme erwartete. Dagegen erfüllte ihn das Auftauchen demokratischer Regungen in der evangelischen Kirche mit lebhafter Besorgniß.

Die Grundlage der Persönlichkeit, auf der bei ihm Alles ruhte, kann ich nicht besser schildern, als mit den Ausprüchen einiger Freunde, die dem Verewigten im Leben näher gestanden haben, als es mir vergönnt war. E. W. Rummacher faßt den Gesamteindruck, den die Person Kling's machte, so zusammen: „Soll ich sein Bild zeichnen, so war es Sanftmuth und Demuth, was Jedem aus seinem Wesen entgegenwehte. Sein

Auge hatte etwas unbeschreiblich Inuiges, Freundliches und Lebendigstrahlendes. Sinnig und tief war seine Ausdrucksweise, fast weiblich zart und fein seine ganze Erscheinung. In seinem ganzen Thun und Lassen süttlich streng und gewissenhaft bis ins Kleinste, überaus liebevoll gegen die Seinen, entschieden im Bekenntniß der Wahrheit, anerkennend alles Gute, woher es auch stamme, weitherzig im Urtheil über Andere, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben, voll Freude an allen edlen Geisteserschöpfungen, auch gesundem Humor zugänglich, aber doch vorstille, in sich gefehrte, ernste Persönlichkeit steht der liebe Entschlafene uns vor der Seele. schön und liebevoll schildern den Hingegangenen gebundener Rede. Albert Knapp sagt in eine "Vollenbeten" gewidmeten Gedichte, nachdem er die natur Kling's hervorgehoben, unter Anderm

So standest du vor uns von Jugend an,
Ein Auserwählter aus dem Weltlingshaufen;
So hat dein Geist des Glaubens edle Bahn
Von Grad zu Grad an Christi Hand durchlar
Als Gottes Kind begannst du keusch und lind
Mannhaft gereift schiebst du als Gotteskind.

Und wenn dein Zeugenwort auch leise klang
Nicht als ein Waldstrom, der das Ohr betäuml
War lebensvoll doch deiner Rede Gang,
Dem Regen gleich, der sanft herniederfläubet.
Gepaart mit heines Vorbilds lichtem Schein,
Drang segnend er in treue Geister ein.

Und R. H. Sack, zugleich Schwager Kling's,
ich wohl den besten Abschluß finde, spricht sich
an seinen "lieben Freund und Bruder" so aus:

Ein guter Hirt in der Gemeinde Mitten,
Ein Priester in dem eignen Haus,
Bist du durchs Meer der Welt hindurchgeschritten
Und tratest unversehrt heraus.

66
READER'S SURNAME
(block capitals)

KOSTERLITZ

NO. OF SEAT

u r r

Reserved

22 OCT 1960

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. C. D. Gundershagen

herausgegeben

von

D. C. Wilmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1863. zweites Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Bertges.

1863.

Abhandlungen.

Eine Charakteristik des heidelberger Katechismus a).

Von

D. A. G. Sack.

Das im nächsten Jahre bevorstehende Gedächtniß an die vor dreihundert Jahren stattgefundenene Einführung des heidelberger Katechismus in einem Theil der deutschen evangelischen Kirche fordert auf, sich der Eigenthümlichkeit dieses vorzüglichen Buches von Neuem bewußt zu werden, um daraus die Bedeutung desselben für die Geschichte der Kirche, sowie sein Verhältniß zu den neuern Aufgaben der katechetischen Belehrung innerhalb des kirchlichen Protestantismus, richtig auffassen und beurtheilen zu können. Wir unsererseits wünschen, durch den gegenwärtigen Aufsatz einen kleinen Beitrag zur Charakteristik des Katechismus in religiöser und innerkirchlicher Beziehung zu liefern, indem wir die sehr merkwürdige, Geschichte der Abfassung und Einführung desselben in biographischer und publicistischer Beziehung, sowie eine

a) Unser Wunsch, daß auch die Studien und Kritiken ihren Beitrag zur Jubelfeier des heidelberger Katechismus im Jahr 1863 liefern möchten, geht auf dankenswerthe Weise in Erfüllung. Nachdem schon das erste Heft einen dahin gehörigen Aufsatz gebracht, an dessen günstiger Aufnahme von Seiten der Leser wir nicht zweifeln, sind wir in der erfreulichen Lage, hiermit wiederum einen solchen aus der Feder eines dazu berufenen, verehrten Theologen mittheilen zu können. In einem der spätern Hefte des Jahrgangs sollen, so Gott will, noch einige Blätter aus der Geschichte des heidelberger Katechismus von einem der Herausgeber (Prälat U.) folgen, und damit dann der Gegenstand für unsere Zeitschrift seinen Abschluß finden.

Die Redaction.

etwanige Analyse des Einzelnen, Andern, dazu mehr Verufenen, überlassen, uns beschränkend auf einige Hauptpuncte des Inhalts und der Form dieses kirchlichen Buches.

Was uns hier zunächst entgegentritt, ist das Hervorgehen des Katechismus aus dem Bewußtsein des Rechts von Seiten des Kurfürsten Friedrichs III., seiner Theologen und eines großen Theils der Kirchengenossen in der Pfalz, christliche Ueberzeugungen und Lehrauffassungen, die auf dem Fundamente des allgemeinen Glaubensbekenntnisses stehen und der heiligen Schrift in keiner Weise widersprechen, auch frei bekennen und lehren zu dürfen. Ganz abgesehen von der größern oder geringern Bestimmung zu, oder Abweichung von, den dogmatischen Aufstellungen des Katechismus, sollte die Geltendmachung dieses Rechts von Seiten aller Glieder der protestantischen Christenheit als etwas Nothwendiges und Wichtiges und die darin bewiesene Selbständigkeit und Kraft als etwas Rühmliches und Achtung gebietendes anerkannt werden. Es ist bekannt, daß die Richtung auf strenge und absolute Festhaltung auch der mehr persönlichen Gesichtspuncte Luthers in einigen Lehren von Seiten des einflußreichsten Theils seiner Nachfolger die Veranlassung dazu gab, daß die Freunde von Gesichtspuncten, die von gewissen Seiten dem schweizerischen und französischen Lehrtypus verwandt waren, den Entschluß faßten, einer unrechtmäßigen Bedrängung in dogmatischer Beziehung sich entgegenzusetzen und das hohe Gut geistiger Freiheit und Mannigfaltigkeit innerhalb eines festen evangelischen Bekenntnisses selbst auf die Gefahr des Verlustes der sonst so wünschenswerthen als gewünschten vollständigen evangelisch-deutschen Kircheneinheit zu vertheidigen. Diese Vertheidigung und Rettung ist großentheils das Werk des heidelberger Katechismus; und wenn dieß während des langen Zeitraums des polemischen Gegensatzes zwischen beiden evangelischen Kirchenparteien von Seiten der Gegner des reformirten Lehrbegriffs leider verkannt worden ist, so sind die Erfahrungen der Kirche von so vielen minder oder gar nicht berechtigten Mannigfaltigkeiten und Freiheiten seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wohl geeignet gewesen, das Gefühl zu wecken, wie verfehlt und

einseitig das Bestreben war, das Eigenthümliche der im heidelberger Katechismus niedergelegten Lehre zu unterdrücken und aus der Kirche auszuschließen.

Hienächst kommt in Betrachtung der allererst durch diesen Katechismus gemachte Versuch, die Ideen eines kirchlichen Lehrbuchs und eines symbolischen oder Bekenntnisbuchs in einem und demselben Werke zu verwirklichen. In beiden Katechismen Luthers war dieß nicht angestrebt worden. Der kleine war bloß zum Unterrichte der Jugend geschrieben worden und der große hat seinen hohen Werth nicht durch Präcision eines kirchlichen Bekenntnisses, sondern durch paränetische Ausführlichkeit vorzüglich in der Auslegung der zehn Gebote. Erst später sind die Katechismen in der lutherischen Kirche als symbolische Bücher anerkannt und aufgenommen worden. Abweichend davon stellt sich der pfälzer Katechismus dar. In der großen Ausführlichkeit seiner 129 Fragen und Antworten ist offenbar nicht nur eine Belehrung der Jugend, sondern auch der reifen und erwachsenen Glieder der Kirche beabsichtigt, und da diese Auseinandersetzungen so gut als vollständig Alles enthalten, was die Kirche von ihren Lehrern und Predigern als das Anzuerkennende und zu Lehrende fordert und als das zu Vermeidende, Irrige, nicht zu Lehrende, bezeichnet: so nahm der Katechismus aus sich selbst die Eigenschaft eines Bekenntnisbuches an, und zwar eines solchen, das gleich verständlich und beherzigungswerth für die Diener des Wortes und für alle Kirchenglieder war. Hiedurch bildete sich innerhalb des deutsch-reformirten Kirchengebiets eine gewisse Solidarität des Lehrbewußtseins und der Lehrverpflichtung (wie denn die sogenannten Laien wenigstens in ihrem Hause auch Lehrer sein sollen), die einerseits weitere Aufstellungen symbolischer Bücher überflüssig, andererseits den Jugendunterricht fähig machte, mittelst des reichen Gedankeninhalts das Nachdenken und das Bedürfniß der Erkenntniß der gereiften Kirchenglieder fortschreitend zu befriedigen. Allerdings wurde dieß erkauft durch eine zu geringe Accommodation an die Fassungskraft der frühern Jugend, welcher eben deshalb mit dem sogenannten kleinen heidelberger Katechismus entgegengekommen werden mußte. Dafür entstand

der Vortheil, daß bei den deutschen Reformirten, außerdem daß sie an der augsburgischen Confession festhielten (sofern sie im zehnten Artikel nicht im strengen Sinne Luthers ausgelegt wurde), keine andere bindende Form für ihre Lehrer stattfand, als welche zugleich populär für die andern Kirchenglieder war ^{a)}. Dieß verhielt sich anders in der lutherischen Kirche, vorzüglich seit der Zeit, wo das so ganz theologische Buch, die Concordienformel, symbolisches Ansehen gewann, wiewohl nicht in allen Gebieten dieser Kirchengemeinschaft.

Die allgemeine Form und Eintheilung des Katechismus ist diese, daß, nach der Einleitung in zwei Fragen, der erste Theil von des Menschen Elend, der zweite von des Menschen Erlösung und der dritte von der Dankbarkeit handelt, als worunter, nach einem tief christlichen Gedanken, der aus der Heilserfahrung hervorgehende Trieb des begnadigten Menschen, die Gebote Gottes zu halten, verstanden wird. Diese Eintheilung stimmt insofern mit den drei ersten Hauptstücken des kleinen Katechismus Luthers überein, als in diesem die beiden ersten Gesetz und Glaube enthalten und der dritte, die Erklärung des Gebets des Herrn, vielen Stoff aus der christlichen Lebens- und Sittenlehre enthält. Der nicht unwesentliche Unterschied besteht darin: 1) daß die Erklärung der Gebote bei Luther im ersten Theile gegeben ist und 2) die Lehre von den Sacramenten im heidelberger Katechismus der Lehre vom heiligen Geiste im zweiten Theile substituirt ist, während daraus bei Luther, gemäß der Tradition, das vierte und fünfte Hauptstück entsteht. Auf die Bedeutung dieser Verschiedenheit werden wir später zurückkommen. Der zweite Theil des heidelberger Katechismus mit seinen vier und sechzig Fragen (12—85.) ist in dogmatischer Beziehung der wichtigste, indem er, nach den ersten vierzehn Fragen (12 bis 25.), welche den Uebergang von der Erkenntniß unseres Elends zu dem Heil im christlichen Glauben bilden, das apostolische Glaubensbekenntniß in seinen drei Artikeln Satz für Satz eingehend er-

a) Bei den Reformirten innerhalb des brandenburgisch-preussischen Staats trat das Glaubensbekenntniß des Kurfürsten Sigismund von 1614 hinzu.

läutert und daran, nach der Lehre von den Sacramenten, die vom Amte der Schlüssel anschließt! Die Lehre vom Gebete und die Erläuterung des Gebets des Herrn bildet den Schluß des dritten Theils, unter dem Gesichtspuncte, daß die Uebung des Gebets ebenfalls eine Aufgabe der christlichen Dankbarkeit sei und gleichsam ein neues, aus Vertrauen und Verlangen nach der göttlichen Gnade, von dem Christen zu übendes Gebot.

Gehen wir von der Form des Katechismus zu dem Inhalte desselben über, so tritt uns zuerst der sehr merkwürdige Ausgangspunct in der ersten Frage entgegen, der von der Heilserfahrung eines Christen und der trostvollen Gewißheit, dem Heilande Jesus Christus im Leben und im Sterben anzugehören, genommen wird: eine Frage, die durch die Sicherheit, Kraft und Freudigkeit der Antwort von jeher die Bewunderung und Zustimmung christlicher Leser erweckt hat. Hierbei kommt allerdings eine zwiefache Frage zur Sprache. Die eine ist diese, ob der christliche Jugendunterricht an das Bedürfniß des Individuums anknüpfen solle. Doch ist dieß durch die Analogie fast aller Katechismen des kirchlichen Protestantismus entschieden, und wenn die sogenannten Fragstücke zum lutherischen Katechismus als im Sinne von diesem verfaßt betrachtet werden, so ist darin eben dieselbe Methode. Es ließe sich bei einem solchen Anfange die Anknüpfung an das Getauftsein des Kindes erwarten und rechtfertigen, wie z. B. der Katechismus der anglikanischen Kirche diesen Anfang hat, die erwähnten Fragstücke aber nicht. Daß unser Katechismus die Taufe in dieser ersten Frage nicht erwähnt, möchte einen später zu erwähnenden Grund in der Lehre von der Taufe haben, obwohl auf keinen Fall den einer Unterschätzung der Kindertaufe. Die andere Frage ist die, ob es psychologisch-katechetisch sei, einem zu unterrichtenden Kinde einen solchen Grad von Glaubensfestigkeit und Glaubensinnigkeit in den Mund zu legen. Eine rechtfertigende Antwort kann, wie uns scheint, hergenommen werden aus der vorauszusetzenden frühen häuslichen Belehrung und Anregung, sowie aus der Erfahrung, daß ein solches Vorbild christlicher Zuvorsicht der ganzen katechetischen Belehrung einen Hauch von Wärme mitzutheilen vermöge.

In-Bezug auf den weiteren Inhalt des Katechismus ist zunächst die Bestimmtheit und Stärke zu erwähnen, mit welcher einerseits die Gottes- und Christuslehre der ökumenischen Symbole, welche uns mit der römischen und griechischen Kirche gemein sind, andererseits die protestantischen Grundlehren vom Verderben der menschlichen Natur und der Rechtfertigung durch den Glauben ausgesprochen werden. An diesen Inhalt des Katechismus, durch welchen er im ökumenischen und alt-protestantischen Sinne durchaus rechtgläubig ist, knüpft sich vielleicht ein Tadel an, nicht was den Inhalt, wohl aber was den etwas schroffen Ausdruck in manchen Fragen (immer die Antworten mit eingeschlossen) betrifft. Was Frage 5. vom Hassen Gottes und des Nächsten angeht, so möchte dieser Tadel wohl abgewehrt werden können durch die Betonung des Ausdrucks „geneigt“. Durch die Fragen 10. bis 16. zieht sich aber, jedenfalls dem Ausdrucke nach, eine zu menschlich-juridische Ansicht von dem Verhältnisse des sündigen Menschen zu Gott hindurch, wonach die Sache sich so darstellt, daß das göttliche Strafgericht eine eben so große und fast selbständige Nothwendigkeit in dem Wesen Gottes hätte, als der Rathschluß der barmherzigen Liebe Gottes, die Menschen durch den Sohn zu erlösen, während doch dieser Rathschluß der Mittelpunkt und das Alles Umfassende ist, innerhalb dessen die Strafgerechtigkeit allerdings ausgeübt, aber auch gemildert wird. Dazu gehört, daß man schwerlich biblisch berechtigt ist, nach Frage 10. zu lehren, daß Gott auch die Erbsünde „ewig strafen“ wolle, indem er gerade wegen des ewigen Rathschlusses der Erlösung nicht sie, sondern nur die beharrliche Sünde des Unglaubens ewig strafen will. Es kann indessen weder schwer noch unberechtigt sein, diese Härten des Ausdrucks und der Vorstellungsweise durch biblische Begriffe zu mildern. Üblich ist dagegen die Einfachheit und Bestimmtheit, mit welcher Frage 26. an sehr passender Stelle die Dreieinigkeit gelehrt wird, selbst ohne den Gebrauch dieses Wortes. Dagegen ist Frage 24. der Gebrauch der Ausdrücke „Gott der Sohn“ und „Gott der heilige Geist“ (welche im Katechismus Luthers nicht vorkommen), nicht biblisch und schwerlich als unentbehrlich für den vollen biblischen Begriff vom

Sohne Gottes und dessen Gottheit und vom heiligen Geiste zu erachten, auch insofern, als eine andere und durchaus biblische Begründung für den Ausdruck „Gott der Vater“ vorhanden ist, nämlich eben die, welche Frage 26. vom Katechismus selbst benutzt wird. Vortrefflich erscheint dagegen der Begriff von Christus als dem Mittler nicht nur in Frage 18. ausgesprochen, sondern auch die Art, wie er fast in allen eben so gedankenreichen, als praktisch treffenden Fragen zur Erläuterung des zweiten Artikels sich erkennbar macht, und wie das Mittleramt, das Sühnopfer Christi selbst in der Lehre von den Sacramenten die Grundlage bildet, ist als ein besonderes Verdienst dem Katechismus anzurechnen. Der unendliche Werth des einmal geschenehen Opfers Christi am Kreuz ist im Katechismus so unablässig im Auge behalten, daß er alles Vorbereitende und alles Nachfolgende, ohne die eigenthümliche Bedeutung desselben abzuschwächen, damit in Beziehung setzt. Und zwar geschieht dieß in anderer Weise als im Herrnhutianismus, nämlich nicht durch Schilderung und Empfindung, auch nicht durch Annäherung an den Patripassianismus, sondern in kräftig didaktischem Zusammenhange mit dem Rathschlusse des Vaters und der Wirkung des uns erworbenen Geistes. — Die Frage 44., welche eine Erklärung des Satzes „abgestiegen zu der Hölle“ zu geben sucht, dürfte dagegen als eine Verfehlung des wahren Sinnes des Symbolums und namentlich der Stellen, auf die sich der Satz bezieht, 1 Petr. 3, 19. 4, 6., nicht mehr gründlich zu vertheidigen sein.

Die eigenthümliche Grundlehre des reformatorischen Protestantismus von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne Verdienst der Werke ist in den Fragen 59. bis 64. auf eine klare, bestimmte und schriftmäßige Weise ausgesprochen, und zwar ausdrücklicher als in dem kleinen Katechismus Luthers, wie denn in dessen Oekonomie und Bestimmung ein solches ausdrückliches Aussprechen derselben nicht gegeben war, weshalb sie erst in der augsburgischen Confession und den spätern symbolischen Büchern der lutherischen Kirche hervortrat. Man wird urtheilen dürfen, daß jede etwa von dem Prädestinarianismus anderer, nicht-deutscher Bekenntnißschriften der reformirten Kirche hergenommene

Anklage, als wenn diese Grundlehre in der reformirten Kirche nicht hinreichend gewahrt sei, vor den Aussprüchen des heidelberger Katechismus, den doch auch die ausländischen reformirten Kirchen anerkennen, als eine künstliche und unwahre Folgerung in nichts zerfällt.

Der eigenthümlich reformirte Lehrtypus, das, wodurch dieser sich von dem lutherischen unterscheidet, hat nun bekanntermaßen seinen Sitz in der Lehre von den Sacramenten und zwar vorzugsweise, aber nicht ausschließlich, in der vom heiligen Abendmahl. Hier ist es nun wichtig, den Grundgedanken unseres Katechismus, sowohl nach seiner positiven, als seiner abwehrenden Seite, möglichst klar und bestimmt ins Auge zu fassen, weil gerade darin das Verdienst des Katechismus um die Behauptung beides, eines evangelischen Princips und eines evangelischen Rechts, am bezeichnendsten hervortritt. Jenes Princip ist nun kein anderes, als daß Christus als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen auch die Substanz der Sacramente sei, d. h. daß nur das in ihm wesentlich und einzig vorhandene göttliche Leben, Verdienst und Macht auch das sei, was durch die Sacramente den wirklichen Gliedern seiner Gemeinde oder Kirche auf eigenthümliche Weise soll zur Stärkung des Glaubens versiegelt und zur Nahrung ihres innern Lebens mitgetheilt werden. Hierin liegt zweierlei, ein Positives und ein Abwehrendes. Jenes besteht darin, daß das Wort und der Geist Christi, als die beiden Hauptäußerungen seiner gottmenschlichen Mittlerseigenschaften, in den Sacramenten gegenwärtig und wirksam sein müssen, so daß durch diese das Wort, nämlich das von Christi Mittlerthum, Verdienst und Gnade, den Seelen eigenthümlich versichert und versiegelt und der Geist Christi und Gottes in eigenthümlicher Weise zur Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes in ihnen wirksam werde. Die Wirksamkeit des Worts in den Sacramenten ist vorzugsweise das Klare, das Natürliche, durch ihre symbolische Bedeutung Verstärkte in diesen heiligen Handlungen; die Wirksamkeit des Geistes in den Sacramenten ist überwiegend die verborgene, mystische und übersinnliche Seite derselben, welche als solche auch wesentlich eine Participation an

den persönlichen Wirkungen Christi von seinem verherrlichten Zustande im Himmel aus, namentlich im Abendmahl eine Participation an dem Leibe und Blute Christi, eine wirkliche Gemeinschaft dieses verklärten Leibes und Blutes in sich schließt. Diese gehört also wesentlich zum Abendmahl, schon deshalb, weil sie wesentlich zum Verhältniß Christi zu seinen Gläubigen vermittelt seines Geistes gehört, dann aber durch dieses Sacrament in einer erhöhten, verstärkten, eigenthümlichen Weise ihnen bereitet wird. Die abwehrende Seite der Sacramentslehre des Katechismus, welche nicht das Ganze derselben und ein für sich Bestehendes ist, sondern sich erst aus der positiven ergibt, besteht nun darin, daß in den Sacramenten nichts vom Worte und Geiste Christi Unabhängiges, nichts von der persönlichen Lebensfülle und Wirksamkeit des Mittlers zu Trennendes, überhaupt nichts specifisch Anderes, als was im Gesamtverhältniß Christi, als des Hauptes der Gläubigen, an sich gegeben ist, kann vorhanden sein; sondern dasselbige, nur eigenthümlich und göttlichstiftungsmäßig erhöht, versiegelt, den Individuen angeeignet. Hieraus folgt die Verwerfung der Vorstellung, daß mit den Elementen im Abendmahl, wie sie als Materielles außerhalb des Communicanten dasind, eine Veränderung vorgehe, namentlich irgend eine räumliche Verbindung derselben mit der Substanz des Leibes und Blutes Christi, sowie derjenigen, daß den nicht Glaubenden, die nicht durch die Wirksamkeit des Geistes Christi mit ihm in Gemeinschaft stehen, die himmlische Substanz seines Leibes und Blutes zu Theil werde.

Dies ist wesentlich das Ganze der Sacramentslehre des Katechismus, wie jeder sorgfältige Leser und Erwäger der Fragen 65. bis 79. wird anerkennen müssen. Und ein solcher wird sich auch nicht durch einige weniger passende und den Schein des bloß Intellectualen und Didaktischen an sich tragende Ausdrücke, wie z. B. Frage 66. das „desto besser zu verstehen geben“, zu einer andern Auffassung bringen lassen, wie denn schon Frage 79. der Gegensatz zwischen dem „nicht allein“ und dem „sondern vielmehr“ jene bloß intellectualistische Auffassung der Sacramentslehre des Katechismus gründlich widerlegt. — In Bezug auf die

Lehre von der Taufe ist zu bemerken, daß aus dem Grundbegriffe folgt, daß auch in ihr beides, Klares und Mystisches, sei, daß aber abgewehrt wird, daß mit ihrer Ertheilung der geheime Gnadenact der Wiebergeburt zeitlich zusammenfalle und zusammenfallen müsse. — Soviel über die Art, wie das Bekenntniß der deutsch-reformirten Kirche die Sacramentslehre aufsaßt, woraus hervorgeht, daß jede Behauptung, daß sie sich von der heiligen Schrift entferne, und daß sie die Sacramente zu leeren Zeichen oder zu einem bloßen Gedächtnißwerke herabsetze, mindestens Mißverständnis oder Unwissenheit in sich schließt.

Es ist so wichtig als erfreulich, daß die Lehre von der absoluten Prädestination im Katechismus nicht gelehrt ist, weil dadurch dieses oftmals als sehr bedeutend betrachtete Hinderniß einer Annäherung oder Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in Deutschland, sofern von dem Katechismus die Rede ist, hinwegfällt. Die Fragen 1. 52. 53. 54., welche man hieher ziehen könnte, sprechen doch nur die Hoffnung auf Bessereranz seitens der Glaubenden durch göttliche Gnade aus; und wenn man an diese Stellen allerdings die absolute Gnadenwahllehre anknüpfen könnte, so folgt keineswegs, daß dieses geschehen müßte. Vielmehr muß man die Mäßigung und Weisheit anerkennen, mit welcher die Verfasser, die sie (wie es von Ursinus gewiß ist) im Zusammenhange ihres Systems annehmen, sie nicht aufstellten, der andern Seite der Frage, der Freiheit, d. i. Widerstandsfähigkeit des Menschen, Raum lassend.

In der Lehre von der Person Christi beabsichtigt der Katechismus in Frage 47. nichts Anderes, als der damals sehr im Schwange gehenden, vielfach bedenklichen Ubiquitätslehre entgegenzutreten, indem er auch hier das Zeugniß der Schrift, daß Christus in seiner verherrlichten Menschheit im Himmel regiert, aufrecht hält, ihm aber doch die Gegenwart bei uns, vermittelt seiner mit der Menschheit unzertrennlich vereinigten Gottheit, beilegt. Die 48. Frage trägt demgemäß das Gepräge der Vertheidigung gegen schon damals vorgekommene Angriffe auf die reformirte Lehrweise.

Zum Eigenthümlichen des Katechismus im Unterschiede von

der lutherischen Behandlungsweise gehört endlich die Art, wie in den Fragen 82—85. das Amt der Schlüssel mit dem Grundsatz der Kirchenzucht verbunden wird. Während nämlich in der lutherischen Auffassung (namentlich in dem dem Hauptstücke von der Taufe in vielen Ausgaben des kleinen lutherischen Katechismus hinzugefügten Artikel vom Amte der Schlüssel) den Dienern des Evangeliums, als den Ausübern des der Kirche übertragenen Rechts, das Recht, die Sünde zu vergeben oder zu behalten, beigelegt wird, so daß die Ausschließung aus der Kirche eben diesen Dienern zukomme, stellt der Katechismus zwar auch beides unter den Begriff des Schlüsselamts, theilt aber den Predigern allein die Verkündigung (und zwar vorzugsweise die öffentliche) des Zeugnisses Gottes über Bußfertigkeit und Unbußfertigkeit zu, die Ausschließung aber, welche auf die Fortsetzung der letzteren folgt, nicht allein ihnen, sondern den Vorstehern der Kirche überhaupt. Dieß ist nicht zufällig oder willkürlich, sondern beruht darauf, daß in der reformirten Kirche frühe der Begriff der Localgemeinde, welche durch ein mit dem Diener des Wortes vereinigtcs Ältesten-collegium die Sittenzucht auszuüben habe, ausgebildet wurde. Erkennt man die Berechtigung zur Verwirklichung dieses Begriffs an und will man nicht etwa das Recht der Aussprechung der Absolution oder der Verweigerung derselben als eine dem Predigtamte allein und durch göttliche Stiftung zukommende Gewalt ansehen, so erscheint der Gegensatz der beiden Auffassungen nicht wichtig. Anders ist es unter der angegebenen Voraussetzung.

Die vielfach getadelte 80. Frage über den Unterschied des Abendmahls und der Messe ist nach ihrem doctrinären Inhalte klar und untadelig; zu bedauern ist aber, im Interesse des Bandes, welches uns noch mit der römischen Kirche wegen ihres Bekenntnisses der drei Artikel von Vater, Sohn und Geist verbindet, der scharfe Ausdruck am Schlusse, der aus der damaligen Spannung der Geister hervorgegangen ist, und dessen wir auch bei dem festen Grundsatz, die Lehre von der Messe nie anzuerkennen, recht gut entzathen können.

Die Erläuterung der zehn Gebote (bekanntlich nach der Ein-

theilung der alt-griechischen Kirche, die auch jetzt von vielen Gottesgelehrten außerhalb der reformirten Kirchen anerkannt wird) zeichnet sich durch Präcision und Gedankenreichthum aus, indem sie, nach Hervorhebung des Prohibitiven eines jeden Gebots, das Gebietende, welches das tiefere Verständniß an die Hand gibt, darlegt. Vielleicht darf man Frage 98. von Verwerfung der Bilder in den Kirchen als eine Einseitigkeit oder als Veranlassung gebend zu einer Einseitigkeit betrachten. Dessenungeachtet kann man fragen, ob die Darstellung der christlichen Lebenslehre sich nicht angemessener an eine freiere Behandlung des Gebots von der Gottes- und Menschenliebe angeschlossen hätte. Auch läßt sich nicht verkennen, daß die Methode des Katechismus Luthers, wonach die Erklärung der zehn Gebote den ersten Theil des Katechismus bildet, als Nachahmung der göttlichen Oekonomie, zum Zwecke der Erkenntniß der Sünde, in pädagogisch-katechetischer Hinsicht einen Vorzug verdiene. Dagegen fehlt nun wieder in Luthers Katechismus eine eigentliche Darlegung der christlichen Lebens- und Sittenlehre, wie sie aus evangelischen Motiven hervorgeht.

Die Erklärung des Unser-Vater (ganz abgesehen von der wenig wichtigen Verschiedenheit des Textes in der Anrede und in der sechsten Bitte) darf bezeichnet werden als wetteifernd mit dem dritten lutherischen Hauptstück in Bezug auf Innigkeit und Kraft des Inhalts und des Ausdrucks.

Was nun im Allgemeinen den Ausdruck und die Behandlung der deutschen Sprache im heidelberger Katechismus betrifft, so ist sie (einige veraltete, aber deßhalb doch nicht zu verwisende Wendungen abgerechnet) gewiß sehr gut, klar und kräftig, obwohl sie, zum Theil des doctrinären Charakters wegen, hie und da an zu großer Ausdehnung leidet. Im Ganzen kann sie zwar in Bezug auf Rörnigkeit und Kraft, Frische und Leben dem Ausdrucke Luthers im kleinen Katechismus nicht gleich geachtet werden, im Einzelnen aber erreicht sie eine Stärke, Bestimmtheit und Herzlichkeit, die dem Edelsten und Eindringlichsten, was der deutsche Ausdruck im religiösen Gebiete hervorgebracht hat, darf an die Seite gestellt werden. Wir erinnern, außer der schon

erwähnten ersten Frage, an Frage 26., namentlich an den Schluß: „bieweil er's thun kann als ein allmächtiger Gott und auch thun will als ein getreuer Vater“; an das Freundliche und Tröstliche in Frage 27. und 28.; an die praktische Folge aus der Himmelfahrt Christi, Frage 49.; an Frage 90. mit ihrer körnigen Beschreibung der Auferstehung des neuen Menschen; an den Ausdruck der kindlichen Gebetszuversicht in Frage 120.; an Frage 125. vom täglichen Brod.

Am Schlusse unserer Uebersicht bietet sich wie von selbst eine kurze Vergleichung des heidelberger mit dem kleinen Katechismus Luthers dar, um ohne jede Parteilichkeit, die bei der Betrachtung dieser beiden eblen Denkmale reformatorischen Glaubens und reformatorischer Liebe doppelt verwerflich wäre, einen Einblick zu gewinnen in das, was die Gegenwart und die Zukunft der Kirche an diesen beiden Büchern hochzuhalten, zu lieben, zu bewahren habe. Wir urtheilen so: Der lutherische Katechismus ist populärer als der heidelberger, und durch die große Sicherheit, Treuherzigkeit und Kraft, mit welcher er den Sinn der Gebote entwickelt, die ökumenischen Grundlehren ausspricht und das Gebet des Herrn erklärt, ist er für das evangelische Volk, namentlich die Volksjugend im weitesten Sinne des Wortes, eine unschätzbare Zusammenfassung des altkirchlichen, evangelisch erneuerten Glaubens geworden. Er ist zugleich seiner Anordnung nach traditionell, und indem er in Folge dessen die beiden Sacramente als gesonderte Hauptstücke aufführt, gibt er Veranlassung zu einer allzu selbständigen, unverbundenen Auffassung derselben. Er ist daneben zu gedrängt und hat dadurch zu einer übergroßen Menge von Erläuterungsbüchern Veranlassung gegeben und geben müssen, welche denn doch nicht in übereinstimmend kirchlicher Weise das katechetische Bedürfniß der reisern Jugend und der übrigen Glieder der Kirche befriedigt haben. Der heidelberger Katechismus ist weniger populär und volksmäßig, aber auch weniger traditionell und deshalb kirchlicher im Sinne der aus persönlich Bekennenden sich sammelnden Gemeinde Christi. Er ist reicher an Lehr- und Gedankenentwicklung und deshalb nährender für das fortschreitende Glaubensleben als der lutherische. Indem

er aber in der Form zum Theil eine theologisch-polemische Färbung annimmt, erscheint er strenger, als er ist, und leiht den weniger zugänglichen Geistern mehr als der lutherische einen Vorwand, mit der unvermeidlich herben Schale auch den süßen Kern des Evangeliums fahren zu lassen.

Es leuchtet ein, daß eine Vereinigung der Vorzüge beider Katechismen, unter Vermeidung ihrer Mängel, die Aufgabe der deutschen evangelischen Christenheit sei, worin der neueste badiſche und der rheinische Katechismus einen höchst dankenswerthen Anfang gemacht haben.

2.

Das Wesen des heiligen Abendmahls.

Von

Diaconus Richter in Ludau.

„Das ist mein Leib“ — dieses Wort wollte Luther während des Colloquiums zu Marburg stets vor Augen haben, und daß er es nicht bloß auf das Ratheder, sondern ins Herz sich geschrieben hatte, bezeugt der Erfolg: er wies die mit Thränen ihm gebotene Bruderhand von sich. Sollen wir den Gottesmann darum loben? Er hatte seine Vernunft gefangen genommen unter den Gehorsam des Glaubens; in hartem Kampfe gegen das sacramentirerische Wesen nicht bloß außer ihm, sondern auch in ihm hatte ihm die heilige Schrift doch zu gewaltig dagestanden. Wer sollte solche Festigkeit und Treue des Glaubens nicht preisen. Und doch verdient der Luther zu Marburg nicht ausschließlich Lob. Er wollte recht handeln, aber er hat nicht recht gehandelt. Die traurigen Folgen, der Bruderkriß, der da vergaß das am wenigsten zu vergessende Wort Joh. 17, 21. (1 Cor. 13, 12. 13.), lehren, daß Luther fehlte. „Das hat der Herr gemeint“, sagte er sich, „darum muß ich daran festhalten“, aber ob der Herr wirklich das, wovon Luther überzeugt war, mit seinen Einsetzungen

worten gemeint hatte, das war vielen *καλοῖς στρατιώταις Ἰησοῦ Χριστοῦ* eben noch die Frage, und es hätte darum auch für Luther noch müssen die Frage sein, anstatt eine ausgemachte Sache, ja noch mehr, anstatt eine Voraussetzung. Und gesetzt auch, er wäre nach nochmaliger Prüfung doch bei seiner Ueberzeugung geblieben, so hätte ihm die Verschiedenheit nicht schwerer wiegen sollen als die Fundamente, darinnen man einig war. So ward er dem katholischen Dogma gegenüber, das in die Einsetzungsworte, überhaupt betreffs der Lehre vom heiligen Abendmahl viel zu viel in die Schrift hineingetragen hatte, zu wenig Reformator, in fester Ueberzeugung, aber nicht in richtiger Ueberzeugung.

Aber ist nicht die eigentliche, buchstäbliche Auffassung der Worte *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* die richtige? Ist nicht jedes tropische Verständniß verwerflich? Wir geben zu bedenken: die Einsetzungsworte enthalten ein Dogma, das auf ein Factum sich gründet, auf die Einsetzung im Kreise der Jünger. Darum erscheint zuvörderst dieß nothwendig, die Worte aus dem historischen Zusammenhange zu erklären, und wollen wir sie im Sinne des Stifters — welches doch in Wahrheit die eigentliche Auffassung ist — verstehen, so wird nicht sowohl die buchstäbliche als die historische Fassung der Hauptkanon sein müssen a). Somit haben wir zuerst zu fragen: Was haben die Jünger in jener Nacht unter den Einsetzungsworten verstanden?

Λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. — πλετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς δια-

a) Gewiß ist es, daß man es mit den Abendmahlsworten als den Worten eines Testaments genau nehmen muß, aber das genaue, gewissenhafte Nehmen fordert nicht an sich die buchstäbliche Fassung, sondern verbietet dieselbe sogar, wenn sie nicht im Sinne des Stifters ist. „Gewiß wurde denen, welche die tropische Auffassung der Worte vertheidigten, sehr mit Unrecht der Vorwurf gemacht, daß sie, von der buchstäblichen Auffassung abweichend, den Worten Gewalt anthäten. Ist die buchstäbliche Auffassung der Verhältnisse und der Beziehungen, unter denen etwas gesprochen, dem Zusammenhange und Zweck der Rede zuwider, so ist gerade die buchstäbliche Auffassung die unnatürliche und gezwungene.“ Reander, Geschichte der Pflanzung u. s. w. S. 628.

Θήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφρασι ἀμαρτιῶν. Er spricht der Herr bei Matthäus (26, 26 ff.). Rückert (das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche) meint von Marcus ausgehen zu müssen. Allein so richtig auch sonst der Canon sein mag, daß das einfachste Referat das ursprünglichste und sicherste sei, so ist doch hier gewichtig und für uns entscheidend, daß Matthäus Augenzeuge war, Marcus nicht. Daß in den Worten des Herrn ursprünglich die Copula nicht stand, darauf legen wir gar kein Gewicht, denn die Apostel, welche der heilige Geist in alle Wahrheit leiten sollte, haben Jesu Worte mit der Copula wiedergegeben, also ist ihr *τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου* ganz dasselbe wie des Herrn Einsetzungswort. Meyer: „V. 27. τὸ ποτήριον κτλ. Der Artikel fehlt bei B. E. F. G. L. Z. Δ. Minusc. und ist aus der kirchlichen Sprache bei Lucas und Paulus eingekommen. V. 28. τὸ τῆς — Sachmann und Tischendorf haben bloß τῆς nach B. D. L. Z. 33. τὸ ist exegetischer Zusatz; καινῆς fehlt bei B. L. Z. 33. 102. Sahib und ist Zusatz aus der Liturgie. Wäre es ursprünglich, so wäre es gerade hier gewiß nicht weggelassen worden. Uebrigens ist die kritische Echtheit der Worte *εἰς ἄφρασι ἀμαρτιῶν* durch ihre ausnahmslose objective Bezeugtheit über allen subjectiven Verdacht erhaben“ a).

Zunächst nun: wie mußten die Jünger das *τοῦτο* verstehen? *Τοῦτο* bedeutet allerdings nicht ohne Weiteres „dieses Brod“, sondern: „dieß, was ich euch darbiete“ (Rückert), allein da der Herr eben das Brod den Jüngern darbietet, so konnten sie darunter nichts weiter verstehen als: dieses Brod. Ströbel (Recension der Lehre Jul. Müller's vom Abendmahl in der Zeitschrift für luth. Theol. 1854. 4. Heft, S. 597 ff.) urgirt zwar das Neutrum *τοῦτο* und meint, bezöge es sich auf *ὁ ἄφρατος*, so müßte *οὗτος* stehen. Will denn aber Ströbel erklären: dieser Leib ist mein Leib? Dann müßte ja doch „mein“ betont werden

a) Daß die weitere kritische Bemerkung Meyer's über die Worte *εἰς ἄφρασι ἀμαρτιῶν* der Sache keinen Eintrag thut, darüber s. unten S. 238. Anmerkung a.

und man würde ἐμοῦ erwarten. Es ist aber hier selbstverständlich und sonst gewiß allgemein zugegeben, daß nicht auf μου, sondern auf σῶμα der Nachdruck liegt. Was sollten ferner die Jünger sich denken, wenn Christus das Brod ihnen gab und dazu und davon sprach: dieß = dieser Leib? (Wir kommen auf dieß dann nothwendige Staunen, resp. verwunderte Fragen der Jünger: „Wie geschieht das? Wir wissen nicht, was er redet“, unten S. 237.) Wenn Ströbel den lateinischen und griechischen Sprachgebrauch geltend machen will, wonach gesagt wird: ea demum firma amicitia est, so ist zu bedenken, daß in solchen Sätzen immer das Adjectiv den Nachdruck hat. Das Demonstrativ steht da deßhalb in gleichem Genus mit dem Substantiv, weil schon das Substantiv im Demonstrativ liegt und im Prädicat auch bloß das Adjectiv zu stehen brauchte: ea (amicitia) demum firma est. Das sind also ganz andere Fälle als in den Einsetzungsworten, wo σῶμα den Nachdruck hat, wo ferner Christus das Brod den Jüngern reicht und spricht: τοῦτο. — Karlstadt's Deutung, Christus habe auf seinen gegenwärtigen Leib hingewiesen und sagen wollen: „Dieß hier ist mein Leib, den ich für euch in den Tod geben werde, und zum Anbeten daran genießt Brod und Wein“, widerlegt sich von selbst. — Τὸ σῶμά μου kann durchaus nicht von Jesu Gemeinde erklärt werden (Schultzeß) = der mystische Leib des Herrn, die Gemeinde, deren Haupt er ist; ebenso wenig ist eine Metonymie anzunehmen im Sinne Dekolampad's, wonach „Leib“ = „Zeichen des Leibes“ wäre, denn es steht wohl signum pro re signata (wie cedant arma togae), aber nie res signata pro signo; σῶμα ist vielmehr einfach der Leib Christi.

Wenn nun das dargereichte Brod mit den Worten begleitet wurde: „Das ist mein Leib“, so ist sprachlich ein zwiefacher Sinn möglich, entweder der bildliche oder der eigentliche. Die sprachliche Möglichkeit der bildlichen Fassung wird von lutherischen und katholischen Theologen bestritten and die eigentliche für nothwendig erklärt. Es kommt jetzt darauf an, zu zeigen, daß den Jüngern die bildliche Fassung nicht bloß möglich, sondern nöthig war (daher auch sprachlich möglich ist), dagegen die eigentliche unmöglich.

Zwingli hält die symbolische Fassung ohne Weiteres für sprachlich möglich, indem er *ἐστὶ* = „es bedeutet“ nimmt. Allein *ἐστὶ* heißt zunächst und an sich nicht „es bedeutet“, sondern „es ist“ (so richtig Rückert a. a. D.). Sehen wir auf den Sprachgebrauch. Die Jünger hatten den Herrn sprechen hören: Ich bin das Brod des Lebens (Joh. 1, 44.), das lebendige Brod, vom Himmel gekommen (Joh. 6, 51.); ich bin das Licht der Welt (Joh. 8, 12.); ich bin der Weg (Joh. 14, 6.), der Weinstock (Joh. 15, 1. 6.). In allen diesen Aussprüchen ist *εἶναι* nicht = significare. Der Herr sagt doch nicht z. B. Joh. 15, 1.: „Ich bedeute, bin ein Zeichen eines rechten Weinstocks“, da ja vielmehr der Weinstock ein Zeichen für ihn ist. Eher könnte man *εἶναι* = darstellen nehmen. Allein schon im Allgemeinen ist die abgeleitete Bedeutung nicht anzuwenden, wenn die ursprüngliche stattfinden kann; sodann leitet im Besondern Joh. 6, 51. das Attribut „lebendig“ recht darauf hin, ja nöthigt, *εἶμι* = ich bin zu nehmen. Christus stellt das lebendige Brod nicht dar (ein Brod könnte er darstellen), sondern er ist das lebendige Brod. Dagegen steht, obwohl *εἶμι* mit „ich bin“ zu übersetzen ist, doch selbstverständlich fest, daß in allen jenen Stellen ein Tropus anzunehmen, die Prädicate: Brod, Licht u. s. w. im bildlichen Sinne zu fassen sind. Könnten wir nun annehmen, daß die Jünger lediglich nach Analogie der citirten Aussprüche die Einsetzungsworte verstanden haben, so ergäbe sich der Sinn: dieses, d. h. ein Brod (Schwenkfeld: das wahrhaftige Brod, Ebrard: das wahre Passa), ist mein Leib, ein Kelch, d. h. ein wahrer Trank des Lebens für euch, ist mein Blut, so daß also *τοῦτο* Prädicat, *σῶμα* und *αἷμα* Subject wären. Allein gegen diese Auffassung sprechen bedeutende sprachliche wie sachliche Gründe. Stände nämlich da: ein solches Brod ist mein Leib, ein solcher Trank ist mein Blut, so wäre jene Auffassung zulässig; allein das beidemalige *τοῦτο* läßt jedenfalls erkennen, daß der Herr eben von diesem Brode, das er zeigt, etwas aussagen will, daß also *τοῦτο* Subject ist. Das unbefangene und vorurtheilsfreie exegetische Gefühl verlangt *τοῦτο* als Subject. Gegen die ebrard'sche Erklärung spricht auch, daß nicht das Brod Bild

des Passa war (vielmehr beim Passamahl nur ein erklärendes und die das geistliche Leben nährenden Kraft des Passalammes bezeichnendes accidens), sondern das Lamm.

Ist also τούτο Subject und τὸ σῶμά μου Prädicat, so scheinen ähnlich die Stellen 1 Mos. 41, 26.; Luc. 8, 11. 12, 1.; Matth. 13, 20. Allein über diese Stellen richtig Rückert a. a. O. S. 104. (vgl. die Recension dieser Schrift in den Stud. u. Krit. 1858. Heft 2. S. 143.): „Es handelt sich in allen diesen Stellen um Ausdeutung eines Traumes oder eines Gleichnisses. Wer also sagt: die sieben Röhre sind sieben Jahre, der Same ist das Wort Gottes u. s. w., der könnte freilich auch „bedeutet“ sagen, aber was er meint, ist immer dieses: das Wirkliche, was unter jener Hülle verborgen liegt, das ist die Zeit von sieben Jahren, das ist das Wort Gottes. Diese einzig richtige Auslegung muß festgehalten werden, wenn man aller allegorischen Auslegung Sinn und Bedeutung fassen will; offenbar aber sind alle diese Beispiele ebenso ungeeignet, wie die ersteren, so ohne Weiteres den von Zwingli gewünschten Sinn des ἐστὶ zu erweisen, wenn auch damit keineswegs von uns in Abrede gestellt werden soll, daß die angeführten Beispiele dennoch, anders gewendet, gar wohl zur Erläuterung der Abendmahlsworte dienen können.“

Es können nämlich diese Beispiele insofern zum richtigen Verständniß der Abendmahlsworte dienen, d. h. in unserm Sinne auf das Verständniß der Abendmahlsworte, das die Jünger gewinnen mußten, uns hinweisen, als, obgleich ἐστὶ mit „ist“ zu übersetzen, doch, wie schon in jenen Stellen, wo das Prädicat ein Tropus war (S. 230.), so auch hier und zwar im Subject ein Tropus liegt, wenigstens Luc. 8, 11. 12, 1.; Matth. 13, 20. Auch 1 Cor. 10, 4. fällt der Tropus (im Subject) recht ins Auge. Πέτρα ist Christus gewiß nicht bloß genannt, weil seine Kraft eigentl. durch den Felsen in der Wüste dem Volke Wasser gab, sondern auch, weil er der in starker Kraft das Volk beschützende Fels war, vgl. das ἀκολουθούσης. (Das πνευματικὴ — schwerlich bloß gleich „wunderbar“, sondern [Gerlach] andeutend, daß Gott seinem Volke auch eine Speise für den inwendigen Menschen gab durch die fortwährend erneuerte Gewißheit seiner er-

haltenben Gnade und ihren innerlich heiligenden Einfluß — dient, sofern es hier mit dem Tropus *πέτρα* verbunden ist, auch dazu, uns hinzuleiten zum tropisch-geistlichen Verständniß des Abendmahlsgenusses.)

Ganz besonders aber dienen dazu, die Möglichkeit der symbolischen Fassung uns zu zeigen und uns erkennen zu lassen, wie die Jünger die Einsetzungsworte werden verstanden haben, die Stellen, auf welche Rückert a. a. O. das Hauptgewicht legt: 1 Kön. 11, 29 f. 22, 11.; 2 Kön. 13, 15—17.; Hof. 1—3.; Jes. 8, 1—4. 20, 1 ff.; Jerem. 13, 1 ff. 19, 1 ff. 27. u. 28. 25, 15—17. 13, 8 ff.; Ez. 5, 1—5. 12, 1 ff. — 1 Kön. 11, 29 ff. reißt der Prophet Ahia einen neuen Mantel in 12 Stücke und spricht zu Zerobeam: „Nimm zehn Stücke zu dir.“ Was er unter dieser Handlung bezeichnet, sagt er V. 31.: So spricht der Herr, der Gott Israels: siehe, ich will das Königreich von der Hand Salomo's reißen und dir zehn Stämme geben. 1 Kön. 22, 11. sagt ein Prophet Zedekiah im Namen Jehovah's (lügnerischer Weise) zum König Israels: Hiermit (mit eisernen Hörnern, die er sich gemacht und ihm zeigt) wirst du die Syrer stoßen, bis du sie aufräumest. Nicht mit diesen selbigen Hörnern, überhaupt nicht mit Hörnern sollte oder konnte der König die Syrer besiegen, sondern mit dem, was der Prophet unter diesen Hörnern bezeichnete, mit seiner starken, auf den Feind stoßenden und ihn zerstoßenden Kriegsmacht. Man kann auch nicht einwenden, es fände hier eine andere Construction statt als in den Abendmahlsworten, denn ganz ebenso hätte der Prophet sich — völlig analog Matth. 26, 26. — ausdrücken können: „Diese Hörner sind dein Sieg.“ Ferner 1 Kön. 13, 15. Hier spricht Elisa von einem Pfeil, den er den König Israels durch das gegen die Syrer hin liegende Fenster der Wohnung des Propheten abschießen läßt: Ein Pfeil des Heils vom Herrn, ein Pfeil des Heils wider die Syrer. Nicht dieser Pfeil sollte Heil und Sieg verleihen, sondern unter ihm wurde vom Propheten das verzeichnet, was Heil und Sieg geben sollte: der Krieg auf des Propheten, auf Gottes Befehl. Ezech. 5, 1 ff. heißt es von Haaren und Bart, die sich der

Propheet abschneiden und zum Theil verbrennen, zum Theil verstreuen, zum geringsten Theil in den Zipfel seines Mantels binden soll: dieß ist Jerusalem, d. h. was unter dieser Handlung, unter diesen Haaren und Bart, die verbrannt u. werden, bezeichnet wird, ist Jerusalem und sein Schicksal. Ergibt sich aus diesen Beispielen als unzweifelhaft die sprachliche Möglichkeit der symbolischen Fassung der Einsetzungsworte, insofern durch diese Beispiele ganz nahe gelegt wird dieß Verständniß: was ich unter diesem Brod bezeichne, indem ich es breche und euch zum Genuß gebe, ist mein Leib, den ich für euch im Tode brechen und d. h. seine Frucht euch zu genießen geben werde (vgl. S. 237. f.): so folgt die sachliche Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit daraus, daß die Jünger beim Passamahl, also bei einer symbolischen Handlung, waren. Man kann also nicht einwenden, jene alttestamentlichen symbolischen Reden und Handlungen hätten den Jüngern fern gelegen, nein, durch die dem heiligen Abendmahl der Form und Sache nach ganz analoge symbolische Handlung des Passamahles wurde ihnen die symbolische Fassung der Einsetzungsworte vielmehr durchaus nahe gelegt. Rückert a. a. O. will zwar die Analogie des Passa gar nicht mit in Betracht ziehen, weil das Mahl kein Passamahl gewesen sei. Allein obgleich wir zugeben müssen, daß, während nach den Synoptikern der 15. Nisan auf den Freitag, er nach Johannes im Jahre des Todes Jesu auf den Sonnabend fiel, obgleich wir fernex wie Rückert und viele Andere bei dieser Differenz den johanneischen Bericht für den richtigen halten, so ist doch der Umstand, daß das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern am 13. (Abend, Uebergang zum oder vielmehr schon Anfang des 14., weil das Mahl ja doch nach 6 Uhr gehalten wurde) stattfand, durchaus kein Beweis dafür, daß besagtes Mahl kein Passamahl war. Allerdings wurde das Passa der Gewohnheit nach von den Juden und zwar auch in diesem Jahre (Joh. 18, 28.) am 14. (Uebergang zum oder eigentlich schon erster Theil des 15.) gehalten, also in diesem Jahre am Tage der Kreuzigung, aber Jesus wußte ja voraus, daß er zur eigentlich dazu bestimmten Zeit nicht mehr würde das Passa genießen können; darum verlegte er es auf den Tag vorher.

Deßhalb blieb es durchaus ein Passamahl, da ja nur die Zeit aus einem andern, das Wesen des Passa gar nicht berührenden, zwingenden Grunde verschieden war. Müßen wir auch betreffs der Zeitbestimmung eine Ungenauigkeit der synoptischen Ueberlieferung annehmen, so bleibt doch der Totaleindruck des synoptischen Mahles als eines Passamahles wahr (vgl. Matth. 26, 17. 18. 19. und besonders Luc. 22, 15.). Ja noch mehr: jene Ungenauigkeit in der synoptischen Ueberlieferung setzt voraus, daß in der Ueberlieferung sich die Meinung bildete, das Mahl sei zur gewöhnlichen Zeit gehalten worden; diese Meinung konnte aber nur entstehen, wenn das Mahl wirklich ein Passa war.

So haben wir denn volles Recht, die Analogie des Passamahles zur Erforschung des Verständnisses, das die Jünger von den Einsetzungsworten erhielten, zu benutzen, und zwar legen wir auf diese Analogie ganz besonderes Gewicht. Bedenken wir, die Jünger saßen beim Passa; vorher bereits und auch während dieses Mahles hatte es der Herr angedeutet, daß er als das wahre Passalamm an diesem Passafeste sich darbringen werde; das ganze Passa mußten sie erkennen als ein Zeichen, Vorbild seines Todes. Sie hatten ferner vor sich das Lamm, welches ein Erinnerungszeichen, ein Abbild war des ersten Passalammes, das ihre Väter beim Auszuge geschlachtet hatten; sie sahen und aßen das Brod, ein Erinnerungszeichen und Abbild des Brodes der Trübsal in Aegypten, die bittern Kräuter, welche das bittere Leben in Aegypten darstellten. Genug, Alles, was sie sahen und thaten, mußte ihnen nach dem jüdischen Gebrauch und den Abenteuerungen des Herrn von seinem bevorstehenden Tode als Nachbild theils; theils als Vorbild erscheinen. Wenn nun der Herr vom Abendmahl aufstand, das Brod ihnen reichte und den Kelch, so war es jedenfalls das Nächstliegende, daß die Jünger meinten, er wolle mit dem dargereichten Brod und Wein seinen für sie im Tode zu brechenden Leib und sein für sie zu vergießendes Blut abbilden. Die bloße Handlung des Brechens und Dargereichens von Brod, resp. Wein hätte genügt (richtig Rückert a. a. D.); die dazu gesprochenen Worte mußten den Jüngern

die symbolische Handlung erklären und das symbolische Verständnis als das richtige erweisen. Man beachte ferner: die Worte τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον, sowie auch das nicht ausdrücklich dabeistehende, aber doch nothwendig hinzuzudenkende τὸ ἐπὶ ἡμῶν διδόμενον bezeichnen eine bevorstehende Thatsache, die geschehen sollte anstatt und zum Heil der Jünger (der Menschen). Darum also mußte den Jüngern das τοῦτο nicht als der Inbegriff (sei es katholisch gedacht modo transsubstantiationis oder lutherisch nach dem in, cum et sub) der in diesem Augenblick schon ihnen gegebenen Substanz des Leibes erscheinen, sondern als Bild, Zeichen der Thatsache, daß der Leib werde für sie in den Tod gegeben werden. Bedenken wir endlich, daß beim jüdischen Passamahl der Hausvater (und dergleichen die Gäste) das Brod nahm und es genießend sprach: Dieß ist das Brod des Elends, welches unsere Väter in Aegypten aßen, und ebenso bei der Erklärung aller Gebräuche der Mahlzeit die Worte sprach: Dieß (das Lamm) ist der Leib des Passa. Nun ist freilich nicht gewiß, ob diese Gebräuche alle schon zu Jesu Zeit bestanden, und ob überhaupt den Angaben des Talmud Pesach E. 10. und den rabbinischen Glossatoren Glauben geschenkt werden kann; aber gesetzt auch, diese Gebräuche fielen weg — was doch das bei weitem weniger Wahrscheinliche ist —, so sagten doch, wie wir sahen, die Darreichung und der Genuß des Brodes und Lammes *implicito* dasselbe, wie jene Formeln.

Aber, könnte noch eingewendet werden, in allen jenen angezogenen Stellen und Gebräuchen versteht es sich von selbst, daß entweder das Prädicat oder das Subject bildlich gemeint ist; hier aber, bei den Einsetzungsworten, versteht es sich nicht von selbst, da sehr wohl der Herr seinen Leib und sein Blut wahrhaft und leiblich mittheilen konnte. Wir fragen: soll Christus den Jüngern seinen verklärten Leib gegeben, seinen Leib also behufs der Dahingabe an die Jünger verklärt haben? Dazu fehlt uns alle Analogie. Auch die Verklärung auf dem Berge (Matth. 17.) berechtigt nicht zu solcher Annahme, denn der Fall ist ein ganz anderer. Dort war neben dem verklärten Leibe des Herrn kein irdischer Leib sichtbar, hier aber ist vor der Jünger

Augen der irdische Leib und nur dieser a). Ober sollte der Herr seinen irdischen Leib gegeben haben? Dann wäre das erste Abendmahl nicht identisch mit den folgenden, was unstatthaft ist, zumal da die folgenden Abendmahle das erste doch zur eigentlichen Grundlage ihrer sacramentlichen Bedeutung haben b). Es verlegt diese Annahme in die Einsetzungsworte ein so großes Wunder, daß, da die Einsetzungsworte selbst zur Annahme dieses Wunders uns nicht berechtigen, geschweige denn zwingen, uns zu derselben andere Stellen der heiligen Schrift nöthigen müßten, was, wie wir sehen werden, nicht der Fall ist. Vor Allem aber bedenke man, wie den Jüngern der Gedanke an eine reale Mittheilung des (irdischen oder verklärten) Leibes des vor ihnen

a) Die Annahme, daß der Herr nach seiner Auferstehung den verklärten Leib gehabt, nützt hier nichts, weil sie nicht beweist, daß er auch schon vor seiner Auferstehung und Kreuzigung seinen Leib verklärt habe in solcher Art, wie es bei dieser Lehre vom heil. Abendmahl anzunehmen ist. Außerdem ist diese Annahme mehr als fraglich. Wir sind auf Grund von Luc. 24, 39—43, Joh. 20, 20. 27. 21, 5. durchaus der Meinung, daß der Auferstandene noch nicht im verklärten Leibe wandelte. Die Frage Luc. 24, 41: *ἔχρησι τὸ βρωστικὸν ἐσθῆδε*; zu erklären, daß der Herr habe zeigen wollen, er könne noch essen, nicht daß er wirklich der Speise bedurft, ist und bleibt eine bedenkliche Auslegung, ganz abgesehen davon, daß doch wohl auch das Essenkönnen schon darauf schließen läßt, sein Leib sei noch nicht verklärt gewesen.

b) Identisch muß allerdings das erste Abendmahl mit den späteren sein. Man sagt mit Unrecht, diese Forderung beweise zu viel, weil eine Verschiedenheit ja doch bestehen müsse und offenbar sei, da nämlich das erste Abendmahl nicht wie die späteren hätte zum Gedächtniß Jesu gefeiert werden können. Allein des Todes Jesu konnten die Jünger auch in der heiligen Nacht gedenken, zwar nicht als eines bereits geschenehen, aber diese Differenz ist eine lediglich formelle, auf Wesen und Wirkung des Sacraments von gar keiner Bedeutung; wohl aber ist das wesentlich, was der Herr den Jüngern mittheilt, und das muß beim ersten wie bei den spätern dasselbe ein. Noch offener und bedeutsamer wird natürlich der Mangel der Identität, wenn behauptet wird, Christus gebe bei den spätern Abendmahlsfeiern seinen verklärten Leib, bei der ersten aber habe er den Jüngern seinen Leib gar nicht gegeben. .Sagen Gerlach u. A., das heilige Abendmahl sei überhaupt ein Testament, trete also erst nach dem Tode des Testators in Kraft, so ist zu bedenken, daß der Herr in der heiligen Nacht nicht bloß sein Testament bestimmen, sondern das heilige Abendmahl mit den Jüngern feiern wollte.

sitzenden Herrn erscheinen mußte. Davon sprechen wir ja eben, in welchem Sinne die Jünger die Einsetzungsworte haben verstehen müssen. Da müssen wir denn nach dem Vorhergehenden behaupten, daß es auch hier für die Jünger sich von selbst verstand, daß Jesus bildlich sprach. Es lehrt dieß, daß sie seine Worte bildlich verstanden, noch dazu ein argumentum, allerdings nur e silentio, aber ein sehr triftiges. Von jeher und zumal in der Reformationzeit haben sich von den beachtenswerthesten Seiten her Stimmen dagegen erhoben, daß Christus jetzt im Abendmahl seinen Leib und sein Blut substantiell mittheilen solle, und jetzt ist doch der Herr schon gekreuzigt und verklärt — und in jener Nacht sollen die Jünger verstanden haben, der vor ihnen stehende, noch nicht gekreuzigte und verklärte Herr gebe ihnen seinen Leib und sein Blut im eigentlichen Sinne des Wortes, substantiell zu essen und zu trinken, und keiner der Jünger soll gefragt haben: wie ist das möglich? Man spreche auch nicht, die spätere Zeit sei kleingläubiger als die Jünger. Man denke doch nur an Matth. 19, 25.; Joh. 6, 60. Zu wiederholten Malen, in den Abschiedsreden, bei viel geringern Anlässen, ja wo es zum Theil fast auffällig ist, daß sie erst fragen, fragen sie doch — und hier, wo man es am ersten erwartet hätte, sollten sie nicht ihr Staunen geäußert haben?

Hatte sich also aus der Vergleichung zumal jener alttestamentlichen Stellen die sprachliche Möglichkeit der symbolischen Auffassung ergeben, ließ ferner die sachliche Analogie des Passamahles auf die Wahrscheinlichkeit der symbolischen Fassung schließen, folgt sogar aus dem Stillschweigen der Jünger die, weil aus einem argumentum e silentio, wenigstens relative Gewißheit, daß sie Jesu Worte symbolisch verstanden, folgt endlich daraus, daß der Herr in Fleisch und Blut mit ihnen zu Tische lag, die Nothwendigkeit, daß sie die Einsetzungsworte symbolisch verstehen mußten: so steht es uns wenigstens fest, daß die Jünger Jesu Worte nicht vom eigentlichen, substantiellen Genuß des Leibes und Blutes Christi, sondern nur so verstehen konnten und verstanden haben (nach Analogie jener alttestamentlichen Beispiele, s. S. 232 f.): Das, was ich unter diesem Brod bezeichne,

ist mein Leib, den ich, wie ich das Brod breche und euch zu essen gebe, also im Tode brechen werde für euch und die Frucht meines Todes euch zu genießen geben. Was ich unter diesem Kelch bezeichne, ist mein Blut des Bundes, das, wie ich diesen Kelch eingegossen habe zum Genuß und euch zu trinken gebe (das völlige Durchführen des prius der Vergleichen, das Vergießen des Weines [parallel: Vergießen des Blutes] würde das posterius und Hauptsächlichste, „das zum Trinken Geben“, unmöglich machen), also ich am Kreuz vergießen werde (nicht für euch allein, sondern) für Viele, damit ihr die Frucht meines vergossenen Blutes genießet, die Vergebung der Sünden a). Ferner: Trinket Alle aus diesem Kelch; was ich darunter bezeichne, ist mein Blut des Bundes, mein Blut, welches den Bund zwischen Gott und mir einerseits und euch andererseits b) schließt c). Hierin liegt also, Matthäus ganz an und für sich genommen, noch nicht, daß auch später das Abendmahl zu wiederholen sei und daß jeder spätere Abendmahlsgenuß würde die Frucht des Todes Jesu, die Vergebung der Sünden, spenden, sondern, streng genommen, nur dieß: 1) daß Jesus seinen Leib und sein Blut in den Tod geben will; 2) daß dieser sein Tod für die Jünger und für Viele geschehe; damit sie die Frucht desselben genießen — denn Brod, wenn es nützen und seinen Zweck erfüllen soll, muß genossen werden d) —; 3. daß durch diese Dahin-

a) Sollte Meyer recht vermuthen, daß die Worte *eis ἄποσις ἀμαρτιῶν*, weil in allen übrigen Abendmahlsberichten fehlend, nicht ursprünglich von Christo gesprochen, sondern eine in der Tradition hinzugetretene Explication seien, so thut das zur Sache nichts, da es durch andere Stellen des N. T. genug bezeugt ist, daß die Frucht des Todes Jesu die Vergebung der Sünden sei.

b) Dieses „Bund“ deutet schon an die Geistes- und Lebensgemeinschaft von Joh. 6, 51 ff.

c) Gleichwie von Mose der Bund mit Gott durch Thieropferblut geschlossen wurde, 2 Mos. 24, 6 ff.

d) „Das Essen aber (und Trinken) ist Symbol der geistigen Aneignung der Heilskraft der Leibestätigung (vgl. Paulus a. a. O.: *τὸ εἶναι ἡμῶν*) und Blutvergießung Jesu im seligmachenden Glauben (vgl. Joh. 6, 51 ff.), so daß dieser symbolische Genuß der Elemente die geistig lebendige und lebenskräftige *κοινωνία* mit dem Leibe und Blute darstellt.“ Meyer zu Matth. 26, 26.

gabe in den Tod ein neuer Bund gestiftet werde („neu“ trotz des unechten *καινή*, weil das Mittel und der Grund der Bundes-schließung — das Vergießen des Blutes Jesu — neu) zum Leben der Versöhnten mit und im Versöhner; 4) daß zu diesem Bundesleben der Genuß der Frucht des Todes Jesu (vor der Hand auch ganz abgesehen von dem östern Genießen der Frucht des Todes Jesu in der Feier des heiligen Abendmahls, wenn wir den Matthäus ganz an und für sich betrachten) das wesentlichste Nahrungs- und Stärkungsmittel ist, gleichwie Brod und Wein für das leibliche Leben a). Wir setzen hieher die Worte, die jene Recension der rüdert'schen angeführten Schrift in den Stud. u. Krit. von 1858. S. 145. sagt, weil sie auch von unserer Auffassung gelten: „Man sieht, daß hier das Prädicat im eigentlichen Sinne genommen wird; gemeint ist kein nur bildlich sogenannter Leib, nicht die lebensspendende Kraft des Leibes Christi, nicht der mystische Leib des Herrn oder die Gemeinde, deren Haupt er ist [vgl. oben S. 229.], ebenso wenig endlich der verklärte, pneumatische Leib, sondern ganz, wie es die Jünger einzig verstehen mußten, der wirkliche irdische, halb nachher gekreuzigte und begrabene Leib des Herrn. Ebenso bleibt hier die Copula in ihrem Rechte, die an und für sich niemals so viel sein kann als

a) K a h n i s (die Lehre vom Abendmahl) schließt aus dem Zusatz *το κατὰ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφροιν ἁμαρτιῶν* die reale Mittheilung des für uns vergossenen Blutes Christi im heiligen Abendmahl. Er sagt, beim zweiten Element sei die Identität des Abendmahlsblutes mit dem Sühnopferblute, und zwar dem Subjecte, nicht der Function nach (denn jenes sanctionire, dieses sühne) ausgesprochen, sonach nöthige die Realität der Kraft, welche dem letzteren in den Einsetzungsworten zugescriben werde, zur Realität des ersteren. — Diese Schlußfolgerung könnte wegfällen; denn wenn in den Worten *τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμα μου* die Identität des Abendmahlsblutes mit dem Sühnopferblute bereits liegt, so braucht, wie es uns scheinen möchte, nicht erst von der Realität der Kraft (*εἰς ἄφροιν ἁμαρτιῶν*) auf die Realität des Abendmahlsblutes geschlossen zu werden. Aber wir können eben nicht mit K a h n i s in *τοῦτο* den Sinn finden: das in, mit und unter diesem seiende Blut. Der einfache Sinn der Worte ist: die Kraft der Vergebung der Sünden hat mein unter diesem Kelche bezeichnetes, für euch zu vergießendes Blut, woraus durchaus nicht folgt, daß der Herr den Jüngern sein Blut leiblich zu trinken gegeben.

significat, sondern lediglich anzeigt, daß zwischen Subject und Prädicat in irgend einer (durch die Copula selbst nicht näher angedeuteten) Hinsicht ein Verhältniß der Identität stattfindet. Das Uneigentliche und Bildliche der Rede liegt vielmehr, sprachlich genommen, im Subjecte, insofern nicht das Brod als solches, sondern dasjenige, dessen symbolische Hülle das Brod ist, das Gebrochene und den Jüngern Gegebene, unter dem *τοῦτο* verstanden wird. Das Recht aber, das Subject in der bezeichneten Weise zu deuten, ist kein willkürlich beanspruchtes oder erschlichesenes, sondern es ruht in dem unmißverständlichen Wesen der symbolischen Handlung überhaupt.“ Es folgt aber auch aus dem Obigen, daß wir dem Recensenten auch beistimmen — nur daß wir statt „geistiger Genuß“ „geistlicher Genuß“ sagen würden —, wenn er gegen Rückert fortfährt, S. 147: „Essen und Trinken steht nach dem Verfasser zwar insofern in wesentlicher Beziehung zur Handlung, als es den Eindruck zum unauslöschlichen macht, aber mit der eigentlichen Symbolik hat es dennoch nach dieser Voraussetzung nichts zu thun. Bei der symbolischen Deutung der Worte wird von dem Herrn Verfasser alles Gewicht auf das Brechen, das Symbol der Zerstörung, gelegt; das Darreichen zum Genuß tritt hier völlig zurück, es könnte fehlen und die Handlung bliebe, zwar nicht ihrem Eindrucke, wohl aber ihrem Wesen nach völlig dieselbe. — Wir möchten daher den Sinn der Worte „das ist mein Leib“ vielmehr in folgender Weise umschreiben: „das Gebrochene und euch zum Genuße Dargegebene, was symbolisch hier vertreten wird durch das gebrochene und zum Genießen gegebene Brod, das ist mein Leib.“ — Wie also das gebrochene Brod Symbol des im Tode gekrochenen Leibes ist, so ist das zum Genuße gegebene Brod Symbol des zum Genuße gegebenen Leibes. — Wird dieser Leib (d. h. kein anderer als der, auf dessen bevorstehenden Tod das Brechen des Brodes hinweist) den Jüngern zum Genießen geboten, so kann nur von einem geistigen Genuß des getödteten Leibes die Rede sein, dessen Symbol der leibliche Genuß des gebrochenen Brodes ist. Das Genießen dieses zerstörten Leibes heißt also nichts

Anderes, als die geistige Aneignung des durch den in den Tod dahingegangenen Leib des Herrn vermittelten Segens, folglich als die immer vollkommeneren Vereinigung mit ihm, dem zur Erlösung der Welt am Kreuz Gestorbenen. Der Genuß des Brodes ist also zunächst nicht minder als das Brechen des Brodes ein bedeutungsvolles Symbol, ein Symbol der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus; aber wo nur in einem Herzen die rechte Empfänglichkeit da ist, da kann's auch nicht fehlen, daß eben dieses Symbol zum kräftigsten Förderungsmittel dieser Gemeinschaft, das Gnadenzeichen zum Gnadenmittel wird."

Wenn wir aber bisher an die Spitze unserer Untersuchung die Frage stellten: wie mußten die Jünger die Worte und That der Einsetzung verstehen? wenn wir solches Gewicht darauf legten, was die Jünger in der heiligen Nacht konnten und mußten vom Herrn zu empfangen meinen: erscheint da nicht alles Bisherige vergeblich, weil und so lange drei Möglichkeiten gelassen werden müssen: a) daß der Herr den Jüngern bei Tische oder vorher Belehrungen gegeben habe, daß sie seine Worte nicht bildlich und geistlich, sondern eigentlich und leiblich zu verstehen hätten, um so mehr, da ja auch beim jüdischen Passa der Hausvater alle vorkommenden Gebräuche erklärte; b) daß der Herr den Jüngern mehr geben, also auch unter den Einsetzungsworten mehr meinen konnte, als sie in der heiligen Nacht verstanden; c) daß uns vom Herrn mehr gegeben werden kann, als vor der Kreuzigung und Verklärung den Jüngern gegeben ward? Wir antworten hierauf ad a): Hätte der Herr den Jüngern vor oder bei Tische Belehrungen jener Art gegeben, so würden diese Eröffnungen uns gewiß mitgetheilt worden sein. Johannes ergänzt die Synoptiker gerade, indem er die Thaten Jesu bei den Synoptikern durch Jesu Reden erklärt und erweitert; er theilt insonderheit die Abschiedsreden ausführlich mit und sollte die Belehrungen über das heilige Abendmahl nicht wiedergegeben haben, zumal da er voraussetzen konnte, daß, wie schon für die Jünger das geistlich-bildliche Verständniß das nächstliegende, ja ohne weitere Belehrungen nothwendige war, es ganz ebenso und noch mehr in den folgenden Zeiten sein würde? Gewiß ist also der Schluß be-

rechtigt: entweder gab der Herr weiter keine Belehrungen, oder welche er gab, gingen nicht hinaus über den Inhalt der sonstigen Stellen, die Johannes bei Abfassung seines Evangeliums vor sich sah (Einführungsworte bei Marcus, Lucas und Paulus und Joh. 6.). Was aber ad b) Christus etwa den Jüngern mehr gab, als sie verstanden, werden sie jedenfalls später nach seinem Tode und seiner Auferstehung, da der heilige Geist sie in alle Wahrheit leitete und die *ἀγῶναι* täglich gefeiert wurden, erkannt und in den andern Stellen vom heiligen Abendmahl dargelegt haben ^{a)}. Würde endlich ad c) uns mehr gegeben als den Jüngern beim ersten Abendmahl, so könnte dieses minus doch nur seinen Grund darin haben, daß der Herr noch nicht gekreuzigt und verklärt war, folglich würde dieses minus nach der Auferstehung und Himmelfahrt aufgehört, die Jünger also nach Jesu Verklärung dasselbe empfangen haben als wir, und sie würden es demgemäß gleichfalls in den übrigen Stellen vom heiligen Abendmahl mitgetheilt haben. So kommt es also jetzt darauf an, die übrigen Stellen vom heiligen Abendmahl zu untersuchen.

Die Worte des Marcus (14, 22. 24.) liefern zu dem in Matthäus Enthalteneu kein Mehreres. Lucas hat ausdrücklich die Worte, die wir bei Matthäus dem Sinne nach ergänzen mußten und konnten: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. „ὑπὲρ unterscheidet sich vom *περὶ* des Matthäus nicht reell, sondern nur nach der verschiedenen sinnlichen Genesis der Vorstellung (wie unser „um“ und „über“), daher auch beide Präpositionen oft in ganz gleicher Beziehung mit einander wechseln, wie namentlich bei Demosthenes.“ Meyer. Ferner setzt Lucas hinzu: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Hieraus folgt, daß Jesus die Wiederholung des heiligen Abendmahls gewollt und daß die Wiederholung nicht aus dem Eindruck der ersten Feier auf die

a) Dieß ist denen zu entgegnen, welche zu Gunsten der Lehre vom substantial-leiblichen Genuß sagen: die Apostel mögen den Tiefinn der Rede Jesu wie so vieles Andere damals noch nicht vollkommen verstanden haben, aber sie bedurften es damals auch nicht; denn sie hatten jedenfalls den Herrn noch wirklich und leibhaftig.

Gemüther der dankbaren Jünger geflossen ist (Paulus). Bedenken wir, daß nach des Herrn Verheißung, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, der Herr mitten unter ihnen ist zu ihrem Segen (2 Mos. 20, 24: an welchem Orte ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, da will ich zu dir kommen und dich segnen), so können wir mit Fug und Recht annehmen, daß ἀνάμνησις hier nicht bloß „Andenken, Erinnerung“ sein soll, sondern die „lebendige Geistesgemeinschaft durch des Herzens Dankbarkeit“ (Gerlach) mit einschließt (denken — danken). Soll das Abendmahl nun aber wiederholt werden zum Gedächtniß Jesu (d. h. seines Todes, wie aus dem Ganzen folgt), also im Glauben an Jesum und seinen Tod, wird ferner dem Glauben gegeben, was er glaubt, so folgt aus Lucas, was aus Matthäus, denselben ganz an und für sich betrachtet, noch nicht folgte (vgl. S. 238.), daß Jesus dem jedesmaligen Abendmahlsgenuß verheißt den Genuß der Frucht seines Todes zum Bunde, zum Leben in der Gemeinschaft mit ihm. Endlich sagt Lucas: τοῦτο τὸ ποτήριον (die andern Evangelisten nur τοῦτο) *) ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Hier wird nun die uneigentliche Redeweise ganz besonders klar. Der Wein ist doch gewiß nicht der neue Bund, ebenso wenig in, mit und unter dem Wein der neue Bund, sondern: was ich mit diesem Kelch, Wein bezeichne, ist der neue Bund in meinem Blute, d. h. was ich mit diesem Kelch, den ich euch zu trinken gebe, bezeichne, ist, daß in meinem für euch zu vergießenden Blute ein neuer Bund mit euch geschlossen wird euch zum Segen (Jul. Müller: der Wein kann nur Siegel und Symbol des neuen Bundes sein, welcher in dem vergossenen Blute Christi geschlossen wird), gleichwie, wenn, wie allerdings nothwendig, ἐκχυνόμενον mit τὸ ποτήριον zu verbinden ist, dieses an sich durchaus nicht den Sinn hat, als wäre der Wein das vergossene Blut oder in, mit und unter dem Wein das vergossene Blut,

*) Ist nicht dieser Zusatz τὸ ποτήριον ein rechter Beweis dafür, daß auch bei Matthäus unter τοῦτο gemeint ist „dieses Brod“ und Ströbel Unrecht hat, wenn er das Neutrum urgirt und τοῦτο auf τὸ σῶμα bezieht (vgl. S. 228.)?

sondern ποτήριον (der eingegossene und zum Trinken dargebotene Wein) ist Symbol des zu vergießenden und geistlich (s. S. 238 f.) zu genießenden Blutes.

Wenden wir uns nun zu Paulus: 1 Cor. 11, 23 ff. und 10, 16. 1 Cor. 11, 24: *Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλάμενον. Λάβετε, φάγετε* ist höchst wahrscheinlich unecht. *Τὸ κλάμενον* wird von Lachmann verworfen, ob mit Recht, ist die Frage; jedenfalls wäre es dem Sinne nach zu ergänzen und der Sache nach macht es keinen Unterschied, ob es echt ist oder nicht. Ganz ähnlich Joh. 6, 51., wo Lachmann liest: *καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*, und wo durch das vorhergehende *ὃν ἐγὼ δώσω* klar wird, daß das von Lachmann verworfene *ἦν ἐγὼ δώσω* dem Sinne nach ergänzt werden muß. Sonst sind die Worte des Paulus bis dahin der Sache nach dieselben wie bei Matthäus. Gleich Lucas hat Paulus (Paulus auch beim Kelch *δοσάκις ἂν πίνητε*) den Zusatz: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Und Paulus hat es *ἀπὸ τοῦ κυρίου* empfangen, ein neuer schlagender Beweis dafür, daß Jesus selbst die Wiederholung des heiligen Abendmahls gewollt hat (vgl. S. 242.). Weiter hat Paulus wie Lucas *τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. de Wette's Erklärung dieser Stelle: „dieser Kelch (Wein) ist (sinnbildlicherweise) der durch mein Blut gestiftete neue Bund“, gibt denselben Sinn wie unsere Erklärung der bezüglichen Worte des Lucas. Dem Sinne nach ebenso Meyer: „dieser Kelch stellt den neuen Bund dar vermittelt meines Blutes, d. h. dadurch, daß er das Symbol meines Blutes ist.“ Nur formell scheint gegen Meyer einzuwenden, daß *αἵματι* doch grammatisch nicht mit *ποτήριον* zu verbinden ist, sondern mit *διαθήκη*. Gegen Gerlach's Erklärung: „dieser Kelch ist der neue Bund selbst, indem durch dieses Unterpfand der Bund wie von Neuem gestiftet und besiegelt und als ein lebendiger, stets fortbauender Bund von denen, die den Kelch trinken, festgehalten wird“ — ist einzuwenden, daß solche Worte doch eigentlich nur auf die spätere Abendmahlsfeier sich beziehen würden, während doch der Apostel Jesu Worte bei der Einsetzung anführt, die-

selben doch also in Beziehung auf das erste Abendmahl und erst in abgeleiteter Weise auf die spätere Abendmahlsfeier erklärt werden müssen. Ferner findet ja auch bei der gerlach'schen Erklärung eine figurliche Redeweise statt: dieser Kelch ist das Unterpfand, Mittel des neuen Bundes, nicht eigentlich der neue Bund selbst. Endlich, auch wenn wir mit Gerlach die Worte erklärten, läge doch darin an sich nicht ausgesprochen die substantielle Mittheilung des Leibes und Blutes Christi, weder nach katholischer noch lutherischer Weise.

Die Worte des folgenden Verses: *ὁσῶς γὰρ κτλ.*, sind gegen die katholische Lehre, weil nicht gesagt wird: ihr wiederholt das Opfer Christi, sondern: ihr verkündigt des Herrn Tod, aber sie enthalten auch nichts für die lutherische Lehre.

Folgt nun aus den Worten B. 27: *ἕνος ἐστὶ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου*, und B. 29: *κοῦμα ἐαυτῶ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*, endlich aus 1 Cor. 10, 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας κτλ.*, daß der Leib Christi im heiligen Abendmahl substantiell empfangen werde, folgt daraus der (katholische oder lutherische) leibliche Genuß? Betrachten wir zunächst die letzte Stelle. Der Apostel spricht, daß die, welche die Opfer essen, *κοινωνοὶ τοῦ θουσιαστηρίου* sind. Buchstäblich genommen hieße das: sie stehen, das Opfer essend, am Altar. Es meint aber der Apostel, daß die das Opfer Essenden in geistlicher (de Wette richtig: mystischer) Gemeinschaft mit dem Altare, d. h. überhaupt mit Gott, stehen („mit Gott“, das scheint auch aus dem Gegensatz „Götze“ B. 19. zu folgen). Folgt nun nicht aus dieser Analogie, daß der Apostel auch B. 16. von einer geistlichen Gemeinschaft mit dem Leibe Christi spricht, d. h. von einer geistlichen Gemeinschaft überhaupt mit dem Herrn, der seinen Leib für uns in den Opfertod gegeben hat? a) Daß

a) Richtig übrigens Rückert a. a. D., *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *κοινωνία τοῦ σώματος* sei nicht bloß als „Symbol der Gemeinschaft“, sondern als „das Befehl zu deuten, welches uns realiter in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi versetzt.“ Natürlich meinen wir die geistliche Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Wenn nun aber Rückert die Gewissheit der Lehre Pauli von der geistlichen Ge-

der Apostel von einer geistlichen Gemeinschaft spricht, wird ganz offenbar aus dem „*ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν*“, B. 17., insofern *ἐν σῶμα* die Christenheit doch nur in geistlichem Sinne ist; hätte Paulus einen realen, wirklichen und nicht bloß geistlichen Genuß des Leibes Christi gelehrt, so hätte er B. 17. gewiß wohl gesagt: *ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς σώματος* (und nicht *ἄρτου*) *μετέχομεν*. Will man daraus, daß ja bei Opfermahlzeiten (B. 18.) das Fleisch der Opfertiere wirklich genossen wurde, schließen, daß auch der für uns geopfert Leib Christi substantiell-leiblich müsse von uns genossen werden; meint man, daß die Consequenz der Vergleichung diesen Schluß nöthig mache: so bedenke man, daß dann auch die letzte Consequenz zu ziehen wäre, nämlich daß, wie die *εὐθιόντες τὰς θυσίας* die Opfer selbst gebracht hatten, also auch das Opfer Jesu Christi von uns gebracht, wiederholt werden müßte. — Ferner *ποτήριον δαιμονίων* B. 21. heißt doch der Kelch, den die Teufel darbieten oder mit dem den Teufeln gebient wird, also auch *ποτήριον κυρίου* der Kelch, womit dem Herrn gebient wird oder den er darbietet, nachdem er ihn in der heiligen Nacht eingesetzt hat; macht nicht schon diese Zusammenstellung von *ποτήριον κυρίου* mit *δαιμονίων* es im höchsten Grade unwahrscheinlich, wir möchten sagen: unmöglich, eine leibliche Darreichung und Genuß des Blutes Christi anzunehmen? Gerlach's schöne

meinschaft und dem geistlichen Genuß im heiligen Abendmahl aus dem *πνευματικόν* 1 Cor. 10, 3 ff. folgert, so unterliegt dieß doch wohl einigen Bedenken. Das *πνευματικόν* bezeichnet nach Rückert die Abendmahlsspeise als einen Stoff übersinnlicher, pneumatischer Natur, im Gegensatz zu dem hylischen Stoff des Brodes und Weines. Aber wenn wir auch hinzunehmen, daß hiermit die Abendmahlspeise als eine Speise für den Geist, deren nur der Geist theilhaftig zu werden vermag, bezeichnet wird, so ist doch auch nach lutherischer Lehre die Speise eine übersinnliche, eine Speise für den Geist, für die Seele. Pneumatisch (*πνευματικόν*) aber = allegorisch zu fassen (wie Rückert's Recensent a. a. O. S. 151. will), möchte schwerlich angehen. *Πνευματικός* heißt „wunderbar gewirkt“ und außerdem (die Speise) „für den Geist bestimmt, für die Seele, nicht für den Leib“; beides findet auch nach lutherischer Lehre statt, also von diesem Attribut *πνευματικόν* aus möchte sich schwerlich die lutherische Lehre widerlegen lassen.

Worte zu dieser Stelle (B. 15—18.) von der Kraft und Wirkung des heiligen Mahls auf die Mitessenden, von der darauf sich gründenden Gemeinschaft mit Christo, haben ganz ebenso ihre Bedeutung, die Parallelen mit den Opfern des A. T. ganz ebenso ihre Geltung, wenn man die Stelle vom geistlichen Genuß des Leibes Christi versteht. Was nun die beiden erstgenannten Stellen betrifft, 1 Cor. 11, 27. und 29., so darf gewiß nicht behauptet werden, daß die starken, gewichtigen Ausdrücke des Apostels hier den leiblichen Genuß verlangen und daß jede andere Auffassung die apostolischen Worte abschwäche. Es geben die auch einen gar tiefen, bedeutsamen Sinn, wenn erklärt wird: Welcher unwürdig, d. h. ohne Selbstprüfung, ohne Buße und Glauben, isset und trinket, der versündigt sich an dem für ihn in den Tod gegebenen Leib und an dem für ihn vergossenen Blut Christi, indem er die heilige Feier und Speise, welche welche Christus eingesetzt hat, daran abzubilden seine Dahingabe in den Tod, und in welcher er (dieses nehmen wir aus Joh. 6. voraus, berechtigt dazu durch die *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος*, vgl. S. 245. Anm., und auch durch das *ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν κτλ.* B. 17.) seinen Leib und sein Blut zum geistlichen Genuß mittheilt, d. h. den Segen seines Todes barreicht und sich selbst der Seele zur innigsten, mystischen Gemeinschaft mit ihm, dem für sie gekreuzigten Gottessohn, hingibt — nicht *διακρίνει*, d. h. nicht beurtheilt in ihrer Heiligkeit und Wichtigkeit, in ihrem Unterschiede von andern Feiern, B. 17., sondern sogar sie begehrt wie sündliche Gelage. Diesen Gegensatz der schwelgerischen, sündlichen Gelage, in den der Apostel hier überhaupt das heilige Abendmahl setzt (1 Cor. 11, 20—22. deutet besonders diesen Gegensatz und wie es bei Gelagen der Corinthier unmäßig und schwelgerisch zugeht, an), muß man nur betonen, um sich das *ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου* zu erklären. Der Apostel polemisiert hier nicht gegen eine geistliche Auffassung des heiligen Abendmahls, sondern straft die, so zu sagen, epikureischen Mißbräuche bei demselben. Wird aber gesagt (Gerlach), daß, wenn man keinen leiblichen Genuß annimmt, die Worte des Apostels sehr auffallend wären, da die Sünde dann

nicht sowohl am Leibe und Blute, sondern am Opfer des Herrn und überhaupt an ihm begangen würde, so ist zu entgegnen, daß die Sünde eben begangen wird am Herrn als dem, der seinen Leib und sein Blut für uns in den Tod gegeben, so daß also jener Ausdruck durchaus nicht auffallend ist. Ganz recht meint Gerlach, die Worte B. 27. folgen genau aus dem Vorigen, daraus nämlich, daß (vgl. Gerlach's Erklärung von ἀνάμνησις, S. 243 f.) der Herr beim heiligen Abendmahl ewig gegenwärtig sei; wenn aber Gerlach sagt: „Ist das heilige Abendmahl eine Verkündigung des Opfers Christi als eines ewig gegenwärtigen durch den Genuß, ist daher der getödtete Leib des Herrn selbst gegenwärtig im heiligen Abendmahl, so vergreift sich derjenige, welcher es unwürdig genießet, an dem Leibe und Blute des Herrn selbst, da diese von Gott selbst den Genießenden dargereicht werden“, so vermessen wir durchaus die Berechtigung zu dem Schluß aus der ewigen Gegenwart Christi im Abendmahl auf den substantiell-leiblichen Genuß des getödteten Leibes Christi; das Opfer Christi ist gegenwärtig, aber in der ἀνάμνησις, in der geistlichen Gemeinschaft der Seele mit dem einst für uns gestorbenen und jetzt gegenwärtigen Christus, in dem Empfange des Segens seines Opfers. Will man nun aber in dieser unserer Erklärung doch das Geistliche willkürlich nennen, sagt man, ob auch die Worte B. 27. und 29., vom geistlichen Genuß erklärt, einen tiefen Sinn geben, so sei doch die natürliche Auffassung der Worte die vom leiblichen Genuß: so behaupten wir und legen darauf vorzugsweise Gewicht: B. 27. und 29. ist zu erklären aus B. 24. und 25. Da nun in den Worten τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ διαθήκη καινὴ ἐστὶν ἐν τῷ αἵματι μου entschieden ein Tropus anzunehmen ist (s. S. 243.), da ferner doch die erste Gabe analog der zweiten sein und also auch B. 24. τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον tropisch gefaßt werden muß, so ist auch in B. 27. und 29., als welche sich auf B. 24. und 25. beziehen, nicht der leibliche, sondern der geistliche Genuß die natürliche Auffassung der Worte, nicht zwar das dem absolut genommenen Buchstaben gemäße, wohl aber — und das ist der allein gültige Kanon — das dem Zusammenhang

der Worte entsprechende und durch ihn nothwendig gemachte Verständniß. Hier beherrscht uns nicht das Widerstreben der Vernunft, sondern es nöthigt uns das vorurtheilsfreie exegetische Urtheil. Wenn wir übrigens in B. 29. keine größere Drohung als in B. 27. gefunden haben, so ist das gewiß das Richtige. *Κόρυα* bezeichnet die irdischen Strafgerichte; es waren dieß allerdings Vorboten der ewigen, aber jene sind, wenn nicht allein, so mindestens zunächst gemeint. Das beweist B. 30., wo wir *κοινωνῆσαι* nur verstehen können als gesagt unter der Voraussetzung, daß das Normale eigentlich sei, zu leben bis zur Wiederkunft des Herrn. Das ewige Gericht ist übrigens die Endstrafe des unwürdigen Essens und Trinkens, auch wenn bloß der geistliche Genuß des Leibes und Blutes Christi festgehalten wird; der *abusus sacramenti* ist auch nach unserer Fassung eine so schwere Sünde, daß er die Strafen B. 27. und 29. verdient. Endlich führen wir noch zur Bestätigung unserer Auslegung von 1 Cor. 11. als wahrscheinlich an (nach J. Müller), daß bei der stetig sich wiederholenden Bundeshandlung sich eine bestimmte Terminologie bildete, also daß, wenn man sagte: „Wir essen den Leib des Herrn“, man damit meinte: „wir essen die Zeichen desselben und den Leib selbst im geistlichen Genuß.“ Man bedenke nur, wie „geistlicher Genuß“ nicht ein Ausdruck der gangbaren, praktisch geistlichen Sprache ist, sondern ein Ausdruck der Theorie. Bedenke man nur, daß Joh. 6. vom Herrn der geistliche Genuß ^{a)} mit *τρῶγειν τὴν σάρκα αὐτοῦ καὶ πίνειν τὸ αἷμα* bezeichnet wird, endlich daß auch die reformirte Kirche das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi sich aneignet und diese Ausdrücke von ihrer Lehre gebraucht, und gewiß nicht mit Unrecht.

Wir sahen also, Marcus, Lucas und Paulus fügen betreffs dessen, was im heiligen Abendmahl gegeben wird, zu dem in Matthäus Enthaltene (S. 239 ff.) nichts Wesentliches hinzu, außer daß aus ihnen folgt, daß das Abendmahl zu wiederholen

a) Daß der Herr Joh. 6, 51 ff. von keinem andern als dem geistlichen Genuß seines Fleisches und Blutes spricht, darüber vgl. S. 254 f.

und selbstverständlich mit demselben Segen begleitet ist wie das erste. Das Ergebnis aus Matthäus, Marcus, Lucas und Paulus ist also: 1) daß das heilige Abendmahl geschieht zum Gedächtniß Jesu und 2) daß der das heilige Abendmahl Genießende den für ihn getödteten Leib und das für ihn vergossene Blut Christi geistlich genießt, d. h. daß er die Frucht des Todes Jesu (Vergebung der Sünden) empfängt.

Gehen wir jetzt zu Joh. 6, 51 ff. über. Mit Recht lassen wir erst jetzt und zuletzt den Johannes folgen. Jesus hat zwar die Worte Joh. 6, 51 ff. eher gesprochen, als die übrigen vom heiligen Abendmahl handelnden Stellen geschrieben sind, aber Johannes hätte beim Aufschreiben der Worte des Herrn nähere Erklärungen gegeben, so sie nöthig gewesen wären, und gerade weil Johannes zuletzt schrieb, ist es nöthig, zuletzt zu untersuchen, ob Johannes ein Mehreres enthalte, als die andern Stellen. Es haben hier Origenes, Basilius Magnus unter *αδρξ* die ganze menschliche Erscheinung des *λόγος* verstanden, welche er zum Heil der Welt gewidmet habe, wobei der Tod nur mit eingeschlossen sei (Paulus, D. Schulz, Baumgarten-Crusius, de Wette). Dem steht entgegen (Meyer), „daß nicht nur das Futurum *δώσω*, sondern auch das Trinken des Bluts B. 53. spezifisch auf den Tod als ausschließliche Beziehung hinweist, da nicht abzusehen wäre, warum Jesus, wenn er weiter nichts als jene Widmung meinte, für die Aneignung derselben Ausdrücke gebraucht haben sollte, bei denen die Voraussetzung seines Getödtetwerdens unmittelbar sich darbietet. Jene Widmung war schon mit *εγώ εἰμι ὁ ἄρτος κτλ.* gesagt, der Fortschritt vom Sein zum Geben erfordert nun aber etwas Anderes und zwar einen concreten Act, und der ist sein verfühnendes Sterben und Blutvergießen.“ Ist nun Joh. 6, 51 ff. vom heiligen Abendmahl zu verstehen? Daß diese Worte lange Zeit vor der Einsetzung gesprochen, spricht eigentlich nicht dagegen. Warum konnte denn nicht auch hier der Herr wie doch manchmal (Joh. 2, 19.; 3, 14.; 7, 38. 39.; 12, 32.; 14, 29.; 16, 4.) von etwas reden, das noch zukünftig war, dessen volles Verständnis darum erst später möglich wurde? Er selbst oder der

heilige Geist erinnerte ja nachher an Alles, was er gesagt hatte. Oder konnte Christus diese ganz in Stumpfheit versunkenen Gemüthler der Juden nicht auf etwas Aeußerliches, auf die Stiftung eines Sacraments hinweisen wollen? Mußte er befürchten, daß die Juden seine Worte auch hier ganz ins Aeußerliche zogen und den bloßen Genuß des heiligen Abendmahls für genügend zur Seligkeit hielten? Allein ein Mißverständnis wie das letztere ist auch bei der Taufe und bei andern Dogmen, z. B. bei der Rechtfertigung durch den Glauben, möglich; ferner lehrt die Erfahrung B. 52., daß, wenn die Worte vom geistlichen Genuß, ganz abgesehen vom heiligen Abendmahl, verstanden werden, die Juden diese Worte gleichfalls ins Aeußerliche zogen und gänzlich mißverstanden. Also das Moment des grobsinnlichen Mißverstehens der Hörer kann nicht gegen die Deutung der Stelle vom heiligen Abendmahl geltend gemacht werden. Ebenso wenig kann mit Meyer eingewendet werden, daß Johannes Jesum hier in Ausdrücken reden lasse, welche schon jenseits der Grenze des N. T. liegen und dem Vorstellungs- und Sprachtypus der apostolischen Väter oder noch späterer Zeit angehören, — denn entweder meinten Jesus und Johannes den leiblichen Genuß (in katholischer oder lutherischer Weise), dann liegen diese Ausdrücke nicht jenseits der Grenze des N. T., sondern es war dieß Jesu Lehre und Johannis Glaube, oder sie meinen, wie es denn wirklich der Fall ist (s. unten S. 254 f.) den geistlichen Genuß, dann ist es doch gar nicht so unerklärlich, daß Jesus diesen geistlichen Genuß mit diesen Ausdrücken bezeichnet habe (vgl. S. 257.). Es widerspricht dieß weder der pneumatischen Auffassung dieses vertrautesten Jüngers, noch nöthigt es zu der Annahme, daß Jesus diese Worte nicht gesprochen, sondern Johannes oder gar ein Anderer sie ihm in den Mund gelegt habe. Betont Meyer, daß *σάρξ*, nicht *σῶμα* gebraucht sei, so sagen wir: das dabei stehende *αἷμα*, ferner das *ἄρτος*, auch das *φαγεῖν* und *πινεῖν*, Alles wie in den Einsetzungsworten, ist so gewichtig, daß diese Gleichheit durch jene Verschiedenheit des *σάρξ* und nicht *αἷμα* nicht beeinträchtigt wird, zumal da der Ausdruck *σάρξ* sich sehr wohl erklärt. *Σάρξ* gebraucht Jesus hier, weil es die Dahin-

gabe seiner ganzen real menschlichen Erscheinung (Joh. 1, 14.), von der B. 48 ff. gesprochen, vermittelt mit der Dahingabe seines Leibes in den Tod, wovon der Herr von καὶ ὁ ἄγιος δὲ B. 51. an redet. Noch ein anderer Punct scheint uns nicht ohne Bedeutung. Hier Joh. 6, 51 ff. liegt der Hauptton auf dem Brode, das Jesus gibt, auf dem zu Essenden, da sagt er σῶψ (wie wir — sit venia verbo — im gewöhnlichen Leben nicht sagen: wir essen den Leib, sondern das Fleisch der Thiere); in den Einsetzungsworten dagegen ist das Nächstgedachte dieß, daß der Herr seinen Leib in den Tod gibt (daß dieser im Tode gebrochene Leib den Seinen ein Brod sein sollte, ist erst das posterior, denn wäre es das Nächstgedachte, so würde σῶμα auffallen, da in σῶμα ja αἷμα schon miteingeschlossen ist), darum steht dort σῶμα.

Der scheinbarste Einwand gegen die Fassung der Stelle Joh. 6, 51 ff. vom Abendmahl wird immer der bleiben, daß bei dieser Fassung durch B. 53. die absolute Nothwendigkeit des Abendmahls zum Heil behauptet scheint, folglich darnach auch der bloße defectus sacramenti als verdammend erscheint, während doch sonst immer nur dem lebendigen Glauben diese absolute Nothwendigkeit zugeschrieben wird und der Satz feststeht: non defectus, sed contemptus sacramenti nocet. — Allein bedenken wir zunächst den Zusammenhang. Die Juden hatten die Unmöglichkeit solches Essens und Trinkens vorgeworfen (B. 52.). Christus sagt ihnen nun B. 53., daß dieses Essen und Trinken nicht bloß nicht unmöglich, sondern sogar nothwendig zum Leben sei. Er redet also zu Solchen, die das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes ungläubig, ja höhniſch verwerfen. Schon dieß macht es wahrscheinlich, daß er nur vom contemptus sacramenti B. 53. spricht: Er redet zu Solchen und daher — dieß können wir annehmen — auch von Solchen, bei und in denen der Glaube hätte sein können. Wo nun bei Solchen ein beständiger defectus sacramenti, da wird auch der Glaube fehlen und der defectus sacramenti ein contemptus sein; denn, je lebendiger der Glaube ist, desto größer die Sehnsucht nach dem Sacrament, desto häufiger der Gebrauch desselben. Der Herr

rebet also hier von einem defectus sacramenti, der den Unglauben voraussetzt und aus dem Unglauben kommt, und eben daher kann von solchem beharrlichen defectus gesagt werden, was vom beharrlichen contemptus und vom beständigen Unglauben gilt: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch.“ Ganz unbegründet ist es demnach, wenn denen, die Joh. 6, 51 ff. vom Abendmahl verstehen, die Consequenz vorgehalten wird, daß sie auch Kinder müßten zum Abendmahl zulassen. Denn so lange im Kinde der Glaube, wie er zum wirklich segensreichen Genuß gehört, nicht möglich ist, geht der defectus sacramenti nicht aus Unglauben hervor und ist kein contemptus. Von solchem defectus ist B. 53. nicht die Rede; dieser defectus schadet nicht; solcher defectus, der nicht aus Unglauben hervorgeht, ist aber auch nur gemeint in dem Sage: non defectus, sed contemptus sacramenti nocet. So lange der Glaube nicht möglich ist, schadet und verdammt auch der defectus fidei nicht.

So haben wir denn keinen Grund, von der Fassung abzugehen, die sich bei der Gleichheit der Ausdrücke unwillkürlich aufdrängt; wir haben Zug und Recht, Joh. 6, 51 ff. vom heiligen Abendmahl zu verstehen ^a).

Sehen wir nun näher, was der Herr über dieses Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes sagt:

Christus will das Brod geben (B. 51.), er ist selbst das Brod (B. 51.), folglich will er sich selbst geben (B. 51.), nämlich sein Fleisch (ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δάσω, ἢ σὰρξ μου ἐστί, B. 51.) und sein Blut, B. 53 ff. Sein Fleisch und Blut gibt er zunächst in den Tod (daß dieses gemeint ist, folgt, auch wenn ἢ ἐγὼ δάσω unecht ist, aus dem αἷμα, wo man an den Tod Jesu denken muß [s. S. 250.]); J. Müller zwar: αἷμα bezeichne die Realität der menschlichen Natur noch stärker als das bloße σὰρξ, allein zu dieser Verstärkung steht man doch keine Nothwendigkeit

a) Auch die Parallelistrung des Manna mit dem Abendmahl, 1 Cor. 10 ff., führt darauf, daß Joh. 6, 51 ff., welche Stelle den Gegensatz des Manna hinstellt (vgl. B. 32. und S. 257.), vom Abendmahl rede.

ein); er will es aber auch geben zum eigenen Genuß (V. 53.), denn es soll ja ein Brod sein und (s. S. 238.) Brod, wenn es nährt und nützen soll, muß genossen werden. Dieser Genuß ist nothwendig für den Jünger Jesu, wenn er will Leben in sich haben (V. 53.); der Genuß gibt das ewige Leben und die Auferweckung am jüngsten Tage (V. 54.), d. h. (richtig Meyer) das ewige, messianische Leben, welches aber schon auf Erden eben mit jenem Genuße des Fleisches und Blutes Christi beginnt (daher das Präs. *ἔχει*, V. 54.), als das geistliche Leben, das Leben in Christo (V. 56. vgl. Gal. 2, 21.); der Genuß versetzt in dauernde Gemeinschaft mit Christo (V. 56.), denn Christus ist das Brod; vgl. auch die Parallelsirung des Verhältnisses der Gläubigen zu Christo mit dem Verhältniß Christi zum Vater, welches doch auf innigster Gemeinschaft beruht (V. 57.).

Was ist nun das für ein Genießen seines Fleisches und Blutes, das der Herr hier meint? Bedenken wir die Worte V. 63. Meyer erklärt hier: nicht seine leibliche Erscheinung, deren bevorstehende Tödtung ihnen so anstößig war, sondern sein Geist sei das Lebendigmachende, sein leibliches Wesen nähe nichts zum *ζωοποιεῖν*. Allein wir müssen doch V. 63. a. aus V. 63. b. erklären; dazu nöthigt das *πνεῦμα* in beiden Vershälfen und der Widerspruch der Juden V. 52., gegen den diese Worte gerichtet sind. Aus diesem Widerspruche V. 52. ist zu schließen auf den Sinn von V. 63. b., resp. von V. 63. a. Nun hatten aber die Juden gemeint, Christus wolle ihnen sein Fleisch leiblich zu essen geben. Daran nahmen sie Anstoß, nicht aber daran, daß Christus diesem seinem Fleische eine so große Kraft, das ewige Leben mitzutheilen, zuschrieb. Daß dieß Letztere ihnen anmaßend erschienen und deshalb ein *σκάνδαλον* gewesen (Theluz), davon enthält der Text doch nichts. Auch der Tod Christi (Meyer) war ihnen hier nicht das *σκάνδαλον* (durch welche Fassung Meyer zu obiger Erklärung von V. 63. kommt), sondern eben das V. 52. Beschriebene. Also an dem Inhalte und zwar an dem von ihnen buchstäblich gefaßten Inhalte der Worte des Herrn stoßen sie sich, an dem sinnlichen, materiellen Genuß seines Fleisches, nicht aber an der Wirkung des Genußes seines

Fleisches. So wird denn auch V. 63. b. nicht sowohl die Wirkungsart, sondern wenigstens zunächst der Inhalt seiner Worte näher bestimmt: Die Worte, die ich zu euch geredet habe (λελάληκα entschieden besser bezeugt als λαλώ) haben zu ihrem wesentlichen Inhalte etwas Geistliches, sind geistlich zu verstehen (deshalb habt ihr gar keinen Grund, euch zu ärgern) und haben insofern allerdings zu ihrem Inhalte die Mittheilung, Wirkung des Lebens. Daß hier πνεῦμα und ζωή als Prädicate stehen, spricht gegen unsere Auffassung nicht, denn πνεῦμα ist nicht dem Sinne nach verschieden von πνευματικά, sondern drückt dasselbe nur emphatischer aus. Außerdem sind ja wirklich die Worte Christi Träger seines Geistes und deshalb Leben wirkend. Also V. 63. b.: meine Worte, geistlich verstanden, wirken das Leben, denn, V. 63. a.: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. ἡ σὰρξ (τὸ φαγεῖν τὴν σάρκα, denn dieß ist doch gemeint) kann hier nicht in dem Sinne von V. 51. und 53 ff. gemeint sein, sondern so, wie die Juden V. 52. es verstanden. Nicht der leibliche Genuß meines Fleisches, wie ihr es sinnlich versteht, nützt etwas, sondern τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, der geistliche Genuß meines Fleisches (vgl. πνεῦμα V. 63: b.), der Geist, der durch den geistlichen Genuß meines Fleisches auf den Genießenden übergeht, mein Geist ist das Lebendigmachende. Die σὰρξ V. 63. ist somit allerdings Jesu Fleisch, aber nur, insofern es als Object eines sinnlich materiellen Genusses gefaßt wird (V. 52.); nichtsdestoweniger ist Jesu σὰρξ das Brod des Lebens, nämlich geistlich genossen. So kommen wir also formell und im Ganzen auf die Auslegung von Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Mosheim, Lampe, Klee, Ammon u., τὸ πνεῦμα sei das geistige, ἡ σὰρξ das sinnliche Verständniß, und der Sache nach im Ganzen auf die Erklärung von Tertullian, Augustin, Calvin u., τὸ πνεῦμα sei der geistige Genuß, ἡ σὰρξ der materielle.

Es ist also, wie aus V. 63. hervorgeht, in den Worten V. 51 ff. nicht vom leiblichen Genuß des Fleisches und Blutes Christi die Rede; es ist dieser Genuß durch V. 63. ausdrücklich ausgeschlossen, und zwar nicht bloß der lapernaitische, sondern auch

der leibliche Genuß, den die katholische und lutherische Kirchenlehre behauptet. Denn der Sinn von V. 63. ist nicht, daß der karnaitische Genuß ausgeschlossen, der lutherische behauptet sei, sondern der Gegensatz ist Fleisch und Geist, also der leibliche Genuß überhaupt ausgeschlossen, der geistliche behauptet. Gegen die Erklärung von Rahnis (V. 63 f.): „das, was dem mein Fleisch Genießenden die Kraft des ewigen Lebens ertheilt, ist nicht das Fleisch als solches, sondern der Geist, mit dem es erfüllt ist“, spricht, daß nicht daran die Juden V. 52. Anstoß nahmen, daß Jesus dem Genusse seines Fleisches die Kraft, das ewige Leben zu wirken, mittheilt, sondern daran, daß sie sein Fleisch sinnlich, leiblich genießen sollten (s. S. 254.) Auch das *ἀληθής* V. 55. (vorzuziehen dem *ἀληθῶς*, vgl. Meyer) nöthigt nicht zur Erklärung vom (katholischen oder lutherischen) leiblichen Genuß. Daß V. 55. Christi Fleisch im Gegensatz gegen das Manna die *ἀληθής βρωσις* genannt sei, dagegen spricht wohl, daß *ἀληθής* steht, nicht *ἀληθινή*; *ἀληθινή* wäre die echte Speise, in welcher die Idee der Speisung Gottes verwirklicht wäre, wovon das Manna nur ein Schatten, ein schwaches Vorbild. Wir erklären deshalb mit Meyer: „*ἀληθής* das Gegentheil des bloß Verbalen, mithin das Wirkliche ausdrückend, das die Juden nicht fassen konnten, indem sie fragten: *πῶς δύναται κτλ.* V. 52.“ „Es ist in Wahrheit so, daß mein Fleisch eure Speise werden kann und muß, ob ihr es auch nicht wahr haben wollt, nicht für möglich erachtet bei eurem falschen, sinnlichen Verständniß.“ Daß unter dieser Speise hier die geistliche Speise gemeint ist, ist durch *ἀληθής* also nicht unmöglich, nicht einmal unwahrscheinlich gemacht.

Bedenken wir, daß Jesus sagt: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* (V. 51.), und V. 57: *ὁ τρώγων με* (wo *με* keineswegs bloß zusammengesetzener Ausdruck für *τῆν σάρκα καὶ τὸ αἷμά μου* ist), so folgt, daß er eben nicht seinen Leib geben will zum (katholischen oder lutherischen) leiblichen Genuß, sondern er selbst, Christus überhaupt als der für uns in den Tod Gegebene, dessen Fleisch und Blut am Kreuz für uns geopfert ist, soll unser Genuß sein, sich selbst will er uns zum Genuß geben. Und gesetzt, es

gehe das *ἐγὼ εἶμι ὁ ἄριστος ὁ ζῶν* auf Jesum nach seiner ganzen menschlichen Erscheinung und seinem ganzen Erlösungswerk, wenn erst von den Worten *καὶ ὁ ἄριστος δὲ* B. 51. die Stelle vom Abendmahl handelt, so wird doch durch das *με* B. 57. der Inhalt und die Bedeutung des *ἐγὼ* B. 51. auf das heilige Abendmahl in specie übertragen. Wir empfangen im Abendmahl das Brod des Lebens, nicht des leiblichen Lebens, wie das Manna, sondern des Lebens des neuen Menschen, das wesentlich ein geistliches, den Geist angehendendes ist, allerdings auch auf die *σάρξ* des Menschen wirkt, aber eben nur mittelbar durch den Geist. Jesus lebt „wegen des Vaters“ (B. 57.), d. h. weil der Vater lebendig ist, ihm das Leben mitgetheilt hat und in Wesensgemeinschaft mit ihm steht; gleicherweise sollen wir leben wegen Jesu, d. h. weil Jesus lebt und uns das Leben mittheilt in Gemeinschaft mit ihm. „Ich gebe euch, was in mir selbst die innerste Lebenskraft ist.“ Wenn die Wirkung des Genusses das Bleiben in Jesu ist und Jesu Bleiben in uns (B. 56.), so muß das Essen und Trinken selbst unser Sein in ihm und sein Sein in uns sein.

Es ist also — darauf weist dieses Alles hin — das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi Joh. 6, 51 ff. ein geistlicher Genuß Christi, der wesentlich besteht in einer geistlichen Gemeinschaft mit Christo. Hier ist nun wichtig die Analogie des Verhältnisses zwischen Mutter und Säugling. Zum Beweis des (katholischen oder lutherischen) leiblichen Genusses kann diese Analogie nicht gebraucht werden, weil dieser leibliche Genuß nicht in der Schrift begründet ist, wohl aber zur Verdeutlichung des geistlichen Genusses. Wie es nämlich die innigste leibliche Gemeinschaft ist, wenn der Säugling Fleisch und Blut der Mutter genießt, eine Gemeinschaft, die ihm sein leibliches Leben nährt, so ist das im heiligen Abendmahl geschehende Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, d. h. der geistliche Genuß des für uns in den Tod gegebenen Christus, die innigste Gemeinschaft mit ihm, die uns zum geistlichen neuen Leben nährt, indem wir uns Christo hingeben und Christus sich uns. Es ist also der geistliche Genuß Christi im Abendmahl

nicht bloß Gemeinschaft mit Christo, sondern die innigste Gemeinschaft mit ihm, die je bestehen kann und von ihm gewährt wird. Essen des Fleisches und Trinken des Blutes sind also bildliche Bezeichnungen des allerdings realen, aber geistlichen Genusses Christi, der innigsten Gemeinschaft mit ihm. Die Bezeichnung hat ihren Grund darin, daß einmal für die innigste Gemeinschaft gerade sie der rechte Ausdruck ist, sodann aber und besonders weil der objective Grund dieser Gemeinschaft im Abendmahl die Dahingabe des Leibes Christi in den Tod und das Vergießen seines Blutes und das subjective Antecedens dieser Gemeinschaft der geistliche Genuß der Frucht des Todes Jesu ist (S. 238 f. 243.).

Ist nun aber diese Gemeinschaft mit Christo im heiligen Abendmahl eine wahre, reale und, weil Leben mittheilende, in sich selbst lebendige; ist Christus es, der das Brod gibt, der nicht bloß am Kreuz die Speise geschaffen und begründet hat, sondern sie auch mittheilt im heiligen Abendmahl (vgl. das doppelte *δαΐω* B. 51., welches das zweite Mal vom Dahingeben seines Fleisches in den Tod, das erste Mal vom Darreichen seines Fleisches als eines Brodes im heiligen Abendmahl — im geistlichen Sinne — zu verstehen ist): so können im Sacrament wir nicht bloß uns Christum vergegenwärtigen und uns ihm hingeben, sondern, wie er sich selbst uns hingibt, so muß er auch selbst gegenwärtig sein, nicht bloß gedacht, sondern wirklich, nicht bloß in unserm Geist und Gedächtniß lebend, sondern an sich und in sich und bei uns und für uns lebendig, und auch die *praesentia operativa* reicht hier nicht aus, sondern Christus muß persönlich gegenwärtig sein, so gewiß die Gemeinschaft im heiligen Abendmahl die innigste sein soll, also keine bloß vermittelte sein darf^a).

a) Da nur der geistliche Genuß schriftgemäß ist und dieser in der innigsten Gemeinschaft mit Christo besteht, dazu aber nur die wirkliche, lebendige, persönliche, unmittelbare Gegenwart Christi nöthig ist, so ist die Frage, ob Christus auch nach seiner Leiblichkeit im Abendmahl gegenwärtig sei, eigentlich von keiner wesentlichen Bedeutung, wenn nur eben Christus gegenwärtig ist. Je nachdem man nun über die Leiblichkeit

Erst wenn wir somit annehmen, daß im heiligen Abendmahl der wirklich, lebendig, persönlich, ja unmittelbar gegen-

Christi denkt, wird die Gegenwart Christi seiner Leiblichkeit nach entweder mit der Gegenwart Christi überhaupt zugleich gegeben sein oder man wird die Gegenwart Christi zugeben, die Gegenwart seines Leibes aber ausschließen. Nehmen wir mit der lutherischen Kirche die ubiquitas corporis Christi an, so scheint der Leib Christi aufzuhören, Leib zu sein, und vielmehr als Geist gedacht zu werden. Längnen wir dagegen mit der reformirten Kirche die ubiquitas, so ist Christus nach dem Geist im Abendmahl gegenwärtig, sein Leib aber ist (nicht zur Rechten Gottes, denn das ist ein Widerspruch in der reformirten Lehre, da die Rechte Gottes überall ist) an eine bestimmte Stelle gebunden. Dieß Letztere ist um so mehr das ungleich Schwierigere und Nichtanzunehmende, weil 1 Cor. 15, 44 ff. uns über das ersterwähnte Bedenken, das bei der Annahme der ubiquitas sich aufdrängt, hinweghilft. Christus hat mit der Himmelfahrt das *σῶμα ψυχικόν*, den Leib, der das irdische (1 Cor. 15, 47.), beschränkte Organ der Seele ist, in welchem *σῶμα* der Herr auf Erden wandelte, abgelegt und das *σῶμα πνευματικόν*, den aus dem Himmel und darum für den Himmel gebornen (1 Cor. 15, 47.) Leib, der das Organ des (lebendig machenden, 1 Cor. 15, 45.) Geistes ist, angenommen. Zwar spricht der Apostel hier nur vom *σῶμα πνευματικόν* der (seligen) Menschen, aber wenn Christi Geist schon die erstorbenen *σώματα ψυχικά* der Menschen lebendig macht (1 Cor. 15, 45.; Phil. 3, 21.), wie viel mehr muß Christi Leib selbst mit der Himmelfahrt verklärt sein zum *σῶμα πνευματικόν*. Ist Christi Leib nun also Organ seines, weil ja durch die Himmelfahrt zur vollkommenen göttlichen Herrlichkeit wieder verklärten (Joh. 17, 5.), allgegenwärtigen und allwirksamen Geistes, so können wir unmöglich annehmen, daß er an eine bestimmte Stelle gebunden sei, Christi Leib würde ja in diesem Falle ganz und gar nicht dem Geist entsprechen, dessen Organ er doch ist. Wenn schon unser verklärter Leib, der doch nur das Organ unseres menschlichen Geistes sein wird, von irdischen Schranken wird befreit sein, wie viel mehr Christi Leib, das Organ des göttlichen Geistes! Liegt in dem Ausdruck *σῶμα πνευματικόν* zunächst auch nur dieses, daß das *πνεῦμα*, dieses Agens des übersinnlichen, ewigen Lebens, das Lebensprincip, das Bestimmende der ganzen Qualification des verklärten Leibes sein wird (vgl. Meyer zu 1 Cor. 15, 44.), so scheint doch auch der Ausdruck uns dazu zu berechtigen, die Geisähnlichkeit des verklärten Leibes, in specie also die ubiquitas corporis Christi anzunehmen, ohne daß er darum dem Geiste wesensgleich, ohne daß er darum Geist wird. Wir kennen in unserer irdischen Beschränktheit noch zu wenig den Begriff der Verklärung nach Quantität und Qualität — daher der so häufige Widerspruch gegen die ubiquitas und die Behauptung, daß der Leib Christi dadurch Geist wird. Aber eben weil wir noch irdische, beschränkte Wesen

wärtige Christus mit uns in Gemeinschaft tritt, wird das spätere Abendmahl dem ersten so analog als möglich und nöthig. Nöthig ist, daß wir im Abendmahl in unmittelbare Gemeinschaft mit dem Herrn treten wie die Jünger, möglich ist nur die unsichtbare Gegenwart des zur göttlichen Herrlichkeit wieder verklärten Christus; so ist diese unsichtbare Gegenwart bei jedem spätern Abendmahl der dem veränderten Stande Christi entsprechende Ersatz für die sichtbare Gegenwart beim ersten Abendmahl, aber es muß dieß eben auch eine wirkliche, lebendige, persönliche und unmittelbare Gegenwart sein, sonst ist sie kein wirklicher Ersatz. Außer dem heiligen Abendmahl ist unsere Gemeinschaft mit Christo nur eine mittelbare, vermittelt nämlich durch den heiligen Geist (Joh. 14, 23.), im heiligen Abendmahle ist sie eine unmittelbare.

Erkennen wir somit hier die, abgesehen von der Sichtbarkeit der Gegenwart Christi, vollkommene Analogie des spätern Abendmahls mit dem ersten — hier wie dort wirkliche, lebendige, persönliche, unmittelbare Gegenwart Christi, hier wie dort geistlicher Genuß —, so zeigt sich zugleich hier, wie der geistliche Genuß Christi im heiligen Abendmahl ein von dem im lebendigen Glauben allerdings verschiedener ist. Der geistliche Genuß Christi im lebendigen Glauben ist vermittelt durch den heiligen Geist, im Abendmahl findet eine unmittelbare Vereinigung mit Christo statt; im lebendigen Glauben eignen wir uns bloß Christi Wort, seine Verheißung und das von ihm Errungene an, im Abendmahl gibt er sich selbst uns hin, eignen wir ihn selbst uns an. Diese

sind, haben wir um so weniger ein Recht, an der auf die dargelegte Weise aus der Schrift folgenden ubiquitas corporis Christi zu zweifeln, wie wir ja z. B. auch nicht an der Ewigkeit Gottes zweifeln, obwohl wir als zeitliche Wesen die Eigenschaft der Ewigkeit gar nicht ausdenken können.

Wir meinen also, daß dem Leibe Christi die ubiquitas zuzuschreiben, daß der Herr also auch leiblich im heiligen Abendmahl gegenwärtig sei. Aus der leiblichen Gegenwart folgt aber durchaus kein leiblicher Genuß; wenn wir jene behaupten, so läugnen wir doch durchaus diesen. Den Jüngern war beim ersten Abendmahl der Herr leiblich gegenwärtig, dennoch genossen sie ihn nicht leiblich (S. 237.): so ist er uns im heiligen Abendmahl auch leiblich gegenwärtig, aber wir genießen ihn geistlich.

innigste mystische Vereinigung mit Christo im Abendmahl ist denn die recht eigentlich wirksame Kraft des neuen Lebens in Christo (Gal. 2, 21.).

Es liegt im Wesen dieser Gegenwart Christi im Abendmahl, die ja eben eine wirkliche, lebendige, persönliche, unmittelbare ist, daß Christus auch für die ungläubigen Communicanten gegenwärtig ist, obgleich freilich es bei den Ungläubigen nicht zur auch ihrerseits lebendigen Gemeinschaft und deren Segnungen zum neuen Leben und Bleiben in dem Herrn kommen kann. Wie das Gnadenmittel des Wortes für Alle da ist, die in der Kirche sind, so ist Christus im heiligen Abendmahl für Alle gegenwärtig, die zu seinem Tische kommen; wie das Wort der Predigt Alle empfangen, Gläubige wie Ungläubige, so empfangen auch die ungläubigen Communicanten Christum zum geistlichen Genuß, wenn freilich auch nicht gesagt werden kann, daß sie ihn wirklich genießen; dieß Letztere ist nicht möglich wegen ihres Unglaubens. Sie genießen ihn nicht, treten nicht mit ihm in wirkliche, innige, segensreiche Gemeinschaft des neuen Lebens, wenn ihr Unglaube, mit dem sie zum heiligen Mahl kommen, nicht durch das heilige Mahl überwunden wird; dennoch aber, ja eben deshalb, weil er ihren Unglauben überwinden will, ist Christus auch für sie gegenwärtig, gibt sich auch ihnen hin, „ob er vielleicht ihr Herz bewege, daß auch sie sich ihm hingeben.“

Diese wirkliche, lebendige, persönliche, unmittelbare Gegenwart Christi ist denn das wahre Objectiv im Abendmahl, das nicht vom Glauben abhängt. Nicht der Glaube erst macht Christum gegenwärtig, sondern Christus ist schon gegenwärtig dem Gläubigen und auch dem Ungläubigen nach seiner Verheißung. Irrt somit die lutherische Kirche, indem sie in dem *in, cum et sub pane et vino corpus et sanguinem Christi adesse et distribui vescentibus* das Objectiv erkennt, so irrt sie doch darin nicht, daß sie eben ein Objectives im Abendmahl festhält. Das Abendmahl hat ein Objectives, aber ein Objectives geistlicher Art, eben darum dem Objectiven in der heiligen Taufe analog; in der Taufe gibt sich Christus hin vermittelt durch den heiligen Geist, im Abendmahl unmittelbar.

Während also aus Matthäus, Marcus, Lucas und Paulus als geistlicher Genuß Christi im heiligen Abendmahl nur der Genuß der Frucht seines für uns in den Tod gegebenen Leibes und für uns vergossenen Blutes, der Genuß der Frucht seines Todes (Vergebung der Sünden), sich ergab (s. S. 249.): so folgt aus Joh. 6, 51 ff., daß im heiligen Abendmahl der geistliche Genuß Christi selbst geschieht, der da wesentlich besteht in der innigsten mystischen Vereinigung der gläubigen Seele mit dem wirklich, lebendig, persönlich, unmittelbar gegenwärtigen und sich hingebenden Christus, welcher Vereinigung Segen ist das neue Leben in Christo, das Bleiben in Christo, zu dem sie die recht eigentliche Kraft ist. Jenes erste Moment des geistlichen Genusses, der Genuß der Frucht des Todes Jesu, geschieht auch außer dem heiligen Abendmahl im lebendigen Glauben und ist an das Abendmahl nur auf vorzügliche Weise geknüpft und durch dasselbe verbürgt; Joh. 6, 51 ff. dagegen enthält das eigentliche specificum des heiligen Abendmahls, und es wird zumal aus Joh. 6, 51 ff. klar, daß das heilige Abendmahl allerdings ein Symbol ist, aber ein solches, welches die Sache in sich faßt.

So ist denn unserer Ueberzeugung nach Lehre der heiligen Schrift, daß das heilige Abendmahl 1) nicht bloß ein Gedächtnißmahl ist, auch nicht bloß 2) ein Mahl, durch welches die gläubige Seele die Frucht des Todes Jesu genießt, die Vergebung der Sünden sich aneignet, sondern auch 3) ein Mahl, in welchem Christus für alle Communicanten, gläubige und ungläubige, wirklich, persönlich, unmittelbar gegenwärtig ist, von allen Communicanten nach dieser seiner objectiven Gegenwart empfangen wird, wenn freilich auch nur von den gläubigen — geistlich — genossen, welcher geistliche Genuß Christi selbst die innigste mystische Vereinigung mit Christo zum neuen Leben und Bleiben in ihm ist. Diese mystische Vereinigung war bei Matthäus, Marcus, Lucas, Paulus nur angedeutet, bei Matthäus an sich als die Gemeinschaft, auf Jesu Tod gegründet, abgesehen von dem öftern spätern Abendmahls genuß, bei Lucas und Paulus als die Gemeinschaft, welche durch jeden Genuß des heiligen Abendmahls erneuert und gestärkt wird.

Einen leiblichen Genuß dagegen, wie die katholische und lutherische Kirche ihn lehren, konnten wir an keiner Stelle finden, und denken wir nach Untersuchung von Joh. 6, 51 ff. zurück an die Schlüsse, die wir über etwaige andere Mittheilungen des Herrn an die Jünger in der heiligen Nacht oder vorher oder nachher machten (vgl. S. 241 f.), so steht uns fest: 1) daß der Herr überhaupt nie weder selbst noch durch seine Jünger einen substantiell-leiblichen Genuß gelehrt hat; 2) daß, weil weder Marcus, noch Lucas, noch Paulus, noch Johannes ein Mehreres enthalten als Matthäus — ein Mehreres, das erst nach Jesu Abscheiden ihnen offenbar geworden wäre —, weder wir im Abendmahl mehr empfangen, noch die Jünger beim spätern Abendmahl mehr empfangen als das erste Mal, nämlich jenen zwiefachen geistlichen Genuß, einmal der Frucht des Todes-Jesu, sodann Christi selbst in innigster mystischer Vereinigung ^{a)}. Object des substantiell-leiblichen (katholischen oder lutherischen) Genusses ist nicht sowohl Christus als der Leib Christi (modo transsubstantiationis oder in, cum et sub pane et vino), Object unseres geistlichen Genußes ist nicht nur der Leib Christi auf Grund dessen, daß er für uns im Tode gebrochen ist, und in dem Sinne, daß wir die Frucht seines Todes genießen, sondern Christus überhaupt als der im Abendmahl wirklich und objectiv Gegenwärtige, der sich uns hingibt und dem wir uns hingeben in mystischer Vereinigung zur bleibenden Gemeinschaft des neuen Lebens. Der Ausdruck „genießen“ ist von der katholischen und lutherischen Lehre in eigentlichem (man denke zumal an das ore accipi), von uns in figurlichem Sinne gebraucht, aber der Genuß selbst ist uns nicht weniger real als der katholischen und lutherischen Kirche, nur daß es uns kein substantieller oder (wie man auch sagen kann, trotzdem, daß selbstverständlich Alles kapernaitisches Essen ausgeschlossen ist) materieller, sondern ein

a) Obgleich dieses zweite Moment des geistlichen Genusses, der geistliche Genuß Christi selbst, in Matth. 26, 26 ff. an sich nicht liegt, so konnten es doch die Jünger aus den Worten Christi, die Joh. 6, 51 ff. referirt; es kommt hinzu, daß zu der Vereinigung mit Christo beim ersten Abendmahl noch die sichtbare Gegenwart des Herrn gegeben war.

geistlicher Genuß ist. Und zwar reden wir von einem geistlichen, nicht aber nur geistigen Genuß. Der Genuß Christi im Abendmahl ist uns, wie das Vorhergehende gezeigt hat, nicht bloß ein durch das Denken vermittelter und geschaffener, kein nur der intellectuellen Seite des innern Lebens angehöriger, sondern der ganze neue Mensch genießt den nicht bloß durch das Denken und für das Denken vergegenwärtigten, sondern wirklich, lebendig, persönlich, objectiv gegenwärtigen Christus; der ganze neue Mensch wird mit Christo vereinigt und das ganze neue Leben durch den Genuß gestärkt. Zum geistigen Genuß wäre bloß nöthig, daß der Verstand die Lehre vom Abendmahl eingesehen hat, und es könnte dabei Gefühl und Wille unberührt bleiben; zum vollen, segensreichen, geistlichen Genuß wird der ganze Mensch gefordert und das Leben des neuen Menschen in seiner Totalität gestärkt und immer von Neuem geboren.

Hier ist denn recht zu erkennen und wird insonderheit aus Joh. 6, 51 ff. offenbar, wie (vgl. S. 240 ff.) nicht bloß das Gebrochen- und Vergossenwerden, sondern auch das zum Genuß Gegebenwerden des Brodes und Weines ein bedeutungsvolles Symbol ist; denn gerade die durch den Genuß mitgetheilte belebende und erneuernde Kraft ist das wichtigste tertium comparationis zwischen Brod und Wein als Symbol und Tod Christi und Abendmahl als Sache. In dieser Beziehung gerade hätten keine andern Elemente die Stelle von Brod und Wein vertreten können. Die species Brod begreift das genus mit in sich; Brod ist auch im Sprachgebrauch Alles, was gegessen wird; die species bezeichnet außerdem das Nahrhafteste, was gegessen wird, und was allein ausreichen würde zur Nahrung. Somit liegt in dem Symbol des Brodes: 1) daß, wie das Brod gegessen werden kann, so der Tod Christi und das Abendmahl eine Speise für den neuen Menschen sein kann (ein Stein z. B. konnte nicht zerschlagen und hingegeben werden, denn einen Stein kann man nicht genießen); 2) wie Brod genossen werden muß, damit der Mensch lebe, so ist der Genuß des heiligen Abendmahls nöthig zum Leben des neuen Menschen (Joh. 6, 53., vgl. S. 251 ff.); 3) wie Brod die nahrhafteste Speise, so das heilige Abendmahl die recht ei-

gentliche kräftigste Stärkung für das Leben des neuen Menschen. Wein bezeichnet zunächst das, was getrunken wird, und das Trinken ist ebenso nöthig zum Leben als das Essen. Aber nicht Wasser, sondern Wein ist gewählt, als das am meisten stärkende, belebende, Herz und Muth erhebende Getränk. So erfüllt das heilige Abendmahl die Seele mit der Freude an dem Herrn, mit dem Drange der heiligen Liebe, mit dem Welt und Tod besiegenden Muth des Glaubens. Brod und Wein erneuern das ermattete Leben und würden allein ausreichen, die Nothdurft des leiblichen Lebens zu befriedigen; so erneut das Abendmahl den alten Menschen zum neuen Menschen in Christo und würde ausreichen, das neue Leben zu fristen und volles Genüge zu geben.

Wir stehen am Schluß unserer Untersuchung. Es sollte eine exegetische Untersuchung sein; wir wollten von den kirchlichen Lehren nichts annehmen, was aus der heiligen Schrift nicht folgt oder ihr sogar widerspricht; wir wollten aber auch nichts in der heiligen Schrift und in den Kirchenlehren Enthaltenes deshalb verwerfen, weil es der Vernunft nicht erkennbar und begreiflich ist. Mag man dem Resultat unserer Untersuchung beistimmen oder nicht, das wird man uns zugeben müssen, daß wir unserm Princip treu geblieben sind. Es wird Manchen unser Resultat im Verhältniß zu der Kirchenlehre arm und dürftig erscheinen, dennoch halten wir fest daran, weil es unserer Ueberzeugung nach Lehre der heiligen Schrift ist. Das Reichste und Herrlichste bleibt immer, was die heilige Schrift sagt, weil dieses Herrliche Wahrheit ist.

3.

Der Gregorius des Hartmann von Aue.

Ein

Beitrag zu der Lehre von Schuld und Vergebung im
Mittelalter.

Von

D. Rud. Schreiber,
Gymnasialprofessor in Ansbach.

„Christliche Dedipodie“ ist der Gregorius vom Stein des Hartmann von Aue genannt worden, und wer immer zuerst diesen Ausdruck gebraucht hat, der hat damit ein in der That zu Grunde liegendes Verhältniß der Ähnlichkeit bezeichnet, das nach den verschiedensten Beziehungen sich durchführen läßt und offenbar mehr für sich hat als der bekannte Vergleich, den Johannes von Müller zwischen Ilias und Odyssee einerseits und Nibelungen und Gudrun andererseits gezogen hat. Freilich wenn wir nur das äußere Gewand, die dichterische Form, in Erwägung ziehen, so scheint die Ähnlichkeit der vier berühmten Heldengebichte eine größere zu sein, als je welche zwischen dem einfach erzählenden Gedichte Hartmanns und den kunstreichen Dramen des Sophokles nachgewiesen werden könnte; sind ja doch die vier genannten Gedichte gleichmäßig Epopöen in den von den zwei Hauptvölkern der Geschichte, den Griechen und den Deutschen, für alle Zeiten ausgebildeten Formen dichterischer Erzählung; wird doch im Nibelungenliede nicht minder wie in der Ilias von unendlichen Kämpfen, von den auserwähltesten Helden, von zwei um eines Weibes willen sich feindlich gegenüberstehenden und bis zur Vernichtung sich bekämpfenden Völkern erzählt, während gleichmäßig in der Odyssee wie in der Gudrun die Lust der Wanderung, die Unendlichkeit des Meeres, die Treue des weiblichen Gemüthes, die Freude des Wiedersehens mit den reizendsten Farben geschildert wird. Aber trotz all dieser auch dem flüch-

tigen Leser der vier Helbengebichte sich ausdrängenden Aehnlichkeiten, trotz der gleichmäßigen Form erzählender Darstellung, die die vier Gebichte mit einander gemein haben, bleibt denn doch der Unterschied ein gewaltiger; ja die Verschiedenheit griechischen und germanischen Wesens, das bei aller Aehnlichkeit der Entwicklung doch in vielen Punkten weit auseinandergeht, kommt in den ältesten Helbengebichten beider Völker schon zur vollkommenen Ausprägung und deutlicher Gestaltung, und weit schwieriger ließen sich die Differenzpunkte beider Völker zum Beispiel nach den Dramen von Sophokles und Goethe festsetzen, als nach den vier großen Helbengebichten schon vielfach versucht und mit Erfolg nachgewiesen worden ist.

Aber wie nun, wenn wir zwei Werke hätten, in denen eine und dieselbe Frage von Dichtern beider Völker behandelt wäre? Wie dann, wenn der behandelte Gegenstand von allgemeinsten Bedeutung und namentlich speciell-menschlichem Interesse wäre? Wie endlich, wenn wir hiebei Antworten erhielten auf Fragen, die auch in der Gegenwart, in der wir leben, nicht ohne Bedeutung sind? Das ist aber in der That der Fall; auf die höchst wichtige Frage: „wie verhält sich der Sünder gegenüber der Schuld, in die er gefallen?“ erhalten wir von Hartmann nicht minder ausführliche Antwort als von Sophokles; welche Wege ein Mensch zu wandeln habe, der zunächst nicht mit seinem Willen, genau genommen aber doch nicht ohne eigene Schuld der Sünde verfallen ist und den Frieden mit Gott verloren hat, das lehrt uns das griechische Drama ebenso wie die Legende des Mittelalters; wenn endlich in den Schicksalen der zwei großen Sünder (in der griechischen Welt des Königs Oedipus, in der deutschen des Fürstensohnes Gregorius) sich die Geschichte des ganzen menschlichen Geschlechts wieder spiegelt und einen Ausblick uns eröffnet auf die tiefgehendsten und bedeutendsten Fragen menschlicher Weisheit, auf ein Leben, hingebacht in Veröhnung des beschwerten Gewissens mit Gott und in heilbringendem Frieden mit den durch die Sünde schwer beleidigten Menschen, — so ist offenbar, daß die Aehnlichkeit beider Werke, trotz der Verschiedenheit der äußern Form, eine tiefer gehende ist als die

oben erwähnte der vier Helbengebichte, und wem es gelänge, an der Hand beider Werke nachzuweisen, wie die Zeitgenossen eines Perikles einerseits und eines Friedrich Barbarossa andererseits von Sünde und Schuld, von Sühne und Vergebung dachten, der würde unseres Erachtens nicht geringere Verdienste sich erwerben, als wer über Handel und Wandel, über Verkehrswege und Gewerbefleiß der beiden so verschiedenen Zeiten Untersuchungen anstellte. Indeß eine solche weiter sich erstreckende Vergleichung beider Zeiten nach dem ange deuteten Gesichtspunct liegt hier wenigstens nicht in unserer Absicht; vielmehr wollen wir uns damit begnügen, die Ansicht Hartmanns über diese Dinge darzustellen; das aber wird uns am besten gelingen, wenn wir zuvor eine kurze Inhaltsangabe des hartmann'schen Gebichts versucht haben werden.

Zuvor aber noch Einiges über Hartmann selber. Daß er recht eigentlich der Mann ist, um solche Themata wie das oben besprochene zu behandeln, dafür mögen vor Allem die Worte eines unserer bedeutendsten Literaturhistoriker sprechen. Gerwinus läßt sich S. 329. (II. Bb. 1. Th.) also vernehmen:

„Hat nun dieser Dichter, mit dem kurzen Eingangsspruch seines Iwein zu reden, so sehr an rechte Güte sein Gemüth gewendet, so wird ihm mit Fug das Glück zu Theil, daß er ehrende Anerkennung dafür findet. Und was eben seine Gesinnung angeht, wer würde sich da nicht angezogen fühlen von der außerordentlichen Sanftmuth, die über seinen Dichtungen liegt, und der großen Innigkeit, die ihn auszeichnet? Wer sollte sich nicht an der Tiefe erfreuen, mit der er im armen Heinrich die „üppige Krone weltlicher Freuden“ ohne Bitterkeit herabsetzt gegen die Krone des Himmels?

„Wer sollte sich nicht an der Lauterkeit weiden, die in diesen Dichtern gleichsam aus der ganzen Zeit spricht, an eben jenen schönen Gesetzen der Verträglichkeit, der friedfertigen Duldung, der Bescheidenheit und jeder geselligen Tugend, die hier dicitirt und beobachtet ist? Und wer würde nicht fühlen, wie sich das ganze edle und schöne Naturell dieses Mannes in der ganzen Form seiner Werke abspiegelt, in sei-

nem netten und reinen Vortrag, seinem bewundernswerthen Reime, in seiner gewandten, zierlichen, schlichten Sprache, was Alles der feine Gottfried so schön charakterisirt, wenn er die Klarheit der hartmannischen Poesie und ihre zuthunliche und einbringende Wirkung auf natürliche Gemüther hervorhebt als die Eigenschaften, die ihm den Kranz sichern, eben Er, der schon gleichsam von dem Baum der Erkenntniß gegessen hatte, als er noch die ungetrübte Reinheit dieser unschuldigen Zeit und Kunst festzuhalten suchte.“

Und da der berühmte Meister S. 325. (in der ersten Auflage wenigstens) gesteht, daß ihm leider Hartmanns Gregor vom Steine nicht bekannt sei, so wollen wir noch die Worte eines andern gewiegten Kenners dieser Literatur, nämlich Göbke's, anführen, der in seiner „deutschen Dichtung im Mittelalter“ 1854 gerade über den Gregorius S. 181. folgendermaßen spricht:

„Hartmann von Aue dichtete zwischen seinem Erec und Iwein um das Jahr 1200 seinen Gregor und führte als der Erste, von dem wir es mit Sicherheit wissen, die Legende in den Kreis der höfischen Poesie. Nicht die Sorgfalt für die äußere Form, die Reinheit der Sprache und des Reimes ist das Wesentliche dieser neuen Wendung der Poesie, vielmehr die innere Sorgfalt für Anordnung des Stoffes, für die Durchführung eines dem besondern Gedichte gemäßen Gedankens und für die Ausmalung der Einzelheiten im Stoffe unterscheidet die Kunst der höfischen Dichter von der ihrer Vorgänger. Volk und Geistliche dichteten aus dem allgemeinen Bewußtsein heraus und setzten neben ihrer Dichtung eine allgemeinere Kunde voraus. Die höfischen Dichter wichen darin ab. Sie suchten ihre Stoffe abzurunden und innerhalb des gezogenen Kreises bis ins Kleinliche auszuarbeiten. — — — Das erste Muster dieser neuen Wendung der Poesie ist, wie bemerkt, Hartmanns Gregor, ein Gedicht, das man wegen seiner Berührungen mit einem ähnlichen Stoffe eine christliche Oedipodie genannt hat.“

Gehen wir nun, nachdem solche Urtheile bedeutender Kenner wohl unsere Neugierde erregt haben mögen, zur Darlegung des Inhalts selber über.

Ein Herzog von Aquitanien, dessen ganze Lust und einzige Freude nach dem Tode seiner Gemahlin seine beiden an Schönheit und Liebenswürdigkeit gleich ausgezeichneten Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, waren, erkrankt und stirbt, nachdem er noch zuvor mit aller Innigkeit das Mädchen dem Knaben empfohlen hatte. Derselbe nimmt sich auch ihrer in großer Treue an und das Verhältniß der beiden Geschwister hätte nicht schöner und lieblicher sein können, wenn nicht des Teufels Neid (140.) dem Bruder die Sinne verrückt und durch Verblendung ihn dahin gebracht hätte, sich mit der Schwester zu vergehen. Als die Folgen des Vergehens nicht mehr geheim gehalten werden können, erfüllt große Trauer ihre Gemüther; doch ist die Schwester die stärkere, insofern sie es ist, die ihn ermahnt, an das zu erwartende Kind zu denken und für dasselbe zu sorgen, und das um so mehr, als dasselbe, wenn auch sie selber verdammt wären, doch keine Schuld habe, da es an ihrer Missethat in keiner Weise Gemeinschaft habe. Da fällt dem Bruder ein, sich an denselben weisen Mann zu wenden, der auch seinem Vater oft mit gutem Rathe beigestanden, und erhält von ihm die Aufforderung, eine Fahrt nach dem heiligen Lande zu machen, der Schwester aber für die Zeit seines Ausbleibens sowohl als für den Fall des Nichtwiederkommens von den Unterthanen Treue schwören zu lassen.

Der Rath wird befolgt, die Vasallen berufen; nach bitterem Abschied trennen sie sich; die Schwester zieht zum weisen Mann, als dem ältesten der Vasallen, und dessen trefflichen Frau und genest dort eines Knäbleins, so wunderschön und herrlich, wie keines noch zur Welt gekommen. Nach längerem Ueberlegen, was man mit dem Kindlein anfangen solle, wird (wohl um in keiner Weise dem Willen Gottes vorzugreifen) beschlossen, dasselbe wohlverwahrt in ein Fäßlein zu legen und dieses in einem Nachen dem Meere anzuvertrauen; dazu schreibt die Mutter auf elfenbeinerne Tafeln, ohne die Namen zu nennen, die eigenthümlichen Verhältnisse des Kindes, daß nämlich seine Mutter seine Vase und sein Vater sein Oheim sei, legt Gold in Masse bei und bittet den Unbekannten, in dessen Hände das Kind gerathen

würde, mit demselben das Kind zu erziehen und in christlicher Lehre zu unterrichten.

Raum aber ist das geschehen, so kommt ihr die Kunde vom Tode ihres Bruders, der vor Sehnsucht nach der Schwester krank geworden und, nachdem er die Fahrt unterlassen, gestorben war; sie begräbt ihn und all ihre Minne ist nun Einem zugewendet, dem gnädigen Gott, dem sie mit Wachen und Veten, mit Almosen und Fasten (722.), kurz mit Werken aufrichtiger Reue zu gewinnen sucht. Deswegen will sie denn auch nichts wissen von all den Bewerbungen, die um sie, die reiche, schöne Herrin des Landes, von allen Seiten geschehen; einer aber der um ihre Hand Werben den nimmt, da er zurückgewiesen wird, ihr Land und Leute weg; nur noch die Hauptstadt ist ihr geblieben und auch die scheint sich gegen die Macht des überlegenen Mannes nicht mehr lange halten zu können.

Unter dessen war das Kindlein von zwei Fischern eines am Meere gelegenen Klosters aufgefunden worden; dieselben hätten den Fund, den sie gemacht, gern verborgen, aber durch Gottes Fügung ging der Abt des Klosters gerade am Gestade vorbei, und als sie auf seine Frage, was sie da gefangen hätten, ausweichend antworteten, fing das Kind im Fäßlein zu schreien an. Da gestehen sie ihm ihren Fund und der Abt, nachdem er auch die Tafeln gelesen, macht mit ihnen, die Brüder waren, aus, der Arme von ihnen solle das Kind annehmen und als Brudertochterkind erziehen, dazu erhalte er zwei Mark; der andere, Reiche, erhalte eine Mark, um von der Sache zu schweigen; das übrige Gold wolle er für das Kind zurücklegen; in der hierauf erfolgten Taufe erhält das Kind nach dem Abte den Namen Gregorius.

Mit sechs Jahren nimmt der Abt den Knaben zu sich ins Kloster und unterrichtet ihn selber; in der kürzesten Zeit übertrifft er alle andern Knaben an Wißbegierde, Verneifer, Gehorsam; „an Jahren ein Kind, an Wissen ein Mann“, ist er mit elf Jahren vollendeter Grammaticus, ja wer weiß, bis zu welcher Höhe des Wissens er es gebracht haben würde, wenn nicht auf einmal eine gewaltige Wendung der Dinge eingetreten wäre.

Bei einem Spiele nämlich schlägt er den Knaben seiner Pflegeeltern; der geht heulend zu seiner Mutter, und als dieselbe hört, Gregorius habe ihm das Leid gethan, so bricht sie in der Unmacht ihres Zornes (sie hatte das vordem durch wiederholtes Bitten von ihrem Mann erfahren) in die Worte aus, er sei ein herzugetriebenes Findelkind, das die Fische im Meer besser aufgefressen hätten, zum Unglück sei er ins Haus gekommen. Gregorius voll aufrichtiger Betrübniß über den Unfall mit dem Knaben war unterdeß herbeigeeilt, und wie er nun da die schrecklichen Vorwürfe hören muß, begibt er sich eilends zum Abt und erklärt ihm, daß hier seines Bleibens nicht mehr sei; zwar meint derselbe, die Beleidigung sei nicht der Art, daß er gerade diesen Schritt thun müsse, der Frau könne das Maul gestopft werden, auch möge er bedenken, wie bei seinem hohen Alter dem nichts entgegenstehe, daß er in kürzester Zeit an seiner Stelle Abt würde. Dagegen bemerkt Gregorius, abgesehen von der Beleidigung, die ihn hier nicht mehr ruhig weilen lasse, ziehe ihn ein Anderes fort, die längst in ihm wach gewordene Neigung zum Ritterleben. So sind denn auch alle Einwendungen des Abts nicht im Stande, den Gregorius davon abzubringen; unabänderlich besteht er darauf, daß „Ritterschaft das schönste Leben sei“. Endlich gibt der Abt mit den Worten nach: „Du bist, wie ich wohl merke, zum Klostermann nicht geschaffen; nun so möge Gott seinen Segen zu deiner Ritterschaft geben“, und wie er sich immer nicht darein finden kann, den Gregorius gar nicht mehr zu sehen, und meint, er solle nun als Ritter hier bleiben, da er kein Gut besitze und ein armer Ritter ein klägliches Ding sei, so bemerkt Gregorius dagegen, daß man auch im Ritterstande den Armen und Tüchtigen mehr ehre als den Reichen und Untüchtigen, er aber fühle die Kraft in sich, etwas Tüchtiges zu leisten.

So führt ihn denn der Abt, überzeugt, daß längeres Ankämpfen vergeblich wäre, in die Kammer, wo das aufbewahrt war, was er im Schiffe bei dem Anablein gefunden hatte, nicht ohne bei der Uebergabe der Tafeln und des vielfach gemehrten Goldes noch einmal die alte Bitte zu wiederholen, hier zu bleiben und vom Ritterwesen zu lassen.

Aber gerade das Geheimniß der Tafeln treibt ihn noch viel mehr an, Ritterschaft zu suchen und nicht eher zu ruhen, als bis das Räthsel seines Ursprungs gelöst wäre. Da sieht der Abt, daß alles Ankämpfen vergeblich ist; mit dem frommen Wunsch, daß der sich in seiner Gnade an ihm erweisen möge, der ihn nach sich gebildet habe, entläßt er ihn. Nach rührendem Abschied (sie grüßen einander mit den Augen, bis sie sich nimmer zu sehen im Stande sind) gebietet Gregorius, nachdem er zu Gott um gnädige Lenkung gefleht, den Schiffern, das Fahrzeug ganz den Winden zu überlassen, und diese tragen dasselbe — in seiner Mutter Land.

Auf's freundlichste wird der stattliche Fremde von den Bürgern der bedrängten Stadt aufgenommen und einem der besten zu Gast, gegeben; er sichert der von Feinden gefährdeten Stadt seinen Schutz zu; auf seinen Wunsch, doch auch einmal die Frau zu sehen, um derenwillen er kämpfe, wird ihm mitgetheilt, man könne sie nur zur Messezeit sehen. Durch den Truchseß ihr vorgestellt, ruft das Seidengewand, in dem er erscheint, in ihr eine längst entschwundene Erinnerung wach, er selbst aber, von Liebe zu der hohen Frau durchdrungen, verrichtet Wunder der Tapferkeit, und so oft die Bürger unter seiner Führung mit dem Feind zusammentreffen, ist der Vortheil auf ihrer Seite.

Nun war aber auf der Feinde Seite der Herzog, der der belagerten Fürstin Alles bis auf die Hauptstadt geraubt hatte; der forderte alltäglich die Bürger zum Zweikampf heraus, ohne daß einer es hätte wagen können, darauf einzugehen. Da tritt Gregorius ihm entgegen, aber siehe, sie sind einander an Kraft und Kunst auffallend gleich, bis es endlich dem Gregorius gelingt, das Pferd des Gegners am Zaum zu ergreifen und den Gegner glücklich als Gefangenen in die Stadt zu bringen. Davon erwächst ihm ungeheurer Ruhm, denn der Gegner muß Alles herausgeben, was er genommen, und Bürgerschaft leisten, daß er nichts mehr nehmen wolle.

Den Bürgern der Stadt aber drängt sich nach dem glücklichen Erfolge der alte Gedanke, daß es gut wäre, wenn ihre Fürstin einen Mann nähme, mit neuer Gewalt wieder auf; zwar

wußten sie wohl, daß sie sich Gott allein zur Minne erkoren, aber besser wäre es eben doch für die ganze Herrschaft, wenn sie einen Mann nähme und Erben bekäme. Ueberzeugt von der Richtigkeit ihrer Vorstellungen und gewonnen durch die herrliche Erscheinung des Fremden, nimmt sie — freilich gegen ihr Gelübde — zum Gemahl — ihren Befreier und niemals wohl gab es der Wonne mehr, als „die Frau und der Herr stets mit einander hatten“. Er selber erweist sich als der trefflichste Regent; alle Tage aber beschaut er die in einem entlegenen Gemach des Schlosses verborgenen Tafeln, um sich seinen sündigen Ursprung vor die Augen zu stellen; hiebei indessen wird er von einer schlauen Magd bemerkt, der es auffällt, wie er immer fröhlich in das verborgene Gemach geht und mit rothgeweinten Augen herauskommt; sie belauscht ihn deßhalb, nimmt der Tafeln und seiner demüthigen Geberden wahr und theilt dieß Alles ihrer Herrin mit, die nicht begreifen kann, was ihren lieben Gemahl, aller Ehren und Tugend reich, so sehr mit Trauer erfüllen könne; ihn geradezu zu fragen, scheint ihr bedenklich; auch weiß sie wohl, daß er ihr, seinem geliebten Weibe, nichts verschweigt, es sei nun gut oder böß; sie will auch eigentlich wider seinen Willen nichts erfahren, nur das Eine möchte sie wissen, ob sie nicht vielleicht dem lieben Manne helfen könne in seiner Trauer; und als die Magd bemerkt, die Stätte, wo der Herr sich viel gebeugt und dann etwas in der Wand verborgen habe, habe sie sich wohl gemerkt, geht die Frau, während der Herr auf die Jagd geritten, dahin und sieht zu ihres Herzens tiefstem Schrecken die bekannten Tafeln; laut weinend, die Haare rausend klagt sie, daß Gott die tiefe Herzenskreue, die sie in Treue begangen, verschmäh't habe und daß sie nun zum zweiten Mal in den Abgrund der Sünden gefallen; nur der Gedanke, daß ein Anderer ihrem Herrn die Tafeln zu Kauf gegeben, hält sie noch aufrecht; alsbald schickt sie einen Boten in den Wald zu dem Herrn mit der Bitte um eiligste Rückkehr; er kehrt zurück so schnell als möglich und findet sie todtbleich, vor Seufzen keines Wortes mächtig; allmählig unter Klagen, daß sie unselig sei von Anfang, ermannt sie sich zu der Frage: „Herr, sagt mir, woher ihr stammt!“

Er gibt eine ausweichende Antwort: er sei von einem Herzog viel adelig geboren, indessen solle sie nicht weiter davon reden. Da fragt sie noch einmal, auf die Tafeln zeigend: „seid ihr der Mann, von dem hier geschrieben steht?“ Da bricht auch er in Klagen aus, - ja in der Verzweiflung will er fast Gott zürnen, daß er ihm auf diese Weise seine Sehnsucht, seine Mutter zu sehen, gewährt habe; es gehe, sagt der Dichter, über seine Kraft, den Jammer der beiden Unglücklichen zu beschreiben. Auf die hoffnungslose Frage der Mutter, wie ihr, der Unseligen, zu helfen sei, antwortet Gregorius, allmählig gefaßter: „ich habe einen Trost gelesen, daß, wer wahre Reue hat, alle Missethat büße; ja wird das Auge nur einmal von herzlicher Reue naß, so seid ihr genesen.“ Darauf ermahnt er sie, in steter Buße den Leib zu bezwingen, Klöster zu stiften und Werke der Barmherzigkeit zu vollbringen; er selber wolle nicht minder der vollendetsten Buße leben und so hoffe er es noch zu erleben, daß Gott sie beide doch noch zu Gnaden annehme. Damit scheiden sie von einander.

Drei Tage war er darauf ohne alle Speise auf rauhen, einsamen Wegen gewandert. Da gelangt er zu der Hütte eines Fischers, der ihn auf seine Bitte um Herberge mit rauhen Worten als einen gefährlichen und faulen Menschen abweist, der besser daran thäte, ordentlich zu arbeiten, als so im Lande herumzustreifen. Die Frau des Fischers indessen, die schnell das Göttlich-Wahrhaftige in Gregorius erkennt, meint, wenn einem Gott seine Boten sende, so solle man sie besser empfangen, als ihr Mann hier thue; schon will Gregorius wieder weiter ziehen, als die Frau ihn zurückruft und zum Abendessen, das bereit steht, einlädt; er aber weist die Einladung zurück und begnügt sich mit einem Stück rauhesten Haferbrodes. Aber dieses demüthige Rasteln im Vergleich mit dem feinen adeligen Aussehen des Fremblings reizt den Fischer nur um so mehr zu bittern Bemerkungen und neugierigen Fragen; aber Gregorius indessen, anstatt hiedurch gereizt zu werden, enthüllt ihm mit der größten Offenheit, daß er als ein schwerbeladener Sünder eine Stätte suche, wo er in möglichster Abgeschlossenheit von der Welt

ber Buße leben könne; nicht habe er auf diesem Wege menschliche Wohnung zu finden gedacht; nun er durch Zufall mit ihm zusammengetroffen, möge er ihm den Weg in die einsamste Wüste zeigen. Darauf antwortet der Fischer: das könne wohl geschehen; er wisse im nahegelegenen Meer einen Felsen so einsam und wild, wie nicht leicht sonst einer zu treffen; auch könne er ihm Fesseln von Eisen mitgeben, in die er sich schlagen lassen könne, damit er ja, wenn etwa Neue ihn ankäme, nicht mehr fort könne. Früh morgen, wenn er zum Fischen ausfahre, wolle er ihn dahin bringen. Darauf treibt er den frommen Mann trotz der Bitten der Frau, die ihm ein Obdach im Hause gewähren will, zur Thüre hinaus; der edle Büßer muß in einer zerfallenen dachlosen Hütte die Nacht zubringen; spät erst (denn so lange die Kräfte reichen, betet er inbrünstig) fiel er in einen tiefen Schlaf, so daß er die Stimme des früh aufbrechenden Fischers nicht vernimmt, der bereits abgefahren wäre, wenn nicht die gute Frau den Schläfer noch zur rechten Zeit geweckt hätte. In aller Eile stürzt er dem Fischer nach, vergißt aber eben wegen der Eile die Tafeln. Darauf führt ihn der Fischer an den bezeichneten Felsen, schließt ihn in die Eisenschellen und wirft den Schlüssel dazu in die See mit den Worten: „wenn je der Schlüssel gefunden wird, dann bist du ohne Sünden und ein heiliger Mann.“ Da weilt nun der reuige Sünder auf dem Felsen, ohne Obdach, ohne Schutz und ohne Nahrung, und wäre zu Grunde gegangen, wenn nicht Gottes reiche Gnade ihn durch das Wasser, das er aus einer Vertiefung im Felsen schöpfen konnte, wunderbar erhalten hätte.

Siebzehn Jahre waren bereits vergangen; da stirbt zu Rom der Papst und die Parteien daselbst können sich über den Nachfolger nicht einigen, bis sie endlich übereinkommen, das Gott zu überlassen, der denn nun zwei an Ansehen und Treue ausgezeichneten Römern im Traume offenbarte, auf einem wilden Felsen in Aquitanien weile ein Mann Namens Gregorius, der sei der rechte Mann für den erledigten Stuhl.

Als bald machen sie sich dahin auf, aber da der Felsen ihnen nicht benannt war, so irren sie lange vergeblich umher, bis ihnen

Gott auf's Neue offenbart, daß sie ihn in der Wüste auffuchen müßten; auf dem Wege dahin gelangen sie an des Fischers Haus, der den Gregorius so schändlich behandelt hatte; da er aber sieht, daß die beiden Fremden mit allem zur Reise Nöthigen wohl versehen waren, so empfängt er sie eben so freundlich, als er einst den Gregorius schändlich zurückgewiesen hatte; um sie zu ehren, bringt er ihnen einen großen, heute erst gefangenen Fisch, den sie ihm ablaufen und von ihm zerlegen lassen; aber welch ein Wunder! derselbe Schlüssel, den er vor 17 Jahren in die See geworfen mit dem sichern Bewußtsein, ihn nimmermehr wieder zu sehen, derselbe Schlüssel ist in des Fisches Bauch. Verzweiflungsvoll fährt er sich in's Haar, schlägt sich auf die Brust, und als die beiden Fremden nach dem Grunde dieses seltsamen Benehmens fragen und der Fischer ihnen den ganzen Hergang der Geschichte erzählt, da merken sie, daß der fromme Pilger, von dem sie da hören, wohl kein Anderer sei, als den sie zum Papste begehren. Da sie ferner ihm mittheilen, er werde um so früher von seiner Schuld frei werden, je bald er sie zu dem merkwürdigen Manne weisen würde, so fahren sie gleich am nächsten Morgen ab, obgleich der Fischer sie wiederholt versichert, daß sie ihn in keiner Weise mehr am Leben treffen würden, und finden — nicht einen Ritter in glänzendem Gewande, sondern eine Gestalt, abgemagert bis auf die Knochen, mit Haaren überwachsen, kurz das vollendetste Gegentheil von dem, was er ehemals gewesen. Wie wenn man über einen Dornstrauch ein Leintuch breitet, so stechen aus seiner Haut die Knochen hervor, die man alle hätte zählen können; dabei fließt da, wo die Fesseln anliegen, fortwährend Blut; aber durch Gottes Gnade war ihm bei all dem unsäglichen Leiden der Verstand ungekränkt erhalten geblieben. Unter einem Strom von Thränen bitten sie ihn, ihnen zu sagen, ob er Gregorius sei; auf sein Ja erzählen sie ihm, wie sie dazu gekommen wären, ihn zu suchen, und wie ihn Gott „als Richter an seiner Statt auf Erden begehre“. Er aber bittet sie darauf, von dannen zu gehen, indem für ihn die einzige Aufgabe die sei, im Abbüßen seiner schrecklichen Schuld (vor deren Gewalt Bäume und Gräser

verdorren müßten) fern von allen Menschen dem Tode entgegenzugesuchen; er sei nicht werth, daß ihn die Sonne bescheine, um wie viel weniger, daß er das oberste Richteramt der Christenheit bekleide! Auf ihre lebhaftesten Gegenvorstellungen bemerkt er, daß nur, wenn der Schlüssel zu seinen Eisensesseln sich wiederfände, er sich für sündenfrei ansehen könne; außerdem müsse er auf seinem Steine bleiben.

Da tritt der Fischer, der ihn so unsanft behandelt hatte, herzu, erzählt, wie der Schlüssel in seine sündige Hand gekommen, schließt reumüthig die Banden auf und führt ihn mit den beiden Männern in seine Hütte zurück, um möglichst gut zu machen, was er einst an dem frommen Mann verbrochen. Auf die Frage nach den in der Eile zurückgelassenen Tafeln berichtet er, daß er das Häuslein sammt den Tafeln verbrannt habe und daß er nicht glaube, daß noch irgend etwas davon vorhanden sei; aber als sie suchen, erzeigt Gott dem Gregorius das Wunder, daß er sie so unverfehrt findet, als ob sie eben fertig worden wären.

Auf der nun erfolgenden Fahrt nach Rom begleitet sie Gottes reicher Segen; drei Tage vor seiner Ankunft läuten zu Rom die Glocken, so daß sich alles Volk aufmachte, dem Herrn entgegen, wobei er Kranke, die auch nur in seine Nähe kamen, gesund machte; in Rom selber angelangt, ordnet er das geistliche Leben aufs allerbeste, so daß alsbald im ganzen römischen Reich die Ehre Gottes mächtiglich erblühte.

Da macht sich auch die Mutter, die von dem großen Trost der Sünder in Rom vernimmt, dahin auf, um von der schweren Sündenlast, die sie bedrückt, sich zu entladen. In der Beichte eröffnet sie ihm nun die ganze Geschichte ihrer Sünde und wie sie dieselbe durch rechte Reue und Buße zu mindern suche; voll der innigsten Freude, nun auch seine Mutter und zwar so in der aufrichtigsten Reuestimmung gefunden zu haben, fragt er sie, ob sie nicht wüßte, wo ihr Sohn wäre, worauf dann eine Wiedererkennungsscene folgt, deren großartige Schönheit durch dürre Worte der Erzählung schlechterdings nicht wiedergegeben werden kann. Schließlich fügt es nun Gott so, daß sie nun nimmer sich schieben bis zu ihrem gemeinschaftlichen Tode. —

Dies der Inhalt des Hartmann'schen Gedichte, der, wenn wir uns nicht ganz täuschen, selbst in dieser des Blütenstaubs der Poesie und der Anmuth der Verse beraubten Darstellung a) dennoch nicht verfehlen wird, eine bedeutende Anziehung auf jeden unbefangenen Leser auszuüben. Und wenn wir hier auch nicht entscheiden wollen, worauf von dieser fesselnden Kraft mehr komme, auf den ursprünglichen Reiz der Sage b) oder auf die künstlerische Gestaltungskraft Hartmanns; wenn wir hier auch nicht verfolgen können, was der Künstler aus dem vorgefundenen Stoffe gemacht habe: so viel ist gewiß, daß wir wenige erzählende Gedichte in unserer ganzen Literatur haben, die einen Vergleich mit diesem Werke zulassen. Auch braucht man nicht, wie Gervinus c) meint, ein ganz besonders organisirter Mensch zu sein, um die Schönheiten des Werkes zu begreifen, so wenig als etwa eine besondere Organisation dazu gehört, um die großartige Erhabenheit und bis in's Einzelne und

- a) Wie hoch die Zeitgenossen die künstlerische Kraft Hartmanns schätzten, geht am deutlichsten hervor aus dem bekannten Lobe Gottfrieds von Straßburg, wenn er Tristan B. 4619 sagt:

Hartman der Ouwaere, ahi, wie der diu märe
beide, uzen und innen, mit worten und mit sinnen
durchvaerwet und durchzieret! wie er mit rede figieret
der aventure meine! wie luter und wie reine
sin kristalliniu woertelin, beidiu, sint und immer müzen sin!
si koment den man mit siten an, si tunt sich nahe zu dem man
und liebent rethem mute.

- b) Wadernagel, Geschichte der deutschen Literatur, sagt darüber S. 164:

Hartmann von der Aue, ein edler Schwabe, der das gelobte Land nach dem Tode Salamins gesehen und seinen Zwein schon im Jahr 1204 verfaßt hatte, schloß sich, gelehrt wie er war, einer lateinischen Urschrift an, aber er hat den Stoff, der die antike Deiphusage fast noch an Grauen überbietet, mit der ihn bezeichnenden Kunst bewußter Aufstellung und Versöhnung sittlicher Gegensätze gehandhabt; schon der Titel, den er selbst eigentlich seinem Buche gegeben, der guote sündars, drückt diese Betrachtungsweise aus.

- c) S. 331: Für unsern heutigen Verstand ist es (mit Ausnahme derjenigen, deren eigene innere Organisation sie mehr zu Menschen der vergangenen als der gegenwärtigen Zeiten macht) nichts als ein Wunder, wenn in dem armen Heinrich das kindliche Geschöpf sich zum Tode drängt u. s. w.

Kleinste herabgehende Genauigkeit eines gothischen Domes zu erfassen oder die unnachahmliche Innerlichkeit und Wärme eines Bildes der alten Maler zu begreifen: nein, man muß nur nicht einseitig verliebt sein in hellenisches Alterthum; man muß nur nicht glauben, gegenüber den Leistungen der Kunst von Seiten der Griechen gäbe es schlechterdings nichts, was nur von ferne damit verglichen werden könne; man muß nur nicht, um es kurz zu sagen, — der allerdings auch besondern Ansicht sein, als ständen Poesie und Christenthum mit einander in einem unverföhnlichen Gegensatz, als ließe namentlich das Christenthum nicht zu, was doch das Hauptziel aller Kunst sei, „den Menschen vom Zufälligen zu reinigen und ihn in seiner Urform darzustellen.“ Mußte nicht, um bei dem Nächstliegenden stehen zu bleiben, der erhabene Sophokles, um die große Frage über Schuld und Sühne zu lösen, fast in dieselbe reale Wirklichkeit herabsteigen, wie unser Hartmann? Gleicht nicht der ganze Verlauf der Geschichte einander so auffallend, daß man fast geneigt sein möchte, eine gemeinsame Sage als Quelle beider Poesieen anzunehmen? Und wodurch anders hat nun Sophokles sein unsterbliches Werk geschaffen, als daß er das tiefste Hoffen und Ahnen seiner Zeit, die Innigkeit und Wahrhaftigkeit religiöser Gesinnung, die allerdings in seinem frommen Geiste *) als in einem herrlichen Spiegel sich zusammenfaßte, in den vorhandenen

a) Graf von Platen:

Dir ist's, o frommer Sophokles, gelungen,
Den Punct zu schau'n, wo Mensch und Gott sich scheidet,
Und was in ird'sche Worte du gekleidet,
Das ward vom Himmel aus dir vorgefungen!
Du bist ins Inn're dieser Welt gedrungen
Und kennst zugleich, was auf der Fläche weidet:
Was nur ein Menschenbusen hofft und leidet,
Du sprachst es aus mit deinen tausend Zungen!
Wie bist du kühl zur Nüchternheit versunken,
Du sprichstest in erhabener Verschwendung
Der gold'nen Flamme lichte, dicke Funken!
An dich erging die heil'ge große Sendung,
Du hast den Rausch der Poesie getrunken
Und schimmerst nun in strahlender Vollendung!

Stoff zu übertragen verstand und so aus einer bekannten Sage ein Werk schuf, das allerdings zu den ersten Producten dichterischen Schaffens gerechnet werden muß? Wenn nun aber ein milder frommer, maßvoller, in sich geordneter Geist aus der christlich-germanischen Welt denselben Stoff zu behandeln versucht, verfällt derselbe unvermeidlich dem Gerichte ascetischer Bornirtheit, einseitig religiösen Standpunctes, wunderlüchtigen Glaubens, und wie die Vorwürfe alle heißen mögen, die in überreichem Maße an der schon angeführten Stelle gehäuft werden.

Doch genug hievon; wir, die wir beiden Dichtungen ihr volles Recht widerfahren lassen wollen, der deutschen nicht weniger als der griechischen, die wir nicht von ferne daran denken, die Mäßigkeit epischer Erzählung dem Reichthum dramatischer Gestaltung und der Tiefe lyrisch-religiösen Schwunges, wie er in den Ehdren sich zeigt, vorzuziehen, wir stehen dennoch nicht an, zu behaupten, daß an Anmuth der Erzählung, an Innigkeit des Gefühls, an einfacher Natürlichkeit und unwiderstehlich fesselnder Naivetät wenige Gedichte mit dem unsrigen einen Vergleich aushalten werden. Was sodann ferner weises Maßhalten, was gefällige Schilderung, was psychologische Richtigkeit der Zeichnung im Einzelnen und tief poetischen Hintergrund des Ganzen anlangt, so wissen wir nicht, ob wir nicht den Gregorius für die schönste Blüthe hartmann'scher Poesie erklären sollen.

Doch das sind Fragen, die an einem andern Orte zu entscheiden sind; wir haben es hier zunächst mit dem theologischen Gehalte des Ganzen zu thun und fragen beßwegen vor Allem: „welche Vorstellungen von Sünde und Schuld, von Buße und Vergebung treten uns in diesem Gedichte entgegen?“

Die christliche Lehre nun aber von der Sünde erstreckt sich zunächst über drei Gebiete oder, genauer ausgedrückt, es kann von der Sünde nach christlicher Lehrauffassung nicht verständlich gehandelt werden, wenn wir nicht zunächst drei Mächte in's Auge fassen, nämlich: Gott, an dem gesündigt wird, den Teufel, durch den die Sünde in die Welt gekommen ist, und den Menschen, der durch die Verlockung des Bösen vom rechten Weg abgeführt

und zur Sünde verleitet wird und eben dadurch die Absicht des gnädigen Gottes mit ihm zunichte macht, schließlich aber doch durch aufrichtige Reue und Buße zu Gnaden angenommen wird.

Nach diesen drei Gesichtspunkten wollen wir nun auch unser Gedicht betrachten.

Weil aber in unserm Gedichte von einem Vorfalle die Rede ist, der, mitten aus dem Leben genommen, auch ganz in demselben seinen Verlauf hat, so ist klar, daß, wenn auch die Beziehungen auf Gott, als den letzten Urheber aller Dinge und aller Schicksale, nicht fehlen, dieselben doch gegen die Erzählung der auseinander sich entwickelnden Begebenheiten mehr in den Hintergrund treten. So ist denn nun auch der „reiche gute Gott“ mehr der stillschweigend vorausgesetzte Hintergrund des ganzen im Gedichte uns dargestellten Lebens, der verborgene Leiter des Ganzen zu dem erwünschten Ziele der Versöhnung und des Friedens mit ihm. Er ist es, durch den trotz der mannigfachen Hindernisse und unentwirrbar sich verschlingenden Ereignisse dennoch schließlich Alles zu einem guten Ende gelangt; er ist es, der das Schiffelein mit dem Kinde dem Abte zuführt, der den jungen Gregorius mit so herrlichen Gaben ausrüstet, der allerdings auch den weltverlangenden Ritter in seiner Mutter Land gelangen läßt, dafür aber auch den weltflüchtigen zu dem einsamen Fischer am Meere, der den in Fesseln gehaltenen mit bloßem Wasser 17 Jahre ernährt, der den Schlüssel wieder finden läßt und den reuigen Sünder als den ihm angenehmen Richter der Christenheit durch Wunder bethätigt; mit einem Worte: er ist der oberste Leiter der ganzen Geschichte, die Hartmann selber in keiner andern Absicht erzählt hat, als um seine Ehre zu verkündigen und seine liebende Absicht, die Menschen zu erretten, in deutlicher Silbe zu veranschaulichen a).

a) 3816. Hārtmann, der sin arbeit
an ditz getihtē hat geleit
got und iu zo minnen,
der gert dar an gewinnen
ze löne von iu allen
daz ir iu lat gevallen,

Deutlicher und bestimmter, darum auch öfter genannt, findet sich im Gedichte die zweite Macht, die menschenfeindliche, die Menschen um ihr Glück beneidende (des tiufels nit), dem guten Gotteswillen widerstrebende, durch die die Sünde und alles Schlimme überhaupt in die Welt gekommen ist. Von ihr heißt es gleich im Anfange unseres Gedichtes, B. 135:

do dise wünne und disen gemach
 der unreine vient sach,
 der durch höhvart und durch nit
 versigelt in der helle lit
 ir beider eren in verdroz
 (wan si dühte in alze grös)
 und erzeiget sin gewonheit:
 wande im ist immer leit
 swâ iemen guot geschiht,
 unde enhenget sîn nit
 swâ erz mac erwenden.

und Vers 180:

nu begap in der tiuvel nie
 unz sin wille an ir ergie.

So ferner, als Gregorius seiner Mutter Mann geworden, 2070:

darnach wart er alsus
 vil schiere siner muoter man
 da ergie des tiuvels wille an.

So endlich, als sie zur Einsicht gelangt, daß Gregorius ihr Sohn sei, 2430:

sô hât uns des tiuvels rât
 versenket sele und lip:
 ich bin iwer muotr und iuwer wip.

die ez hoerent ode lesent,
 daz ir bittende wesent
 daz im din saelde geschehe
 daz er iuch noch gesehe
 in dem himelriche.
 des sendet alle geliche
 disen guoten sunaere
 ze boten umb unser swaere,
 daz wir in disem ellende
 ein saeliges ende
 nemen als sie da namen.
 des gestiure uns got. amen.

Aus all diesen Stellen ersehen wir: was den Menschen in's Verderben bringt, das ist eine feindliche Macht außer ihm; zwar kann er derselben widerstreben, freilich nicht, daß sie nicht in unbewachten Momenten Gewalt über ihn gewänne und ihn in ihr Vereichen zöge, zum Glück indessen auch nicht so, daß nicht ein Entrinnen aus den gewaltigen Banden derselben möglich wäre.

Doch damit sind wir schon beim Dritten, nämlich beim Menschen, angelangt, den wir ebenfalls zunächst nach drei Beziehungen zu betrachten haben werden: die ganze Erzählung vom Gregorius ist nämlich nichts Anderes als die Geschichte der in Sünden befangenen, nach Befreiung auf falsche Weise strebenden und endlich durch wahrhafte Buße erlösten und wirklich frei gewordenen Menschheit. Das eine große Thema, die Entsündigung des in Sünde und Schuld gefallenen Menschen durch wahre Buße, ist so sehr der Angelpunct, um den sich das Ganze dreht, daß wir gar nichts weiter zu thun brauchen, als den Anfang und das Ende des Gedichtes anzuführen. Es lautet nämlich der Anfang:

5. hie hebert sich von erste an
 diu seltsamen maere
 vome guten sundaere.

und der Schluß (3810.):

dâ sol der sündige man
 ein saelic bilde nemen an
 swie vil er gesündet hat,
 daz sîn doch wirt guot rat,
 ob er die riuwe begât
 unde rehte buoze bestat.

Nehmen wir hiezu noch einen Gedanken aus der Mitte des Gedichtes, V. 2530:

nit verzwiwelt an gote:
 ir sult harte wol genesen
 ja han ich sinen trost gelesen,
 daz er die waren riwe hat
 ze buoze übr alle missetat.
 iwer sele ist nie so ungesund,
 wirt iu daz ouge ze einer stunt
 von herzelicher riwe naz,
 ir sit genesen, geloubet daz.

so ist offenbar: deutlicher kann die Absicht des Ganzen nicht ausgesprochen werden, als es der Dichter selber mit eindringlichen Worten thut. Weniger nöthigend scheint vielleicht Manchem die Umwandlung des Gregorius und seiner Geschichte in die der Menschheit im Großen und Ganzen, und ganz richtig scheint die Bemerkung, -daß kein Gedicht weiter von der Nothwendigkeit allegorischer Auffassung entfernt sei, als eben unser Gregorius, da wir hier durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit uns befinden und das Ganze sich in einfach fortschreitender Erzählung von gegebenen Thatsachen bewegt. Aber wie dann, wenn eben diese Thatsachen, so wenig auch der Dichter darauf hindeutet, von jedem aufmerksamen Leser ohne Weiteres auf die größern und umfassendern Verhältnisse der Menschheit im Allgemeinen bezogen werden müssen, wenn der Dichter selber gesteht, daß er uns „diesen guten Sünder“ sendet, damit wir in diesem Elend ein selig Ende nehmen, wenn endlich gerade darin die Meisterschaft unseres Hartmann bestände, daß er Fragen, wo ein anderer Dichter sich in wer weiß welche Tiefen der Speculation verirren würde, in klarer, ruhiger Objectivität zu behandeln versteht, ohne deswegen die herzlichste Theilnahme an den Gestalten seiner Schöpfung irgendwie zu unterdrücken? Doch kehren wir zurück zu Gregorius. Er ist, so herrlich begabt und so wunderbar er von Natur ausgestattet ist, eben doch die Frucht sündiger Vermischung; so schön sich auch sein Wesen entfaltet, so sehr er versehen ist mit all den Gaben, die den Jüngling zieren, so ist er eben doch nicht im Stande, sich damit wahres Glück und Heil zu erwerben; im Gegentheil, je mehr er dem Drange seiner Natur nachgibt, auf um so geraderem Wege eilt er dem Verderben zu; vergebens sucht der Abt ihn dem geistlichen Stande zu erhalten; er will nun einmal Ritter werden und dem natürlichen Zuge in sich folgen; auch erringt er in der größten Kürze die glänzendsten Erfolge; er wird der Liebling von Land und Volk; er erreicht das Höchste, wornach ein Ritter streben kann, — die Hand der Fürstin und die Herrschaft über das Land, aber eben damit auch das furchtbarste Leid, das nur erdacht werden kann, von dessen drückender, ja vernichtender Schwere und

leib- und seeleverbender Gewalt es keine andere Befreiung gibt (denn das Geschehene läßt sich nicht ungeschehen machen) als Reue und Buße. So gibt er sich dem vollendetsten Büßerleben hin, das nur erdacht werden kann; vom Fliehen aus der Welt bis zum Angeschlossensein auf dem einsamen Fels am Meere zieht hier eine fortlaufende Kette von Entfagungen, Demüthigungen, Kasteiungen und Peinigungen des Leibes; aber die Frucht dieser aufrichtigen Buße ist auch eine über alle Maßen herrliche: nach 17 Jahren ist er nicht nur würdig, das Haupt der Christenheit zu werden, sondern auch die Mutter, die nicht minder der Buße sich ergeben; wieder zu sehen und mit ihr bis zum gemeinsamen Tode zu leben.

Was ist nun das Alles Anderes als die Geschichte der in Sünden befangenen, nach Befreiung auf falsche Weise strebenden und endlich durch wahre Reue mit Gott vereinigten Menschheit? Wie Gregorius, so sind alle Menschen in Sünden empfangen und erzeugt; wie er durch das Streben nach irdischer Herrlichkeit nur um so tiefer in das Verderben geführt wird, so die Menschen, die durch das Jagen nach den blendenden Gütern der Welt nur um so tiefer in's Verderben gerathen; wie es endlich für den Gregorius nur ein Entrinnen gibt, nämlich aufrichtige Reue und Buße, so ist auch den Menschen aus ihrer Sünde und Schuld kein anderer Weg der Rettung gewiesen, als daß sie sich von der Welt ab- und Gott wieder zuwenden in wahrhaftiger Umkehr Leibes und der Seele. Und wenn der Mensch im Allgemeinen ein Geschöpf dreier Zeiten ist, wenn Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gleich mächtige Factoren sind in dem Product, das wir menschliches Leben nennen, so zeigt sich wahre Reue auch in dieser Beziehung so recht als die lebensrettende Macht, als eben durch sie volle Sühne für Vergangenes ^{a)}, sicherer Halt in der Gegenwart ^{b)} und frohe Aussicht für die

a) 3755. swie groz und swie swaere
miner sünden last wäre
des hat nu got vergezzen.

b) 3776. swaz si ouch jare hant vertriben
sit si ze Rome ensamen beliben,

Zukunft *) gewonnen wird. Es spiegelt sich also in der bestimmten Person des Gregorius; der zuerst das höchste irdische Glück, dann das tiefste menschliche Elend und endlich die vollendetste Befreiung aus demselben erfahren hat, das Geschick des menschlichen Geschlechts im Allgemeinen wieder und in diesem weitern Sinne verdient das Gedicht, wenn irgend eines, den Namen einer christlichen Dabipodie; es ist die Geschichte des in Sünde und Schuld gefallenen und allmählig aus derselben frei werdenden Heros; und das, was Goethe im zweiten Theil des Faust mit den Worten:

Die du großen Sünderinnen
Deine Nähe nicht verweigerst
Und ein küßendes Gewinnen
In die Ewigkeiten steigerst,
Gönn' auch dieser guten Seele,
Die sich einmal nur vergessen,
Die nicht ahnte, daß sie fehle,
Dein Verzeihen ungemessen!

mehr angedeutet als wirklich ausgeführt hat, nämlich das Angenommenwerden des durch Reue und Buße geläuterten Menschen von Seiten der Gottheit, — das ist in unserm Gedichte in vollständiger Entwicklung gegeben. Allerdings bleibt das Gedicht bis ans Ende ein dieseitiges, d. h. Verwicklung und Lösung vollziehen sich noch in diesem Leben; kaum daß einige Streiflichter auf das Leben nach dem Tode fallen; aber wer wollte darum den guten Hartmann nicht eher loben als tadeln? Wer sollte sich nicht vielmehr freuen, daß es ihm gelungen, in vollendeter Objectivität die schwierige Frage durchzuführen und mit einer Unmittelbarkeit und Naivetät das weltumfassende Thema zu behandeln, wie vor und nach ihm Keiner im Stande war?

diu wären in beiden
ze got alsô bescheiden,
daz si nu iemmer mêre sint
zwei ûz erwelte gotes kint.

c) 3345. daz mir der ewigen not
diu sêle über werde
daz kouf ich ûf der erde.

Eben deshalb werden wir uns auch nicht daran stoßen, wenn wir auf die Frage, worin denn nun eigentlich diese errettende und verfühnende Buße bestanden habe, nach dem, was unser Gedicht uns an die Hand gibt, antworten müssen: „nicht minder in Trauer und Leid der Seele als in Peinigung und Kasteiung des Leibes, nicht minder in aufrichtigem Verlangen des Gemüthes nach dem Frieden mit Gott als in äußerlicher Abtödtung des Leibes; mit andern Worten: wir dürfen uns in keiner Weise wundern, wenn wir einer nach unsern Begriffen etwas derbern Auffassung der Buße begegnen; ja es wäre Thorheit oder wenigstens Unfähigkeit, geschichtliche Thatfachen zu begreifen, wenn wir irgendwie an der starken Art der Reuebethätigung Anstoß nehmen wollten. Daß reichbegüterte Herren, um ihre aufrichtige Reue wegen irgend einer Unthat an den Tag zu legen, einen größern oder geringern Theil ihres Besitzthums der Kirche vermachten; daß Fahrten in's heilige Land eine sühnende Kraft zugeschrieben wurde: das sind Alles Dinge, die allgemein bekannt sind; nehmen wir noch dazu, daß die Energie der Charaktere, die gewaltige Kraft der Persönlichkeiten der ganzen Zeit, deren Heldenthaten wir heutzutage staunend betrachten, nothwendigerweise auch nach der Seite des Unrechts, der Zornauswallung, mit einem Worte der Sünde sich stärker bethätigen mußte, so werden wir auch an der stärkern oder äußerlichern Form der Sühne nicht nur keinen Anstoß nehmen, sondern vielmehr uns wundern, wenn es nicht so wäre, wie uns berichtet wird.

Anders urtheilt Karl Barthel: *Leben und Dichten Hartmanns von Aue*. Berlin 1854. Dort heißt es S. 41:

Man sieht leicht ein, daß diese künstlich complicirte Geschichte von den Schicksalen unseres Gregorius offenbar die Absicht hat, zu zeigen, wie wunderbar oft Gott den Sünder nach vielfältigen Verwicklungen des Lebens doch endlich in die Arme seiner Gnade zurückführt. Diese Tendenz der Dichtung ist echt christlich, nur ist im Ganzen so auffallend Wunderbares und absichtlich Erfundenes beigemischt, daß die Freude daran auch dann nicht einmal rein sein kann, wenn man

dieß mit dem allgemeinen Charakter der Legende entschuldigt. Zugleich ist die Dichtung von einer so krassen Erbsündentheorie gefärbt, daß sie für Kinder unserer Zeit wohl gar etwas Abstoßendes haben möchte. 2c.

Wir haben diese Worte absichtlich in ihrer ganzen Ausführlichkeit mitgetheilt, um zugleich einen Beweis zu liefern, was sich schulmeisterlich-moderne Weisheit nicht Alles gegen die unsrerlichen Werke unserer Alten erlauben zu dürfen glaubt. Schade nur, daß uns der gelehrte Kritiker nicht genauer das Maß des Wunderbaren angibt, das er ertragen könnte, ohne in der reinen Freude des Genusses gestört zu werden; noch mehr Schade, daß er uns so ganz verschweigt, was er an die Stelle der „so krassen Erbsündentheorie“ gesetzt haben möchte, da er denn doch die Macht einer sich vorfindenden sündigen Neigung so wenig läugnen kann, daß er selber gesteht: „Die Erfahrung, daß der Kinder Schicksal mit dem der Eltern in einem engen und geheimnißvollen Zusammenhang steht, hat mehr Wahrheit, als man in unserer Zeit zu glauben geneigt ist.“ Das heißt denn doch, die Sache beim rechten Lichte betrachtet, nichts Anderes als: der alte Dichter hat mit seinen Ansichten von Sünde und Schuld eigentlich wohl Recht, nur laufen sie gar zu sehr gegen die Ansichten des gebildeten Publicums unserer Tage, das eben doch der gewichtigste Richter nicht nur in Fragen der Gegenwart, sondern aller Zeiten ist. Wem aber noch nach einem Pröbchen gelüsten sollte, wie etwa die Sache dem gebildeten Publicum gegenüber zu behandeln wäre, der lese S. 42: „Wie auffallend auch dem Dichter selbst dieß Alles, was schon in seiner Sagenquelle sich vorfand, erschienen ist, beweist er dadurch, daß er das Ganze „*diu setsaenen maere vome guoten sundaere*“ nennt, worin er zugleich durch den in sich selbst widerspruchsvollen Ausdruck „*der guote sundaere*“ andeutet, daß Gregorius völlig gegen seinen bessern Willen in so große Sünde gefallen sei. Die Erbsünde, die das eigentlich christliche Fatum ist, ist hier also zu dem hellenischen Fa-

tum geworden und insofern hat die Idee dieser Legende viel Aehnlichkeit mit der Fabel von Oedipus.“

Wir stellen dieser Art der Behandlung einfach die Worte Göbels (S. 182.) gegenüber: „Ueber das ganze Gedicht würden lange Abhandlungen zu schreiben und dennoch immer etwas übrig gelassen sein, wohin kein geschriebenes Wort reicht.“

Sehen wir nun im Einzelnen die Buße sich vollziehen.

Gleich nach dem Vergehen des Bruders mit der Schwester wird demselben der Rath erteilt, eine Fahrt nach dem heiligen Land zu machen, mit den Worten:

410. der lip hat wider in getan
den lat ouch im ze buoze stan.

Noch deutlicher ist derselbe Gedanke ausgesprochen nach der großen Katastrophe, da sie beide ersehen, daß sie in die furchtbarste Schuld gefallen:

2535. an spise und an gewande
sult ir dem libe entziehen,
gemach und vrende sziehen.
und 2550. ir sit ein schuldiges wip:
des lat enkelten den lip
mit taegelicher arbeit,
sô daz im si widerseit
des er dâ aller meiste ger.
sus habt ir in, unz er iuch wer,
in der riwen bande.
den gelt von iwerem lande
den teillet mit den armen:
sô mîezt ir got erbarmen.

Also: den Leib peinigen, des Geldes sich entsagen, in harter Arbeit ausbauern, mit der Habe Klöster stiften, das Gut mit den Armen theilen, das sind die Mittel, um den verdienten Zorn Gottes ab- und seine Gnade sich zuzuwenden.

2560. sô senftet sinen zornmuot
den wir so gar verdienet han.

Das ist der Rath, den er der armen Gattin erteilt, an sich selber aber vollzieht er all das, was er ihr gerathen, wo möglich noch vollständiger; so irrt er ohne Speise und Trank, nur des

Gebetes pflegend, drei Tage durch Wald und Feld, bis er zum Fischer am Meere gelangt; von diesem rauh angefahren, nimmt er dessen Schelten mit heiterm Muth auf und unterwirft sich, wie wir schon aus der Erzählung gesehen haben, bis zum Angeschlossenwerden auf dem Felsen jeglicher Art von Demüthigung und Peinigung mit dem freudigsten Willen. Und sein Leben auf dem Felsen beschreibt uns der Dichter:

2980. der arme Gregorjus
 nu beleip er al sus
 uf dem wilden steine
 aller gnaden eine.
 ern het andern gemach,
 niwan der himel was sin dach.
 ern hate deheinen scherm mē
 für rifen noch für sne
 für wint noch für regen,
 niuwan den gotes segē.
 im waren kleider vremede
 niwan ein haerin hemedē:
 im waren bein und arme blöz etc.

Siebzehn Jahre lebt er so in äußerster, nur durch Gottes Gnade möglicher Kasteiung, und als die Abgesandten von Rom kommen, finden sie ein Sammerbild von einem Menschen, abgemagert und abgedorrt, an den Eisensesseln blutend, dem man alle Knochen durch die Haut zählen kann.

Kurz — was er der Mutter gerathen, das hat er an sich durchgeführt in der vollendetsten Weise; als ein Mann der wahren Buße hat er das Sündige in und an sich getödtet bis hinein in die verborgensten Schlupfwinkel; nun ist ihm aber auch die Reinigung gelungen; denn nachdem er, ihr Anerbieten zurückweisend, gesagt hat:

ob got unser herre
 miner manegen missetat
 durch sinen trost vergezzen hat,
 und ob ich reine worden bin,
 des muoz er uns drin
 ein rehtez wortzeichen gehn,
 ode sich muoz min lebn
 uf disem steine enden —

da bringt der Fischer den Schlüssel, d. h. Gott der Gewaltige, dessen Gnade dennoch größer ist, als des Menschen Sünde (3440.), gibt deutlich zu erkennen, daß nun die Buße zu Ende sei und der Sünder zu Gnaden angenommen. Ja, so groß ist nun die Heiligkeit des zu Gnaden angenommenen, sündbefreiten Mannes (3487.), daß bei seinem Herannahen die Glocken von selber zu läuten anfangen, daß die Kranken gesund werden, die auch nur sein Gewand berührt, daß die Gefäße auf der Reise stets voll sind, daß die Gotteslehre im ganzen römischen Reiche mächtig erwächst; ja selbst der Anblick und das Zusammenleben mit der Mutter wird ihm noch zu Theil, und sie, die in die schrecklichste der Sünden gefallen waren, werden oder sind nun (3780.)

zwei ūz erwoltiu gotes kint.

So sind wir denn wieder an dem verfühnenden Schlusse des Ganzen angelangt; der Kreislauf von Sünde und Vergebung hat sich vollzogen; die vollendetste Buße, die erdacht werden kann, hat ihre Wirkung nicht verfehlt; die höchste Stellung in der gesammten Christenheit, die des geistlichen Oberhauptes über alle Gläubigen, ist ihm durch Gottes Fügung zu Theil geworden. Die Geschichte selber in ihrem ganzen Verlauf stellt auf unwiderlegliche Weise die Wahrheit vor Augen, daß, wie viel Einer auch gesündigt hat, dennoch, wenn anders er der wahren Reue sich hingibt, die Vergebung nicht ausbleibt.

Wir könnten hier mit dem befriedigenden Eindruck, den das Gedicht macht, schließen, wollten wir nicht zuletzt noch mit einigen Worten die Frage erörtern, wie sich der subjective Glaube Hartmanns zu den im Gedichte selber vorgetragenen Ansichten verhält. Wer indessen darüber noch im Zweifel wäre, wer etwa meinte, die Privatansicht Hartmanns von den im Gedichte selber enthaltenen Lehren scheiden zu müssen, den verweisen wir einfach auf die schon oben angeführten Schlußworte des ganzen Werkes.

Aus diesen ergibt sich unwiderleglich die vollkommene Harmonie, die zwischen dem Glauben des Dichters und dem Glauben

seiner Zeit bestand; ja wir glauben nicht zu irren, wenn wir einen nicht unbedeutenden Theil des gewaltigen Eindrucks, den unser Gedicht auf jeden unbefangenen Leser macht, gerade diesem Einklang zwischen dem Dichter und seiner Zeit zuschreiben. Dieselbe Zeit, die allenthalben die wunderbaren Dome gegründet und mit staunenswerther Kraft und Nachhaltigkeit diese ewigen Baue ins Dasein gerufen hat, dieselbe Zeit hat den sanften und milden Geist unseres Hartmann zu dem schönen Gedichte begeistert, das ich am liebsten mit einem klaren, rein gehaltenen Bau aus derselben Zeit vergleichen möchte. Dieselbe Reinheit der Verhältnisse, dieselbe Innigkeit des Gemüths; dieselbe Einfachheit der Linien und schwungreiche Erhabenheit der Gedanken, dieselbe originale Kraft und Gebiegenheit (die ja allenthalben und zu allen Zeiten mit der Einfachheit verschwifert ist) tritt uns dort wie hier entgegen, und in der That, man braucht weder ein idealer Schwärmer noch ein einseitiger Liebhaber vergangener Zeiten zu sein, um mit stets neuer Liebe aus dem Wirrsal unserer Tage in die Zeiten zurückzugehen, wo der begeisterte Künstler, sei es nun, daß er in gewaltigen Massen von Stein oder in geflügelten Worten seine Gedanken zu verleblichen suchte, in den wichtigsten Fragen des Lebens sich eins wußte mit der großen Gesamtheit der mit ihm Lebenden.

Ohne dieses Sichinswissen mit den Besten des Volkes und dem Volke selber ist alles künstlerische Schaffen ein einseitiges, verlornes; mit demselben erweist es sich zu allen Zeiten als eine verklärende, reinigende Macht; und wenn wir auch nicht wüßten a), daß die Geistlichkeit den Werth dieser Laiendichtung dadurch anerkannt hat, daß sie dieselbe wieder in lateinische Verse übertragen hat und späterhin ein prosaischer Auszug aus ihr in die deutsche Legendenammlung der heiligen Leben aufgenommen worden ist, so viel ist gewiß, daß der fromme Wunsch Hartmanns:

a) Wadernagel, S. 165.

daz ir bitende wesent
daz im diu saelde geschehe,
daz er iuch noch gesehe
in dem himelriche,

an mehr als einem Leser insofern in Erfüllung gegangen ist,
als nicht wenige derselben ihm innerlich Dank gesagt haben
werden für die schöne Tugend der Mäßigung (die māze), mit
der er eine der wichtigsten Fragen des Lebens behandelt hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Blick in die Tiefen des Buches Hiob.

Aus

dem Französischen des Professor **Godet** in Neuchâtel a).

Ich stelle mir einfach die Aufgabe in diesen Zeilen, den Grundgedanken des Buchs Hiob herauszuheben und auf die Hauptabschnitte desselben dadurch ein Licht zu werfen.

Der Gang des Gedichts ist mit Abzug des Prologs bekanntermaßen folgender: der gerechteste der Erdenbewohner wird plötzlich der unglücklichste.

In den Augen seiner Freunde gilt seine bisherige Frömmigkeit als Heuchelei. Denn sie sehen sein Unglück als Strafe grober verborgener Vergehungen an. Er selbst, zwischen diesen Anschuldigungen seiner Freunde und dem Bewußtsein seiner Unschuld eingeklemmt, — beklagt sich mit steigender Schärfe über Gottes Willkür und appellirt an — er weiß selbst nicht welches höhere Tribunal, an welchen verborgenen Gott, der den Richterpruch des grausamen, launenhaften Despoten umstoßen soll.

Ein neuer Freund, jung an Jahren, an Erfahrung reif, ermahnt Hiob, sich blindlings dem Gotte zu unterwerfen, dessen Größe und Weisheit ihm aus der ganzen sichtbaren Schöpfung entgegenstrahlt.

Jehovah erscheint endlich selbst und bestätigt die Ermahnung Elihu's. Hiob demüthigt sich. Der sich selbst Erniedrigende

a) Dieser Aufsatz ist auf Anlaß der neuen Uebersetzung von Renan in der Revue chrétienne, Jahrgang 1860. 1. Heft, erschienen. Alles auf das französische Werk Bezügliche ist weggelassen worden.

wird erhöht. Gott erstattet ihm doppelt die Güter, mit welchen er ihn vor seinem Unglück überschüttet hatte.

Das Gedicht scheint uns eher epischer als dramatischer Natur zu sein; nur darf man die Phasen der Handlung nicht in äußerlichen Thaten suchen. Das Wort ist die Waffe, mit welcher um den Sieg gekämpft wird. Das Buch Hiob ist die Epöde des Gewissens.

Versuchen wir es jetzt, tiefer in den Sinn des Gedichts einzubringen. Hiob kämpft gegen einen Schmerz an, welchen er zuerst mit gläubiger Ergebung getragen hatte, gegen den er aber nun sich auflehnt, weil seine Freunde ihn als ein verbientes Strafgericht darstellen. Dieß die Handlung. Hiob ergibt sich endlich willig in sein Leiden, ohne irgend einen Aufschluß über den Grund desselben erhalten zu haben. Dieß der Sieg. So weit ist Alles klar. Unbegreiflich bleibt nur der Zweck, welchen sich Gott gestellt, indem er Hiob diese Prüfung auferlegt und blinden Gehorsam fordert. So lange wir darüber nicht im Klaren sind, hält sich das Buch in dichtes Dunkel. Können wir darüber Klarheit erhalten, so liegt das ganze Werk im hellen Lichte. Wir unsererseits sind von der Möglichkeit überzeugt, diesen entscheidenden Punkt im Sinne des Verfassers völlig aufzuklären. Zu diesem Ende wolle man uns gestatten, etwas weit auszuholen.

Die Vollkommenheit eines Wesens ist die Liebe, mit der der es selbst liebt, seine Ehre die Liebe, mit der es geliebt wird. In diesem Sinne nennt Paulus das Weib die Ehre des Mannes (1 Cor. 11, 7.). Die Vollkommenheit Gottes liegt also in seiner Liebe zu uns, seine Ehre in unserer Liebe zu ihm. Demnach kann man die Ehre Gottes nicht empfindlicher antasten als durch die Behauptung, daß unsere Liebe zu ihm keine aufrichtige, sondern lediglich eine eigennützige sei, eine kluge Berechnung, ein Tribut, den wir ihm entrichten, um uns seine Gunst und seinen Schutz zu sichern. Geseht, Gott findet in den freien Wesen bloß Miethlinge statt Kinder, so erlischt die Fackel seiner Ehre in der Schöpfung. Der Gesang der Se-

rapphim: „Himmel und Erde sind seiner Ehre voll!“ muß verstummen.

Wofern es in der Schöpfung eine Macht gibt, welche wider Gott streitet — und wer dürfte daran zweifeln, wenn wir überall dem Kampfe des Guten und Bösen außer und in uns begegnen? —; wofern es persönliche Wesen gibt, welche Vertreter dieser Macht sind; wofern endlich diese Wesen einen lebendigen Mittelpunkt, ein Oberhaupt, haben: so muß ihnen ja wohl das Axiom der sittlichen Weltordnung einleuchtend sein: Gott wird nur in dem Grade geehrt, als er geliebt wird. So untrüglich der Blick der Liebe ist, wo es gilt, Mittel und Wege aufzufinden, das geliebte Wesen zu ehren, eben so sicher ist der Blick des Hasses, die günstige Stelle zu treffen, wo es gilt, den verhassten Gegenstand zu verletzen und zu beschimpfen.

Der Leser wolle nun das Buch Hiob öffnen und die zwei ersten Seiten lesen. Er wird da auf eine Scene treffen, welche nur die concrete Darstellung der vorstehenden Gedanken enthält. Der Feind Gottes spricht der Frömmigkeit Hiobs, dieses gerechtesten unter den Menschen, den Charakter der Uneigennützigkeit ab. Er behauptet, sie sei ihm abgedrungen durch die Besorgniß, die Gunst Gottes zu verlieren. Hiob dient Gott also nur, weil es sein Vortheil erheischt. Das heißt doch wirklich eher, sich Gottes bedienen, als ihm dienen. In diesem Falle wäre es nicht Gott, den Hiob liebt, sondern vielmehr seine Gaben. Seine Frömmigkeit ist im Grunde bloße Selbstsucht. Wenn aber dieß Hiobs Frömmigkeit ist, wie mag es um die der Andern bestellt sein? Womit wird Gott auf Erden ebenso wenig geliebt als in der Hölle. Seine Freunde dienen ihm nicht besser als seine Feinde.

Was folgt daraus? Die Ehre Gottes ist dahin. Das war es gerade, was Satan wollte. Er hat recht gezielt. Das Lob der Geschicklichkeit kann man ihm jedenfalls nicht versagen.

Dieser Behauptung gegenüber kommt Gott in eine seltsame Lage. Stellt euch einen Vater vor, dessen größte Freude es ist, das gehorsame Kind, welches ihm Alles zu Liebe thut, mit Gaben

zu überhäufen. Da kommt ein argwöhnischer Gastfreund und verdächtigt beim Vater den Gehorsam des Sohnes. Er gibt zu verstehen, mit dieser Pietät sei es nur auf Genuß und Belohnung abgesehen. Wie soll der Vater nun den Charakter des Sohnes rechtfertigen und seine eigene Ehre retten? Es bleibt nur ein Mittel, welches der Ankläger selbst an die Hand gibt. „Laß sehen“, spricht er, „ob Dir Dein Sohn nicht den Rücken kehrt, vielleicht gar Dir flucht, wenn Du ihm Deine Gaben entziehst.“ Der Vater geht die Wette ein. Er nimmt eine Gabe nach der andern zurück, behandelt den Sohn mit ungewohnter Strenge, legt ihm die härtesten Entbehrungen auf, spart ihm selbst die demüthigendsten Mißhandlungen nicht. In dieser ihm völlig neuen Lage bleibt der Sohn ganz derselbe. Die züchtigende Hand küßt er ebenso ehrfurchtsvoll als früher die lieblosende. Ein zweiter Isaak läßt er sich auf den Opferaltar legen, ohne zu murren, den zärtlichen Blick auf den Vater geheftet. Wird dadurch nicht dem Verläumber der Mund geschlossen? Hat der Sohn nicht die Lauterkeit seiner Liebe durch die That erwiesen? Wird nicht der Vater hoch geehrt? Die Prüfung ist zu Ende. Das unnatürliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn hört auf. Die Bande der Liebe umschlingen beide enger als je und eine neue Fülle von Liebesgaben entschädigt den Sohn für den Augenblick der Qual. Das ist nach unserm Erachten der kurz gefaßte Sinn des ganzen Buchs. Der Prolog, seines geheimnißvollen Charakters wegen so häufig vernachlässigt, liefert den Schlüssel dazu. Die Leiden Hiobs sind demnach weder eine Folge verborgener Vergehungen, wie seine Freunde behaupten, noch selbst ein Läuterungsmittel, wie gewöhnlich angenommen wird. Die Lösung des Problems wird einem weit höhern Gebiete entlehnt; Keinem wäre es je beigegeben, sie in solcher Höhe zu suchen. Die Erziehung Hiobs ist Nebensache. Hauptsache ist die Verherrlichung Gottes. Man könnte sogar den Hiob, was die Veranlassung dieses seines jetzigen Leidens anlangt, als völlig unschuldig und rein ansehen. Er steht nur da als Muster der uneigennütigen Liebe des Geschöpfes

zum Schöpfer einerseits und als Mittel zur Verherrlichung Gottes andererseits.

An sich wäre es sogar zulässig, die Scene des Buchs ins Paradies zu verlegen, mitten in den Zustand der völligen Unschuld. Nichts steht a priori der Annahme im Wege, daß der erste Mensch, nachdem er die Prüfung der Lust, welcher er thatsächlich erlegen ist, überstanden, einer zweiten, der Prüfung des Schmerzes, immer noch als reines Wesen unterworfen worden und aus dieser zweiten siegreich hervorgegangen wäre. Mit diesem herrlichen und entscheidenden Siege hätte er dann Satan zum Schweigen gebracht und Gottes Ehre ewig aufgerichtet in der unsichtbaren wie in der sichtbaren Welt.

Auf diese Weise würde die Bestimmung der Menschheit hienieden erfüllt worden sein, so wie sie der Psalmist im achten Psalm besingt ^{a)}. Es wäre leicht, auf dieser Grundlage eine Normalgeschichte der schuldblosen Menschheit aufzubauen, und diese ideale Geschichte würde einfach der Typus des Wandels dessen sein, welcher in der Wüste der Versuchung zur Lust widerstanden und in Gethsemane die Macht des Schmerzes überwunden hat.

Man schaue Hiob nur im Lichte des Ideals an, so hat man Christus.

Liegt es aber wohl in der Absicht des Verfassers, überhaupt allen Zusammenhang zwischen Schuld und Schmerz zu verneinen? Gewiß nicht! Mehrere Stellen seines Buchs widersprechen dieser Ansicht. Es ist aber auch nicht seine Absicht, eine vollständige Theorie des Schmerzes aufzustellen, dessen gewöhnlichen Grund, nämlich die Sünde, er weder ausdrücklich hervorhebt, noch zu läugnen gedenkt. Er beabsichtigt vielmehr, eine neue, bis auf ihn gänzlich unbekannte Ursache der menschlichen Leiden aufzudecken, welche in keinerlei Zusammenhang steht mit der persönlichen Schuld, noch auch mit der Collectivsünde der Menschheit.

^{a)} Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast Du Dir eine Macht zugerichtet um Deiner Feinde willen, daß Du vertilgest den Feind und den Rachgierigen.

So gelingt es ihm, den engen Gesichtskreis der natürlichen Theodicee ferner zu rücken und das ungerechte Vorurtheil, welches Schmerz und Schuld gegen einander abwägt, mit der Wurzel auszurotten. Wenn wir diesen Maßstab an unsere eigenen Leiden legten, so wäre sicherlich damit kein Schade gestiftet; hingegen gönnen wir uns die bosshafte Freude, im Wandel unseres Nächsten dem Grunde seiner Leiden nachzuspüren, so wird der vom Unglück Heimgesuchte alsbald zu einem Schuldbehafteten und wir entziehen ihm unser Mitgefühl gerade dann, wann er es am nöthigsten hat. Wer vermag die Fälle aufzuzählen, in welchen ein derartiger Irrthum unsern Brüdern Veranlassung gibt, sich über unsere Härte und Ungerechtigkeit zu beklagen? Darum ist es aber auch höchwichtig, dieses starre Band zu sprengen, welches unsere Nächstenliebe zu ersticken droht. Zu diesem Ende genügt es nicht, wie man so häufig wähnt, daß zwischen verdienten Leiden oder Strafgerichten und Läuterungsleiden oder Prüfungen unterschieden werde. Diese Unterscheidung stößt das unheilvolle Axiom nicht um: „je größer das Leiden, desto größer die Schuld.“ Denn so wahr es ist, daß Schuld und Sühne im richtigen Verhältniß zu einander stehen müssen, so wahr ist es auch, daß die zu unserer Reinigung über uns verhängten Prüfungen der Summe unserer Unreinigkeit entsprechen müssen.

In beiden Fällen läuft es darauf hinaus, daß derjenige, welchen das herbste Leiden trifft, auch die größte Schuld auf sich geladen hat. Somit bleibt das Epithet „verdient“ am Worte Unglück haften.

Aengstlichen Blickes sucht die Nächstenliebe den Ausgang aus dieser Enge; das Buch Job zeigt ihr denselben. In dieser Schrift weiht Gott selbst uns in eines der tiefsten Geheimnisse seiner Regierung ein. Er belehrt uns, daß es Fälle gibt, wo er uns Menschen heimsucht weder unserer Vergehungen halber, noch auch um uns zu läutern, sondern um seiner eigenen Ehre willen. Wohl dem Menschen, der um so hohen Zweckes willen leidet! Daß er es vermag, ist seine Ehre; daß er es will, ist Gottes Ehre.

Niemand wird, dünkt mich, den hohen Flug dieser Theodicee verkennen wollen. Die Frage, ob sie der Verfasser aus sich selbst geschöpft oder ob er sie einer Offenbarung von oben verdanke, bleibe hier unerörtert.

Hingegen müssen wir auf den bewundernswürdigen Umstand aufmerksam machen, daß es dem Buch Hiob gelingt, das gestellte Problem zu lösen, ohne die Lehre von der jenseitigen Vergeltung in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen, eine Lehre, welche man in dieser Frage stets als unumgänglich erachtet hat.

Haben von Plato bis auf Kant nicht alle Denker zum Dogma von der Unsterblichkeit der Seele ihre Zuflucht genommen, wenn sie es versuchten, die scheinbar so ungerechte Verteilung der menschlichen Leiden zu erklären? Das Buch Hiob allein macht eine Ausnahme; der Dichter wagt sich ohne diese Beihülfe an sein Problem. War ihm vielleicht, wie gewisse Kritiker vermuthen, das Dogma von der Unsterblichkeit nicht bekannt? Dieß zugestanden, so würde ihm die geglückte Lösung seiner Aufgabe um so mehr zur Ehre gereichen, je ungünstiger die Bedingungen wären, unter welchen er sie unternahm. Wir wollen indeß, mit Uebergang von Beispielen wie das Henochs und des Elias, nur daran erinnern, daß schon die Genesis an mehr als einer Stelle auf den Glauben an die persönliche Fortdauer hindeutet. Die Beerbigung Abrahams wird dort ausdrücklich von seinem Hingange zu seinen Vätern unterschieden (25, 8.). Ueberdieß war die Grundlehre der ägyptischen Religion bekanntermaßen das Dogma von der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode. Wie aber hätte diese Wahrheit den Hebräern fremd bleiben können, da sie vier Jahrhunderte in Aegypten verlebten? Die rohsten Völker haben eine Ahnung von dieser Wahrheit gehabt, und gerade dasjenige Volk, welches zu der Zeit der Erzväter in religiöser Hinsicht am weitesten vorgehritten war, sollte sie allein nicht gekannt haben? Diese Annahme ermangelt also schon vom historischen Standpunct aus aller Wahrscheinlichkeit. Wie kommt es denn also, daß das

Buch Hiob, welches ein besonderes Gewicht auf diese Wahrheit hätte legen müssen, da sie nach unserer Denkweise für die behandelte Frage so entscheidend ist, keinen Gebrauch davon macht?

Die Offenbarung hat unter dem jüdischen Volke, wie billig, immer gleichen Schritt gehalten mit der Geschichte. Sie hat sich in demselben Grade wie die Aufgabe des Volkes selbst entwickelt, erweitert, ausgeprägt. Die Bestimmung Israels war, die Einführung des Reiches Gottes vorzubereiten, nicht in dem Himmel, sondern auf Erden, durch den Messias. Folglich waren alle auf persönliche Fortdauer bezügliche Fragen der positiven Aufgabe dieses Volkes eigentlich fremd. Ausdrückliche Offenbarungen über diesen Punkt hätten seine Blicke von seinem Ziele abgezogen, anstatt es demselben entgegenzudrängen. Ganz anders verhält es sich mit der christlichen Kirche. Diese hat eine Bestimmung, welche Himmel und Erde zusammenfaßt. Auf solche Weise erklärt sich sehr natürlich das Stillschweigen des alten Testaments und der Reichthum von Offenbarungen im neuen über das jenseitige Leben. Nun aber durfte der Verfasser des Buchs Hiob, welcher nicht als Philosoph, sondern als Organ der Offenbarung auftrat, nicht die Grenzlinie der damaligen Offenbarung überschreiten.

Aber wenn er gleich über die Lehre der zukünftigen Vergeltung schweigt, so legt er nichtsdestoweniger den Grundstein, auf welchem sich dieselbe später aufbauen wird. Sehen wir nicht im letzten Gesange den Strom der göttlichen Segnungen in ganzer Fülle sich ergießen, nachdem die Prüfungszeit des Helden vorüber ist? Die göttliche Huld strömt um so reicher auf ihn herab, je mehr er für Gottes Sache gelitten hat. Deutet damit der Verfasser nicht auf ein Gesetz, welches das Princip der Vergeltung einschließt? Ob dieses Gesetz hienieden oder droben ins Leben tritt, das ist ihm gleichgültig. Der Sänger stellt sich kühn über diese Alternative. Das Gesetz selbst beschäftigt ihn weit mehr als dessen Verwirklichung. —

Aber man beschuldigt mich vielleicht, daß ich ihm einen Gedankenflug leihe, der ihm fremd wäre. Unbeirrt von allen wider-

streitenden Erklärungen berufe ich mich einfach auf die bekannte Stelle, in welcher Hiob sich auf den Gipfel seiner Hoffnung schwingt, Capitel 19 Vers 25. (nach de Wette):

„Ich weiß, daß mein Retter lebt, und der letzte bleibet er auf der Erde; und nachdem diese meine Haut zerstört ist, auch ohne Fleisch werde ich Gott schauen; ja, ihn werde ich selber schauen, meine Augen werden ihn sehen und kein Fremder.“

Spricht Hiob in diesen Worten seinen Glauben an die Auferstehung aus, wie die Mehrzahl der orthodoxen Ausleger annimmt, oder denkt er bloß an seine Heilung? Ich erlaube mir (mit Uebergehung der philologischen Erörterung) zu behaupten, daß die Beantwortung dieser Frage Hiob vielleicht ebenso schwer gefallen sein dürfte, als den Commentatoren. Weiß er's denn selbst, was aus diesem seinem zum Skelet zusammengeschrumpften Körper werden wird? Kann er sagen, ob der ätzende Ausschlag sein Zerstörungswerk vollenden, oder ob Gott diesem verzehrenden Feuer Einhalt thun wird? Er kann es nicht; mithin kann er auch die Art und Weise seiner Erlösung nicht vorausbestimmen. Nur Eines weiß er, und er ruft es mit triumphirender Zuversicht aus, dieß nämlich, daß er, gleichviel ob auf dem Wege der Heilung oder auf dem der Auferstehung, wieder aufleben wird. Denn sein Erlöser lebt, er kennt ihn, es ist sein Gott. Ja, Hiob wird leben; denn sein Gott, wie der Abrahams, Isaacs und Jacobs, ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Was Hiob ahnt, spricht Christus später bestimmt aus: Matth. 22, 32.

Die Gewißheit Hiobs bezieht sich weder auf die Art, noch auf den Ort, noch auf die Stunde, sondern lediglich auf die Sache selbst. Sie verzichtet, nach ihrem Ausdruck, darauf, die Mittel und Wege zu erforschen, durch welche Gott sie verwirklichen wird.

Diese herrliche Ueberzeugung fällt freilich noch nicht mit dem Dogma der persönlichen Fortdauer zusammen; aber wer möchte leugnen, daß sie der Kernpunct alles lebendigen Glaubens an diese Wahrheit ist? Möchte es immerhin spätern Offenbarungen vorbehalten bleiben, den Grundgedanken dieser Worte

weiter zu entwickeln und ihn schärfer zu bestimmen, dem Siegesruf, mit welchem Hiob dem Ausschlag oder dem Tode Trotz bietet, konnten sie nichts hinzufügen.

Es muß also anerkannt werden; daß der Verfasser die Grenzlinie, innerhalb welcher die Offenbarungen seiner Zeit sich bewegen, nicht überschritten und nichtsdestoweniger allen Forderungen des Problems entsprochen hat. Es ist ihm gelungen, das Geheimniß der leidenden Unschuld aufzuhellen, ohne einerseits die Thatsache der Sünde oder das Dogma vom zukünftigen Leben herbeizuziehen, ohne andererseits der göttlichen Gerechtigkeit den geringsten Abbruch zu thun; der Blick in Gottes Heiligkeit, welchen der Prolog öffnet, hat ihm vollkommen genügt. Wenn wir uns auf dem Gebiete der Speculation befänden, so würde uns diese Lösung als ein Meisterstück erscheinen.

Wie aber, so dürfte man vielleicht fragen, läßt sich diese Lösung mit der Lehre der übrigen heiligen Bücher in Einklang bringen? Ohne uns auf eine nähere Erörterung dieser Frage einzulassen, begnügen wir uns, dem Leser die Antwort des göttlichen Meisters ins Gedächtniß zu rufen, welche er seinen Jüngern auf ihre Frage gab: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blindgeboren?“ Jesus antwortete: „Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbart würden an ihm.“ Dieses Wort des Herrn drückt so genau den Grundgedanken des Buches Hiob nach unserer Auffassung aus, daß es demselben als Motto dienen könnte.

Bedeutung und Zweck der Leiden Hiobs sind demnach gleich in den ersten Seiten des Gedichtes klar angedeutet und das Problem könnte schon als im Prolog erledigt angesehen werden. Streng genommen würden Prolog und Epilog die Aufgabe vollständig lösen. Welchen Zweck haben aber dann die drei übrigen Theile des Gedichtes, nämlich der Streit Hiobs und seiner Freunde, die Reden Elihu's und die Erscheinung Jehovah's? Was beabsichtigt der Verfasser mit jenen endlosen Gemeinplätzen über die göttliche Gerechtigkeit, die er den Freunden in den Mund legt, oder mit den Widersprüchen, den Inconsequenzen, ja selbst scheinbaren Lästerungen in den Reden Hiobs? Warum

läßt er endlich Elihu und Jehovah selbst auftreten, lediglich damit sie sich in Lobsprüchen über die Vollkommenheit der sichtbaren Schöpfung ergehen? Es kam, antworten wir, dem Verfasser vor Allem darauf an, die irrige Lösung der Frage zu beseitigen, und diesem polemischen Zwecke dienen die Reden Hiobs und seiner drei Freunde (Cap. 3—31.). Vorkäufig zeigt er in diesem Abschnitt, daß die Prüfung erst dann den höchsten Grad erreicht, wenn menschliche Ungerechtigkeit die göttlichen Verhängnisse noch drückender macht. Nachdem er diesen Punkt erledigt, zeichnet er die Bahn vor, auf welcher der Mensch zu wandeln hat, so lange ihm das richtige Verständniß der Wege Gottes abgeht. Darauf beziehen sich die Reden Elihu's (Cap. 32—37.) und Jehovah's (38—40.).

Wenige Worte über jeden dieser Abschnitte mögen genügen. Hiob und seine Freunde stehen gewissermaßen wie eine kleine monotheistische Bruderschaft da, inmitten einer der Abgötterei ergebenen Bevölkerung. Man denke beispielsweise an die holländischen Ansiedler, welche unter den Betschuanas und Buschmännern in Südafrika leben. Die Freunde Hiobs beschuldigen ihn, daß er vom gemeinsamen Glauben abgefallen sei, sich insgeheim den Götzen zugewandt und den Lastern ergeben habe, welche ihr Dienst mit sich führt. Dieß ist, nach ihrem Dafürhalten, die Lösung des Räthfels. Alle drei bringen unter hundert verschiedenen Formen denselben Gedanken vor, der eine mit priesterlicher Salbung, der andere mit gedankenarmer Mäßigung, der dritte mit jugendlichem Feuer ^{a)}, den Gedanken nämlich: „Gott ist gerecht. So viel du vor Aller Augen leidest, so viel hast du im Geheimen gesündigt. Bekenne deine verborgenen Sünden, gib Gott die Ehre, und er wird dich wieder aufrichten.“

In dieser Strafrede stellen sie die Theodicee ihres Zeitalters dar. Die damalige Dogmatik kannte keinen andern Erklärungsgrund als den von der vergeltenden Gerechtigkeit. Der arme Hiob! Gott auf solche Weise preisen, heißt Hiob das

^{a)} Vgl. Delitzsch, Hiob, in Herzogs Encyclopädie.

Herz zerreißen. Unglücklicher, oder vielmehr glücklicherweise hat er der damaligen Theologie keine andere entgegenzustellen. Auf dogmatischem Boden muß er unterliegen. Um die tödtlichen Streiche seiner Gegner abwehren zu können, hätte er mit den Geheimnissen des Himmels vertraut sein müssen. Seine beste Vertheidigung wäre die Prologscene gewesen; aber er kannte sie nicht. Die Lage des hart Angeschuldigten gleicht der jenes Sohnes, von dem früher die Rede war. Da dessen Brüder sehen, wie der Vater ihn von sich stößt und mit steigender Härte behandelt, da fragen sie einander mit Grausen: „Was hat er denn verbrochen?“ Darauf ermahnen sie ihn, von Mitleid und Entsetzen durchbrungen, zur Reue und Besserung. Der Aermste weiß eigentlich nichts zu erwidern. Aber er greift in seinen Busen und da findet er keine Schuld, womit er die plötzliche und außerordentliche Härte des Vaters sich zu erklären vermöchte. Er kann mithin nur seine Unschuld bezeugen. Ganz so Hiob! Auch er vermag dem Verdachte seiner Ankläger nur das Bewußtsein seiner Reinheit entgegenzusetzen; aber, auf Grund seiner Leiden, die Logik seiner Gegner und seine eigene sprechen das „Schuldig“ über ihn aus. Welch entsetzliche Lage! Aber wie bewundernswürdig vom poetischen Standpuncte aus und wie gut hat es der Autor verstanden, sie in Zügen von wahrhaft tragischer Erhabenheit auszubenten!

Das unerschütterliche Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit, das ist der Fels, auf welchen sich Hiob flüchtet; von dort aus vernichtet er sowohl die Beschuldigungen seiner Freunde als die beschränkte Theorie, auf der sie beruhen.

Ihre starre Rechtgläubigkeit wird zum Schweigen gebracht durch die oft heterodoxen, aber immer aufrichtigen Aussagen des reinen Gewissens. Welche Dogmatik wäre stichhaltig gegen die einfachen Aussprüche eines seiner selbst unmittelbar bewußten sittlichen Lebens! Dem abstracten Gott seiner Freunde, welcher nur einer mathematischen Formel gleicht, vermag Hiob, von seiner Logik im Stich gelassen, freilich nur einen launenhaften eigenwilligen Gott entgegenzusetzen, der aus der Wolke, die ihn verbirgt, seine Geschosse nach Willkür herniederschleubert; immerhin aber

ist Hiobs Gott ein lebendiger, freier Gott, mit dem man in ein persönliches Verhältniß treten kann, der die geschlagenen Wunden zu heilen, die Todten aufzuerwecken vermag. In die Arme dieses unendlich freien, unergründlichen Wesens wirft er sich, die ehernen Bande gewaltsam sprengend, in welche die unerbittliche Logik seiner Freunde ihn einzuengen sucht. Und wenn er sich durch seine Verzweiflung, welche bisweilen an Raserei streift, so weit hinreißen läßt, daß er mit Gott rechnet und in die verwegenen Worte ausbricht: „Lobten kannst du mich, aber dennoch werde ich nicht aufhören, mich auf dich, den Gerechten und Unwissenden, zu berufen!“ — so dürfen wir nicht übersehen, daß er Gott vor Gottes Richterstuhl fordert und ihm somit die herrlichste Hulldigung darbringt, in dem nämlichen Augenblicke, wo er scheinbar den anbetungswürdigen Charakter desselben antastet.

Dieser Abschnitt, für den Ausleger der schwierigste, ist zugleich der dem zerschlagenen Herzen zugänglichste und ihm ver dankt vor allen andern das Buch seine Unsterblichkeit. Der Streit Hiobs und seiner Freunde läßt uns nur die Wahl zwischen dem System einer streng vergeltenden Gerechtigkeit, welches allen Thatfachen zum Trost von den Gegnern Hiobs aufrecht erhalten wird, oder dem Gedanken einer Willkür, welche mit der göttlichen Vollkommenheit im schreiendsten Widerspruch steht. Denken wir uns nun einen Zeugen des Streits, welcher den Inhalt des Prologs und mithin die Lösung des Räthsels nicht kennt, dessen sittliches Gefühl jedoch durch beide Annahmen gleich verletzt wird, was wird der zu diesem Allem sagen? Wenn es möglich wäre, so würde er ein anderes System in Vorschlag bringen, aber sein bisheriger theistischer Standpunct kennt kein drittes. Das Gefühl seiner Unwissenheit drängt ihn somit auf praktischen Boden. Es bleibt ihm einfach übrig, zur Ergebung zu mahnen, zum Vertrauen auf Gott, zum Glauben. Gerade dieses thut Elihu. „Gott“, spricht er, „ist größer, weiser, mächtiger als wir. Die ganze Schöpfung liefert den Beleg dazu. Folglich dürfen wir uns gegen die Fügungen Gottes selbst dann nicht auflehnen, wenn sie scheinbar den Stempel der Ungerechtigkeit tragen,

dürfen aber auch ebenso wenig den Versuch machen, sie voreilig zu erklären. Unterziehen wir uns der Prüfung, lassen wir sie zu unserer Besserung dienen und harren wir geduldig, bis es Gott gefällt, uns die Aufschlüsse zu geben, welche er zwar der Ungeduld, nicht aber der Ergebung verweigert.

Das ist nun allerdings eine etwas alltägliche Weisheit, aber gleichwohl trifft sie in der gegenwärtigen Lage den richtigen Punct; wir können ihrer jeden Augenblick von Nöthen haben. Was ihr in unserm Gedichte ihren besondern und eigenthümlichen Werth gibt, das ist der Contrast, in welchem sie zu dem doppelten Irrthum Hiobs und seiner Freunde steht. Elihu stellt den Glauben dar, welcher hinnimmt, was er nicht begreift, und sich hoffend zu bescheiden weiß.

Hiob hatte mehrfach Gott dringend angefleht, er möge kommen und selbst seine Wege rechtfertigen.

Elihu hatte im Vorgefühl der Erscheinung Jehovahs dessen Nahen in dem Windesbrausen angekündigt. Endlich erscheint der Gerufene, und zwar lebiglich, um die frommen Ermahnungen Elihu's zu bestätigen; seine Rede fordert ebenfalls zu gläubigem Gehorsam auf. Warum aber erklärt sich Gott nicht deutlicher? Warum enthalten seine Worte nicht die leiseste Anspielung an die geheimnißvolle Wette des Prologs? (Was genügt haben würde, um Hiob zu beruhigen.) Der Grund dieses scheinbar so seltsamen Stillschweigens kann dem nicht entgehen, der sich in den Plan des Buches zu versetzen vermag. Die Prüfung Hiobs nämlich war noch nicht zu Ende. Die übermüthige und herausfordernde Haltung, welche Hiob im Gespräch mit seinen Freunden annahm, hatte seine im Prolog gezeigte Ergebung wieder zweifelhaft gemacht.

Gesetzt nun, Gott hätte seine Aufschlüsse gegeben, bevor der Glaube in Hiobs Herzen Sieger ward, würde er nicht dadurch die Bedingungen der Wette verletzt haben?

Er hätte ja somit eigenmächtig die begonnene Prüfung abgebrochen und dadurch Satan gewonnenes Spiel gegeben. Der echte kindliche Gehorsam besteht nicht darin, diejenigen Leiden geduldig zu ertragen, die man begreift, sondern vielmehr die,

deren Ursache und Zweck man nicht faßt. Und das war es, was von Hiob gefordert wurde. Denn es handelte sich ja eben zwischen Gott und Satan um die Frage, ob Hiob fähig wäre, blindlings zu glauben und uneigennützig zu lieben. Das heißt, wenn wir den Gedanken des Bildes entkleiden und ihm eine ganz allgemeine Fassung geben: Gott stellt seine Forderungen nicht an das menschliche Denk- und Begriffsvermögen, sondern an unsern Willen; er verlangt unbedingten Gehorsam, und zwar einfach, weil er Gott ist. So und einzig so bringen wir unser Ich zum Opfer und solches Opfer wird nicht am hellen Lichte der Vernunft, sondern in der Nacht des Glaubens dargebracht. Satan hat Gott dieses Opfer verweigert und darum spricht er ihm die Macht ab, es von irgend einem Geschöpfe zu erlangen. Nun ist aber der Mensch dazu geschaffen, daß er Satan beweise, wie falsch und ehrenrührig diese seine Behauptung ist. Hiob ist in diesem Augenblicke, und ohne es zu ahnen, das Werkzeug dieses großartigen Experiments. Würde das Geheimniß aufgedeckt, so hörte die Probe auf; darum schweigt Gott.

Von diesem Gesichtspuncte aus begreift man gleichfalls, warum Jehovah die reiche Pracht seiner Werke vor Hiobs Augen entfaltet. Dieser Anblick soll es Hiob recht lebendig fühlen lassen, wie würdig der Schöpfer dieser Dinge ist, daß man ihm unter allen Umständen glaube, diene, folge, ihn anbetet und liebt.

Auf diese Weise gelingt es ihm, ohne daß die Bedingungen der Wette umgangen werden, Hiob an das beabsichtigte Ziel zu führen und alle Hindernisse zu beseitigen, welche seine ersten Vertheidiger, die Freunde Hiobs, diesem ungeschickterweise in den Weg gelegt hatten.

Hier stoßen wir vielleicht auf einen nicht unerheblichen Einwurf: „Wenn sich die Sache so verhält“, könnte man sagen, „so macht das Buch Hiob einen zweiten Hiob ganz unmöglich. Im Lichte dieser Offenbarung sieht nämlich jeder schuldlose Dulder seinen Pfad hinfort so hell vor sich liegen, daß er gar keinen Anlaß mehr hat, seinen Glauben zu üben. Wenn Gott wollte, daß wir in Hiobs Fußstapfen träten, so hätte er nicht nur bis ans Ende des Buches, sondern bis ans Ende der Welt schweigen müssen.“

Darauf erwidern wir Folgendes:

1) scheint uns das Gedicht weniger darauf angelegt, Dulder wie Hiob hervorzurufen, als das Geschlecht der Hiobsfreunde auszurotten; 2) wirkt zwar dieses Buch ein helles Licht auf den Pfad der leidenden Unschuld überhaupt, aber befeunungsachtet bietet jeder besondere Fall der dunkeln Stellen genug, über welche der Glaube allein hinweghilft, ganz wie die Neben Elihu's und Jehovah's es fordern. Man denke nur an das rhabhitische Kind, dessen kurzes Dasein ein unausgesetztes Leiden war. Man denke an jene Mutter dort, welche, 20 Jahre ans Schmerzenslager gefesselt, des Glückes entbehrt, eine Familie zu erziehen, die sie mehr liebt als sich selbst. Man blicke endlich auf diesen fleißigen und rechtschaffenen Familienvater; obschon erst in der Blüthe der Jahre fühlt er täglich seine Kräfte schwinden, und doch bedürfen seine Kinder gerade jetzt so sehr seiner Hülfe.

Meint man, daß der Gedanke: „Ich leide für Gottes Verherrlichung auf Erden, ja vielleicht im Himmel“, ihnen die Finsterniß des Leidens ins lautere Licht verwandeln werde, und daß dieser Gedanke den Glauben bei ihnen überflüssig mache? Das unablässig ernstliche Bestreben, uns diese erhabene Wahrheit persönlich, praktisch, täglich anzueignen, wäre für sich allein schon eine genügende Glaubensaufgabe. Es handelt sich also vor Allem darum, uns im Leiden zu prüfen, um zu erforschen, ob wir unter unserm Zelte nicht einen Damm verbergen, unser sündiges Herz der Glut des Glends willig hinzugeben, damit es daraus wie aus einem Feuerofen geläutert hervorgehe. Dann gilt es, Alles, was in dem Leiden unerklärlich bleiben mag, Alles, was darin unserm eigenen Besten nicht förderlich oder dem göttlichen Zweck zuwider scheint, dieß Alles, gilt es, mit beiden Armen zu umfassen und sich damit an Gottes Herz zu werfen, deßhalb, weil sein Wesen Licht und sein Name Liebe ist. Dieser Weg war es, den Elihu's und Gottes Neben anbahnten. Steht er uns nicht zu dieser Stunde noch offen? Hat das helle Licht, welches der Prolog auf eine Seite der menschlichen Leiden wirft, diese fromme und einfältige Weisheit überflüssig gemacht?

Diese gläubige Ergebung ist der Ausgang und der Sieg, zu dem sich Hiob emporringt. Im Angesichte des erschienenen Jehovah bekennt Hiob seine Nichtigkeit. Er, der einen Augenblick das Haupt gegen Gott erhoben hatte, wirft sich wieder willig und freudigen Herzens vor ihm in den Staub: er nimmt Alles von Gott hin, weil Gott es ist, der es schickt.

So wird das Opfer des eigenen Selbst gebracht, das Band, welches unter der schweren Prüfung zu zerreißen drohte, wird durch dieselbe nur fester geknüpft. „Der Ankläger der Ausgewählten“ muß anerkennen, daß menschliche Frömmigkeit mehr ist als bloßer Schein, daß die Kluft zwischen Hölle und Erde nicht nach Grad gemessen wird. Satan ist zum Schweigen gebracht. Hiob hat den Sieg Gottes in der unsichtbaren Welt entschieden. Und zum Schluß — und dieses dürfte einer der hervorstechendsten Züge dieses einzigen Buches sein — derselbe Mund, welcher die größten Kegerien ausgestoßen hatte, muß Fürbitte einlegen für die Weisen, die die untadelhafteste Orthodoxie vorgetragen hatten.

In der heidnischen Literatur könnte hiemit das Gedicht enden; hat der Mensch den göttlichen Zweck erfüllt, was kümmern sich die Götter weiter um ihn? Er ist ihnen Werkzeug, bloßes Mittel; widerstrebt er, so wird er vernichtet; braucht man ihn nicht mehr, so wird er bei Seite geworfen. Das Heidenthum hat es nie ernstlich gemeint mit der Freiheit und Würde der menschlichen Persönlichkeit. Die Schicksalsidee war das Medusenhaupt, vor dem alles Persönliche, Gott und Mensch, erstarrte.

Wurzel und Krone des biblischen Theismus ist die Liebe. Da nun die Freiheit die Bedingung der Liebe ist, so achtet er nichts so sehr als Freiheit. Deshalb wird der Mensch in der Schrift nie zum Mittel herabgewürdigt, außer wenn er, wie Pharao und später das Volk Gottes selbst (Röm. 9.), sich diese Entwürdigung als Strafe für eigene Verhärtung zugezogen hat. Allerdinge sind wir dazu da, Gott zu verherrlichen; deshalb werden wir aber gewiß nicht zu Mitteln. Denn dieser Bestimmung zu Gottes Verherrlichung entsprechen gerade die edelsten

und innersten Triebe unserer Natur, so daß, indem wir sie erfüllen, wir zugleich unser eigenes Heil fördern. Gott zu ehren, gereicht uns zur eigenen Ehre. Wir dienen uns selbst, indem wir ihm dienen. Dem freien Geschöpf, wenn es in der mühevollen Zeit der Aussaat den Pflug gezogen, wird am frohen Erntefeste und während der leichten Arbeit des Korntretens der Maulkorb nicht angelegt. Und wenn die Frucht mit Freudengeschrei eingesammelt wird, so folgt es seinem Herrn, mit Laub und Blumen reich geschmückt. Dieß ist eine der Grundanschauungen der Schrift. Dem entspricht in unserm Gedichte die Wiederherstellung Hiobs. Gegen diesen Ausgang hat man den Einwand des Eudämonismus laut werden lassen. Weit richtiger würde der Vorwurf des Fatalismus unser Gedicht treffen, wenn ihm dieser Schluß fehlte. Wie sollte denn in dem Verhältniß zweier freien, sich innig liebenden Persönlichkeiten jedes für einander willig ertragene Leiden nicht das Band der Liebe fester knüpfen? Wie diese neue Entfaltung der Liebe nicht eine reichere Spendung der Liebesgaben bedingen? Ja, „der Herr segnete (nicht belohnte) den zweiten Stand Hiobs mehr als den ersten“ — und mit Recht! Dieses Wort hat mit knechtischer Lohnsucht nichts gemein. Es beruht einfach darauf, daß Liebe für Liebe Werth hat, daß Liebe für die Liebe das Höchste ist.

Nachdem wir den Grundgedanken des Gedichts hervorgehoben, haben wir um ihn die Haupttheile gruppiert und ihren organischen Zusammenhang gezeigt. Was mangelt nun diesem Kunstwerke, um unter den göttlich inspirirten Büchern einen Platz zu finden? Ist der Grundgedanke nicht über jede menschliche Ahnung erhaben? Wirft er nicht ein helles Licht auf die dunkelste Seite des menschlichen Lebens? Ist seine Durchführung bis ins Einzelne nicht Gottes würdig?

Erblicken wir summarisch den reichen Inhalt: Die Leiden der Gerechten werden in ihrem tiefsten Grunde aufgedeckt; angeborne Vorurtheile und falsche Lösungen dieses Räthfels werden mit der Wurzel ausgeschnitten. Die Geschichte der Menschheit wird in das große Drama des Universums als entscheidendes Moment eingefügt; die kleine Erde wird zum Kampfplatz, wo

die wichtigsten Fragen der unsichtbaren Welt und des Reiches Gottes ihre Lösung durch die freie That der Menschen finden, ähnlich wie vor wenigen Jahren auf dem engen Raum einer kleinen Halbinsel die größten Interessen der Weltpolitik ausgefochten wurden. So konnte Paulus vom verfolgten Gerechten sagen: „ein Schauspiel für die Welt, für Engel und Menschen.“ Der vollkommene Hiob des Kreuzes wird herrlich vorgebildet; der Trost des Glaubens wird auf eine unvergleichliche Weise in das zerschlagene Herz, welches ängstlich nach den Ursachen seines Leidens sucht, ausgegossen; an die Stelle des hartherzigen Richtens tritt die Liebe, die Alles glaubt und Alles hofft. Satans Niederlage, Gottes Sieg werden in ihrem innersten Wesen dargestellt. Der freie Mensch endlich als Streiter in diesem großen Kampfe wird in seiner hohen Würde geoffenbart.

Kann ein wirklich inspirirtes Buch Größeres leisten? Vermag unser Zeitalter, nach so großen Fortschritten in allen Richtungen des Lebens und des Denkens, etwas Besseres zur Lösung des Räthfels vorzuschlagen? Hat es einen köstlichen Balsam in die Wunden des zerschlagenen Herzens, in die eigenen zu gießen? Die gleichsam mit noch frischer Tinte geschriebenen Zeilen stammen spätestens aus dem zehnten Jahrhundert vor Christo, aus der Zeit des trojanischen Krieges. Der Umschwung der Jahrhunderte, weit entfernt, das herrliche Gedicht in den Schatten gestellt zu haben, führt kaum erst die Morgenröthe seines richtigen Verständnisses herauf.

Gotteslicht! Ich beuge mich vor deinem Glanze!

2.

Die Eschatologie des Irenäus.

von

Moritz Kirchner, phil. D.

Es bedarf wohl nicht der Rechtfertigung, wenn Jemand sich die Aufgabe stellt, zu untersuchen, wie Irenäus, der Schüler

des Polykarp, der bedeutendste Theologe des zweiten Jahrhunderts, — einer Zeit, wo man viel über die novissima nachdachte und disputirte, — der intelligenteste Vertreter der damaligen Orthodoxie a), über die letzten Dinge gedacht habe; denn das Thema spricht hinreichend für sich selbst. Für uns, die wir in einer den eschatologischen Fragen und Speculationen sehr geneigten Zeit leben, muß es noch im Besondern interessant sein, „das prophetische Lehrstück“ dieses *ζηλωτῆς τῆς διαθήκης Χριστοῦ* (Eus. hist. eccl. V, 4.) kennen zu lernen.

Seine Schrift gegen die Ketzer b), sowie die wenigen uns hinterlassenen Bruchstücke aus seinen andern Schriften c) sind in der neuern Zeit, theils in dogmengeschichtlichem Interesse, theils

- a) Irenäus lehrte orthodox auch in Hinsicht auf die Eschatologie; er war auch hierin ein „*ὀρθογνώμων*“. Orthodoxie ist ja, wie bekannt, ein verschiebbarer Begriff, oder wenigstens verstand man unter Orthodoxie zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes. Man vergleiche z. B. über die *οὐσία* des Sohnes die Beschlüsse der Synoden zu Antiochien 269 und zu Nicäa 325.
- b) *Ελεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*. Wir citiren nach Stierens Ausgabe, die in Capitel- und Paragrapheneintheilung mit der von Massuet besorgten übereinstimmt. Daß diese Schrift adv. haer. wirklich von Irenäus verfaßt sei, darf wohl nicht bezweifelt werden; vgl. Semlers Gründe gegen die Authentie, von Stieren zusammengestellt II, 356 ff., und Walchs Abhandlung für die Authentie II, 361 ff. Ueber die letzten fünf Capitel des Werkes, die der Franziskaner Fenarclentius zuerst aus einem alten (angeblich vaticanischen) Codex in seiner Ausgabe des Irenäus (1575 und 1576) mitabdrucken ließ, vgl. seine praefatio zu diesen Capiteln, Stieren II, 1064—1066; kritische Bedenken sind dagegen nicht erhoben. Daß sie in der kempt. Uebersetzung fortgelassen sind, geschah jedenfalls aus dogmatischen Gründen; auch hätte die kirchliche approbatio, „daß die Uebersetzung nichts gegen die christkatholische Glaubens- und Sittenlehre enthalte“, schlechterdings nicht ausgestellt werden können, weil diese fünf Capitel in unzweideutigster Weise den heterodoxen Chiliasmus aussprechen.
- c) Stieren bringt die Fragmente unter 51 Nummern; doch sind es nur 50, da Nr. 9. und 43. ganz gleich lauten. Ueber die Authentie der vier von Pfaff zuerst herausgegebenen Fragmente (Stieren Nr. 37—40.) vgl. Stieren II, 381 ff. Diese, wie das auch von Einigen (z. B. Dunder, Anst. 139, S. 115 f.) angewiesene Fragment über den Sündenfall (Stieren Nr. 14. S. 332 ff., Massuet S. 343 ff.) werden in der Abhandlung nicht citirt.

zur Kritik der neutestamentlichen Schriften, vielfach durchforscht und auch einzelne Theile seines dogmatischen Systems — man gestatte diesen Ausdruck — besonders bearbeitet worden ^{a)}); doch ist die Eschatologie, soviel mir wenigstens bekannt ist, noch nicht zum Gegenstand einer besondern Behandlung gemacht.

Im Nachfolgenden legt der Verfasser seine Untersuchungen über dieses Thema dar und bringt seine Darstellung unter folgende Gesichtspunkte:

- I. Tod und Todtenreich,
- II. Ekstase,
- III. Auferstehung,
- IV. Weltgericht und Weltvollendung.

I a. Tod und Unsterblichkeit.

Der Tod ist die Folge der Sünde. Wegen des von Anfang an begangenen Ungehorsams stirbt der Mensch, wird der Körper auf eine Zeit lang aufgelöst (*διὰ τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενο-*

a) L. Dunder, des h. Irenäus Christologie, Östt. 1843. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (über Irenäus in der 2. Aufl. I, 465—496.). W. Müller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860 (über Irenäus S. 474—506.). Graul ist zwar erst bis Irenäus gekommen, doch muß seine Schrift, als Licht verbreitend auch über diesen Kirchenvater, hier angeführt werden: die christliche Kirche an der Schwelle des iredäischen Zeitalters. Leipzig 1860. Außer diesen werden noch einige Schriften und Abhandlungen aus der neuern Zeit in den Handbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte citirt, die ich nicht anführe, weil sie mir nicht zu Gesicht gekommen sind. Von ältern Bearbeitungen kenne ich nur Masquets Dissertationen. Die Eschatologie behandelt er sehr kurz (III. diss. art. X. und Einzelnes früher, z. B. III. diss. art. VIII. §. 104—107.), wohl weil der gelehrte Benedictiner-Mönch fürchtete, den heiligen Märtyrer, den berühmten Bischof von Lyon, zu sehr in Disharmonie mit der tridentinisch-römischen Lehre hinstellen zu müssen, dessen Lehren keineswegs als Zehrspennige (*viatica*, adv. haer. I, 31, 4.) zur Widerlegung der Ketzer geeignet schienen.

Ueber die Citate aus der h. Schrift in lateinischer Sprache, ob sie vom Uebersetzer aus dem Griechischen übersezt oder nach einer alten lateinischen Uebersetzung gegeben sind, vgl. Bachmanns Ausgabe N. X. I. S. IX ff.

μένην παρακοήν πρὸς καιρὸν λύεται τὸ σῶμα, Fragm. 12.). Wohl zu bemerken ist, daß es nicht ἐν ἀρχῇ heißt; denn nicht, weil Adam gesündigt hat, sterben wir, sondern weil wir selbst gesündigt haben. Das menschliche Geschlecht ist nämlich nach Irenäus eine organische Einheit, und zwar so, daß wir in Adam mitgelebt und mitgesündigt, in Adam Gottes Gebot übertreten und Gott beleidigt haben, und in Adam wir alle sterben (V, 16, 3. Deum ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόμεθα μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν. V, 17, 1. in Deum peccaveramus in initio. V, 16, 3. οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἤμιν ὀφείλεται, ἀλλ' ἡ ἐκείνω, οὗ καὶ τὴν ἐντολήν παρεβήμεν ἀπ' ἀρχῆς. V, 21, 1. diabolus in initio in Adam captivos duxerat nos. V, 12, 3. ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν ὅτι ψυχικοί, Reminiscenz an 1 Cor. 15, 22.). Duncker findet (S. 148.) im Irenäus einen Vorläufer des Tertullian in Hinsicht auf die Erbsünde, doch, meine ich, erinnert er hierin mehr an Origenes, obgleich er die Präexistenz der Seele nicht hat, mehr an die in neuerer Zeit klarer ausgebildete Auffassung vom intelligiblen Sündenfall des ganzen menschlichen Geschlechts. Irenäus sagt: wir, alle Menschen, haben von Anfang an Gottes Gebot übertreten, sowohl in Adam als auch später in unserm actualen Leben; Adam starb und auch wir starben, wir haben den Tod von ihm ererbt, da kam Christus, hob durch seinen Gehorsam bis zum Tode Adams Ungehorsam auf. Die Folge von Adams παρακοή war der Tod aller Menschen, die Folge von Christi ὑπακοή ist das Leben der Menschen (nicht aller Menschen, sondern der Gläubigen); von Christo ererben wir das Leben (V, 1, 3. uti, quemadmodum per priorem generationem mortem hereditavimus, sic per generationem hanc hereditaremus vitam). Nicht durch Propagation wird die Sünde fortgepflanzt, sondern wir haben mit voller Freiheit gesündigt und sündigen noch fortwährend mit voller Freiheit. Es heißt nicht: wir haben die Sünde ererbt, sondern: wir haben den Tod ererbt, aber dabei die volle Freiheit, Gutes oder Böses zu thun, behalten. Die Stelle IV, 28, 3. zeigt, daß er die Kinder für innocentes hält, die noch nicht den sensus der malitia haben, wenn gleich er hier nur von den jüdischen

Kindern spricht, die, in Aegypten geboren und in der Wüste groß geworden, nach Kanaan kommen sollten. Wer die Freiheit wie Irenäus betont, kann die Lehre von der Erbsünde nicht wohl haben (gegen Dunder S. 136 ff.). Statt der Freiheit müßte, wie in der evangelischen Kirchenlehre, die göttliche Gnade vielmehr hervorgehoben werden, die im Lehrcomplex des Irenäus noch sehr zurücktritt, was Graul S. 154 ff. zu sehr mildert. Wenn dagegen der Mensch am Anfang nicht gesündigt hätte, würde er nicht gestorben sein, sondern Christus würde ihm in höherm Maße als gleich bei der Schöpfung den Geist des Vaters mitgeteilt haben, wodurch er zur Unverweslichkeit und zum Gottschauen, zur Fortbildung seiner physischen und ethischen Natur gekommen sein würde^{a)}. Daß Henoch und Elias, obwohl sie ja auch Nachkommen Adams waren, nicht gestorben sind, war eine Ausnahme. Sie wurden wegen ihres reinen Lebens zu Gott erhoben, zugleich das Schicksal der Gerechten verkündigend, in leiblicher Gestalt mit Gott zu sein, V, 5, 1.

Der Tod ist die Scheidung der Seele vom Körper. Der

a) Irenäus lehrt nämlich (besonders IV, 38. V, 1. und 36.), daß der Mensch, als infans geschaffen, aber doch nach Gottes Bild und Ähnlichkeit (V, 2, 1.), nicht gleich die Vollkommenheit, die er erreichen sollte, nämlich Gott zu schauen und in beständiger Gemeinschaft mit Gott zu sein, erreichen konnte, wie ein Kind nicht gleich feste Speise vertragen kann, sondern allmählich wachsend erst dazu kommt (IV, 38.), und daß Christus nur den Menschen zu dieser Stufe, Gott zu schauen, führen konnte, indem er ihm, wenn der Mensch das Gute erwählt hätte und im Guten fortgeschritten sei, den Geist in vollkommener Weise mitgeteilt hätte, wodurch das Schauen erst möglich wurde. Das erste Leben nämlich war nicht per spiritum, sondern per afflatum, durch Anhauchung, gegeben (V, 12, 1.). Dieser afflatus, diese *πνοή*, der Athem, bleibt aber nur eine Zeit lang im Menschen, ist *πρόκαιρος* und macht uns nicht geschickt, Gott zu schauen, während der Geist ewig ist (*ἀείψαον*, V, 12, 2.). Christus konnte uns diesen Geist nur geben; Christus würde aber — so ist correct irenaisch gelehrt —, wenn Adam nicht gesündigt hätte, im Laufe der Zeit nicht in der Gestalt des sündlichen Fleisches gekommen sein, sondern in seiner *δόξα*, und den Menschen zu der Vollkommenheit geführt haben, also zu demselben Ziele wie jetzt, doch in anderer Weise. Gott wußte es übrigens vorher, daß der Mensch sündigen würde, und bereitete daher von Ewigkeit her die heutige Heilsoökonomie (IV, 38, 4.).

Körper wird entseelt, wird ein inanimale, verfällt in Staub, die Seele und der Geist aber bleiben erhalten. (Mori est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum et inanimalem et immemorabilem a) fieri et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum. (V, 7, 1.)

Ehe wir weiter gehen zu der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, müssen wir untersuchen, wie Irenäus die menschliche Natur ansieht. Er theilt die Menschen in vollkommene, d. h. gläubige, und unvollkommene, d. h. ungläubige, ein. Der unvollkommene Mensch hat Leib und Seele nur, der vollkommene Leib, Seele und Geist b). Der Geist ist aber nicht die Vernunft oder der Verstand — diese gehören zur anima, sie sind motus oder operationes der anima, II, 29, 3. —, sondern der Geist des Vaters, d. h. der heilige Geist (perfectus homo commixtio et adunitio est animae assumptis spiritum patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. V, 6, 1.). Die Vollkommenen nennt er auch die Geistigen (spirituales secundum participationem spiritus oder propter effusionem spiritus); nur sie haben beides an sich: Gottes Bild und Ähnlichkeit. Die imago geht auf den Körper (denn auch Gott, wenigstens der „offenbare“ Gott, der λόγος, ist nicht ohne Körper), die similitudo auf den Geist. Die Unvollkommenen nennt er auch animales homines (si animae spiritus defuerit, animalis est vere. V, 6.).

Den Geist des Vaters, den der Mensch am Anfange bei der Schöpfung erhalten, — denn ihm kam die similitudo mit Gott, die im Besitz des Geistes besteht, zu, V, 2, 1. hat er durch die Sünde verloren, empfängt ihn aber durch den Glauben wieder c)

a) immemorabilem besser als immobilem, weil dieß schon in habitus liegt. Massuet erklärt immemorabilem mit ex memoria deleri.

b) Ungenau Dorner I. S. 482., Irenäus sähe die menschliche Natur bald dichotomisch, bald trichotomisch an.

c) Nicht bloß die Christen erhalten den Geist, sondern auch die Propheten,

(quotquot timent Deum et credunt in adventum filii eius et per fidem constituunt in cordibus suis spiritum Dei, hi tales iuste homines dicentur et mundi et spirituales et viventes Deo, quia habent spiritum patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei, V, 9, 2.; vgl. auch V, 10, 2. homo non assumens per fidem spiritus insertionem bleibt ein animalis) und kehrt so zur frühern Natur des Menschen zurück (in pristinam naturam hominis, quae secundum imaginem et similitudinem Dei facta est. V, 10, 1.

Der Geist, den aber nur die Gläubigen haben, ist ewig, weil er incompositus und simplex und selbst das Leben ist, V, 7, 1. Der Geist ist die vom heiligen Geiste mitgetheilte göttliche Kraft, ja pars aliqua a spiritu Dei, V, 8, 1., wodurch wir — Leib und Seele — der Erlösung fähig und geheiligt werden.

Die Seele, das animalische Lebensprincip wie das intellectuelle Vermögen des Menschen, ist nicht innascibilis, sondern hat einen Anfang genommen (initium generationis); sie ist nicht an sich unsterblich, nicht absolut ewig, denn Gott allein ist ohne Anfang und Ende (sine initio et sine fine, vere semper idem eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium dominus, II, 34, 2.); sie ist nicht das Leben, sondern hat Theil an dem ihr von Gott verliehenen Leben (participatur a Deo sibi praestitam vitam); und wie sie von Gott in einer bestimmten Zeit geschaffen ist ^{a)}, so verharrt sie auch nur, wie

die Patriarchen, überhaupt die an Gott glaubten und Christum erwarteten, hatten ihn, wenn gleich in beschränktem Maße, IV, 20, 5. 23, 1. 28, 3. V, 25, 3.

- a) Jeder Mensch bekommt durch Gott, durch Gottes Kunst (per Dei artem), einen eignen Körper und eine eigne Seele (V, 3.). Irenäus ist ein Vertreter des Creatianismus, und zwar nicht bloß auf die Seele, sondern auch auf den Körper bezogen. Das artifex verbum gab dem Blinden im Evangelium nicht Augen im Mutter Schooße (praetermisit plasmare), damit er im Offenbaren es thäte und sich als Schöpfer documentire (V, 15, 2., vgl. V, 15, 3., auch II, 28, 1., obgleich hier nicht ganz klar). Die Thiere dagegen pflanzen sich durch Ausgießung des Samens fort, den Gott ihnen am Anfang gegeben hat (II, 30, 8.).

alles, was geschaffen ist, so lange Gott es will, denn nicht aus uns, noch aus unserer Natur ist das Leben, sondern secundum gratiam Dei^{a)} wird es verliehen (II, 34, 2.). Die Erhaltung der Seele also ist eine That des allmächtigen Gottes; er erhält sie, so lange er will; er will es aber nur bei denen, die gerettet werden, d. h. bei den Gläubigen, er will es nicht bei denen, die sich selbst der perseverantia durch ihren Unglauben berauben. Diese Stelle über die perseverantia der Seelen lautet: Quomodo enim coelum, quod est super nos, firmamentum et sol et luna et reliquae stellae et omnia ornamenta ipsorum, quum ante non essent, facta sunt et multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei, sic et de animabus et spiritibus et omnino de omnibus his, quae facta sunt, cogitans quis minime peccabit (oder nach Andern peccavit), quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. — Non ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. Et ideo, qui servaverit datum vitae et gratias egerit ei, qui praestitit, accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum. Qui autem abiecerit eam et ingratus exstiterit factori ob hoc, quod factus est, et non cognoverit eum qui praestat, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia. Et ideo dominus dicebat ingratis existentibus in eum: si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? significans, quoniam qui in modica temporali vita ingrati exstiterunt ei, qui praestitit eam, iuste non percipient ab eo in saeculum saeculi longitudinem dierum (II, 34, 3.). Es wird hier klar ausgesprochen, daß der Undankbare sich der perseverantia beraubt. Das Wort kann hier

a) Müller a. a. O. S. 505. bezieht diese Stelle etwas zu allgemein auf die Erhaltung der Menschen: dieser Proceß (daß wir erst Menschen, dann Götter werden) ist nur der, in welchem zugleich der nicht von Natur unsterbliche, sondern durch Gottes Willen erhaltene, durch die Sünde aber sätisch in die Macht des Todes gekommene Mensch zur ἀφθαρσία und zur Verwirklichung des Bildes Gottes in der Ähnlichkeit gelangt.

aber nur allgemein von der Zeit verstanden werden, wie auch nachher dafür in *saeculum saeculi longitudo dierum* gebraucht wird (der Uebersetzer gibt mit *perseverantia*, *perseveratio* und *perseverare* wieder *παρμονή* und *περιμένειν* oder *ἐπιμένειν*, z. B. IV, 38, 3.); also er beraubt sich der Ewigkeit. Massuet (III. diss. artic. VIII. §. 104 ff. und im Commentar) behauptet, mit der obigen Stelle: die Seele verharre, so lange Gott wolle, solle nur der Unterschied von Gottes absoluter Ewigkeit und der Seele relativer Ewigkeit, da sie ja einen Anfang gehabt habe, ausgedrückt werden; doch geht „so lange Gott wolle“ nicht auf den Anfang, sondern auf die Dauer. Massuet geht hier, wie bei manchen andern Stellen, wo Irenäus nicht correct römisch lehrt, nur darauf aus, die orthodoxe Kirchenlehre aus seinen Worten heraus zu interpretiren, wobei er denn die Behauptung der Gegner in bitterer, oft hochmüthiger Weise zurückweist [z. B. die Gegner verdrehen, fälschen, verbunkeln (*infuscare*) die Worte des Irenäus, lesen gerade das Entgegengesetzte in ihrer Ignoranz heraus, oder wenn sie das Richtige haben, so hacken sie mit bissigem Zahn es von den Auslegungen der Katholiken, besonders des Feuardentius, heraus und stehlen (z. B. Grabe) oder sie legen mit böswilliger Gesinnung aus, um Aergerniß zu erregen, um *invidia* gegen die Kirche zu erwecken (z. B. die magd. Centuriatoren) u. s. w.]. Hier sucht er den Engländer Dodwell zu widerlegen, der behauptet hatte, Irenäus lehre, daß nur die Seelen von Gott mit Unsterblichkeit aus Gnaden beschenkt würden, welche in der Taufe den heiligen Geist empfangen hätten, daß die übrigen Seelen aber aufgelöst und in nichts verfließen würden, vgl. Massuet §. 104. Dodwells Argumentation geht, wenn Massuet es richtig darstellt, von einer ungenauen Uebersetzung aus, doch ist Massuets Urtheil: *quod ex Irenaeo D. extundere non potest, nisi verba eius et adulterina versione et contorta explicatione foede corrumpendo*, viel zu hart, um nichts Schlimmeres zu sagen. Dodwell, sagt Massuet dann weiter, wäre zu dieser falschen Behauptung gekommen, weil er nicht gewußt habe, daß Irenäus eine doppelte Unsterblichkeit lehre, eine natürliche und eine übernatürliche, und

er diese beiden Arten der Unsterblichkeit immer confundire. Eine natürliche, weil die Seele einfach und immateriell sei und nicht aufhören könne; denn es gehöre zum Wesen der Seele, daß sie mit dem Erkenntnißvermögen begabt, geistig, einfach und unsterblich sei. Diese natürliche Unsterblichkeit der Seele sei aus Gnaden von Gott geschenkt, aber Gott stoße sein eigenes Gesetz nicht wieder um, wie ein unerfahrener und unbeständiger Baumeister. Die übernatürliche Unsterblichkeit komme nur den Seligen zu, die mit Gott ewig leben sollten, und Gott schenke auch sie aus Gnaden. Die natürliche gehe aus von dem gnädigen Gott als dem Urheber der Natur, welcher die Welt frei erschuf und sie mit Gesetzen weise, aber immutabiliter verfäh, aber sie dennoch frei erhält; die übernatürliche gehe aus von dem gnädigen Gott als dem Urheber der Gnade und übernatürlichen Güter, der seine Versprechungen, da er wahrhaft sei, unverletzt halte. Diese Unterscheidung von Massuet ist ganz willkürlich dem Irenäus untergeschoben und hilft über die Schwierigkeit, „so lange Gott wolle, bleibe die Seele“, nicht fort. Das „immutabiliter“ steht übrigens schon in directem Gegensatz gegen „so lange Gott wolle“. Doch gibt es andere Stellen im Irenäus, die bestimmt aussagen, daß die Seele nicht sterblich sei. V, 13, 3. will er die Auferstehung des Körpers gegen die Gnostiker, welche dieselbe läugneten, aus der Schrift darthun und argumentirt so: Paulus sage im ersten Briefe an die Corinthier (15, 53.): das Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit und das Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit, und 2 Cor. 5, 4. heiße es, das Sterbliche solle von dem Leben verschlungen werden; was sei denn das Verwesliche, das Sterbliche? Sei es die Seele oder der Geist? Nein! antwortet er: οὐτε γὰρ ἡ ψυχὴ θνήσκει οὐτε τὸ πνεῦμα, dann müsse es also der Körper sein. Gott erweckte dann auch den Körper nach des Apostels Worten. Ähnlich heißt es V, 4., daß die Seele unsterblich sei, ja er macht hier noch den Zusatz „von Natur“. Er zeigt das Absurde der Gnostiker, außer dem Demiurg, d. h. dem Gott der Bibel, noch einen andern Vater zu erdichten, den sie gut nenneten. Wenn dieser Vater die Körper nicht erwecke,

wie sie lehrten, so sei er infirmus et inutilis et negligens oder lividus et invidus. Wenn sie nämlich sagten, was Allen klar und bekannt sei, daß das Unsterbliche fortbestehe, wie der Geist und die Seele und was so beschaffen ist, da es vom Vater belebt wird (quum dicant ea quae omnibus manifesta sunt, quoniam perseverant immortalia, ut puta spiritus et anima et quae sunt talia, quoniam vivificantur a patre), anderes aber, was nicht von Gott belebt werde, das Leben verliere, so zeige ihn dieß als schwach oder neidisch. Schwach wäre er, wenn er die Körper nicht erwecken könnte, neidisch, wenn er es könnte und doch nicht wollte. Wer, fährt er fort, sei denn stärker, der Demiurg oder ihr fälschlich sogenannter Vater, qui ea quae natura immortalia, quibus a natura adest vivere, fingit se vivificare, das aber, was seiner Hülfe bedürfe, daß es lebe, nicht wohlwollend (benigne) belebe, sondern nachlässig dem Tode lasse (negligenter relinquens in mortem)?

Ich meine, daß diese beiden Stellen nach II, 34. so erklärt werden müssen: Dem Körper kommt das Sterben zu, der Seele das Nichtsterben, das Leben; der Körper stirbt, aber er wird erweckt zu seiner Zeit; die Seele stirbt nicht, denn sie ist nach V, 7. aus einer gleichsam unsterblichen Substanz (tanquam immortali substantia), sie geht nicht in andere Körper über, sondern fährt in den Hades und bleibt dort, bis sie wieder mit ihrem Körper zur Zeit des Gerichts vereinigt wird. Ihr kommt von Natur das Leben zu (a natura animae adest vivere), aber sie beraubt sich des Lebens, der perseverantia, wenn sie auf Erden ungerecht, undankbar gewesen ist. Das Leben ist nur bei Gott, Trennung von Gott ist der Tod; der ungerechte Mensch beraubt sich des Lebens mit Gott, er trennt sich von Gott, er ist dadurch todt. Die Seele ist nach V, 7, 1. flatus vitae; der flatus ist *πρόσκαιρος* (V, 12.), aber er ist nicht sterblich zu nennen, da das Sterben nur vom Körper prädicirt werden kann. Leben ist nur bei Gott und bei Gott werden nur die Gerechten sein. Es bleibt also das Resultat: Gott belebt die Seelen, nicht aus sich sind sie ewig, nicht aus sich bleiben sie in die Länge der Zeiten, Gott erhält sie, so lange er will. Er will sie erhalten, wenn sie

gerecht sind; nur die Gerechten können leben, denn Leben besteht in der Theilnahme mit Gott. Das perseverare der Ungerechten aber will er nicht, weil sie sich selbst des Lebens berauben, sich selbst von Gott trennen, d. h. wenn das Gericht vollendet ist, aufhören zu sein, da dann Gott alles in allem ist.

Die Seele, so lehrt Irenäus weiter, hat eine bestimmte Gestalt, die den Charakter, die Merkmale, die Eigenthümlichkeit des Körpers besitzt, so daß sie auch, ohne im Körper zu sein (nach dem Tode, in der Unterwelt), wieder erkannt wird. Wie Wasser, in ein Gefäß gegossen, dieselbe Gestalt annimmt wie das Gefäß, so nimmt auch die Seele die Gestalt des Körpers (*figuram corporis*) an (II, 19, 6.), sie ist *adaptata* dem Körper. Im Verhältniß zum sterblichen Körper (*quantum ad comparationem mortalium corporum*) sind die Seelen *incorporales* (besser als die andere Lesart *in corruptibiles*), aber doch haben sie, wie die Engel (III, 20, 4.), eine aus einer feinen, gleichsam unsterblichen Substanz gebildete Gestalt (V, 7, 1.).

I b. Das Todtenreich.

Wenn der Mensch stirbt, so wird die Seele alsbald in das Todtenreich versetzt und bekommt hier einen Aufenthaltsort, der ihren im Leben begangenen Thaten entspricht (*ἀξιόζουσα οἰκῆσις*, *digna habitatio*), der Körper aber verfällt in Staub. Das ist das Gesetz für die Todten (*lex mortuorum*, V, 31, 1.). Mit Entschiedenheit weist Irenäus die Ansicht von der Seelenwanderung zurück: die Seele müßte sich doch erinnern an das frühere Leben; der Becher der Vergessenheit (*poculum oblivionis*) sei von Plato erfunden, um dieser Verlegenheit zu entgehen, doch sei er bei dieser Erfindung in eine noch größere *ἀπορία* gekommen, da er (Plato) ja auch das Trinken vergessen haben müßte (*hoc ipsum unde scis, o Plato, quum sit nunc in corpore anima tua, quoniam a*), priusquam in corpus introeat,

a) Der Uebersetzer hat fast immer *quoniam*, wo er im Griechischen *ὅτι* las, mag es „weil“, mag es „daß“ heißen, und ganz unbekümmert darum, ob der *acc. c. inf.* stehen müßte oder eine andere Construction, ja er hat

a daemone potata est oblivionis medicamentum? II, 33, 2.). Hat der Mensch auf Erden geglaubt und Gottes Willen gethan, so wird seine Seele in der Unterwelt vorbereitet zum Anschauen Gottes; war er ein ungerechter, ein animalis homo, so ist ihm das Zwischenreich ein Ort der Qual. Daß die Seelen den χαρακτήρ des Körpers bewahren und sich erinnern an ihr früheres Leben und in der Unterwelt schon Freude oder Qual haben, hat der Herr plenissime in der Erzählung (relatione oder nach der andern Lesart enarratione) vom Reichen ^a) und dem armen Lazarus bewiesen. Der Reiche erkannte den armen Lazarus und den Abraham an der figura der Seele; der Reiche wie Lazarus erinnerten sich ihres frühern Lebens; der Reiche empfand Qual, Lazarus Freude. Der Aufenthaltsort der Seelen ist so bereitet, daß die Guten und die Bösen sich allerdings erkennen und durch die Rede verständlich machen können, doch ist es nicht gestattet, die große Kluft zwischen beiden zu überschreiten (II, 34, 1.).

Wie Christus zuerst in den Hades stieg, bevor er körperlich auferstand, so müssen auch wir zuerst in die Unterwelt, da wir nicht mehr als der Meister sind, müssen die Stufen zur Unvergänglichkeit (ordinem promotionis justorum) und die motus (besser als modos) meditationis ad incorruptelam durchmachen, ehe wir körperlich auferstehen und Gott schauen können. Die Behauptung der Gnostiker, daß die Pneumatiker gleich nach dem Tode zum Vater gehen, ist falsch und verräth großen Hochmuth. In diesem unsichtbaren Orte, dem Hades, erwarten die Seelen die Auferstehung der Körper. Abgesondert von der Unterwelt gibt es aber noch einen Ort, wo die Menschen die Unverweslichkeit beginnen können (προοιμιάζεσθαι τὴν ἀφθαρσίαν); dieß ist das dem Menschen ursprünglich bereitete Paradies. Dorthin werden, wie die Schüler der Apostel lehren, diejenigen, welche entrückt werden, versetzt, z. B. Henoch, Elias; dahin wurde auch Paulus einmal erhoben und hörte dort ἀθήητα ῥήματα (— λέγουσι τοὺς

auch quoniam, wo οὗτι nur die einer directen Rede vorausgestellte Partikel ist.

a) Irenäus gebraucht immer dafür epulo.

μετατεθέντας ἐκέισε μετατεθῆναι καὶ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντέλειας, προομιωζομένους τὴν ἀφθαρσίαν. V, 5, 1.). Nach der Stelle IV, 33, 9. scheinen auch die Märtyrer gleich zum Vater zu kommen und Gott zu schauen. Die Kirche, so heißt es hier, nicht die Keger, schickt überall und zu allen Zeiten wegen ihrer Liebe zu Gott eine Menge Märtyrer zum Vater vorauf (praemittit ad patrem). Nun wird aber Gott nach des Irenäus Lehre im Paradiese geschaut, im himmlischen Jerusalem und im Himmel (V, 35.), und man kann sich bei dieser Frage hier nur für das Paradies entscheiden, weil dieß die unterste Stufe der Seligkeit ist und die Seelen der Märtyrer noch bis zur *συντέλεια* fortschreitend gedacht werden müssen. Klar ausgesprochen aber, wie etwa bei Tertullian, findet sich dieß bei Irenäus nicht.

Christus stieg hinab in die Unterwelt, wie schon der Prophet ^{a)} weissagte: der Herr erinnerte sich seiner Heiligen, die vor ihm gestorben waren, und stieg hinab, um ihnen das Heil zu verkündigen und sie zu retten. Deswegen habe auch Christus den Jüngern die Füße gewaschen, als sie am letzten Abend mit ihm zu Tische lagen, um anzuzeigen, daß er den Todten (den in der Erde Liegenden) das Leben bringen wolle (IV, 22, 1.). Ähnlich heißt es IV, 27, 2: Der Herr stieg hinab in die Unterwelt und verkündigte (evangelizare ^{b)}) dort seine Ankunft und Vergebung der Sünden den Gläubigen. Es glaubten aber an ihn, die auf ihn hofften, d. h. seine Ankunft vorher verkün-

a) Diese Stelle wird hier dem Jeremias zugeschrieben und III, 20, 4. dem Jesaias; doch findet sie sich weder bei dem Jeremias noch bei dem Jesaias; sie ist wohl aus einer apokryphischen Schrift genommen. Citate aus apokryphischen Büchern hat Irenäus mehrfach.

b) Auffallend ist, daß Irenäus zum Beweise, daß Christus in der Unterwelt das Evangelium gepredigt habe, 1 Petr. 3, 19. und 4, 6. nicht anführt, wenn nicht etwa diese Stelle eine Reminiscenz ist; evangelizare deutet fast darauf hin. Nebenbei sei bemerkt, daß Irenäus den 2. Brief Petri gar nicht citirt, ja aus IV, 9, 2: „Petrus ait in epistola sua“, geht hervor, daß er von einem zweiten Briefe Petri gar nichts wußte. Daß im cod. Voss. diese Worte fehlen, ist sicherlich eine Verbesserung des Abschreibers, der ja zwei Briefe Petri kannte.

digten und feinen Anordnungen (dispositiones) gehorchten, das sind die Gerechten, die Propheten und die Patriarchen.

II. Der Chiliasmus des Irenäus.

Irenäus wie fast alle Katholiker der damaligen Zeit sind aus voller Ueberzeugung Chilias ten. Bedeutenden Antheil hieran hat die schwere Zeit, die vielen Verfolgungen und Anfeindungen, welche die Christen zu erdulden hatten. Christus kommt bald, so tröstete man sich, mit Berufung auf die Aussagen des Herrn und der Apostel, und wird den Widerchrist mit allen seinen Anhängern durch den Hauch seines Mundes vernichten, und wir werden dann mit ihm herrschen und uns freuen in ewiger Herrlichkeit. Diese Freude dachte man sich allgemein im zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts bis zu Origenes hin recht sinnlich, weil man die darauf bezüglichen Stellen der heiligen Schrift buchstäblich genau auslegte und durch irrige Traditionen, angeblich von den Aposteln her, sich verleiten ließ. Papias ist nach den Schriften, die uns aus der ältesten Zeit aufbewahrt sind, neben (Pseudo-) Barnabas der eigentliche Vater dieser sinnlich ausgemalten Herrlichkeit des Reiches, aber Unrecht würde man ihm thun, wenn man das eusebius'sche Urtheil, das der Historiker deswegen über ihn fällt: *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*, besonders urgiren wollte und als maßgebend halten für die Richtigkeit aller von ihm mitgetheilten Nachrichten. Gewiß wird man daraus schließen müssen, daß seine Aussagen genau zu prüfen sind, aber nicht darf man ihn ohne weiteres bei Seite schieben, wie häufig geschieht, z. B. bei der Frage nach dem Urtext des Ev. Matthäi. Dieselben chilias tischen Ansichten des Papias hat sich nämlich auch Irenäus angeeignet und sucht sie aus dem alten und neuen Testamente zu erhärten; also müßte man auch auf ihn das *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν* ausdehnen, was doch Keiner bis jetzt zu thun gewagt hat, sondern Alle benutzen gern seine Nachrichten, z. B. über die Authentie der neutestamentlichen Schriften, allerdings auch mit Kritik. Auffallend ist, daß die Chilias ten sich vorzugsweise auf den Johannes und dessen

Schüler berufen, und doch wieder erklärlich, wenn man bedenkt, daß sie den Verfasser des pneumatischen Evangeliums und den der Apokalypse für denselben hielten, und diese johanneische Apokalypse ja besonders geeignet ist, wenn man nur den Buchstaben ansieht, sinnliche Erwartungen anzuregen. Irenäus combinirt Stellen aus der Apokalypse, dem Daniel und den paulinischen Briefen, besonders den beiden an die Thessalonicher, und stellt darnach folgendes auf:

In wie viel Tagen die Welt geschaffen wurde, in so viel tausend Jahren wird sie auch vollendet, zum Endziel geführt werden (*συντελεῖται*, consummatur). Gott vollendete am sechsten Tage seine Werke und ruhte am siebenten ^a); das ist Geschichte und Weissagung (*τῶν προγεγονότων διήγησις καὶ τῶν ἐσομένων προφητεία*). Der Tag des Herrn nämlich (*ἡ ἡμέρα κυρίου*) ist gleich tausend Jahren; in sechs Tagen ist das Gewordene vollendet (*τὰ γεγονότα συντετέλεσται*), also ist offenbar (*φανερὸν*), daß die Endvollendung der *γεγονότα* das sechstausendste Jahr ist (IV, 28, 3.). Die Ruhe Gottes am siebenten Tage bezeichnet das Reich (regnum) ^b), in dem der Mensch, der ausgeharrt hat, Gott zu dienen, theilhaben wird am Tische Gottes (in quo *quiescens homo ille, qui perseveraverit Deo adistere, participabit de mensa Dei*, IV, 16, 1.). Diese Beweisführung vom regnum nach Ps. 90, 4. hat, wie bekannt, Irenäus weder allein noch als der erste. Zuerst findet man sie in dem Briefe des Barnabas und nach ihm dann bei allen Chilias ten. Daß sie nichts besagt, da „tausend Jahre vor dir wie der Tag, der

a) Der Codex 3443. der kaiserlichen Bibliothek zu Paris hat nach Eotelerius hier noch folgenden Zusatz: Am 7. Tage richtet er den Erdbreis; der 8. Tag ist die zukünftige Welt (*ὁ μέλλον αἰών*), wo er die Einen übergibt zur ewigen Bestrafung, die Andern zum Leben. Deswegen wurden einige Psalmen auch überschrieben: *ὑπὲρ τὴν ἡ* (die LXX. *ὑπὲρ τῆς ὀυδότης*). Ich glaube, daß diese ganze Stelle nicht von Irenäus ist, da er sonst die Zeit des tausendjährigen Reiches nicht als ein *κρῖνον* Gottes bezeichnet; das Nichten der Bösen geschieht vielmehr erst am Ende des regnum. Auch spricht er sonst nie vom achten Tage, und scheint die Auslegung *ὑπὲρ τὴν ἡ* doch gar zu gesucht.

b) Das tausendjährige Reich heißt immer regnum bei Irenäus.

gestern vergangen,“ nur ein poetischer Ausdruck für das unendlich lange Leben Gottes, gleichsam für die Ewigkeit ist, versteht sich von selbst.

Bevor die sechstausend Jahre der Welt ganz vollendet sind, bevor die Zeiten des Reiches (*tempora regni*) erscheinen, wird große Drangsal (*tribulatio*) über die Gläubigen kommen, damit die Spreu von dem Weizen gesondert werde, und die Gläubigen, gleichsam zerstoßen und zerschlagen und entflammt (*igniti*), geeignet seien zum Gastmahl des Königs. So habe ein Märtyrer (Ignatius) treffend gesagt, als er verurtheilt wurde, mit wilden Thieren zu kämpfen: ich bin eine Speise Gottes und werde durch die Zähne der wilden Thiere gemahlen, damit ich als reines Brod Gottes erfunden werde (*ὅτι σίτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλγήσομαι, ἵνα καθαρὸς ἄριστος ἐρέσθῃ*. V, 28; 4.). Diese Drangsal am Ende der Zeit wird so groß sein, wie sie früher noch nicht da gewesen ist, und Viele^{a)} werden sich verführen lassen und abfallen.

Während dieser *tribulatio* der Guten kommt der Antichrist. Irenäus beschreibt ihn so (V, 25 ff.): Der Antichrist wird mit aller Macht (*virtus*) des Teufels kommen, der sein Vorbild ist, doch *sua voluntate et arbitrio operatur, quaecunq; operabitur*. (V, 28, 2.), nicht wie ein gerechter und frommer und gesetzmäßiger König, sondern wie ein gottloser und ungerechter und gesetzloser (*sine lege*) Herrscher, als ein Aufständischer und Abtrünniger und Mörder und Räuber, der den ganzen diabolischen Abfall von Gott in sich zusammenfaßt (*diabolicam apostasiam in se recapitulans*). Die Götzenbilder auf Erden wird er fortnehmen, um die Menschen zu überreden, daß er selbst Gott sei, und wird, den mannigfachen Irrthum und Gräuel aller übrigen Götzen in sich vereinigend, nach Tyrannen Sitte sich im Tempel zu Jerusalem anbeten lassen. Er ist es, von dem Daniel (Cap. 7.) weissagte, daß sich einer in dem vierten Reiche, das die ganze Erde fressen (*manducare*) und sie zertreten und zermalmen wird,

^{a)} Das Ausdauern bei Gott wie der Abfall geschieht mit voller Freiheit. Bei den Strafen nach dem Tode kommen wir hierauf zurück.

als König erheben wird, der alle früheren Könige an Schlechtigkeit übertrifft, der Lästerworte gegen den höchsten Gott spricht und die Heiligen desselben zertritt und Zeiten (Festzeiten) und Gesetze zu ändern sucht. Er ist der *ἀνομος*, von dem Paulus 2 Thess. 2, 3 ff. spricht, der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der mit aller Macht und Zeichen und Wundern der Lüge und Verführung der Bosheit kommt. Er ist der ungerechte Richter (Luc. 18, 2 ff.), der Gott nicht fürchtete und die Menschen nicht scheute, zu dem die Gott vergessene Wittve (oblita Dei, Dei ist gen. obi.), d. h. das irdische (terrena) Jerusalem, floh, um sich an ihrem Feinde zu rächen. Dieser ungerechte König, von frechem Angesicht und der Hinterlist kundig (intelligens quaestiones, LXX. *συνιών^a* *προβλήματα*) und von großer Macht, wird 42 Monate (oder 3 1/2 Jahre oder 1260 Tage) die Erde beherrschen und das heilige Volk verderben und durch List (hebr. in ihrer Sicherheit) Viele verführen, indem er sich für Christus ausgibt und sich als Gott verehren läßt, und wird Viele mit seiner Hand wie Eier^b) zerdrücken (Daniel 8, 25.). Die zehn Könige, unter die das Reich getheilt war, übergeben ihm ihre Herrschaft und verfolgen mit ihm die Kirche und lästern mit ihm Gott. V, 26. 2. Der Antichrist ferner ist das Thier, wovon Johannes Apok. 13. spricht, das, wie ein Pardel gestaltet mit Löwenmaul und Bärenfüßen, seine Macht und seinen Thron von dem Drachen nahm, das, an einem seiner Köpfe tödtlich verwundet, heil wurde, dem, darüber verwundert, die ganze Erde nachfolgte, das durch seinen Diener und Propheten große, verführerische Wunder thut, das diejenigen, deren Namen nicht im Buche des Lebens stehen, verleitet zur Abgötterei zc., dessen Zahl 666 ist.

Die Zahl 666 legt Trendäus aber so aus (V, 29 f.): Der Antichrist hat diese Zahl zur Zusammenfassung des gesammten Abfalles von Gott, der in 6000 Jahren geschehen ist (*ἀναρεση-*

a) statt *συνισίς*.

b) „wie Eier“ nach LXX: *ὡς ὡὰ γειροὶ σπυρίψου*. Nach dem hebräischen Text heißt es: er wird ohne Hand vernichtet werden.

καίωσις πάσης ἀδικίας καὶ παντὸς δόλου), damit in ihm alle abtrünnige Macht (πᾶσαι δυνάμεις ἀποστατικῆ) zusammenschleie und gebunden in den feurigen Pfuhl geworfen werde. Allen Bögendienst und Tödtung der Propheten und Haß gegen die Gerechten vor der Fluth und nach der Fluth faßt die Zahl 666 zusammen, alle commixtio malitiae. Die Zahl 600 nämlich geht auf die große Sittenverderbniß und den Abfall von Gott zur Zeit Noah's, der 600 Jahre alt war, als die Fluth ausbrach; sein Lebensalter repräsentirt den Abfall von Gott. Die Zahl 66 aber entspricht dem Bilde, das Nebukadnezar errichten ließ, damit Alle es anbeteten. Die Höhe desselben nämlich war 60 Ellen und die Breite 6 Ellen. Das Bild selbst war auch schon eine vorbildliche Abbildung der Erscheinung des Antichrist (προτύπωσις, praefiguratio, τῆς τοῦ Ἀντιχρίστου παρουσίας), der auch von Allen angebetet werden will, wie Nebukadnezar dieß wollte, der die drei Männer, welche es nicht thaten, in den feurigen Ofen werfen ließ. Die dreimalige 6 in 666 zeigt an, daß aller Abfall und Ungerechtigkeit und Bosheit und falsche Prophetie und Hinterlist (apostasia et injustitia et nequitia et pseudopropheta et dolus), die im Anfange der Zeit, der Mitte und am Ende der Welt geschehen ist und noch geschehen wird, darin erneuert und zusammengefaßt wird. Die Fluth setzt er hinzu, hat den Abfall nicht ausgerottet, Feuer erst wird es thun.

Bei der genauern Erklärung von 666 geht Irenäus sehr vorsichtig zu Werke. Zuerst stellt er fest, daß die Zahl griechisch χ' ϛ' ϛ' geschrieben worden sei, wie es auch in allen guten und alten Handschriften (ἐν πᾶσι σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις) stehe, und wie es die bezeugt haben, die den Johannes von Angesicht gesehen und gekannt haben; nach dem Griechischen müsse es daher auch erklärt werden. Darauf weist er die andere Lesart 610 zurück, die aus Unkenntniß der Abschreiber (mit griechischen Zahlen als Buchstaben) entstanden sei; sie hätten ε' für ϛ' gesetzt. Wenn Einige nicht aus Böswilligkeit hiernach Namen bestimmt haben, so würden sie, so hoffe er, Verzeihung erlangen; wenn Andere aber aus eitler Ruhmsucht änderten und darnach auslegten, — womit sie sich und Andere betrügen, weil sie ja,

wenn der Antichrist kommt, es nicht glauben, da es mit der Berechnung nicht stimmt, — so würden sie in die nicht mäßige Strafe (*ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν*) desjenigen fallen, welcher zu der Schrift etwas hinzusetzt oder wegnimmt.

Obgleich es sicherer und gefahrloser sei, die Erfüllung der Weissagung zu erwarten (*sustinere*), — die allgemeinen Weissagungen seien uns ja gegeben: die Theilung des Reiches unter 10 Könige, die dann einer, welcher nach Jeremias aus Dan kommen werde, unerwartet (*improviso*) stürzen würde, zc. — als herumzurathen und über die Namen Muthmaßungen aufzustellen, so wolle er doch, um zu zeigen, daß es nicht aus Mangel an Namen geschehe, sondern aus Furcht Gottes und Eifer für die Wahrheit, einige Namen nennen: zuerst Euanthas (nach Feuardentius), dann Lateinos, endlich Teitan^a). Dieser letzte Name ($\tau' = 300$, $\epsilon' = 5$, $\iota' = 10$, $\tau' = 300$, $\alpha' = 1$, $\nu' = 50$, zusammen 666) scheint ihm am wahrscheinlichsten, weil er aus zwei Sylben zu je drei Buchstaben bestehe, der Name selten sei und für göttlich gehalten würde, so daß Einige die Sonne so nennen; auch enthalte er eine Ostentation von Rache (Kampf des Zeus mit den Titanen, welche die Erde aus Rache gegen die Götter hervorgebracht habe; ihr Name *ἀπὸ τῆς τισεως*). Irenäus verwahrt sich aber dagegen, daß er bestimmt (*βεβαιωτικῶς*) behaupten wolle, daß gerade Titan der Antichrist sich nennen würde; es wäre nur ein Versuch der Auslegung. Wenn der Name in der gegenwärtigen Zeit öffentlich hätte verkündigt werden sollen, so würde Johannes, welcher die Offenbarung geschaut hat, es wohl verkündigt haben, der ja fast in unserer Zeit, schreibt Irenäus an seine Leser, gegen Ende der Regierung des Domitian, erst gestorben sei. Die Zahl des Namens gebe Johannes uns an, damit wir uns hüten können, wenn der Antichrist komme, den Namen selbst jedoch verschweige er, weil er nicht würdig sei, vom heiligen Geist ausgesprochen zu werden; auch habe er eigent-

a) Feuardentius führt noch neun andere Auslegungen von älteren Theologen an, z. B. *κακὸς ὀδηγός*, *ἀμνὸς ἄδικος*, Gensericos zc., die natürlich nur den Werth von müßigen Spielereien haben.

sich gar keinen Namen, weil er eigentlich gar nicht existire, gleichsam ein *μη ὄν* eigentlich sei nach Offenb. Joh. 17, 8: er war und ist nicht, er wird aus der Tiefe herauskommen und in den Abgr und gehen.

Wenn nun dieser Antichrist 42 Monate geherrscht und alles auf Erden verwüstet hat, dann wird der Herr vom Himmel in den Wolken kommen in der *δόξα* des Vaters und wird ihn, und die ihm gehorchen, in den feurigen Pfuhl^{a)} werfen (V, 30, 4.) und den Gerechten die tempora regni bringen, d. h. die Ruhe (requietem), den siebenten geheiligten Tag (septimam diem sanctificatam), und das Versprechen, das dem Abraham gegeben wurde, daß er und sein Same das Land besitzen sollten, erfüllen. Aus Ost und West werden dann Viele kommen und mit Abraham und Izaak und Jakob zu Tische liegen.

Wir gehen jetzt zu dem Chiliasmus über; warum das regnum kommen müsse, und wie es beschaffen sei.

Wenn Christus in den Wolken kommt, so werden die Gerechten^{b)} auferstehen und Bürger des Reiches werden und sich hier auf Erden, mit Christus lebend, allmählich gewöhnen, Gott zu fassen (capere). Dies ist die erste Auferstehung, der Anfang der Unverweslichkeit.

Daß dieses regnum aber kommen müsse, sucht er in folgender Weise zu begründen. Es ist gerecht (iustum est), so sagt er, daß diejenigen, welche in dieser Welt (conditio^{c)}) bedrängt oder zerschlagen sind (laboraverunt sive afflicti sunt) und in jeder Weise in Geduld sich bewährt haben (omnibus

a) Nach Irenäus werden die Bösen mit dem Antichrist schon jetzt in den feurigen Pfuhl geworfen. Siehe nachher über den Schluß des tausendjährigen Reiches.

b) Die Gerechten sind diejenigen, die Gott fürchten (oder an andern Stellen: die Gott lieben) und den Nächsten lieben, z. B. IV, 22, 2: alle Menschen, welche vor Christi Menschwerdung gelebt und Gott gefürchtet und Tugend gelübt und den Nächsten geliebt und Christum zu sehen und seine Stimme zu hören begehrt haben, werden^{e)} bei der *παρουσία* Christi erweckt und in sein Reich eingesetzt werden.

c) *conditio* hat die Bedeutung von *creatio* wie von *res creata*; hier ist es letzteres, die Welt.

modis probati per sufferentiam), in eben derselben die Früchte der Geduld empfangen, daß sie in derselben Welt, in welcher sie wegen der Liebe zu Gott getödtet sind, auch wieder lebendig gemacht werden, und daß sie hier, wo sie die Knechtschaft getragen haben, auch herrschen. Ferner ist es nöthig (oportet), daß die Creatur (conditio; es sind die Thiere gemeint), zum früheren Zustand erneuert (reintegrata ad pristinum), ohne Furcht den Gerechten diene^a), wie auch Paulus im Römerbriefe (8, 19 ff.) es ausspricht, daß die Creatur frei werden wird von dem Dienste der Vergänglichkeit (a servitute corruptelae) zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. In diesem wie in den folgenden Gründen ist gleichsam der Refrain immer: Gott ist treu, er hält, was er versprochen.

Dem Abraham, so argumentirt er weiter, hat Gott die Verheißung gegeben: dir und deinem Samen will ich das Land geben vom Fluß Aegyptens bis zum Euphrat (1 Mos. 13, 14 f. und 15, 18.). Ist dies erfüllt? Nein. Abraham war immer ein peregrinus und advena im Lande, empfing niemals einen Fuß breit Landes als Erbschaft dort, sondern kaufte nur für klingende Münze eine Höhle zum Erbbegräbniß; daher ist es nöthig, daß er bei der Auferstehung der Todten das versprochene Land empfangen mit seinem Samen, d. h. mit denen, welche Gott fürchten und an ihn glauben. Kurz darauf nennt er den Samen Abrahams die Kirche; denn die zur Kirche gehören, sind vom Herrn adoptirt, welcher auch aus Steinen dem Abraham Kinder erwecken kann; auch heißen sie: ex fide justificati. Diese Verheißung wiederholte der Herr und erweiterte sie noch, indem er in der Bergrede sprach: selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden die Erde ererben (hereditabunt). Nicht bloß das Land vom Euphrat bis zum Nil also soll Abraham mit den Gläubigen erhalten, sondern die ganze Erde. Alle Gerechten werden dann zum Dienste Gottes auferstehen (ad apparitionem Dei) und mit

a) Reminiscenz an das Wort des Zacharias (Luc. 1, 74.): „daß wir, erlöst aus der Hand unserer Feinde, ihm dienen ohne Furcht (ἀφοβως) unser Leben lang“, doch angewendet auf die ganze Schöpfung.

benen, welche leben bei der Parusie Christi und ausgeharrt haben im Glauben, die ganze Erde bewohnen.

Einen andern Grund findet Irenäus in dem Worte Christi beim letzten Passahmahl: Von nun an werde ich vom Gewächs dieses Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tage, wann ich ihn neu mit euch trinken werde im Reiche meines Vaters (Matth. 26, 29.). Dieß beweise erstens die Erbschaft der Erde, auf der das neue Gewächs des Weinstocks getrunken wird, und zweitens die fleischliche (carnalis) Auferstehung, da es ja eine Eigenthümlichkeit des Fleisches und nicht des Geistes sei, Wein zu trinken.

Eine neue Beweisstelle ist ihm Luc. 14, 12.: Wenn du ein Mittagsmahl oder Abendmahl bereitest, sollst du nicht die Reichen, noch deine Freunde und Verwandten einladen, auf daß sie dich nicht wieder einladen und dir von ihnen (und nicht von Gott) vergolten werde, sondern Lahme, Blinde und Arme; und selig wirst du sein, da sie ja nichts haben, dir zu vergelten; es wird dir aber vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten. Diese Vergeltung in dem tausendjährigen Reiche besteht in dem reichlichen äußeren Segen vom Herrn, in der reichlichen Ernte des Getreides und Weines, und daß Gott selbst uns den Tisch bereitet. Daher sage der Herr (Matth. 19, 29.): Wer verläßt Acker oder Häuser oder Eltern oder Brüder oder Söhne meinewegen, der wird es hundertfach wiederempfangen in dieser Welt, und in der zukünftigen wird er das ewige Leben ererben. Was gibt es nun, so fragt Irenäus, in dieser Welt hundertfach wieder? ist es uns schon vergolten, daß wir die Armen gespeist haben und noch speisen? Nichts haben wir empfangen; die Verheißung wird erst erfüllt werden an dem siebenten Tage, an dem wahren Sabbath, an welchem die Gerechten kein terrenum opus thun und einen von Gott bereiteten Tisch haben werden zur Vergeltung, daß sie die Armen früher gespeist haben (V, 33, 3.).

Endlich führt Irenäus den Segen Isaaks über Jakob zum Beweis des tausendjährigen Reichs an: Gott gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Korn und Wein die Fülle. Völker sollen dir dienen und Fürsten dich an-

beten und sollst der Herr deines Bruders sein 2c. (1 Mof. 27, 28.). — Ist dieß erfüllt? Auch hier müssen wir nein antworten. Jakob diente zwanzig Jahre dem Laban, und nicht dienten ihm die Völker; er begegnete seinem Bruder Esau wie seinem Herrn und beschenkte ihn, statt daß dieser ihm dienen sollte. Reichthum des Landes wurde ihm auch nicht zu Theil, es kam vielmehr Hungersnoth und zwang ihn auszuwandern und dem Pharao zu dienen. Die Weissagung also ist bis jetzt nicht erfüllt und muß auf die Zeiten des Reiches bezogen werden (*praedicta itaque benedictio ad tempora regni sine contradictione pertinet, quando regnabunt iusti surgentes a mortuis*).

Dieß sind die wichtigsten Gründe für den Chiliasmus; andere, die er aus den alttestamentlichen Weissagungen hergenommen hat, fallen mit der Schilderung des tausendjährigen Reiches zusammen, zu der wir jetzt übergehen. Jakob hat nicht den reichen Segen seines Vaters im Leben erfahren, er hat nicht Korn und Wein die Fülle erhalten; in den Zeiten des Reiches aber wird es wunderbar erfüllt werden. Die Creatur wird erneuert und befreit eine Fülle von jeglicher Frucht (*osca*) bringen: Es werden Zeiten kommen, so habe Johannes die Presbyter belehrt nach den Worten des Herrn, wo Weinstöcke hervorsprossen werden, von denen jeder 10,000 Aeste, jeder Ast 10,000 Zweige, jeder Zweig 10,000 Reben, jede Rebe 10,000 Trauben, jede Traube 10,000 Beeren haben werde, jede Beere aber werde 25 Faß (*μετρον* nach Fr. Passow 33 Quart) Wein enthalten. Und wenn einer der Heiligen eine Traube ergreifen wird, so wird eine andere rufen: ich bin eine bessere Traube, nimm mich, durch mich segne den Herrn. In ähnlicher Weise wird das Getreide Frucht bringen. Das Weizenkorn wird hervorsprossen lassen 10,000 Aehren, und jede Aehre wird 10,000 Körner haben, und jedes Korn wird zwei Pfund vom feinsten Semmelmehl enthalten. Auch das Obst, die Sämereien und Gräser werden gleich fruchtbar sein (*secundum congruentiam iis consequentem*), und alle Thiere werden sich von den Gewächsen, die die Erde hervorbringt, nähren und

friedlich neben einander weiden und den Menschen gehorchen (*animalia pacifica et consentanea invicem, subiecta hominibus cum omni subiectione*). Irenäus beruft sich hier auch auf Papias, der ein *ἀκουστὴς Ἰωάννου, ἐταῖρος Πολυκάρπου, ἀρχαῖος ἀνὴρ* sei und dasselbe berichte und noch hinzufüge: es sei dieß glaublich für die Gläubigen, und als Judas, der Verräther, nicht geglaubt und gefragt habe, wie solche genituras vom Herrn vollendet werden sollten, habe der Herr geantwortet: diejenigen werden es sehen, welche hineinkommen werden.

Solche Zeiten sagte schon, so fährt Irenäus fort, Jesaias voraus (11, 6 ff. und 65, 25.): Der Wolf wird weiden mit dem Lamm und der Parde bei dem Böcklein ruhen; und das Kalb, der Stier und der Löwe werden zusammen weiden, und ein Knabe wird sie treiben u. s. w. Löwen werden Stroh fressen wie die Ochsen und Schlangen Erde, als ob es Brod wäre, und werden nicht verderben noch tödten auf dem heiligen Berge Gottes^{a)}. Die Thiere, so schließt er hieraus, lehren in tausendjährigen Reichthümern zu dem früheren Zustande und zur ersten Speise zurück (*primam a Deo datam escam*), d. h. der Frucht der Erde (*fructum terrae*), und gehorchen dem Menschen, wie sie dem Adam vollständig unterworfen waren (*quemadmodum in obedientia subiecta erant Adae*).

Das Land, reich gesegnet an Früchten der Erde, wird auch, wie schon Jesaias weissagte, quellenreich und voll Waldungen sein, unter einem reinen klaren Himmel, mit viel heller strahlendem Sonnen- und Mondlichte, als jetzt. Jes. 30, 25 f. heißt es nämlich: Auf jedem hohen Berge und jedem hohen Hügel werden zertheilte Wasser entspringen^{b)} an jenem Tage, wann Viole

a) Diese Weissagung müsse man auf die tempora regni beziehen, denn wie könnte man sonst verstehen, daß ein Löwe Stroh fressen wird? Dieß letzte ist ihm nun auch wieder ein Beweis von der Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit des Landes; denn, so sagt er, wie muß der Weizen beschaffen sein, dessen Stroh einem Löwen zur Nahrung genügt (*cuius palea congrua ad escam erit leonum*)?

b) Zertheilte Flüsse sind solche, die sich aus einer Quelle in mehrere Arme ergießen, — ein Zeichen der reichen Wasserfülle in dem quellenarmen Lande Palästina.

vernichtet und die Mauern Jerusalems stürzen werden. Und des Mondes Schein wird wie der Sonne Schein dann sein, und dieser siebenmal heller als jetzt des Tages Licht.

Auf dieser erneuerten Erde ist kein Schmerz und keine Plage, alles freut sich in dem Herrn mit ewigem Frohlocken. Der Herr aber bedient sein Volk, das er erweckt hat und nun aus fernen Gegenden zu dem neuerbauten Jerusalem bringt.

Alles dieß ist geweissagt, und der treue und wahrhaftige Gott erfüllt es jetzt. Keine Plage wird mehr sein, sagt Jesaias voraus (30, 26.): Gott wird heilen die Verstörung (contritio) seines Volkes und den Schmerz seiner Plage. Die Plage aber ist der Ungehorsam Adams, d. h. der Tod, welchen Gott, indem er die Todten auferweckt, besiegt. Der Herr wird sie bedienen, findet er in dem Worte des Herrn (Luc. 12, 37.): selig sind die Knechte, die der Herr wachend treffen wird; er wird sie sich niederlegen lassen und sie bedienen, sei es die zweite oder dritte Nachtwache. Sein Volk wird der Herr erwecken und sie über ihr Land herrschen lassen und sie mit großer Freude erfüllen, weissagt Ezechiel (37, 12 ff.): die Gebeine des Todtenfeldes werden erweckt werden und über ihr Land herrschen — und Jesaias (26, 19.): es werden auferstehen die Todten und sich erheben, die in Gräbern ruhen, und werden sich freuen, die auf Erden sind. — Er sammelt sein Volk aus allen Völkern (Ezech. 28, 25 f.), so daß alle erkennen, daß er wahrhaftig der Herr, der Lebendige ist (Jerem. 23, 7.).

Nach allen vorausgegangenen Kriegen und Armeen und Verwüstungen (Jes. 6, 11.; Daniel 7.) soll nun Jerusalem sich schmücken und ihr Trauergewand ablegen, wie der Prophet Jeremias^{a)} sagt: Schaue auf, Jerusalem, und siehe, es kommen vom Aufgang und Niedergang deine Kinder durch das Wort des Heiligen. Ziehe aus dein Trauergewand und ziehe an den Schmuck der dir von Gott auf ewig verliehenen Herrlichkeit; lege an das

a) Es findet sich diese Stelle nicht im Jeremias, sondern Baruch 4, 36 ff. und Cap. 5.

Gewand der Gerechtigkeit und setze auf das Haupt die Krone (mitra) des ewigen Ruhmes. Deine Söhne, gefangen fortgeführt, bringt Gott zurück mit Herrlichkeit. Die Berge werden geniedrigt und die Thäler erhöht zu ebenem Boden, daß Israel sicher wandle; alle Wälder und wohlriechenden Bäume geben Israel Schatten auf den Befehl Gottes; Gott — so schließt diese Stelle — wird Israel leiten mit Freuden im Lichte seiner Herrlichkeit, mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Israel aber sind die Gläubigen des alten und neuen Bundes.

Auch Jeremias (31, 10 ff.) spricht von der großen Freude des Volkes, wenn der Herr Israel erlösen wird. Der sein Volk zerstreut hat, wird's auch wieder sammeln und wird sie weiden, wie ein Hirte die Heerde weidet, — sie werden kommen und auf dem Berge Zion jauchzen und werden sich wenden zu den Gütern, zum Getreide und Wein und Früchten und Schafen und Kindern, und ihre Seele wird sein wie ein fruchtbringender Baum (lignum fructiferum) und werden nicht mehr Hunger leiden (nach dem Hebr.: wie ein fruchtbringender Garten und werden nicht mehr bekümmert sein). Die Jungfrauen werden fröhlich sein am Reigen mit den Jünglingen, und die Alten werden sich freuen, und der Herr wird alle Trauer in Freude verwandeln und sie trösten und sie erfreuen nach ihrer Traurigkeit, und der Priester Herz wird er erfüllen mit Freuden (eigentlich: trunken machen vor Freude, inebriare). Die Priester^{a)} sind aber die Schüler des Herrn, die Gerechten (V, 34, 3.), denn sie haben wie Levi's Söhne kein Erbe und verlassen Vater und Mutter und Brüder und Söhne, um Gottes Gebot zu beobachten. Daß die Heidenchristen auch zu Israel gehören, beweist er aus derselben Prophetenstelle (Jer. 31, 10.): höret des Herrn Wort, ihr Völker, und verkündigt es den fernen Inseln. Die Inseln sind nämlich

a) IV, 8, 3. heißt es ähnlich: alle Gerechten haben Priesterrang (omnes iusti sacerdotalem habent ordinem; unrichtig der griechische Text aus Joh. v. Damaskus: *näs βασιλεὺς δίκαιος ιερατικὴν ἔχει τάξιν*). Es wird von David gesprochen, besonders davon, daß er die Schaubrode aß; vergl. das ganze Cap.).

die Kirchen, weil sie mitten zwischen tobenden Volkshäufen sich befinden und den Sturm der Bästereien ertragen und ein Lebenshafes für die in Gefahr Schwebenden sind, eine Zuflucht für die, welche die Höhe lieben und der Tiefe (*βυθός*, Anspielung auf die Valentinianer) des Irrthums zu entfliehen suchen. Hier wie an den meisten Stellen fügt er hinzu, daß man dieß auf das tausendjährige Reich beziehen müsse: *Tales enim promissiones manifestissime in regno instorum istius creaturae epulationem significant, quam Deus repromittit ministraturum se* (V, 34, 3.).

Endlich wird Jerusalem wieder aufgebaut nach dem Vorbilde des himmlischen Jerusalem^{a)} (*secundum characterem, quae sursum est Hierusalem*), wie es Jesaias geweissagt hat: Ich will als Steine dir Karfunkeln bereiten und als Fundamente Sapphire, und deine Schutzwhehren machen aus Jaspis und deine Thore aus Krystall und deine Umwallung von ausgewählten Steinen, und alle deine Söhne sollen von Gott gelehrt sein (*dociles Dei*; das neutestamentliche *θεοδιδασκτοι*) und in großem Frieden leben, und du wirst in Gerechtigkeit erbauet werden.

In diesem Reiche schon werden die Gerechten vergessen zu sterben (*in temporibus regni iustus homo super terram existens obliviscetur mori iam*, V, 36, 2.). Ihr Alter wird sein wie die Tage des Baumes des Lebens^{b)} (Jes. 65, 22.).

a) Irenäus spricht von einem dreifachen Jerusalem. Das erste ist das alte Jerusalem, das von den Römern zerstört worden ist; das zweite ist das im tausendjährigen Reich aufbaute, und das dritte ist das himmlische Jerusalem, das sich nach den Zeiten des Reichs vom Himmel hernieder senkt. Vom zweiten heißt es V, 35, 2., daß es existiren werde in *regni temporibus*, und vom dritten *post tempora regni*. Nicht genau in Gieseler's Dogmengeschichte § 48, S. 235.

b) V, 34, 4. citirt er Jes. 65, 18 ff., wo es B. 22. nach der LXX. heißt: ihr Alter soll sein wie die Tage des Baumes des Lebens (*της ζωης* ist ein Zusatz der Uebersetzer) — und die Sünder sollen hundertjährig verflucht werden. Es scheint daraus hervorzugehen, daß im tausendjährigen Reich vereinzelt noch Sünder leben werden; doch findet sich im ganzen Irenäus nur diese eine Andeutung hiervon, und zwar in einem Citat, ohne daß er es anwendet. — Wenn in der Eschatologie des Irenäus einige Lücken bleiben, so darf man nicht vergessen, daß Irenäus ja keine

Alle diese prophetischen Stellen, fährt er fort, haben Einige allegorisch auslegen wollen, aber sie haben keine übereinstimmende Auslegung finden können und sind so schon durch ihre sich widersprechenden Aussagen widerlegt worden. Alles dieß wird vielmehr unstreitig (*sine controversia*) über die Auferstehung der Gerechten und ihre Herrschaft im Reiche gesagt, in dem sie sich dadurch, daß sie den Herrn schauen, gewöhnen, die Herrlichkeit Gottes zu fassen, wozu sie später fortschreiten sollen. Daß wir nämlich nur durch das Anschauen des Herrn uns gewöhnen können, Gott zu schauen, ist dem Irenäus ein wichtiger Grund bei der Behauptung, daß das tausendjährige Reich kommen müsse.

Im Reiche haben die Gerechten Gemeinschaft und Verkehr mit den Engeln. Was die drei Wörter, die er, um diesen Verkehr auszudrücken, gebraucht, genau bezeichnen: *cum sanctis angelis communio et conversatio et unitas spiritualium*, ist schwer zu sagen, da diese Stelle (V, 35, 1.) ganz vereinzelt dasteht. Ich meine, daß *spiritualium* masculinisch, synonym mit den Engeln, zu nehmen ist. In den drei synonymen Wörtern vom Verkehr mit den Engeln wird man den gnostischen Wahn von dem fleischlichen Umgang mit den Engeln nicht finden können.

Daß am Ende des tausendjährigen Reiches der Satan nochmals losbrechen und die unterworfenen Reste des antichristlichen Reiches um sich sammeln und zur Empörung reizen werde, daß sie aber sehr schnell durch Feuer vernichtet werden würden, sagt Irenäus niemals, wie oft unrichtig behauptet wird^{a)}; auch führt er die Stellen der Offenb. Joh., in denen dieses enthalten ist (20, 1—3. und 7—10.), gar nicht an. Er sagt nur, daß das

Dogmatik schrieb, sondern eine Widerlegung der gnostischen Irrlehre, und er dabei keinen Anlaß finden mochte, den ganzen christlichen Lehrinhalt, und so auch bei den letzten Dingen, zu besprechen.

a) J. S. Kurz, Handbuch d. Kirchengesch. 1858 S. 111. Nr. 3. S. 332. In derselben Nummer über Irenäus ist noch mehreres andere ungenau, z. B. von den Blutzeugen.

regnum tausend Jahre dauern und darauf die allgemeine Auferstehung und das Gericht kommen werde, und daß dann die Gestalt der Erde verändert werden würde^{a)}.

III. Auferstehung.

Daß Christus vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen, alles wiederherstellen und alle Menschen auferwecken werde (*ἀνικεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος*), gehörte zur *regula veritatis* (I, 10.).

Wie Christus nicht gleich nach dem Tode auferstand, sondern erst am dritten Tage, so werden auch wir nicht gleich auferstehen, sondern erst in die Unterwelt kommen; wie er aber wirklich, körperlich (*σωματικῶς*) auferstand, *primitias resurrectionis in semetipso faciens* (III, 19, 3.), so werden auch wir unsere Körper wiedererhalten und *ὁλοκλήρως* (d. h. unversehrt in allen seinen Theilen; der Uebersetzer hat *perfecte*) auferstehen.

Die Körper vergehen zwar, aber gehen nicht zu Grunde (*φθείρεται, ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται σώματα*), sie werden nur eine Zeit lang aufgelöst. Die Erde nimmt die Ueberreste (*λείψανα*) auf und bewahrt sie (*τηρεῖ*), und wie das Samenkorn erst erstirbt in der Erde und sich mit der fetteren Erde vermischt (*σπόρον τῷ γῆς λιπαρωτέρῳ συμπλεκόμενον*) und dann aufgeht und hervorproßt und herrlich blüht auf den Befehl Gottes, so wird unser Körper gleichsam im Schmelzofen der Erde zubereitet, um wiederum neu gebildet zu werden, aber jetzt nicht mehr vergänglich, sondern rein und unvergänglich (*σῶμα ὡς εἰς χωνευτήριον*

a) Eine Andeutung könnte man III, 23, 7. finden: Christus werde in den letzten Zeiten den Antichrist (*insiliens humano generi leo*, i. e. antichristus) vernichten (*conculcare*, eigentlich zertreten) und die alte Schlange anbinden (*alligare*). In dem *alligare* könnte man finden, daß der Teufel noch einmal loskommen würde, um dann schließlich gänzlich vernichtet zu werden.

της γῆς καθίσταται, πάλιν ἀναπλασθησόμενον, οὐ τοιοῦτον φθειρόμενον, ἀλλὰ καθαρόν καὶ μηκέτι φθειρόμενον, frg. 12.).

Die Körper werden aber nicht gleich bei der Auferstehung verklärt, sondern erst nach dem Gericht. Die Körper der Gerechten sind ja schon bei der ersten Auferstehung erweckt und zur Ertragung der Herrlichkeit Gottes weiter entwickelt worden, die der Ungerechten werden erst zum Gericht erweckt. Die Körper sind ganz unverändert (οὐκ ἀλλοιωθέντα, frg. 12. p. 830.), ganz so, wie sie auf Erden waren (II, 33, 5.). Die Körper sind zwar secundum substantiam verweslich, sie werden aber durch die Kraft Gottes (virtus) und secundum operationem domini unverweslich und unsterblich (V, 13, 3.), wenn sie Gerechtigkeit geübt haben (custodientia iustitiam); denn Gott ist stärker als die Natur (κρείττων φύσεως) und er will^{a)} die Körper erhalten, weil er gut ist, und kann es, weil er mächtig ist, und führt es aus, weil er reich und vollkommen ist (II, 29, 3.).

In der Stelle V, 5. führt Irenäus dieß noch ausführlicher aus: In der Auferweckung des Körpers zeigt sich Gottes Macht vollkommen. Wenn er, wie die Gnostiker sagen, das Sterbliche nicht beleben und das Verwesliche nicht zur Unverweslichkeit zurückrufen könnte, so wäre er nicht mächtig (δυνατός). Er aber, der Macht hatte, aus Erde den Menschen zu bilden, wann er wollte (ὁπότε ἤθελε), und so künstlich zu bilden (mit Sehnen, Knochen und Nerven z.), wie er beschaffen ist, und ihn zu einem belebten, vernünftigen Wesen zu machen, muß noch viel mehr Macht haben, diejenigen, welche schon nach seinem Willen gelebt hatten, ins Leben zurückzurufen, wann er will. Sein Wille (V, 5.) aber ist stärker als die Schwachheit des Fleisches, denn Gott ist nicht den Geschöpfen, sondern die Geschöpfe sind Gott unterworfen und dienen alle seinem Willen. Er hat Macht, die schwache Natur des Menschen zu erhalten, so lange er will. Das zeigt erstens das lange Lebensalter der früheren Menschen,

^{a)} θέλω ist hier sehr bezeichnend gewählt, denn θέλειν heißt „wollen, weil man kann“, βούλομαι „wollen, insofern man kann“.

von denen einige 900 Jahre alt wurden; denn ohne Gottes Willen wäre es nicht möglich gewesen, daß die Natur des Menschen so lange aushielte. Ferner zeigte die Entrückung des Henoch, daß der irdische Körper des Lebens theilhaftig werden könne^a). Eben dasselbe bewies auch die Himmelfahrt des Elias in seinem irdischen Körper. Ein weiterer Beweis, daß Gott den Körper erhalten kann über das Vermögen des Fleisches hinaus, ist dem Irenäus der dreitägige Aufenthalt des Jonas im Bauche des Fisches (nach dem Griech. aus Joh. v. Damaskus nur ἐν τῷ βυθῷ) und die Erhaltung der drei Männer im feurigen Ofen. Wenn Gott Macht hat, so schließt er, das Fleisch zu erhöhen (Henoch und Elias) und zu erhalten (Jonas und die Männer im Ofen), so hat er auch Macht, es in allen seinen Bestandtheilen aufzuwecken, wenn es schon aufgelöst und in Staub zerfallen ist. Wenn schon ein Todter, der in das Grab des Elisa geworfen wurde und die Gebeine des Propheten berührte, wieder lebendig wurde (2 B. d. Kön. 13, 21.), um wie viel mehr wird nicht Gott die Körper der Menschen wieder lebendig machen können, wenn er sie zum Gericht führen wird. (frg. 36.) Den Hauptbeweis aber lieferte Christus durch die That. Er erweckte Todte (V, 13.) und wurde selbst körperlich, wahrhaft (vere, non allegorice) auferweckt. Auch die Heilung der Blinden und Lahmen und anderer Kranken weist darauf hin, daß die Körper erweckt werden sollen, denn sonst hätte sie wenig Werth, wenn sie nur für die kurze Zeitlichkeit geschehen wäre (V, 12.). Auch die Propheten (Ezech. 37. und Jes. 26.; dieselben Stellen sind schon beim Chiliasmus citirt) sprachen weisend von der Auferstehung des Fleisches und Gott erfüllt, was der Geist durch sie rebete. Christus endlich und die Apostel (z. B. Joh. 5, 28 f., 1 Cor. 15, 52.) haben uns so be-

^a) Dieß war zugleich eine Weissagung, τὴν μετάρθειον τῶν δικαίων προμηνύων. Man könnte hierin eine Anspielung finden auf 1 Theff. 4, 17, daß bei der Parusie Christi die Gläubigen dem Herrn entgegengeführt werden sollen. Er citirt diese Stelle sonst nicht.

lehrt, daß die Toten wieder auferstehen und gerichtet werden sollen, und so ist es einstimmige Lehre der ganzen Kirche geworden.

Wenn die Häretiker sagen, daß ja Paulus lehre (1 Cor. 15, 50.), daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes erben, daß also der natürliche Körper nicht erweckt werden würde, um zur Herrlichkeit Gottes, in den Ort der Mitte einzugehen, so weist Irenäus dies so zurück (V, 9.): Fleisch und Blut, sagt er, bilden den natürlichen Menschen, d. h. den, der nicht den heil. Geist hat; also sage Paulus nur: der natürliche Mensch nicht, sondern nur die spirituales werden in das Reich Gottes, d. h. das tausendjährige Reich, kommen; die anderen werden erweckt bei der allgemeinen Auferstehung, um dann ihre Strafe zu erleiden. Derselbe Paulus lehre vielmehr bestimmt, daß der Leib auferweckt werden würde, wenn er z. B. 1 Thess. 5, 23. sage: euer Leib sammt Seele und Geist sollen sine querela erhalten werden bis auf die Ankunft des Herrn. Leib und Seele aber gehören nach Irenäus eng zusammen, sie bilden die eigentliche Persönlichkeit des Menschen und werden zusammen bestraft oder belohnt werden. Wenn der Mensch gerecht lebte, so hatte der Körper Theil an der Gerechtigkeit (*participavit iustitiae*, II, 29, 2.) und wird beschworen von Gott auferweckt und unsterblich gemacht werden; lebte der Mensch aber ungerecht, so hat die Seele mit dem Körper zugleich das Böse gethan und der Körper muß daher erweckt und mit der Seele zugleich gerecht gerichtet werden, sonst wäre Gott ungerecht (II, 29, 2.).

Gottes Macht, Wille und Gerechtigkeit zeigt zwar hinreichend, daß er die Körper erwecken wird, die Christen haben aber außerdem noch ein Unterpfand hiervon in sich, das ist der heilige Geist. Durch ihn erhalten sie allmählich die *similitudo* mit Gott zurück und gewöhnen sich daran, Gott zu fassen und zu tragen. Ihr Körper wird ein Tempel des heiligen Geistes, und dadurch, daß er den unsterblichen Geist in sich trägt, wird die Verweslichkeit ihm genommen, er zur Auferstehung vorbereitet und der Unsterblichkeit fähig (*capax*). Und dies spricht

der Geist deutlich in ihnen aus, daß sie vom Tode zum Leben vorgebrungen sind.

Wenn der Körper, die *σάρξ*, so fährt Irenäus fort, nicht am Heile Theil haben, wenn er nicht gerettet werden (salvari) könnte, so würde Christus nicht Fleisch geworden sein (V, 14, 1.), ja wir wären noch gar nicht erlöst, da unser Leib ein wesentlicher Theil unserer Persönlichkeit ist. Auch das Blut, fügt er hinzu, ist fähig des Heiles. Wenn nicht der Gerechten Blut sollte gefordert werden vom Blute Abels bis zum Blute des Zacharias, so würde Christus keinesfalls (noquaquam) Blut gehabt haben, und es würde nicht gefordert werden, wenn es nicht erlöst werden könnte (non exquireretur, nisi et salvari haberet). Christus erwarb dadurch, daß er Fleisch und Blut annahm, auch für diese das Heil, die wegen der Sünde dem Tode verfallen waren. Die gnostische Behauptung, besonders Marcions, daß der Körper unmöglich am Heile Theil haben könne, weil er von Erde gemacht sei, bezeichnet er als Blasphemie (I, 27.).

Endlich hat Irenäus noch einen Grund für die Auferstehung des Körpers, der aber auch nur auf die Christen paßt. Die Körper der Christen, sagt er, werden durch die Eucharistie genährt (*τρέφεται, αὔξεται*) und zur Unverweslichkeit vorbereitet. Das Brot nämlich, das wir brechen, ist die Mittheilung seines Leibes, der Kelch der benedictio, welchen wir segnen, ist die Mittheilung seines Blutes. Durch den Genuß des Abendmahls-Brottes und Weines nehmen wir Christi Fleisch und Blut in uns auf, denn das Brot wie der Wein *ἐπιδέχεται* s. *προλαμβάνεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* und werden so seine Glieder; unser Fleisch aber wird dadurch *δεκτικὴ* der Gabe Gottes, d. h. des ewigen Lebens^a). Die Körper, heißt es an dieser Stelle (V, 2, 3.) wei-

a) Das Abendmahl wirkt nicht magisch nach des Irenäus Anschauung. Er hält das Figürliche neben der realen Gegenwart Christi fest, vergl. Fragm. 19. S. 838. und Fragm. 38. S. 855. (Dies ist das 2. psaffische Fragment.) Als Dankopfer wird es von ihm aufgefaßt IV, 17. und Fragm. 18. S. 854., und die Wandelung entschieden verworfen Fragm. 18. S. 832.

ter, durch die *εὐχαριστία* genährt, werden, wenn sie in die Erde gesenkt und in ihr aufgelöst (*διαλυθέντα*) sind, in der geeigneten Zeit (*ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ*) auferstehen, indem der *λόγος* Gottes die Erweckung ihnen schenkt (*χαριζόμενος*) zur Verherrlichung des Vaters, der in Wahrheit (*ὄντως*) das Sterbliche mit dem Unsterblichen umkleidet (*περιποιεῖ*) und dem Verweslichen die Unverweslichkeit schenkt (*προχαρίζεται*, der Uebersetzer hat gratuito donat, als wenn er gelesen hätte *προῖκα χαρίζεται*), damit wir nicht stolz würden, als wenn wir das Leben von uns hätten (*ὡς ἔξ αὐτῶν ἔχοντες ζωὴν*, bald nachher: *τὴν εἰς αἰὲν παραμονήν*). Durch Erfahrung (*πειρα*) haben wir erkannt, daß wir aus uns, d. h. was unsere Natur betrifft, sterben; wenn wir dennoch das Leben empfangen, so erkennen wir, daß Gott es uns schenkt, weil er gnädig ist. Er schenkt es aber denen, die gerecht und gläubig sind. Hiermit kommen wir zum letzten Abschnitt unserer Abhandlung; zum letzten Gericht.

IV. Weltgericht und Weltvollendung.

In der *regula fidei* (I, 10.) heißt es, daß Christus am Ende der Tage kommen und ein gerechtes Gericht über Alle halten werde; *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους τοὺς παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων* werde er in das ewige Feuer schicken, *τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρηήκοσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι*^{a)} *τοῖς ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας* (denen, welche in der Liebe ausgeharrt haben, theils von Anfang an, theils seit ihrer Bekehrung), werde er das Leben gewähren, Unverweslichkeit schenken und sie mit ewiger Herrlichkeit umkleiden.

Am Ende der Tage — doch Zeit und Stunde weiß nur der Vater — wird Christus zum Gericht kommen, wie die Propheten

^{a)} Die vier Ausdrücke sind synonym, die im Grunde dasselbe sagen: wahrhaft Gläubige.

geweißt haben: er wird in den Wolken kommen und einen Tag, der wie ein Feuerofen brennt, bringen; er wird die Erde mit dem Worte seines Mundes erschüttern und die Gottlosen mit dem Hauche seiner Lippen tödten; er wird die Worfschaufel in seiner Hand haben und seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheunen sammeln und die Spreu mit unauslöschlichem Feuer verbrennen^{a)} (IV, 33, 1.).

In der Stelle V, 35, 2. beschreibt Irenäus den Augenblick des Gerichts nach der Offenb. Joh. (20, 11 ff.): Ich sah einen großen weißen Stuhl und den, der darauf saß, vor dessen Angesicht Erd' und Himmel floh und keine Stätte fand, und ich sah die Großen und die Kleinen vor Gott stehen. Das Meer gab die Todten heraus, welche es in sich hatte, und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Todten heraus, und sie wurden nach ihren Werken, wie sie in den Büchern geschrieben standen, gerichtet, und der Tod und die Unterwelt in den feurigen Pfuhl, in den zweiten Tod, geworfen. Wer nicht aufgeschrieben war im Buche des Lebens, wurde in den feurigen Pfuhl geworfen. An anderen Stellen, z. B. V, 27.; II, 28, 7., hat Irenäus auch andere biblische Bilder und Worte gewählt, wenn er über das letzte Gericht spricht: z. B. Christus befiehlt den Schnittern, den Weizen in die Scheunen zu sammeln und das Unkraut in Bündel zu binden und zu verbrennen; er ruft die Schafe in das für sie bereitete Reich, die Böcke aber treibt er in das ewige Feuer.

Die Strafe der Ungläubigen, welche seit den Zeiten der Menschwerdung Christi leben, ist eine strengere als vor dieser Zeit, sie ist *ampliata*, weil wir nicht bloß Moses und die Propheten, sondern auch Christus haben, und weil die Gebote verschärft sind, z. B. über die Ehe, und *fides hominum aucta est*. Im alten Bunde zeigte sich die Gerechtigkeit Gottes *typice et temporaliter et mediocriter*, im neuen wird sie sich zeigen *vere et semper et austerius* (IV, 28, 1.). Irenäus denkt hierbei

a) Die letzte Stelle ist aus dem neuen Testamente (Matth. 3, 12.), die anderen sind aus dem alten genommen: Dan. 7, 13; Mal. 4, 1. und Jes. 11, 4.

an Sodom und Gomorrha und an das Wort des Herrn über dieselben (Mark. 6, 11.). Dem Teufel, seinen Engeln und den Bösen, die ihm ähnlich sind, ist das ewige Feuer bereitet (II, 28, 7.; III, 4, 2. und 23, 3. und öfter). Der Teufel schiebt allerdings die Schuld seines Abfalles und seiner Verbammung auf Gott, doch mit Unrecht, denn er ist mit Freiheit gefallen (er beneidete den Menschen, V, 24, 4.); er macht es so, wie diejenigen, welche, wenn sie die Gesetze übertreten haben und dafür bestraft werden, über die Gesetzgeber klagen, aber nicht über sich selbst (V, 26, 2.). So sind auch die Bösen mit Freiheit^{a)} gefallen und werden, wenn sie ἀμετανοήτως verharren, mit Recht auf ewig verdammt. Ingratus homo est exceptorium iusti iudicii, gratus homo exceptorium bonitatis et organum clarificationis (IV, 11, 2.).

Welche bezeichnet nun Irenäus als die Guten und welche als die Bösen? Er hat dafür sehr mannigfaltige Ausdrücke und Umschreibungen. Die wichtigsten sind diese: die Bösen sind die Undankbaren, die Gott nicht danken, daß er sie erschaffen hat, sondern ihn verachten und dem Worte nicht gehorchen; es sind diejenigen, welche kein hochzeitliches Kleid anhaben (IV, 36, 6.), — die den guten Rath (bonum consilium) Gottes nicht befolgen, das Gute verwerfen (ἀποβολή τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, IV, 37, 1. 2.), — die sich auflehnen gegen die Wahrheit und Andere gegen die Kirche Gottes aufreizen, wie Korah, Dathan und Abiram (IV, 26, 2.), — die nicht an Gott, sondern an den Teufel glauben, — die aus Ruhm vor den Menschen nach äußerer Reinheit trachten und vorgeben, daß sie mehr, als befohlen ist, thun, im Herzen aber voll Heuchelei und Begierde und Bosheit sind (IV, 11, 4.); es sind die Söhne des Teufels, Söhne nicht der Natur nach, sondern secundum similitudinem,

a) Daß die Freiheit von Irenäus gelehrt und die Prädestination vollständig von ihm ausgeschlossen wird, haben wir oben gesehen; vgl. S. 318., auch S. 352. Eine der Hauptstellen ist IV, 37, 1. Deus posuit in homine potestatem electionis quemadmodum et in angelis.

secundum opera, secundum doctrinae magisterium ^{a)} (à diabolo edocti); denn secundum conditionem sind alle Menschen Söhne Gottes, aber die Bösen sind, weil sie nicht Gottes Willen thun, enterbt (IV, 41, 2. 3.); es sind diejenigen, welche sich trennen, entfernen vom Lichte und ἀπορρίζουσιν ἑαυτοὺς τοῦ Θεοῦ (V, 28.), am häufigsten aber heißen sie die Ungerechten, die Ungläubigen. Sie werden in das ewige Feuer geworfen. Positive Höllestrafen führt Irenäus nicht an; er faßt alles darin zusammen: sie sind ausgeschlossen von Gott und hiermit erleiden sie eine στέρησις πάντων τῶν ἀγαθῶν.

Die Guten bezeichnet er auch verschieden: es sind diejenigen, welche an Gott glauben und die Liebe gegen ihn bewahren, wie Josua und Kaleb, — die den Versprechungen Gottes glauben und parvuli malitia sind, die im Glauben an Gott (fide ad Deum) Früchte tragen, Gottes bonum consilium (IV, 37, 1.) befolgen, — die an Christum glauben und den Nächsten lieben, — die zum Lichte eilen καὶ ἐνοῦσιν ἑαυτοὺς διὰ τῆς πίστεως τῷ Θεῷ, — die Gott unterworfen sind, — die vom Geiste getrieben werden, — die ihr Herz nicht verhärten, sondern es Gott als ein weiches, biegsames, zu bildendes darbieten (IV, 39.); am häufigsten aber nennt er sie die Gerechten, die Gläubigen ^{b)}. Die Belohnung der Guten besteht in der Gemeinschaft mit Gott.

Wir wollen jetzt die Belohnung der Guten und die Strafe der Bösen genauer betrachten. Die Stelle V, 27. ist hierbei besonders instructiv. Es heißt hier: Denen, welche gegen Gott die Liebe bewahren, gewährt er seine Gemeinschaft (παρέχει τὴν ἰδίαν κοινωνίαν). Die Gemeinschaft mit Gott ist Leben und Licht und ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Diejenigen aber, welche mit ihrem eigenen Willen von Gott abfallen, erhalten die Trennung von ihm (τὸν ἀπ' αὐτοῦ χωρισμὸν ἐπάγει). Die Trennung von Gott ist der Tod und die Trennung vom Licht

a) Er denkt an die Gnostiker.

b) Glauben heißt nach Irenäus: Gottes Willen thun (credere Deo est facere eius voluntatem).

die Finsterniß; die Trennung von Gott ist ἀποβολή πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ αγαθῶν. Weil sie sich nun aller Güter beraubt haben, so befinden sie sich in jeglicher Strafe (ἐν πάσῃ κολάσει καταγίνονται); denn Gott ist gerecht und vergilt am Tage der Vergeltung (die retributionis, II, 22.) Jedem nach seinen Werken. Denen, die das Licht und Leben nicht wollten, wird es nicht aufgezwungen, sondern sie erhalten, was sie erwählt haben, Finsterniß und Tod.

Die Gemeinschaft mit Gott, die Güter Gottes sind ewig und hören nimmer auf, aber auch der Verlust aller Güter ist αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος, wie diejenigen, welche durch ein großes Licht geblendet sind oder sonst blind geworden sind, für immer des Lichtes beraubt sind. Aber nicht bringt das Licht, fährt Irenäus fort, ihnen diese Strafe, sondern die Blindheit selbst ist ihnen das Unglück; diese macht sie unglücklich. Man sieht, wie entschieden die Freiheit betont wird. Gott schließt sie nicht aus, sondern sie schließen sich selbst aus, sie wollten nicht: quoties volui colligere filios tuos et noluisti (Matth. 23, 37. IV, 37, 1.); — qui non credunt et propter hoc fugiunt lumen eius, in tenebras, quas ipsi sibi elegerunt, iuste recludet (IV, 6.); — qui fugerunt lumen, iuste habitabunt tenebras; — Gott zwingt sie nicht, βία θεῶ οὐ πρόσσειν, ἀγαθὴ δὲ γνώμη πάντοτε συμπάρεστιν αὐτῷ (IV, 37, 1.) — τοῦ φωτός μετ' ἀνάγκης οὐ δουλαγωγούντος τινα (IV, 39.); — es sind Alle zur Hochzeit geladen, aber sie wollten nicht Alle kommen; es sind Alle zur Buße gerufen und eingeladen zum Licht, aber sie wollten nicht Alle das Licht, so können auch nicht Alle Friede und Freundschaft und Einigung mit Gott erhalten. Der λόγος Gottes bereitete Allen eine passende Stätte; diejenigen, welche das Licht erwählt haben, läßt er die Güter des Lichts genießen; diejenigen, die Finsterniß wollten, haben Theil an dem Elend in derselben (μετέχουσι τῆς ἐν αὐτῷ μοχθηρίας). — Die Gerechten werden in das Himmelreich gesendet zur ewigen Freude und Erquickung (aeternum refrigerium, IV, 6.), zur Ruhe und Unvergänglichkeit und zum Anschauen Gottes; die Ungerechten werden in das ewige Feuer geschickt zur ewigen Verbammniß.

Was denkt sich Irenäus unter diesem ewigen Feuer, dieser ewigen Verdammniß? Er erklärt es V, 35, 2. als den zweiten Tod: *mors et inferi missi sunt in stagnum ignis, secundam mortem. Hoc autem est, quod vocatur Gehenna, quod dominus dixit ignem aeternum.*

Der Mensch hat, wie wir oben gesehen haben, das Leben nicht aus sich, nicht aus seiner Natur, sondern *secundum gratiam Dei* wird es ihm gegeben (II, 34, 3.); Gott schenkt aber denen (d. h. ihrer ganzen Persönlichkeit: Leib, Seele und Geist) in *saeculum saeculi* die *perseverantia*, welche gerettet werden, d. h. welche an ihn glauben. Diejenigen, welche das Geschenk des Lebens (*datum vitae*; *vitae* ist *genitivus epexegeticus*: das Geschenk, welches das Leben ist) bewahren und ihm danken, werden in Ewigkeit *longitudinem dierum* empfangen. Wir bewahren aber das Leben, wenn wir es als ein uns anvertrautes Gut treu verwalten, d. h. im Glauben an Gott gute Früchte bringen, Werke der Liebe verrichten. Derjenige dagegen, qui *vitam abiecerit*, d. h. das ihm verliehene Leben schlecht anwendet, Gott nicht dankt, ihm nicht gehorcht, nicht an ihn glaubt, ein Teufelskind wird, — beraubt sich selbst in Ewigkeit des Fortbestehens (*ipso se privat in saeculum saeculi perseverantia*). Absolut ewig ist nur Gott als Vater, Sohn und Geist, alles andere hat einen Anfang und bleibt, so lange Gott will. Das in der Zeitlichkeit geschaffene Einzelwesen als ganze Persönlichkeit bleibt hienieden, so lange er es will ^{a)}, ersteht vom Tode, wann er will, und bleibt in der Unendlichkeit, weil er es will, oder erleidet mit Gottes Willen den zweiten, d. h. den ewigen, Tod, den es nach seinen freigewählten Thaten selbst verschuldet hat. Denn Gott will nicht an sich (*principaliter, προσηγουμένως*) den Tod des Sünders, — aber er ist für alle ohne Umkehr (*sine regressu*) beharrenden Bösen (den Teufel, seine Engel und die ihnen ähnlichen Menschen) eine natürliche Folge ihrer Wahl, die allerdings Gott vorhergewußt hat ^{b)}.

a) Irenäus definiert Gottes Allmacht so: Gott kann alles, was er will, *Fragn. 24.*

b) Im Sinne des Irenäus muß man sagen; daß in der Unterwelt eine

Die Menschen werden dadurch, daß sie Gott schauen, unsterblich (*homines videbunt Deum, ut vivant* ^{a)} *per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum.* IV, 20, 6.). Die Belohnung der Gläubigen aus Gnaden, aber doch in Gerechtigkeit, ist das Leben, das Gottschauen, nachdem sie in der Unterwelt zur Unverweslichkeit vorbereitet sind und im tausendjährigen Reich reichliche Freuden genossen haben. Die Strafe der Ungerechten ist das Nichtschauen Gottes, das Ausgeschlossen-sein von Gott, der zweite Tod, der ewige Tod, nachdem sie in der Unterwelt Strafen, gleichsam eine Vorbereitung zum zweiten Tod, empfangen haben. Der ewige Tod ist aber absolutes Nichtsein, nicht ein Nichtsein im Sein, was ja immer noch ein *perseverare* wäre. Die Bösen sind also thetisch, nicht bloß hypothetisch ^{b)} ewig verdammt, d. h. in das Nichtsein zurückgeschleubert; denn leben ohne Leben ist nicht möglich (*vivere sine vita impossibile est*) und das Wesen des Lebens besteht in der Theilnahme an Gott (*ἡπαρξίς τῆς ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ μετοχής*, IV, 20, 5.). Massuet (diss. III. art. 8. §. 104 seqq. Stieren II. S. 336 ff.), Pfaff (Fragm. 4. Nr. 5., bei Stieren Fragm. 40. I, 889 f.) und die meisten Neueren läugnen, daß Irenäus diesen ewigen Tod lehre. Aber alle exegetischen Künste werden schon durch das einzige Wort des Irenäus widerlegt: Der Böse beraubt sich selbst der *perseverantia*. Massuet nimmt irriger Weise, wie schon oben gezeigt ist, eine doppelte Unsterblichkeit an und vergißt, daß der ganze Mensch, also auch

Umkehr nicht mehr stattfinden kann. Die Frage, ob die Heiden, denen hier Christus nicht verkündigt wurde, ewig verdammt seien, stellt er sich nicht, da ja in der ganzen (ihm bekannten) Welt überall das Evangelium gepredigt wurde, vgl. I, 10, 1. 2. — Die Gläubigen vor Christi Erscheinung sind ihm diejenigen, die im Allgemeinen an Gott glauben, wie es auch unter den Heiden vorkam, vgl. S. 335, Anmerkung b, III, 25, 5. nennt er Plato frommer als den Marcion.

- a) *ut vivant* ist richtige Lesart; schlecht ist *et vivunt*, vgl. *hominis vita est visio Dei* (IV, 20, 7.).
- b) Vgl. hierbei Ritsch's System der christlichen Lehre, 6. Aufl. S. 219., besonders die dritte Note S. 413 ff. Vgl. dort auch Weiße's Ansicht „von dem Sich-Ausleben und Untergehen der psychischen, nicht wieder-geborenen Menschen.“

der Körper, da er Theil gehabt hat an den Werken der Gerechtigkeit oder der Ungerechtigkeit, auferweckt und im Gericht zum Leben oder zum zweiten Tod bestimmt wird. Massuet ist geblendet durch das Bestreben, den heterodoxen Chiliasmus des Irenäus möglichst abzuschwächen, denn die zwiefache Auferstehung wie der zwiefache Tod hängt mit dem Chiliasmus innig zusammen.

So ergeht Gottes gerechtes Gericht über alle Menschen zum Heil der Gläubigen und zum Unheil der Ungläubigen; Gottes Wille herrscht über alles (*principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei, reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita*, II, 34, 4.).

Der Tod ist der letzte, der besiegt wird, und hiermit auch Zeugniß von Christi Macht 'gibt. Gottes Kinder sterben nicht mehr und schauen alle Gott von Angesicht zu Angesicht.

Was heißt denn Gott schauen? IV, 20, 5. erklärt es Irenäus; es heißt, innerhalb Gottes sein, seines Glanzes theilhaftig sein, wie die, welche das Licht sehen, innerhalb des Lichtes sind und am Licht theilnehmen. Der Unerfaßliche und Unbegreifliche und Unsichtbare gestattet denen, die ihn lieben, daß sie ihn sehen und begreifen und fassen, um ihnen das Leben zu verleihen. Das Leben der Seligen ist ein Wiederstrahl des Lebens von Gott, ein Theilnehmen an ihm, an seiner Güte und Seligkeit (*participatio Dei est videre Deum et frui bonignitate eius* a)). Die Propheten sahen Gott durch den Geist der Prophetie in Vorbildern und in seinen Wirkungen, die Christen schauen ihn hier auf Erden in Christus, die Seligen von Angesicht zu Angesicht (bei den Christen sagt er IV, 20, 5. adoptiv, beim dritten paternaliter).

Die Seligen schauen ihn alle, aber sie befinden sich nicht alle auf derselben Stufe der Seligkeit. Wenn nämlich das Gericht gewesen ist, so wird die Gestalt (*σχημα*) der Erde, nicht

a) Das Wort IV, 20, 6. *pertingentes usque in Deum* kann man auch auf diese *μετοχή* beziehen. Durch das Schauen Gottes werden wir unvergänglich und die Unvergänglichkeit bringt Gott nahe, IV, 38, 3. mit Bezug wohl auf Weish. Sal. 6, 20.; vgl. Dunder S. 81.

die Substanz (*ὀψότασις, οὐσία*), vernichtet (*ἐξευφρανίζεται*, d. h. unsichtbar gemacht, vertilgt), weil der Mensch darauf gesündigt hat und alt geworden ist, — weswegen Gott, der dieß vorher wußte, sie auch zeitlich erschaffen hatte. Darauf wird Erde und Himmel neu, und das himmlische Jerusalem, das Johannes im Gesicht schaute, senkt sich vom Himmel herab wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, und der Mensch wird ein neuer, wird verklärt, so daß er nicht mehr altern kann, und verkehrt immer mit Gott (*παρελθόντος τοῦ σχήματος τούτου καὶ ἀνανεωθέντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀκμάσαντος πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν, ὥστε μηκέτι θύνασθαι πέρα παλαιωθῆναι, ἔσται ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή ἐν τοῖς καινοῖς ἀναμενεῖ ὁ ἄνθρωπος αἰεὶ καινὸς καὶ προσομιλῶν τῷ θεῷ. V, 36, 1.*). Wie aber in der Parabel vom Säemann einiges hundertfältig, anderes sechzigfältig, noch anderes dreißigfältig Frucht bringt, so ist auch ein Unterschied bei den Gerechten, und empfangen sie darnach auch (nach ihren Thaten, in gerechter Weise) eine verschiedene *οἰκησις*, doch so, daß sie alle Gott schauen.

Wenn sie des Aufenthalts im Himmel für würdig gefunden sind, so werden sie dahin erhoben werden; andere werden die große Freude (*τρυφή*, eigentlich Ueppigkeit) des Paradieses genießen und dort verweilen; noch andere endlich werden die Herrlichkeit der Stadt (*λαμπρότητα τῆς πόλεως*) besitzen und sie bewohnen (*κατοικήσουσι*) ^{a)}. Dieß sind die vielen Wohnungen, von denen der Herr zu seinen Jüngern gesprochen hat; dieß ist das triclinium (als Zimmer), in dem die Hochzeitsgäste speisen werden. So schreiten wir fort durch den Geist zum Sohn und durch den Sohn zum Vater, d. h. nachdem wir auf Erden den Geist empfangen haben und im tausendjährigen Reich zu Christo gekommen sind, erscheinen wir, wenn wir des Lebens gewürdigt sind, vor Gott.

Jetzt hat Christus sein Erlösungswerk vollbracht: er hat die sündigen Menschen, welche ihm folgen wollten, allmählich, stu-

a) Ein Codex liest hier etwas anders: sie werden die heilige Erde und die Herrlichkeit der Stadt besitzen (*καθέξουσι*) *ὄν πᾶσι τοῖς περὶ αὐτὴν ἀγαθοῖς ἐπιχορηγομένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ.*

senweise zu Gott zurückgeführt und mit Gott wieder vereinigt und alles versöhnt (*ἀποκατήλλαξε*) und so das Ende mit dem Anfang verbunden (IV, 34, 3.); er hat die Sünde getödtet (*occidit*) und den Tod vernichtet (*evacuavit*) und gemacht, daß das Ende aller Unreinheiten (*τῶν μiasμάτων τὸ τέλος*) gekommen ist (Fragm. 40.). Die Bösen sind in den zweiten, in den ewigen Tod gegangen, die Guten schauen in ewiger Herrlichkeit Gott von Angesicht zu Angesicht. So ist der Zweck der Welterschöpfung erreicht, die letzte Periode der Erziehung des Menschengeschlechts durchlaufen, das Reich Gottes vollkommen constituirt, indem die Einigung Gottes mit den Menschen vollendet ist, indem sie, wie sie früher *homines* waren, jetzt *dei* geworden sind, wie es Gott, der nicht neidisch ist, von jeher bestimmt hatte (IV, 38, 4.).

Recensionen.

1.

Die mosaische Stiftshütte. Akademisches Programm von Prof. D.-Ch. Joh. Riggensbach. Basel, 1862. Im Buchhandel zu haben bei C. Detloff (Bahnmairers Buchhandlung). 58 Seiten in 4. Mit drei lithographirten Tafeln. (Angezeigt durch den Verfasser.)

„Wenn unser Christenglaube im alten Testament seine Wurzeln hat, der alttestamentliche Gottesdienst aber die erste Ausprägung seiner Grundgedanken in den mosaischen Einrichtungen fand, so leuchtet ein, daß die Stiftshütte für uns kein fremder oder gleichgültiger Gegenstand ist. Wiederum, wer den gegenwärtigen Stand der Meinungen darüber kennt, die noch immer herrschende Unklarheit über manche Punkte, die ungeschlichteten Widersprüche zwischen namhaften Gelehrten, der wirb eine erneute Untersuchung vor Allem ihrer haulichen Beschaffenheit gewiß nicht für etwas Ueberflüssiges erklären.“ Mit diesen Eingangsworten habe ich Ziel und Zweck meiner Untersuchung angedeutet. Daß mir die verehrliche Redaction der Studien gestattet hat, mit einer kurzen Selbstanzeige die Leser auf mein Programm aufmerksam zu machen, dafür bin ich um so dankbarer, als es sonst leicht das Loos von solchen akademischen Gelegenheitschriften ist, ziemlich unbeachtet vorbeizugehen; und das thäte mir leid, weil ich wirklich glaube, die Untersuchung einigermaßen gefördert zu haben.

Die Studien und Kritiken selber haben in den Jahrgängen 1858 und 1859 einige anregende Artikel von Ramphausen und von Fries über den in Rede stehenden Gegenstand gebracht. Im Jahr 1861 hat der Verleger der Studien ein grö-

feres Werk von Neumann (die Stifftshütte in Bild und Wort gezeichnet) in prächtiger Ausstattung ausgehen lassen. Ist etwa die Sache für einstweilen damit erledigt? Ich glaube es nicht. Die erstgenannten Aufsätze geben wohl eine verdankenswerthe Anregung zur Untersuchung, erheben aber gar nicht den Anspruch, das Ganze der Frage durchzuarbeiten; die Schrift von Neumann dagegen, welche dieses unternimmt, zeigt uns erst, wie sehr es noch in manchen wichtigen Punkten an einer sichern und unbestreitbaren Anschauung mangelt.

Das Einzige, was uns leiten kann, ist ja zuletzt die Auslegung des Exodustextes. Ein Blick auf die Heiligthümer anderer nomadischer Völker überzeugt uns bald, wie wenig uns diese Vergleichung für das Verständniß des Einzelnen austrägt. Wir müssen den Text der Urkunde befragen, dieser aber gibt uns nicht auf alle Fragen gleich bestimmte und vernehmliche Antwort. Es kann ja Keiner, der in der Sache gearbeitet hat, in Abrede stellen, daß die Beschreibung im Exodus, so genau sie in vielen Punkten ist, in andern Stücken doch der Lücken manche darbietet, welche jeder Ausleger in seiner Art zu ergänzen unternimmt, ohne daß er sagen könnte: meine Vermuthung ist die einzig zulässige. Nicht umsonst wird Mose wiederholt auf die Vision hingewiesen, die ihm zur Vervollständigung dessen diente, was die Worte der Beschreibung nur mit annähernder Genauigkeit ausdrückten. Wir, denen diese Vision abgeht, müssen doch trachten, einen Ersatz dafür zu gewinnen, indem wir uns nach Möglichkeit eine plastische Anschauung der Construction zu bilden versuchen.

Dabei werden wir bald die Punkte, die für die Construction von minderer Wichtigkeit sind, von denjenigen unterscheiden lernen, die eine wesentliche Bedeutung haben. Zu den ersteren rechne ich z. B. die Fragen: ob die Vorhoffsäulen rund oder viereckig waren; ob sie genau 5 Ellen hoch waren, oder ob die Capitelle über die Dyffuswand hinausragten; ob die Säulen innerhalb oder außerhalb der Umhänge standen; sobald beim Zelte selbst, - ob der Eingangsvorhang des Heiligen, und wiederum derjenige des Allerheiligsten vor oder hinter den Säulen

hing. Ueber solche Fragen kann man mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit aus Gründen der baulichen Zweckmäßigkeit u. dgl. sich seine Meinung bilden, ohne doch mit absoluter Sicherheit zu sagen: so und nicht anders ist es gewesen. Das sind aber auch lauter untergeordnete Punkte, wodurch das Wesentliche der Construction nicht verändert, nur die Ausführung unerheblich modificirt wird.

Wichtiger ist dagegen z. B. die Frage, ob der Vorhoffsäulen 56 oder aber 60 waren, mit andern Worten: ob die Säulen doppelt gezählt wurden, als gehörten sie jeder der beiden Wände an, deren Ecke sie bildeten, oder aber nicht. Ich habe mich mit Rapphausem, Fries, Neumann u. A. für das Zweite entschieden, indem ich einlässlicher, als es bisher geschehen, das völlig Unzulässige der ersten Annahme, das höchst Einfache und Einleuchtende der zweiten nachwies. Das ist einer der Punkte, von denen ich glaube, daß sie nun sollten erledigt sein.

In Bezug auf die Geräthe des Vorhofs habe ich die Annahme eines breiten Umgangs um den Altar (mit Neumann u. A. z. B. noch gegen Nobel) zu begründen gesucht; in Betreff des ehernen Beckens aber hatte ich auch Neumann selber gegen mich, wenn ich in Auslegung der Stelle 2 Mos. 38, 8. der Auffassung beitrug, nach welcher dort gesagt ist: das Becken sei aus Spiegeln der dienenden Frauen gefertigt worden. Ich habe es aber nicht gethan, ohne meine Gründe zu entwickeln.

Schwieriger und zugleich wichtiger wird die Untersuchung rücksichtlich des Zeltes selber. Die streitigen Punkte sind hauptsächlich die drei: 1) Hingen die bunten Teppiche mit den Cherubimbildern als Tapete nach innen herunter, oder bildeten sie nur die Decke und waren im Uebrigen außen über die vergoldete Holzwand gespannt? 2) Welches war die Dicke der Koraschim? sind darunter Bretter oder Ballen zu verstehen? 3) Wie waren die Riegel, welche die Holzwand zusammenhielten, angebracht?

In Betreff des ersten Punktes glaube ich bewiesen zu haben, daß die Auffassung von Bähr, Neumann u. A., die bunten Teppiche seien nach innen als Tapeten heruntergehungen, un-

haltbar ist. Nicht nur ist davon keine Andeutung im Texte gegeben, sondern die Stelle 2 Mos. 26, 12. 13. spricht ausdrücklich dagegen. Ich habe wenigstens zu zeigen versucht, daß sie bei keiner andern Auffassung einen klaren Sinn gibt, als wenn wir sie so verstehen, daß sie uns lehre, die Cherubimteppiche seien nach außen über das Holzgestell heruntergehangen, die Ziegenhaarbede aber über die Cherubimteppiche, dieselben bedeckend. Am wenigsten wüßte ich mich mit Neumanns Hypothese zu befreunden, der hier, um seine Auffassung zu stützen, ein Gerüste von Zeltstangen über der vergoldeten Holzwand fingiren muß, wodurch letztere beinahe überflüssig würde. Daß man hier und da die Angaben des Textes ergänzen müßte, haben wir freilich zugegeben; hier aber scheint es an einer Stelle geschehen zu sein, wo es keineswegs nöthig war, und in einer Weise, die nichts weniger als glücklich ist. Nach meiner Uebersetzung ist hier aller Zweifel durch das richtige Verständniß der genannten Exodusstelle zu erledigen.

Anders verhält sich's mit der zweiten Frage nach der Dide der kerashim. Das ist nämlich die einzige Angabe von größerer Wichtigkeit für die Construction, die im Texte nicht ausdrücklich gegeben ist, die deswegen nur durch Combination kann gewonnen werden, allein auch das nicht mit völliger Sicherheit, und zwar besonders darum nicht, weil der technische Ausdruck 2 Mos. 26, 24. dunkel und streitig ist. Ich habe die Auslegungen dieser Stelle zusammengestellt und beurtheilt; es geht daraus hervor, daß derselben beinahe so viele sind, als der Ausleger, die sich darüber ausgesprochen haben.

Wenn ich nun selbst wieder eine neue versucht habe, so steht ihr wohl das Vorurtheil entgegen, daß sie nicht stichhaltiger als die früheren sei. Doch möchten wenigstens einige Momente derselben Zustimmung finden. Ich gehe davon aus, daß für קַרְשִׁים die Bedeutung: einen Winkel bildend oder zweifachförmig — völlig unerwiesen sei; ferner daß קַרְשִׁים und קַרְשִׁים nicht dürfen verwechselt werden; sodann daß קַרְשִׁים — קַרְשִׁים keineswegs den Gegensatz zu קַרְשִׁים bilde, und endlich, daß der erste Ring nicht anders dürfe verstanden werden, als wie das Wort קַרְשִׁים in

dieser Beschreibung durchgängig gebraucht wird, also nicht von einer Klammer oder dergleichen, sondern nur vom ersten in der Reihe der Ringen, wodurch die Riegel gestoßen wurden. So gewinne ich die Bedeutung: die beiden Eckbohlen sollen sein Zwillinge (neben den letzten Bohlen der Langwände in gleicher Flucht herlaufend) von unten (bis oben), und zugleich sollen sie sein vollständig (nicht abgeschragt), (ein jeder) bis an sein Haupt (das ist bis an die Ecke hinaus), bis dort, wo der erste Ring steht. Ich muß hier natürlich für die nähere Begründung auf die Abhandlung selber verweisen und füge nur noch bei, daß ich weniger Gewicht lege auf meine Deutung des $\text{הַקֶּרָשִׁים הַבְּרִיחִים}$, als auf diejenige des zweiten Versglaubes, und auch auf diese nicht für sich allein, sondern zusammengenommen mit B. 25., wo den 8 keraschim der Rückwand 16 silberne Untersätze zugeschrieben werden, ganz wie sonst durchgängig jeder kerosch zwei derselben hat. Demnach halte ich (mit manchen Auslegern von Alters her) die 8 keraschim der Rückwand alle für gleich breit und komme so zu der Annahme, daß die Dicke der Balken eine Elle betrug.

Daran schließt sich der dritte Punkt, die Riegel betreffend. Ich halte mit fast Allen (nur nicht Ewald) dafür, die goldenen Ringe zum Durchstecken der Riegel seien an der Außenwand angebracht gewesen. Dagegen kann ich der Annahme der Mehrzahl keineswegs beitreten, nur der mittlere der 5 Riegel habe die ganze Länge jedesmal der betreffenden Wand gehabt. Ich kann überhaupt nicht glauben, was 2 Mos. 26, 28. vom mittlern Riegel sagt, wolle heißen, wie es die Neueren fast ohne Ausnahme verstehen: derselbe sei an der Mitte der keraschim durchgestoßen worden; das müßte nach 2 Mos. 27, 5. vielmehr heißen: $\text{בְּתוֹצֵי הַקֶּרָשִׁים}$; vielmehr verstehe ich $\text{בְּתוֹךְ הַקֶּרָשִׁים}$ mit Farchi, Eighfoot, Lundius: er sei durch die Mitte der Balken, mitten durch die Balken hindurchgesteckt worden. Wie ich, die Zahl der Riegel betreffend, von Lundius noch abweiche, will ich hier mit Rücksicht auf den Raum, der mir zugemessen ist, nicht weiter ausführen; in der Abhandlung selber habe ich es gethan. Dasselbst habe ich auch gesucht, durch Wort und Bild

anschaulich zu machen, in welchem Sinn nach meiner Auffassung in 2 Mos. 26, 24. vom ersten Ring die Rebe sei.

Es lag mir überhaupt daran, die praktische Einrichtung des Baues oder, um es noch genauer zu sagen, die durchgängige Realisierbarkeit desselben so sorgfältig als möglich zu erörtern. Was in Betreff der Farben, sowie der Stoffe, als Byssus, Felle und dgl., von trefflichen Forschern, wie namentlich Bähr, schon geleistet war, so daß ich nichts Neues gemußt hätte beizutragen, das nahm ich kurz mit Verweisung auf die Stellen an. Hingegen waren immer noch Untersuchungen übrig, wo ich nicht auf Vorarbeiten fußen konnte. Wie dick aufs höchste die silbernen Untersätze sein durften, wenn sie bei einer gegebenen Grundfläche das Gewicht eines hebräischen Centners nicht überschreiten sollten (2 Mos. 38, 27.), das hatte noch Niemand untersucht, und doch ist dadurch von vornherein über Größe und Gestalt der Untersätze soviel als entschieden.

Noch bedeutsamer war mir die Erörterung der Länge und Dicke des Holzes und der dadurch bedingten Schwere, dieses nämlich mit Rücksicht auf den Transport durch die Wüste. Rapphauseu hat es anerkannt (Stud. u. Krit. 1859. S. 113.), wie sehr die Klarheit und Genauigkeit der baulichen Angaben für die geschichtliche Wirklichkeit der so detaillirt beschriebenen Stiftshütte spreche; aber freilich er meint: nur die Existenz derselben in Kanaan sei dadurch erwiesen, hingegen die Errichtung derselben auf der Sinathalbinsel und der Transport auf den ungebahnten Wegen der Wüste unterliege sehr gerechten Bedenken. Ich habe diese Frage ins Auge gefaßt und glaube nicht Unerhebliches zu Gunsten der strengsten Historizität auch in dieser Beziehung beigebracht zu haben.

Von vornherein ist ja keine Rebe davon, daß die Decke, und noch weniger, daß das Holzwerk sollte auf den Schultern getragen werden; vielmehr waren dafür, wie das Buch Numeri meldet, gedeckte Wagen bestimmt (7, 3—9., vgl. mit 3, 25—37.); nur daß wir uns freilich auf die Zahl von 6 Wagen, welche dort als Geschenke der 12 Stammfürsten erwähnt werden, nicht beschränken dürfen, sondern annehmen müßten, es seien der-

selben, soviel als nöthig waren, noch weiter beschafft worden. Eine genauere Berechnung führt mich auf die Annahme von 30 Wagen im Ganzen. Das Volk, das frisch aus Aegypten kam, war sicher geübter in den Künsten, um die Hütte zu verfertigen, als später in der Verwilberung der Richterzeit, und ebenso auch erfahrener als später im Transportiren von Lasten, die gegen das, was in Aegypten bewältigt wurde, eine Kleinigkeit zu nennen waren.

Nachdem ich so die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Berichts über die Stiftshütte nachgewiesen habe, suche ich im Schlußabschnitt die Grundlinien einer Deutung derselben zu geben. Auch hier hat Bähr das beste Material zur Stelle geschafft. In der Verwendung desselben gehe ich freilich zum Theil nicht so weit als er, zum Theil etwas andere Wege. Es kommt mir gleich unrichtig vor, die symbolische Bedeutung der Zahlen, Farben, Stoffe völlig zu verwerfen, wie auf der andern Seite die Deutung derselben so weit zu treiben, daß der Unterschied zwischen Symbol und Lehrsatz soviel als verschwindet. So bin ich darauf angewiesen, den Eindrücken zu lauschen, welche die Israeliten zunächst für ihr eigenes Verständniß aus den Symbolen der Hütte, sowie ihres ganzen Cultus empfangen.

Weiter aber ist ja dieser Cultus nur ein erstes Glied in der Entwicklung der Offenbarungsgeschichte, nur der Schatten der zukünftigen Güter, und so auch die mosaische Hütte nur das Vorbild einer vollkommeneren (nach Hebr. 8, 5.). Demgemäß war es nun die Aufgabe, wenigstens in einem kurzen Abriss die Entwicklung zu zeichnen, welche die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk von Stufe zu Stufe durchgemacht hat. Für diese Ausführung muß ich nun freilich auf das Programm selber verweisen und gebe hier nur noch den Schluß, bei dem es anlangt:

„So wird im Verlauf der Offenbarung das Wohnen Gottes unter seinem Volk immer innerlicher und reift immer mehr der ewigen Vollendung entgegen. Das Gebot des Gesetzes lautete: sie sollen mir ein Heiligthum machen, daß ich unter ihnen wohne (2 Mos. 25, 8.). Durch den Propheten schon im alten Bunde fragt der Herr: Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine

Fußbank; was ist es denn für ein Haus, das ihr mir bauen wollt? (Jes. 66, 1.) Der König, der den Tempel weiht, antwortet: Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen, wie sollte es denn dieß Haus thun, das ich gebaut habe? aber du hast gesagt: mein Name soll da sein (1 Kdn. 8, 27. 29.). Nachdem dann aber der neue Bund gekommen ist und das Wesenhafte dem Schattenwerk ein Ende gemacht hat, warten wir doch noch auf die Vollendung, nach welcher der Seher des neuen Bundes (Offenb. Joh. 21, 3.) mit den Worten hinausblickt: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein.“

 2.

Handbuch der christlichen Sittenlehre von Adolf Wuttke,
 D. der Philosophie und der Theologie und außerordentlichem Professor der letzteren an der Universität Berlin.^{a)} I. Bd. Berlin. Berl. von Wiegandt und Grieben. 1861. 583 u. VIII S. (Angezeigt von Friedrich Mißsch, Lic. u. Privatdoc. der Theologie in Berlin.)

Obgleich die christliche Ethik schon durch Danäus und G. Caixt auf die Stufe einer selbständigen theologischen Wissenschaft erhoben war, so befand doch gerade sie sich beim Hervortreten der kritischen Philosophie Kant's noch dermaßen im Zustande der Unreife und Wehrlosigkeit, daß sie, wie sie einst die Magd der Dogmatik gewesen war, nunmehr fast völlig in die Knechtschaft der mächtig ihr Haupt erhebenden Philosophie gerathen mußte. Daß sie sich nicht gegen die Ergebnisse derselben abschloß, war eine Nothwendigkeit und beruhte auf einem gesunden Triebe. Wenn sie aber hintereinander zu den Systemen eines Kant, Fichte,

a) Der Verfasser ist jetzt ordentlicher Professor der Theologie an der Universität Halle.

Fries, Hegel und Herbert in das Verhältniß einer slavischen Abhängigkeit trat, so trat sie eben damit zwar in eine gleichfalls unvermeidliche Entwicklungskrankheit ein, die aber doch eben Krankheit und Schwächezustand war.

Diejenigen Moralthologen (an denen es freilich nie ganz fehlte), welche sich von der Strömung der neuen Zeitphilosophie nicht fortreißen ließen, theils Ausläufer vorkantischer Richtungen, theils Rationalisten oder aber Supranaturalisten in dem bekannten engeren Sinne, waren gleichwohl nicht im Stande, der christlichen Sittenlehre zu einer neuen (oder vielmehr zum erstenmale zu einer des Namens werthen) Selbständigkeit zu verhelfen. Der Erste, der dieß mit Erfolg versuchte, war Schleiermacher, dessen Einfluß auf diese Wissenschaft bekanntlich nicht erst von dem Erscheinen seiner ethischen opera posthuma herdatirt, obwohl erst diese einen sicheren und vollen Einblick in das Ganze seiner Sittenlehre gewährten. Die theologische Ethik als eine nach allen Seiten hin selbständige und im volleren Sinne des Wortes wissenschaftliche Disciplin ist demnach, obschon zwischen den Schleiermacher'schen Anfängen und dem gegenwärtigen Moment bereits ein Stück Geschichte derselben liegt, noch eine ziemlich junge und zarte Pflanze, und aus diesem Grunde konnte ein dahin einschlagendes neues umfassendes Werk, wenn es derselben ein frisches volles Blatt anzufügen versprach, von vornherein auf ein lebendiges Interesse auf Seiten des theologischen Publicums rechnen. Denn dieses hat offenbar das Gefühl, daß die durch die letzte Periode der Philosophie und die wieder in ungetrübtere Wirksamkeit getretene Macht des historischen Christenthums angeregten sittlichen Ideen, die sich in seinem Bewußtsein bereits abgelagert haben und je nach dem Standpunkt den verschiedenen theologischen Parteien verschiedene Combinationen eingegangen sind, in der ethischen Literatur noch keineswegs zur vollen Darstellung gekommen sind. Das genannte Werk des D. Wuttke, der erste Band eines auf drei Theile berechneten Handbuches, war und ist schon deßhalb vor der Gefahr sichergestellt, übersehen zu werden, zumal da der Verfasser bereits durch mehrere andere Schriften sich bekannt gemacht hat, und

Ref. steht nicht an, von vornherein zu versichern, daß es des Neuen und Eigenthümlichen genug enthält, um die Aufmerksamkeit, nachdem es dieselbe einmal auf sich gezogen hat, zu fesseln. Einerseits gebührt es demselben keineswegs an jener Originalität und Selbständigkeit, welche nicht fehlen darf, wenn die Veröffentlichung eines größeren wissenschaftlichen Werkes gerechtfertigt sein soll; andererseits ist seine Originalität mitnichten eine rein subjective. Wir brauchen nicht darauf zu verzichten, in dem Verfasser den Vertreter und Sprecher einer ganzen theologischen Partei zu erblicken, und brauchen uns nicht zu beschreiben, in seinem Werke lediglich den Ausdruck der individuellen ethischen Grundanschauung eines einzelnen Theologen der Gegenwart zu erkennen. Daß letzteres freilich rücksichtlich vieler Einzelheiten der Fall ist, versteht sich fast von selbst; im Ganzen und Großen ist es nicht der Fall; es wird sich zeigen und ist andeutungsweise auch von Anderen bereits anerkannt worden^{a)}, daß in diesem Handbuch der christlichen Sittenlehre nicht nur ein theologisches Individuum, sondern eine der theologischen Richtungen der Gegenwart zu Worte gekommen ist.

Dieser Umstand erhöht das Interesse der Arbeit des D. Wuttke in nicht geringem Grade, und da wir das Bewußtsein, welches derselbe hegt, die Ethik in einer von der bisher üblichen weit abweichenden Weise behandelt zu haben, völlig gerechtfertigt finden, so müssen wir dem Werke von vornherein eine gewisse historische Bedeutsamkeit vindiciren, ohne schon jetzt dafür einstehen zu können, daß ihm diese in Zukunft auch in einem höheren Sinn wird zugesprochen werden können. Um diese Auffassung zu begründen, müssen wir noch einmal einen, wenn auch flüchtigen, Rückblick auf die bereits verstrichene Hälfte des Jahrhunderts werfen. Namentlich seit dem zweiten Jahrzehnt dieses letzteren vollzog sich, wie bekannt, auch innerhalb der Sphäre,

a) „Zunächst für die Pastoren“, sagt D. Hengstenberg, „ist das Werk ein unentbehrlicher Bestandtheil des geistlichen Wintervortraths. Aber auch für gebildete Laien“ u. s. w. (Evang. Kirchenzeit. 1861. Nr. 71. Num.)

mit der wir es hier zu thun haben, nach vorausgegangener Revolution dadurch eine Restauration, daß die christliche Theologie, ohne durchweg gegen die Philosophie verstimmt zu sein, sich von der Bevormundung derselben emancipirte, sich auf ihre geschichtlichen Wurzeln besann und sich wiederum auf sich selbst, d. h. auf die biblischen und kirchlichen Urkunden des Christenthums und des Protestantismus stellte. Die dadurch hervorgebrachte Umwandlung erstreckte sich nicht nur auf die Glaubenslehre, sondern allmählich auf alle Theile der Theologie, jedoch nicht auf alle gleichmäßig und gleichzeitig; weit einflussreicher, als diese Verschiedenheit, war jedoch das Heraustreten eines Gegensatzes, der nicht sowohl das Element, als die Zielpunkte der restaurativen Bestrebungen betrifft. War das Zurückgreifen auf die Bibel und auf die altprotestantische Kirchenlehre ursprünglich aus demselben historischen Triebe hervorgegangen, so wurde später je länger je mehr die eine dieser wieder zur Geltung gebrachten Normen auf Kosten der anderen in den Vordergrund gestellt. So bildeten sich unter denen selbst, die an der Restauration arbeiteten, voneinander abweichende Richtungen; dazu kam ferner noch eine andere Differenz. Es fragte sich nämlich, ob um der Wiederherstellung der Selbständigkeit der Theologie willen und behufs ihrer Reinigung von allem Fremdartigen auch die wissenschaftliche Methode, welche sich dieselbe unter der Herrschaft der Philosophie angeeignet hatte, aufgegeben werden müsse, ob höchstens um der nothwendigen Verknüpfung der Gedanken willen ein formaler Gebrauch von der Philosophie zu machen sei, oder ob die Theologie in vollerm Maße die neuere Wissenschaftslehre sich anzueignen habe. Indem sich nun jene Gegensätze kreuzten, entstanden mannigfaltige Combinationen. Denn die Einen wollten nichts Anderes, als das biblische Material mit Hülfe einer geläuterten Exegese, dagegen unter Verschmähung einer wissenschaftlich-dialektischen Methode zur Geltung bringen, die Andern erblickten das Heil in der einfachen Rückkehr zur kirchlichen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts; wieder Andere schöpften die Substanz ihrer Lehrgebäude aus der heil. Schrift, gossen diesen Inhalt jedoch in die For-

men der modernen Wissenschaft; dasselbe wurde von Andern mit der altkirchlichen Lehre versucht. Diejenigen endlich, welche der speculativen Philosophie den weitesten Spielraum gewährten, ohne doch die positive Schriftgrundlage aufgeben zu wollen, gingen zwar nicht unmittelbar von der Bibel aus, suchten derselben jedoch dadurch gerecht zu werden, daß sie deren wesentlichen Inhalt, so weit dieß möglich war, nachzuconstruiren unternahmen. So vollzog sich die Restauration auf dem Gebiete der Glaubenslehre, ähnlich und doch auch wieder anders auf dem der Sittenlehre. Eine Repristinatio der altprotestantischen kirchlichen Ethik war kaum möglich, weil während der Blüthezeit der altprotestantischen Scholastik „kein anderes theologisches Gebiet so wenig zu einem auch nur beziehungsweise geltenden Abschluß, zu einer für Andere maßgebenden Gestaltung gelangt ist, als gerade die Sittenlehre“ (Wuttke, Vorwort). Combinationen der biblischen und der modern-wissenschaftlichen Methode blieben wenigstens sehr selten. Dagegen stellte sich in Schleiermacher's „christlicher Sitte“, in Daub's und in Marheineke's Systemen der christlichen Moral und in dem Epoche machenden Werke Rothe's die christliche Ethik im Gewande der philosophischen Speculation oder wenigstens Dialektik dar. Die Ethik von Harleß ist rein biblisch, das Gerüst und die Methode der modernen Wissenschaft verschmäht sie. Wuttke ist der Erste (wenn wir von Sartorius absehen, dessen „Lehre von der heiligen Liebe“ zwar zur kirchlichen Anschauung zurücklenkt, aber kein eigentlich wissenschaftliches Werk ist), der den Versuch machte, ein Handbuch zu liefern, welches den wissenschaftlichen Charakter mit dem streng kirchlichen verbindet. Wir sagen ausdrücklich: mit dem kirchlichen, nicht: mit dem biblischen; denn, obgleich sich der Verfasser bemüht, in seiner Weise auch diesem Gesichtspunkte gerecht zu werden, so tritt derselbe wenigstens in diesem ersten Bande factisch doch nicht sehr in den Vordergrund. Streng kirchlich aber nennen wir dieses System nicht in dem Sinne, als ob es die altprotestantische kirchliche Moral reproducirte, dieß war aus dem oben angegebenen Grunde nicht thunlich, wohl aber insofern, als die dogmatische Grund-

lage desselben im Wesentlichen die altlutherische, d. h. die Theologie der Concordienformel bildet. Daß diese letztere mit der Bibellehre, die sich heutzutage immerhin etwas anders ausnimmt, als vor dreihundert Jahren, auch materiell sich nicht deckt, geben zwar diejenigen, welche sich auf jene Basis stellen, nicht zu (sie können dieß von ihrem Standpunkte aus gar nicht, weil für sie die in den Symbolen der lutherischen Kirche niedergelegte Lehre die Norm der Bibelauslegung ist), ist aber im Allgemeinen von der neueren Theologie anerkannt.

Wir erblicken also, wenn auch nur in dem angegebenen Sinne, in dem Werke Wuttke's eine Art kirchlicher Ethik im stricten Sinne des Wortes, den ersten Versuch einer Combination des streng kirchlichen und zwar altlutherischen und des modern wissenschaftlichen Standpunktes, und meinen, indem wir diese Tendenz hervorhoben, sowohl die Grundeigenthümlichkeit desselben vorläufig ins Licht gestellt, als auch unser Recht erwiesen zu haben, dieser Arbeit den Charakter der Originalität und Neuheit und mindestens eine gewisse historische Bedeutung beizulegen. Wie wir unter diesen Umständen die Vorrede des Buches interpretiren, in welcher der Verfasser selbst die eigenthümliche Idee seines Unternehmens darlegt, ergibt sich aus Vorstehendem von selbst. Sie ist zum Theil etwas declamatorisch gehalten, und zwar richtet sich der Verfasser dabei, wie es scheint, vornehmlich gegen Schleiermacher und Rothe. Daß er die Idee seines Unternehmens an den Leistungen seiner Vorgänger, welche bis dahin auf dem von ihm angebauten Felde der Wissenschaft in erster Reihe maßgebend waren, mißt und zur Anschauung zu bringen sucht, finden wir nun zwar ganz natürlich, und wir haben bereits gesehen, wie viel Grund D. Wuttke hat, sich des Unterschiedes seiner Ethik von der Schleiermacher's und von der Rothe's bewußt zu sein. Wir hätten indessen gewünscht, daß derselbe jene von uns behauptete Grundbifferenz, deren Vorhandensein er vermuthlich anerkennt, von vornherein etwas schärfer formulirt hätte, als es geschehen ist. Ueber den Grad der Pietät, welche die theologischen Epigonen wenigstens Männern wie Kant und Schleiermacher schuldig sind, wollen wir mit dem Verfasser

nicht rechten; Ref. hat Grund, die, so zu sagen, pädagogische Seite des Recensionsgeschäftes überhaupt Anderen zu überlassen; er findet ferner Manches richtig, was Wuttke gegen Schleiermacher und Rothe bemerkt. Allein — abgesehen von den übrigen Mißverständnissen*), aus welchen ein Theil seiner Kritik hervorgegan-

- a) Dahin gehören z. B. die seltsamen Folgerungen, die (S. 380.) aus Schleiermacher's Ansicht über die Individualität aller menschlichen Einzelwesen gezogen werden. Schleiermacher behauptet nämlich, schon vor allem sittlichen Thun seien die menschlichen Individuen verschieden, während Wuttke anzunehmen scheint, daß alle neugeborenen Kinder, abgesehen von ihrer körperlichen Unähnlichkeit, einander absolut gleich seien. Wir wollen uns auf diese Frage der Psychologie und Physiologie hier nicht einlassen, sondern nur constatiren, daß der Verfasser Schleiermacher mißverstanden hat, insofern er 1) aus seinen Prämissen folgert, daß ihm jeder Mensch in seiner individuellen Eigenthümlichkeit schlecht hin, also auch in Bezug auf die sittliche Thätigkeit, die er auf dem Grunde seiner (allerdings schon ursprünglichen psychisch-physischen) Individualität entfaltet, bestimmt und unfrei sei; 2) verkennet, daß Schleiermacher neben dem Individuellen das Identische und Sattungsmäßige in allen Menschen entschieden genug betont, so daß von „moralischer Atomistik“ nicht die Rede sein kann. Mit dem angeblichen Pantheismus Schleiermacher's haben diese Sätze übrigens gar nichts zu thun. Ueberhaupt sollte dieser allerdings nicht ganz vermeidliche, aber zu großen Unklarheiten führende Ausdruck wenigstens so viel wie möglich vermieden werden. Mag der Gottesbegriff, den Schleiermacher in der Dialektik und in der philosophischen Sittenlehre zum Grunde legt, im Uebrigen noch so unbefriedigend sein, so muß doch zugegeben werden: 1) daß das Absolute Schleiermacher's nicht dem Proceß des Werdens unterworfen ist; 2) daß er die Indifferenz des Idealen und Realen im Absoluten nicht spinozistisch denkt. Bei ihm sind „Wissen und Sein, Ideales und Reales, als wirkliche Gegensätze der Sache genommen, und das unbedingte Ineinander beider sagt etwas Realeres aus, als eine Wiedervereinigung des als Attribut nur im Intellect Geschiedenen“; 3) begeht Schleiermacher gerade in der Ethik die glückliche Inconsequenz, daß er das Gleichgewicht zwischen dem Idealen und Realen, zwischen Vernunft und Natur, aufhebt; denn der ethische Proceß besteht ihm darin, daß die Natur mit Vernunftgehalt durchdrungen wird. Darin liegt eine entschiedene Unterordnung der Natur unter den Geist, und die Voraussetzung schon ursprünglich für den Zweck der Erfüllung dieser Aufgabe zubereiteter Organe führt auf eine teleologische Weltanschauung, die, folgerichtig durchgeführt, den Theismus in sich schließt. S. Trendelenburg: Logische Untersuchungen, 2. Bd. 2. Aufl. S. 448 ff. Daß Schleiermacher den Ausdruck „persönlicher Gott“ vermied, sollte man ihm nicht so sehr verübeln; schon Augustin erkannte, wie inadäquat derselbe sei. So viel

gen ist — gestehen wir, nicht überzeugt zu sein, daß Schleiermacher oder Rothe „spinozistische und verwandte hegel'sche Auffassungen der christlichen Lehre als deren eigentlichen Inhalt untergeschoben“ oder dem Verfasser Einer von beiden Veranlassung gegeben habe, sich „gegen die Verdrängung der ihres göttlich geoffenbarten Inhaltes sich bewußten, auf die heilige Schrift sich gründenden theologischen Sittenlehre durch die Philosophie in ihren neuesten Gestaltungen zu verwahren“. Wenn Ref. den Hauptunterschied zwischen Wuttke und den Vorgängern vielmehr anderswo findet, so stützt derselbe sich dabei zwar zunächst auf den Gesamteindruck, den das Werk macht, aber keineswegs allein auf diesen. Jenes wird man begreiflich finden, wenn man bedenkt, daß sich die Eigenthümlichkeit jener Richtung, die man, ohne ihr zu nahe zu treten, die streng kirchliche nennen darf, in einzelnen Lehrensätzen und überhaupt im Inhalt der Lehre nicht völlig ausprägt, sondern nur in ihrem ganzen Habitus. Wir sind indessen weit entfernt, uns auf diese allgemeine Hinweisung beschränken zu wollen, wenigstens einige charakteristische Einzelheiten wollen wir anführen, um unsere These zu begründen. Eine gewisse Bestätigung findet dieselbe schon in der sich durch das Buch hindurchziehenden Anschauung von der Inspiration der heiligen Schrift, welche namentlich darin greifbar wird, daß der Verfasser die biblische Erzählung vom Paradiese und vom Fall der Protoplasten streng historisch faßt, obgleich er dieß nicht ausdrücklich sagt; ferner in dem Satz, daß der Mensch ohne Glauben an Unsterblichkeit die sittliche Aufgabe nicht zu seinem Lebenszweck machen könne und daß ohne denselben „das sittliche Leben zu einem nur höher. cultivirten thierischen Leben herabsinke“ (S. 344). Denn diese kühne Be-

steht fest, daß die anthropopathischen Begriffe, die viele der heutigen Startgläubigen mit dem „persönlichen Gotte“ verbinden, und die dogmatischen oder eutyphianischen Begriffe, welche sie von Christus haben, die Theologie und Christologie mindestens ebenso sehr gefährden, wie das, was man an Schleiermacher zu tabeln nicht milde wird. Zu diesem Theologen verhalten sich Jene ähnlich, wie dereinst die anthropomorphitischen Mönche der stetitischen Wüste (zur Zeit des Chrysostomus) zu dem großen Origenes, mit dem Schleiermacher überhaupt viel Aehnlichkeit hat.

hauptung, der übrigens selbst der sonst so streng orthodoxe Danäus widerspricht, scheint bei unserem Verfasser nicht allein aus speciellen Gründen, sondern auch aus der Befürchtung hervorgegangen zu sein, die gleiche Grundwesentlichkeit und die Solidarität aller kirchlichen Dogmen werde in Frage gestellt, wenn man ein wahrhaft sittliches Streben, welches nicht von jenem Glauben getragen ist, für möglich erkläre. Bei der speciellen Begründung seines Satzes verneint er die Frage, ob Aufopferung des Lebens ohne den Glauben an die Unsterblichkeit sittlich sei, mit Hinweisung auf den (mindestens sehr zweideutigen) Satz, daß „die erste, unmittelbarste, durch nichts Anderes bedingte Pflicht die der Selbsterhaltung sei“ (S. 343.). „Wie es nicht sittliche That, sondern Wahnsinn wäre“, heißt es sodann, „wenn ein Mensch um eines anderen Menschen willen die ewige Verdammniß auf sich laden wollte, ebenso wenig könne und dürfe irgend ein Wesen irgend ein zeitliches Gut für Andere durch eigene Vernichtung erkaufen wollen.“ Auf eine Widerlegung dieser Sätze, die hier ja überhaupt nur beispiełsweise berücksichtigt werden, können wir hier nicht eingehen, es ist dieß auch schon deshalb nicht nöthig, weil Alex. Schweizer^{a)} uns diese Aufgabe abgenommen hat. Wir beschränken uns auf die Andeutung, daß nicht nur die griechischen und römischen, sondern auch viele alttestamentliche Helden, wie z. B. Jonathan, die nun einmal an die Unsterblichkeit noch nicht glaubten, nach des Verfassers Meinung entweder aus Thorheit, oder aus einem noch schlimmeren Grunde in den Heldentob gegangen sein müssen, und daß der Apostel Paulus den Wunsch, der nach dem Verfasser ein wahnsinniger ist, nämlich, um seiner Brüder willen die Verdammniß auf sich zu laden, wirklich ausgesprochen (Röm. 9, 3.) und nur deshalb nicht ausgeführt hat, weil die Ausführung unmöglich war^{b)}. Im Uebrigen machen wir auf jenen (zu einer

a) Protestant. Kirchenzeitung 1862. Nr. 1.

b) Selbst der ethische Besitz, welcher damit verbunden ist, daß man Christo angehört, wird hier gewissermaßen als ein rein physischer ins Auge gefaßt, als ein Genuß, dem, insofern als er eben ein Genuß ist, in hypothesi zu entsagen, nicht minder sittlich ist, als einem an-

bedenklichen Trennung der allgemeinen Sittlichkeit von der kirchlichen (führenden) Sprachgebrauch aufmerksam, den der Verfasser adoptirt, indem er auch die höchsten sittlichen Güter, nämlich alle erdenklichen Güter der Menschheit, um deren willen man sich etwa gebrungen fühlen kann, sein Leben zu opfern (auch wenn man nicht an die Unsterblichkeit glaubt), dadurch als geringfügig hinstellt, daß er sie als „zeitliche“ Güter bezeichnet. Weit charakteristischer, als das bisher Angeführte, ist aber die Thatsache, daß D. Wuttke sich scheut, Ergebnisse, auf die ihn seine eigenen wohlbegeleiteten Vorbefürze führen, festzuhalten, wenn dieselben mit der symbolischen Kirchenlehre sich nicht vereinigen lassen. So erwähnt derselbe S. 311 ff. unter denjenigen Ansichten über das Verhältniß der Religiosität zur Sittlichkeit, welche er für falsch hält, auch die, derzufolge die Religion auch der Zeitfolge nach der Sittlichkeit gegenüber, deren Grund sie ist, das prius bildet, so daß also religiöses Leben denkbar wäre, welches noch gar kein sittliches Moment in sich trüge. Wenn er nun S. 316. Nr. 3. seinen eigenen, unserer Meinung nach vollkommen richtigen, Satz gerade in Beziehung auf die christliche Sittlichkeit wiederum zurücknimmt und die Wiedergeburt für einen rein passiven Proceß, dagegen schlechterdings nicht sittlichen Act erklärt: so ist das an sich auffallend, wird aber sofort begreiflich, wenn man bedenkt, daß der Verfasser es überhaupt nicht wagt, der sogenannten auctoritas ecclesiae sich in irgend einem Punkte zu entziehen. Er wäre ja mit der streng lutherischen Theorie vom *servum arbitrium*, welche selbst die melancthon'sche Lehre von der *facultas se applicandi ad gratiam* als synergistisch ausschließt, ferner mit der streng lutherischen

deren Genuß, dessen Ausübung keine Verletzung einer Pflicht einschließt. Angenommen, an und für sich hätte ein solches stellvertretendes Leiden des Apostels wirksam sein können, mußte derselbe lediglich deshalb, weil das Erleiden der *ἀνωλεία* factisch ein auf ethischen Mängeln beruhendes Zurückbleiben hinter den Bedingungen des Heils voraussetzt, aber eben nur aus diesem Grunde auf eine wirkliche Leistung jenes Opfers verzichten. Da nun die Darangabe des physischen Lebens einen solchen ethischen Defect eben nicht voraussetzt, so fällt hier das einzige Hinderniß der wirklichen Aufopferung weg.

Lehre von der iustificatio in Widerspruch gerathen, wenn er seinen richtigen Satz hätte aufrecht erhalten wollen. Sein streng rechtgläubiger Standpunkt verräth sich aber nicht nur in speciell dogmatischen Ansichten, sondern auch in der Stellung, die er der Naturwissenschaft und der Geschichte gegenüber einnimmt. „Die Sinnesindrücke“, heißt es S. 349 ff., „an sich täuschen nicht, sondern bringen die sinnliche Wirklichkeit der Dinge dem Menschen wahrhaft zum Bewußtsein“ „täuschen die Sinne, so täuscht uns Gott“ „der Scepticismus in diesem Bereich ist darum ebenso widersittlich, wie unförmlich.“ Man ist offenbar berechtigt, aus diesen Sätzen zu schließen, daß nach des Verfassers Meinung trotz des Einspruchs der Optik und der Astronomie z. B. der scheinbare Horizont der wahre, die scheinbare Bewegung der Sonne um die Erde eine wahre ist^{a)}. Von seiner Auffassung der Geschichte aber, nämlich der Geschichte des sittlichen Bewußtseins und der Sittenlehre, wird später gehandelt werden.

Vorstehendes reicht hin, um zu zeigen, daß D. Wuttke's Ethik auf dem Boden der altkirchlichen oder streng orthodoxen Anschauung, den Schleiermacher und Rothe freilich verlassen hatten, allerdings steht. Dasselbe ergibt sich z. B. aus seinem Urtheil über den philosophischen Ethiker Chalhbäus, dem er zwar seine Anerkennung nicht versagt, dem er es aber verübelt, daß er die Lehre der Concordienformel von der Erbsünde und die orthodoxe Satisfactionstheorie „abgeschwächt hat“.

Wir haben aber nunmehr auf die andere Seite zu achten: der Verfasser will — und dadurch unterscheidet er sich von seinem Vorgänger Sartorius — den ethischen Stoff in streng wissenschaftlicher Form darstellen, und wie ernst es ihm

a) Freilich versucht der Verfasser diese absurden Ergebnisse dadurch abzuschneiden, daß er die Täuschungen falschen Urtheils über die Sinnesindrücke von der Täuschung der Sinnesindrücke selbst unterscheidet. Diese vermeintliche Limitation der obigen Sätze ist aber in Wahrheit eine Aufhebung derselben, ein aus Mangel an Folgerichtigkeit hervorgegangenes Zugeständniß des schroffen kirchlichen Realismus, der sich bis in die Naturbetrachtung hinein erstreckt, an die Naturwissenschaft.

damit ist, läßt sich schon aus der umfang- und inhaltreichen Einleitung (S. 1—301.) abnehmen, die er dem System selbst vorausgeschickt hat. Dieselbe stellt 1) den Begriff der Sittenlehre und deren Stellung innerhalb der Wissenschaft überhaupt fest, zeichnet sodann 2) die wissenschaftliche Behandlungsweise, welche jene erfordere, vor und enthält 3) eine Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt. Darauf folgt endlich 4) unter der Aufschrift „System der christlichen Sittenlehre“ die Gliederung und Grundeinteilung der theologisch-christlichen Ethik eben als solcher. Alle diese Materien gehören wirklich in die allgemeine Einleitung, außer denselben aber noch einige andere isagogische Fragen, die der Verfasser jedoch in die Prolegomena des ersten Haupttheils des Systems selbst (S. 302 ff.) verwiesen hat. Dort handelt er vom Begriff und Wesen des Sittlichen, sodann vom Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion und zuletzt von der wissenschaftlichen Gliederung der Sittenlehre. Warum nun diese Fragen nicht in der allgemeinen Einleitung erörtert, von dieser vielmehr durch die Geschichte der Sittenlehre getrennt werden, ist durchaus nicht ersichtlich; es wäre nur dann begreiflich, wenn jene zweite Einleitung im Wesentlichen specielle Vorfragen des ersten Haupttheils beträfe, in welchem D. Wuttke vom Sittlichen an sich — ohne Beziehung auf die Sünde — handelt. Dieß ist aber nicht der Fall. Auch sie behandelt vielmehr allgemeine Vorfragen; z. B. die über das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen. Indem wir nun unsererseits den Inhalt beider Einleitungen zusammenfassen, greifen wir einige Hauptprobleme derselben heraus, um sie speciell zu erörtern.

1. Begriff des Sittlichen. Behufs der Bestimmung dieses Begriffs schreitet der Verfasser stufenweise vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Nachdem er zunächst die Sphäre bezeichnet hat, innerhalb welcher das Sittliche sich bewegt, nämlich das Gebiet der Freiheit^{a)}, nachdem er sodann eine etymologische

^{a)} Leider verweist aber der Verfasser die nähere Erörterung über die Freiheit in die Dogmatik.

Erklärung des Begriffs gegeben hat (ἔω, ἔδος, ἦδος, sitzen, Sit, Sitte), entwickelt er das Princip der Sittlichkeit aus der Idee des Guten oder Sittlichen oder des höchsten Gutes als dem obersten Zweckbegriff. Ist ihm das höchste Gut „die höchste Vollkommenheit der vernünftigen Persönlichkeit oder die vollkommene Darstellung der Ebenbildlichkeit Gottes oder die vollkommene Uebereinstimmung der Wirklichkeit des menschlichen Gesamtseins und Gesamtlebens mit der Idee oder mit dem Willen Gottes“ — so besteht ihm die Sittlichkeit in der bewußten und freien Verwirklichung dieses Zweckes, sie ist ihm „das Leben des vernünftigen Wesens, welches mit bewußter Freiheit das Gute vollbringt, also den Einklang des Daseins wirkt, sowohl den Einklang des eigenen Daseins des sittlichen Subjectes mit Gott, als auch und eben dadurch den Einklang desselben in sich und mit sich selbst und mit den übrigen Geschöpfen, insofern diese selbst im Einklang mit Gott sind“ (S. 305.). Die schon in dieser Definition geforderte Beziehung des Sittlichen auf das menschliche Gesamtleben und auf das Gesamtleben überhaupt wird sodann noch in einem besonderen Paragraphen ausdrücklich hervorgehoben (§. 54.). Zuvor weist aber der Verfasser dem Sittlichen seine psychologische Heimath an, welche er natürlich zunächst in dem Gebiete des Willens findet, zugleich aber in den beiden übrigen Erscheinungsformen des Geistes, dem Erkennen und Fühlen, und zwar aus dem Grunde, weil der sittliche Wille ein vernünftiger sei, der Ausdruck eines Bewußtseins und einer Liebe zu dem im Bewußtsein Enthaltene.

Wir können uns mit diesen Deductionen im Wesentlichen einverstanden erklären und finden sie zum Theil sehr treffend. Doch erhellt keineswegs von vornherein, daß jene verschiedenen Bezeichnungen, in welche das Princip der Sittlichkeit gefaßt wird, wirklich dasselbe ausdrücken und unmittelbar einander begründen; namentlich ist der Satz, auf den der Verfasser so viel baut, daß das Sittliche in der Wirkung des Einklangs des Daseins bestehe, nicht gehörig abgeleitet, derselbe ergibt zudem nur ein rein formales Princip; ferner erscheint der vorliegende psychologische Unterbau der Ethik ungenügend, und die Bestimmungen

des Sittlichen, die hier gegeben werden, reichen nicht aus, um uns über das Wesen desselben nach allen Seiten hin aufzuklären. Sie finden freilich zum Theil ihre Ergänzung in dem übrigen Inhalte dieses ersten Theiles. Allein daraus folgt eben, daß die ganze Anlage des Systems keine sachgemäße ist. Da der Verfasser nicht leugnen wird, daß diejenigen Functionen, mittelst welcher sich das sittliche Thun vollzieht, dieselben bleiben im vorfindlichen oder idealen Zustande und im Zustande der (wenn auch wieder aufgehobenen) Entartung (Wiblen, Aneignen des Natürlichen u. s. f.), so muß er selbst einräumen, daß die Feststellung derselben in die allgemeine Einleitung (freilich nicht in die specielle) gehört, weil man sich vom Wesen des Sittlichen überhaupt auch nur vorläufig keine klare Vorstellung machen kann, ohne zu wissen, in welchen wesentlichen Functionen es sich bethätigt. Dieß betrifft die Anlage des Werkes, wovon später. Eine ausreichende psychologische Substruction findet sich aber in dem ganzen Werke überhaupt nicht, auch in dem Abschnitt nicht, wo sie am allerwenigsten fehlen durfte, nämlich in dem ersten, welcher „vom sittlichen Subject“ handelt. Hier wenigstens, wenn nicht anderswo, mußte der Verfasser den Proceß des Sittlichen im Menschen klar machen, anstatt mit dem etwas mechanisch sich ausnehmenden Sage anzufangen: „Der zu Gottes Bild geschaffene Mensch ist als begeistete Natur 1) Geist, 2) Natur, 3) die wirkliche Einheit von Geist und Natur“, und dann sofort in dem folgenden Paragraphen zu dem allerdings unvermeidlichen Fachwerk (Erkenntniß, Wille, Gefühl) überzugehen. Anstatt mit dem Geist und zwar mit dem erkennenden Geist anzufangen, dann erst zum sinnlichen und leiblichen Leben überzugehen, hätte der Verfasser von dem zunächst sinnlichen und unmittelbaren Triebe, von der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung ausgehen, sodann zeigen müssen, wie diese an und für sich noch thierischen Regungen des auf Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung gerichteten Seelenlebens im Menschen einen anderen Verlauf nehmen, als im Thier, und auf diesem Wege das Sittliche im Menschen genetisch erklären müssen. Der vorfindliche Mensch, um den es sich in diesem ersten Theile han-

best, ist allerdings gerade nach der Zeichnung des D. Wuttke ein von dem Menschen, den uns die Erfahrung zeigt, so grundverschiedenes und so sublimes Wesen, daß jene etwas spiritualistische Psychologie sich wenigstens aus den Voraussetzungen des Verfassers als notwendig zu ergeben scheinen könnte. Bedenkt man jedoch, daß derselbe über die Bedeutung des Leibes keineswegs platonisch-origenistisch denkt, daß er S. 351. mit einigem Nachdruck den Hunger als den gewaltigsten Antrieb zur Thätigkeit hinstellt und ausdrücklich bemerkt, daß die vorzüchliche Menschheit zwar keine Hungersnoth, wohl aber „das eine Erfüllung fordernde Bedürfnis“ kenne: so fällt jener Entschuldigungsgrund weg. Allein selbst ehe er (§. 58 ff.) „das sittliche Subject“ beschreibt, ist er in §. 53. bereits bei jenem trichotomischen Fachwerk angelangt, und gleichsam als müßte er dem Begriff des Sittlichen in jedem Falle sofort in der Einleitung, wo es sich doch hauptsächlich um formale Bestimmungen handelt, einen spezifisch christlichen Anstrich geben, nennt er hier das sittliche Erkennen — Glauben, das sittliche Gefühl — Liebe, das sittliche Wollen — Streben nach der Verwirklichung des Guten. Ob er mit dieser Zusammenstellung (biblisch-realistischer Ausdrücke mit einem abstracten) einen glücklichen Griff gethan hat, wollen wir nicht untersuchen. Dagegen müssen wir gegen die gewählte Bezeichnung jener ersten Erscheinungsart des Sittlichen ein Bedenken aussprechen. Bedenklich erscheint dieselbe einmal deshalb, weil sie dem biblischen Sprachgebrauch^{a)} zuwiderläuft, sodann deshalb, weil sie mit der im Verlauf der Darstellung vom Verfasser selbst gewählten Nomenclatur nicht recht übereinstimmt. Nach S. 308. ist der Glaube „das fromme Anknüpfen des Endlichen an das Unendliche“ und „sittlich wird das Erkennen dadurch, daß es ein frommes Bewußtsein annimmt, religiösen Charakter annimmt“. Der Verfasser nimmt also für das normale sittliche Erkennen den re-

a) Wir räumen jedem Philosophen oder Theologen, der mit neuen Begriffscombinationen arbeitet, das Recht ein, sich eine neue denselben entsprechende Terminologie zu bilden. Seine Freiheit ist jedoch durch die Verpflichtung beschränkt, dem herrschenden Uus Rechnung zu tragen.

ligsten Charakter in Anspruch, indem er es Glauben nennt. In dieser allgemeinen Bedeutung kommt nun allerdings der Ausdruck auch in der Bibel vor; allein wenn Wuttke weiter nichts ausdrücken wollte, so sieht man nicht ein, warum er nicht auch das normale sittliche Gefühl und den normalen sittlichen Willen Glauben nennt. Oder soll nur das Erkennen, nicht aber das Gefühl und der Wille religiös geartet sein? Hat etwa das Religiöse vorzugsweise im Erkennen seinen Sitz? Ist der Glaube nach neutestamentlichem Sprachgebrauche vorzugsweise nur eine Art des Erkennens im Gegensatz zum Fühlen und Wollen? Für letztere Ansicht kann man sich höchstens auf Jacobus berufen, aus dessen Epistel Wuttke wirklich eine Stelle (2, 19.) citirt. Wenn er sich aber an den Begriff des Glaubens hält, demzufolge auch die Teufel glauben, so kann er nicht kurz vorher den Glauben das fromme Anknüpfen des Endlichen an das Unendliche nennen. Er confundirt also die allgemeinste und die speciellste Bedeutung des Wortes „Glauben“, andererseits verfährt er willkürlich, indem er Gläubigkeit in dem ersteren Sinne, den er in den Vordergrund stellt, nur für das Erkennen in Anspruch nimmt, während der Glaube in diesem Sinne nach biblischer und überhaupt christlicher Anschauung für den ganzen Menschen das Bestimmende sein soll. Hinterher (S. 480.) erkennt der Verfasser dieß selbst an, indem er bemerkt, der Begriff des Glaubens schließt das Lieben und Wollen mit dem Erkennen zusammen und sei nicht Sache des Verstandes, sondern des Gemüths. Nimmt man hinzu, daß gleichfalls im Widerspruch mit §. 53., wo der Glaube als die normale Gestalt des Erkennens auftritt, im §. 121. das Glauben (wenigstens in Beziehung auf Gott) vom Erkennen unterschieden und als ein geistliches Genießen des Göttlichen bestimmt wird, S. 479. aber als „das Aufnehmen des uns allezeit nahen Göttlichen in unser Bewußtsein“; ferner, daß S. 555. der Glaube als die Grundtugend christlicher Sittlichkeit hingestellt wird, zugleich aber als „auf Gott gerichtete Gestaltung“ einer besonderen Tugend, der Treue: so wird man einräumen, daß auch das zweite vom Ref. ausgesprochene Bedenken völlig gerechtfertigt ist. Weit befriedigen-

ber und in sich zusammenstimmender, als das, was der Verfasser über den Glauben bemerkt, sind seine Aussagen über die Liebe. Er definiert sie (im §. 93., wo es sich um Feststellung des sittlichen Beweggrundes handelt) als „das Gefühl der Lust, welches aus dem Bewußtsein des Einklangs eines Objectes mit der Wirklichkeit des Subjects entspringt, zugleich mit dem Verlangen, diesen Einklang zu bewahren und zu vollenden, also auch das Sein und Wesen dieses Objectes zu erhalten“. Daß Wuttke die Liebe zunächst als eine Bestimmtheit des Gefühls, also nicht unmittelbar als Gesinnung, sondern als einen Affect betrachtet, dagegen wird schwerlich etwas einzuwenden sein; Kant und Rothe bleiben ja sogar bei dieser Auffassung stehen und behaupten demgemäß, das Lieben lasse sich nicht gebieten, sondern nur das Liebenlernen. Diese Consequenz zieht nun freilich unser Verfasser aus seinem Vordersatze nicht, sondern durch Unterscheidung der natürlichen und vor sittlichen Liebe von der eigentlich sittlichen erweist er sein Recht, die Liebe einerseits als einen bloßen Affect, andererseits zugleich als Gesinnung und als etwas, was gefordert werden kann, zu bezeichnen. Daß er sich dabei in Uebereinstimmung mit dem neuen Testamente befindet, ist unzweifelhaft, und da das sittliche Subject nicht außer Stande ist, auf die eigenen Affecte mittelst des Willens wenigstens mitbestimmend zu wirken, die Verhältnisse, welche sie begünstigen, freiwillig herbeizuführen und das einmal erregte Gefühl durch ihm entsprechendes Handeln zu einem stetigen und habituellen zu erheben: so müssen wir hier dem Verfasser beistimmen (vgl. das Nähere in dem Handbuch selbst S. 436 ff.).

2. Verhältniß zur Religion. Sehr verdienstlich ist, daß Wuttke auch das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen zu bestimmen unternimmt, und Ref. ist der Meinung, daß dies im Allgemeinen in richtiger Weise geschehen ist, findet indessen den behaupteten Grad der gegenseitigen Abhängigkeit beider übertrieben und die Hervorhebung der Unterscheidungs Momente^{a)} un-

a) Einerseits Passivität gegenüber dem Sittlichen — andererseits Selbstthätigkeit, einerseits Erhebung zu Gott — andererseits Befragung der

vollständig, Letzteres insofern, als die psychologische Grundlage beider, ihr verschiedenes Verhältniß zu den Grundfunctionen des menschlichen Geistes fast gänzlich außer Acht gelassen wird. Mit Recht verwirft derselbe einmal die Identificirung der Religion und Sittlichkeit, sodann die bis zur Trennung gespannte Unterscheidung, endlich aber auch die Ansicht, bezuzufolge das Eine dem Anderen gegenüber das zeitliche prius sein soll; solche, d. h. zeitliche, Priorität spricht er mit Recht nicht nur der Sittlichkeit, sondern auch der Religion ab, während er eine „logische“ Priorität des religiösen Factors nicht schlechtthin in Abrede stellt. Die Untrennbarkeit der Sittlichkeit von der Religion findet er aber einerseits darin begründet, daß „die Sittlichkeit auf der Anerkennung ruht, daß alles Daseins Bestimmtheit oder Bestimmung das Gute ist, diese Anerkennung aber, selbst in seiner (ihrer?) rohesten Form, eine religiöse ist, indem das Gute nur einen Sinn hat als göttliche Zweckbestimmung der Schöpfung“, daß dagegen die Unsitlichkeit, weil „Verachtung des Guten als des Göttlichen“, zugleich Gottesverachtung ist, andererseits darin, daß die Religion „freies, liebendes Anerkennen des Göttlichen ist“, weil diese Anerkennung, das Wesen der Frömmigkeit, sich in der Sittlichkeit nothwendig bekunden muß. Wir stimmen dem vollkommen bei: wer lebendig die Idee des Guten erfährt, negirt die Selbstsucht und falsche Selbständigkeit des Individuums und erkennt an, daß das Individuum dem Ganzen dienen muß, erhebt sich zum Allgemeinen und handelt mit dem Bewußtsein und der Anerkennung eines Zweckes, endlich setzt die Idee des Guten die Idee des Unbedingten und, wenn sie als etwas Objectives erkannt ist, die Idee eines sie setzenden Wesens, die Idee Gottes voraus. Insofern setzt Sittlichkeit Religiosität voraus. Nur darf nicht übersehen werden, daß in der von Wuttke gegebenen Definition Religiosität in einem so allgemeinen Sinn genommen ist, daß ihr zufolge nicht nur der Ethik Plato's, son-

Gemeinschaft mit Gott durch Herausbildung des göttlichen Bildes an sich und der äußeren Welt, einerseits centripetale — andererseits centrifugale Vollziehung der Gemeinschaft mit Gott (S. 311.).

bern auch der des Aristoteles, ja der Sichte's, überhaupt allen, die sich auf einer teleologischen Grundlage erheben, ein religiöser Charakter zugeschrieben werden müßte^{a)}). Andernfalls müßte anerkannt werden, daß nur die vollendete Sittlichkeit die vollendete Frömmigkeit in sich schließt. Wenn behauptet wird, Frömmigkeit und Sittlichkeit entwickelten sich schlechterdings nur miteinander, so widerspricht dem die alltägliche Erfahrung und die Geschichte. Denn dem Fortschritt, den die Ethik des Aristoteles der des Plato gegenüber aufweist, steht kein Fortschritt in religiöser Beziehung zur Seite, und der mythologischen Religion gegenüber war der Unglaube der griechischen Philosophen überhaupt ein verhältnißmäßiger Fortschritt. Endlich ist daran zu erinnern, daß die die Sittlichkeit bedingende Frömmigkeit — vorausgesetzt, daß die erstere die Stufe der Vollkommenheit noch nicht erreicht hat — eine unbewußte sein kann.

Mit der Frage nach dem Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen ist verwandt 3) die Frage nach dem Verhältniß der theologischen Ethik zur philosophischen. Unser Verfasser findet den Unterschied beider darin, daß jene in ihrer Grundlage und ihrem Wesen überwiegend geschichtlichen Charakter trage, zu ihrer Erkenntnisquelle die geschichtliche Offenbarung, zu ihrem wesentlichsten Inhalt die philosophisch nicht als nothwendig zu erfassenden Gedanken der Thatfache der Sünde und der gesammten Heilsgeschichte habe, für die philosophische dagegen nur das gelte, was sich rein aus dem an sich nothwendigen Gedanken mit innerer Nothwendigkeit entwickle, so daß sie das Sittliche als eine reine Offenbarung der Vernunft darstelle. Hiernach läge der Unterschied theils in der Methode, namentlich der Erkenntnisquelle, theils im Umfang des

a) Buttle sagt zwar „Zweckbestimmung der Schöpfung“. Allein, so viel auch im Uebrigen darauf ankommt, ob Gott als Welterschöpfer (ex nihilo) oder als bloßer Weltbildner (ex materia praeiacente) oder Weltordner betrachtet wird, die hier vorliegende Schlussfolgerung beruht lediglich auf der Zurückführung der Idee des Guten auf die Idee des Sittlich-Zweckmäßigen, so daß der Verfasser den Begriff der Schöpfung hier nicht premiren kann.

beiderseitigen Inhaltes, und zwar ist nach Buttle die theologische, welche die Philosophie sich aneignen kann, in Beziehung auf Umfang des Inhalts und auf die Mittel, über welche sie zu verfügen hat, reicher, als die rein philosophische. Ob diese Unterscheidung richtig ist, hängt davon ab, inwieweit auch die Philosophie die historischen Thatsachen und die empirischen Zustände berücksichtigen kann und inwieweit auch die Theologie von der bloßen Idee ausgehen kann. In jedem Falle beruht jene Bemerkung über den Reichthum der beiderseitigen Mittel und des beiderseitigen Inhaltes auf einem etwas unklaren Gedanken.

Da die philosophische Ethik die Idee des Menschen ins Auge faßt, die theologische zunächst die Idee des Christen (der freilich, richtig gefaßt, der wiederhergestellte Mensch ist): so ist das Gebiet, über welches sich jene erstreckt, wenigstens nicht beschränkter. Daß in der Durchführung der allgemeinen Grundsätze im Einzelnen (Staat, Familie u. s. w.) die theologische Ethik ihrem Wesen nach weiter strebe, als die philosophische, kann auch nicht behauptet werden; thatsächlich ist z. B. die Politik in der philosophischen Ethik im Allgemeinen mehr berücksichtigt worden, als in der theologischen. Der größere Reichthum besteht also wohl darin, daß die theologische Ethik zwei Quellen hat, die philosophische nur eine, daß jene aus der Offenbarung und aus der Idee, diese nur aus der Idee schöpft? Dieß scheint die Meinung des Verfassers zu sein. Dieselbe beruht jedoch auf einer sehr äußerlichen Ansicht, — auf der hier unanwendbaren eines Additionsexempels. Denn einmal läßt sich einerseits das aus der Idee Entwickelte, andererseits das aus der Offenbarung Gewonnene nicht addiren, weil beides substantiell (freilich nicht formell) entweder identisch oder disparat ist. Zweitens fordert die klar erfaßte Idee auch der theologischen Ethik Einheit des Principis. Die theologische Ethik kann sich also letztlich nur auf eine Quelle, nämlich auf das durch die Urkunden des Christenthums normirte christliche Bewußtsein, stützen, nicht aber 1) auf die Bibel, 2) auf die Vernunftideen, obgleich sie natürlich aus den Principien, welche sie auf dem ihr eigenthümlichen Wege gewonnen hat, mittelst Anwendung des vernünftigen Schlie-

gens und Denkens ihren Inhalt zu entwickeln hat. Die theologische Ethik hat also in Wahrheit auch nur eine Quelle. Andererseits ist es nicht richtig, daß es der Philosophie verwehrt sei, den tatsächlichen Zustand des Menschen ins Auge zu fassen. Hört sie auf, reine Philosophie zu sein, wenn sie dieß thut, anstatt sich lediglich an die Idee zu halten, so ist ja nicht minder die Theologie eine „gemischte“ Wissenschaft, wenn sie sich „die Philosophie aneignet“, was sie nach Wuttke soll; und man kann demnach zwar gewiß vieles Andere zu Gunsten der theologischen Ethik sagen, daß sie aber ihrem Umfang nach reicher sei, als die philosophische, dieser Gedanke ist mindestens unklar. Ferner ist auch die theologische Ethik nicht christliche Geschichtskunde; mit Unrecht behauptet Wuttke, daß sie „die Gedanken der Thatsache der Sünde und der gesammten Heilsgeschichte zu ihrem wesentlichsten Inhalte habe“. Der eigentliche Kern jeder Ethik ist in den allgemeinen Gesetzen des Handelns enthalten, die sie aufstellt; ob diese eine historisch-realistische Form haben oder nicht, ist freilich nicht gleichgültig, aber der Reichtum des Inhalts wird dadurch nicht bedingt. Ferner hindert den Philosophen nichts, in die Philosophie der Geschichte, die freilich den Hintergrund seiner Ethik bilden muß, auch die Philosophie der Offenbarung aufzunehmen. Endlich wäre es ein großes Mißverständnis, wollte man behaupten, die Philosophie müßte die Möglichkeit einer abnormen Entwicklung, folglich die Freiheit verneinen, sie müßte „das Gebiet der sittlichen Freiheit in das der unbegingten Nothwendigkeit aufheben“. Wenn Chalshäus, dessen Ethik auch Wuttke anerkennt, freilich von dem sittlichen Ideal ausgeht, dieß selbst aber so sagt, daß er das selbstbewußte freie Thun in die ewige Idee aufnimmt (Syst. d. specul. Ethik I. S. 30. Leipz. 1850), so hört er deshalb nicht auf, philosophischer Ethiker zu sein.

Nichtsdestoweniger ist es richtig, wenn Wuttke die Eigenthümlichkeit der theologischen Ethik in ihrem historischen Charakter findet; nur ist dieß noch zu unbestimmt. Soll damit nur die Basis oder Voraussetzung, von welcher der theologische Ethiker auszugehen hat, bezeichnet werden (d. h. die Voraussetzung der

Sünde und Erlösung), so ist das Charakteristische der theologischen Sittenlehre selbst noch gar nicht ausgesprochen. Soll damit ausgedrückt sein, daß die Offenbarung ihre Norm sei, so liegt darin allerdings eine Bürgschaft dafür, daß sie dem Christenthum nicht zuwiderläuft. Das specifische Merkmal einer christlich-theologischen Sittenlehre aber liegt erst darin, daß sie die Offenbarung nicht nur zu ihrer Quelle und Norm hat, sondern außerdem auf diesem Grunde eine realistische Form. Was wir damit meinen, wird sich sogleich ergeben. Von jeher hat es zwei verschiedene Grundauffassungen des Christenthums unter denen gegeben, welche in demselben die vollkommene Gestalt des Lebens und Wissens erkannten. Die Einen gehen aus von einer allgemeinen Idee des Wahren und Guten, finden im Christenthum, wenn auch die vollkommenste, doch nur eine Art der Verwirklichung der Idee und finden die höchste Legitimation der Ansprüche, die das Christenthum erhebt, darin, daß es der Idee entspricht. Obgleich auch ihnen das Christenthum das Höchste ist und nicht etwas nur relativ, sondern absolut Vollkommenes, so ist ihnen doch Christus nur Organ oder Werkzeug der Idee. Diese kann man Idealisten nennen, wenn man die entgegengesetzte Ansicht als die realistische bezeichnet. Das eigenthümliche Merkmal der letzteren ist aber dieß, daß ihr das Christenthum nicht die vollkommenste Art der Verwirklichung der Idee ist, daß ihr vielmehr die Begriffe „Wahrheit“ und „Christenthum“ unmittelbar zusammenfallen, so daß ihren Vertretern nicht nur der Begriff „Logos“, sondern selbst der Begriff „Wahrheit“ nicht ein allgemeiner Begriff, sondern gleichsam ein nomen proprium ist (daher veritas oft geradezu = Christus gesetzt wird). In Gemäßheit dieser Ansicht empfängt Alles, was sich für Wahrheit ausgibt, sein Urtheil nicht nach Maßgabe seines Verhältnisses zu einer allgemeinen Idee, sondern zu einer bestimmten, concreten Person, der Person Christi. Wenn demgemäß mehrere Apologeten, welche trotz ihres Platonismus im Allgemeinen der letzteren Ansicht huldigen, in der vorchristlichen Periode auch auf Seiten des Heidenthums nicht bloß Irrthum, sondern auch Spuren der Wahrheit finden, so meinen sie damit nicht, daß die Wahrheit

im abstracten Sinne, die in Christus ihr vollkommenes Organ gefunden, schon vorher vorläufige Organe gehabt habe, sondern schon diese Spuren der Wahrheit gelten ihnen als Wirkungen Christi selbst. Es ist nicht nöthig, den bezeichneten Gegensatz näher zu erläutern; nur so viel sei bemerkt, daß derselbe schon auf dem Gebiete der Exegese seine Wirkung äußert, namentlich insofern, als die idealistische Auffassung in vielen specifisch neutestamentlichen Ausdrücken ein starkes symbolisches Element zu erkennen genöthigt ist, welche die Realisten in ihrer Unmittelbarkeit erfassen. Der Idealist wird z. B., wenn gefordert wird, daß sich Jedermann als ein Glied in den Leib Christi einfügen solle, hierin den symbolischen Ausdruck einer allgemeinen sittlichen Idee finden, dagegen wird der Realist den Leib Christi nicht als ein Symbol, sondern unmittelbar als eine Realität betrachten. Derselbe Gegensatz macht sich nun auch auf dem Gebiete der Ethik geltend: eine idealistische Ethik kann gleichwohl christlich sein, und zwar ist sie das nicht nur, insofern sie dem Christenthum nicht widerspricht, sondern sie kann auch von specifisch christlichen Gedanken durchzogen sein. Auch eine philosophische Ethik kann christlich sein, es gibt sehr viel specifisch Christliches, d. h. erst durch das Christenthum zur Geltung Gebrachtes und Geoffenbartes, was dennoch von der Philosophie angeeignet werden kann, weil es sich in allgemeine Ideen und Principien auflösen läßt. Dieß gilt z. B. vom Gesetz der Liebe, ja gewissermaßen sogar von der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, nicht durch Werke. Es bleibt aber ein Rest übrig, der sich nimmermehr in allgemeine Ideen auflösen läßt, ein Rest, der sofort seine Bedeutung verliert, wenn er von seinem ursprünglichen Boden losgelöst wird; dieß gilt z. B. von der Hoffnung in dem specifisch christlichen, eschatologischen Sinne. Soll es zwischen philosophischer und theologischer Ethik überhaupt einen durchgreifenden Unterschied geben, so muß er darin liegen, daß die letztere realistisch verfährt, d. h. daß sie aller Thätigkeit, deren Proceß sie beschreibt oder vorschreibt, eine unmittelbare Beziehung auf den Leib Christi oder auf das thatsächlich bestehende Reich Gottes gibt, dessen König Christus ist,

welches nicht bloß möglich, sondern, wenn auch noch in der Entwicklung begriffen, längst wirklich ist und dessen Endgestalt im Allgemeinen schon jetzt klar ist. Man kann den Unterschied der philosophischen und christlich-theologischen Ethik, der deshalb so schwer zu erfassen ist, weil alles vom wahrhaft philosophischen Gesichtspunkte aus Sittliche mittelbar auch christlich-sittlich ist und vice versa, nach der einen Seite hin dadurch bezeichnen, daß man sagt: die civitas dei ist ein nomen proprium. Darin liegt, daß sie Pflichten in sich schließt, die an ihr haften, die sich nicht verallgemeinern lassen. Die philosophische Ethik gleicht einem königlichen Gesetzgeber, der seine Gesetze so einrichtet, daß sie die Pflichten der Bürger aller seiner Provinzen, die untereinander sehr verschieden sind, regeln können, die nur das allen Gemeinsame betreffen, deshalb den Charakter einer abstracten Allgemeinheit tragen und kein bestimmtes historisch-politisches Ziel vorhalten. Die christliche Ethik gleicht einem königlichen Gesetzgeber, der die Pflichten der Bürger einer einzigen bestimmten Stadt regelt — mit Rücksicht auf Verhältnisse, die nur in dieser vorhanden sind, aber zugleich in Beziehung auf ein bestimmtes historisch-politisches Endziel, welches ihm klar vorschwebt, jedoch unter der Voraussetzung, daß die Interessen des ganzen Reiches, zu welchem jene sich ausdehnen soll, dereinst mit den Interessen dieser Stadt völlig zusammenfallen werden.

Die übrigen Fragen der Einleitung lassen wir vorläufig auf sich beruhen, nur auf einen Punkt müssen wir noch eingehen, weil derselbe für das Ganze des Systems von entscheidender Bedeutung ist, nämlich 4) die Gliederung des ethischen Stoffes. Wir werden ihn in der Weise behandeln, daß wir, auch was wir über das System selbst und im Einzelnen zu bemerken haben, an diese Erörterung anknüpfen.

Gerade in Beziehung auf die Gliederung bietet die Arbeit des Verfassers viel Eigenthümliches dar. Dazu gehört vor Allem das Unternehmen, die verschiedenen Haupttheile der Ethik als Ausdrücke der geschichtlichen Entwicklung des Sittlichen darzustellen. Wuttke geht nämlich von dem Satze aus, daß die theologisch-christliche Sittenlehre die in Christo geschehene Er-

lösung, diese aber die Sünde, letztere aber wiederum die „sittliche Idee an sich“ voraussetze, deren tatsächliche Verneinung sie sei. Demgemäß behandelt der vorliegende erste Theil „das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, das Sittliche in seiner idealen Gestalt, das Ursittliche, das, was Gott als der Heilige will“^{a)}. Die Voraussetzungen, von denen der Verfasser hierbei ausgeht, wird Jeder als richtig anerkennen, der die Sünde nicht als einen nothwendigen Durchgangspunkt bei der Entwicklung zur sittlichen Reife betrachtet. Da dieß jedoch bekanntlich sehr angesehene Philosophen und Theologen thun, so hätte der Verfasser auf diese Frage schon hier eingehen müssen, zumal da ohne deren Erledigung eine genügende Rechtfertigung der von ihm vorgeschlagenen Gliederung nicht möglich war. Allein selbst dann, wenn man die Voraussetzungen des Verfassers an und für sich vollständig theilt, wird man die Wichtigkeit seines Verfahrens leugnen müssen. Er selbst sagt, die erste Stufe sei vorgeschichtlich. Geschichtlich ist oder war sie also nicht, und gerade, wenn man, wie dieß der Verfasser zu thun scheint, das in den ersten Kapiteln des 1. B. Mos. Erzählte streng geschichtlich (nicht als symbolischen, wenn auch Thatfachen symbolisirenden Mythos) nimmt, muß man einzuräumen geneigt sein, daß die Gestalt des Sittlichen, welche Wuttke in diesem ersten Theile zeichnet, sich überhaupt gar nicht hat verwirklichen können, da vor dem Sündenfall der Erzählung nach nur Adam und Eva das Menschengeschlecht ausmachten, folglich für die Verwirklichung dessen, was der Verfasser vom Staate sagt, und vielem Anderen sogar die Voraussetzungen fehlten. Der Act, durch welchen die Protoplasten aus dem Zustande der Unschuld und des Vorsittlichen heraustraten, also der erste eigentlich sittliche Act (*sensu medio*), eröffnete bereits diejenige Periode, welche Wuttke als die zweite

a) Der zweite soll darstellen den „Abfall von dem wahrhaft Sittlichen, die Sünde, die schuldvolle Verkehrung der sittlichen Idee in der Wirklichkeit, — das, was der Mensch als der Unheilige will“; der dritte „das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung, die Wiedergeburt der sittlichen Wahrheit aus der sündlichen Verderbniß, — das, was Gott als der Gnädige und der Mensch als der Bußfertige will“.

bezeichnet. Kurz des Verfassers erster Theil stellt eine geschichtliche Phase des Sittlichen gar nicht dar, sondern er enthält einen Versuch, diejenige Gestalt des Sittlichen zu entwerfen, welche zur Wirklichkeit gebiehen wäre, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. Auch der zweite Theil wird einen historischen Charakter nicht tragen können; denn schwerlich wird der Verfasser in seiner Ethik einen Ueberblick über die wirkliche Geschichte der Menschheit von Adam bis auf Christus geben wollen, sondern er wird das Wesen der Sünde, wie es auch heutzutage noch sich geltend macht, darlegen müssen. Freilich wird man im Sinne des Paulus anerkennen müssen, daß von Adam bis auf Christus die Sünde herrschte, von Christus an die Gnade. Daraus folgt jedoch nicht die Verrechnung, die Ethik demgemäß einzutheilen. Dort, wo der Verfasser die Geschichte der Sittlichkeit behandelt, hätte er mit dergleichen das Ganze der Entwicklung vorläufig umspannenden Betrachtungen anheben können; allein eine christliche Philosophie der Geschichte der Sittlichkeit ist etwas ganz Anderes, als ein System der Ethik. Was nun speciell den ersten Theil betrifft, so hat der Verfasser in demselben seinem zu erwartenden dritten Theil ein ganz ungehöriger Weise vorgegriffen^{a)}, und nur ein Theil seines Inhaltes steht wirklich am rechten Platze. Ohne Zweifel kann nämlich eine Sittenlehre nicht umhin, auszusprechen und zu erweisen, was die Bestimmung des Menschen ist, wie der Mensch seiner Idee entspricht. Thäte sie dieß nicht, so verführe sie schlechterdings principlos. Sie muß also ein Ideal hinstellen, ein ideales bonum, welches natürlich dasselbe bleibt für beide Zustände der Menschheit, den normalen und den factischen, aus der Entartung hervorgegangenen (benn das ist gerade der Triumph, den Gott in der Erlösung feiert, daß er durch dieselbe die reale Möglichkeit für das menschliche Geschlecht herbeiführt, trotz der abnormen Entwicklung seine ursprüngliche Bestimmung zu erreichen). Hätte sich nun der Verfasser darauf beschränkt, dieses Ideal hinzustellen, so hätten wir vorläufig gegen den Inhalt

a) Vgl. 3. B. S. 362. 363. 401. 403. 451. 459. 495. 506.

seines ersten Theiles in formeller Beziehung nichts einzuwenden. In der That hat er aber zugleich unternommen, den Weg vorzuzeichnen — und zwar zum Theil in ganz specieller Weise —, auf welchem das sittliche Subject seine Bestimmung zu erreichen hätte, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre: dieses Unternehmen, d. h. der Versuch, eine specielle Pflichtenlehre ohne Rücksicht auf den factisch vorhandenen abnormen Zustand der Menschheit zu entwerfen, ist nun aber 1) praktisch zwecklos, 2) unausführbar. Ersteres, weil deren Application wegen des Nichtvorhandenseins der vorausgesetzten factischen Verhältnisse unmöglich ist; letzteres, weil wir für eine solche ins Einzelne sich erstreckende Pflichtenlehre keine Quellen haben ^{a)}. Nur wer die Ergebnisse rein abstracter Constructionen und bloße Hypothesen zur Norm des christlichen Lebens und zum Fundament der christlichen Pflichtenlehre machen will, wird sich jene Aufgabe stellen. Am allerwenigsten sollte man ein solches Verfahren bei einem Ethiker erwarten, der sich mit solcher Entschiedenheit auf den Boden der Offenbarung stellt. Daß sich aus den wenigen Versen der beiden ersten Hauptstücke der Genesis, welche uns, abgesehen von der Person des Erlösers, allein den von der Sünde noch nicht beherrschten Menschen darstellen, zwar bis zu einem gewissen Grade die Bestimmung des Menschen entwickeln läßt, aber keineswegs eine durchgeführte Pflichtenlehre, dieß ist von vornherein klar. Alles aber, was Christus geoffenbart hat, bezieht sich, wie schon des Erlösers bloßes Dasein, im Wesentlichen auf den thatsächlichen Zustand, in welchem sich der natürliche Mensch seit dem Eintritt der Sünde befand und befindet. Was darüber hinausgeht, betrifft die Bestimmung des Menschen an und für sich, also das, was sich gleich geblieben ist trotz der abnormen Entwicklung.

a) Der erste Theil soll das Fundament und den Maßstab hergeben für das Folgende. Nun können wir aber, wie sich — ohne die Sünde — im Einzelnen die Sittlichkeit ausgewirkt haben würde, lediglich durch einen Rückschluß dunkel errathen, indem wir von dem factischen Zustande des Menschen ausgehen und aus der Gestalt, in der sich jetzt die Pflichten darstellen, durch Subtraction der Folgen der Entartung die ideale Gestalt erschließen.

Wie gliedert aber der Verfasser diesen ersten Theil seiner Sittenlehre? Nicht allein die an den Dekalog sich anschließende und andere offenbar unwissenschaftliche, sondern auch die auf der Unterscheidung der Güter, Tugenden und Pflichten beruhenden Methoden verwirft er — aus Gründen, die zum Theil schon Schleiermacher in seiner christlichen Sittenlehre geltend gemacht hat. Obwohl wir nun nicht zu denjenigen gehören, welche die Gliederung der Ethik nach jenen drei Gesichtspunkten für die in jeder Beziehung zweckmäßigste oder gar allein mögliche halten, so können wir uns doch nicht davon überzeugen, daß die von Wuttke gewählte den Vorzug verdient. Zunächst beruht es auf einem Mißverständnis, wenn derselbe behauptet, jene Gliederung schließe die Möglichkeit aus, die sittliche Idee als Ausfluß Gottes als des sittlichen Gesetzgebers zu fassen. Bewiesen hat er dieß gar nicht, und er mischt hier eine Frage ein, die mit der Gliederung gar nichts zu thun hat. Die Beantwortung der Fragen, wer die sittlichen Güter gestiftet hat, woher die Kräfte, die ihre Verwirklichung voraussetzt, und die Gesetze, welche das pflichtmäßige Handeln normiren, stammen, die Beantwortung dieser Vorfragen der eigentlichen Ethik ist zwar unerläßlich, bedingt aber nicht die Gliederung selbst. Was der Verfasser sonst gegen jene Dreitheilung einwendet, ist theils überhaupt nicht zutreffend, theils trifft es seine eigene Eintheilung kaum minder. Wenn er sagt, die Tugend sei ja selbst ein Gut, so ist das gewiß nicht falsch; es ist jedoch zu bedenken, daß, wenn die Tugend wesentlich Kraft zu einer Thätigkeit ist, Thätigkeit aber nothwendig einen Zweck haben muß, die Tugend doch nur relative ein bonum, im absoluten Sinne aber nur Mittel zum bonum sein kann. Wenn bemerkt wird, man könne mit der Güterlehre wenigstens nicht beginnen, denn jedes sittliche Gut setze ein sittliches Thun schon voraus, also Tugend und Pflicht: so ist zu entgegnen, daß die Ethik vennoch nicht umhin kann, den Zweck des sittlichen Lebens und die Bestimmung des Menschen an die Spitze zu stellen, und dieß darf nicht lediglich in abstract allgemeiner Weise geschehen; auch für den Verfasser fällt ja aber das Gut mit dem Ziel oder Zweck der sittlichen Thätigkeit zu-

sammen, und wenn er wirklich erst im sechsten Abschnitt auf die Güterlehre käme, so müßte alles Vorhergehende des leitenden Principis entbehren. Wendet er aber ein, jene Dreitheilung nöthige zu Wiederholungen, so bedenkt er nicht, daß die Aufgabe, einen Organismus zu beschreiben (und ein solcher ist das sittliche Leben), überhaupt nicht dadurch gelöst werden kann, daß man die Bestandtheile desselben, die in der Realität alle lebendig ineinandergreifen, bei der Beschreibung schlechterdings von einander trennt, anstatt sie nur zu unterscheiden. Treunt man sie aber nicht, so sind gewisse Wiederholungen derselben Momente unter verschiedenen Gesichtspunkten unvermeidlich; auch Buttke hat sie nicht vermieden; nur bei einem mechanisch-anatomischen Verfahren sind dergleichen „Wiederholungen“ allerdings leicht völlig zu vermeiden. Der Verfasser selbst nun hat seinen Stoff unter folgendem Schema behandelt: I. das sittliche Subject (und zwar 1. das einzelne sittliche Subject, 2. das Gesamtwesen als sittliches Subject). II. Gott als der objective Grund und das Urbild des sittlichen Lebens und der Idee desselben, des Gesetzes (1. Gott als heiliger Wille. 2. Gott als Urbild des Sittlichen. 3. Gott als der allwaltende Träger der sittlichen Weltordnung. 4. Gott als der heilige Gesetzgeber). III. Der Gegenstand, auf welchen das sittliche Thun sich bezieht (1. Gott. 2. Das Geschaffene). IV. Der sittliche Beweggrund. V. Das sittliche Thun (1. an sich, nach seinen innern Unterschieden; 2. nach seinen Unterschieden in Beziehung auf die verschiedenen Objecte). VI. Das Product des sittlichen Lebens als sittlicher Zweck (die Güter und das höchste Gut: 1. die persönliche Vollkommenheit des einzelnen Menschen. 2. Die sittliche Gemeinschaft als das Product des sittlichen Lebens). Daß dieser Schematismus uns vor Wiederholungen nicht sicher stellt, zeigt z. B. der dritte Abschnitt, wo, weil die ethische Bedeutung der Objecte und des Stoffes des Sittlichen nicht erkannt zu werden vermag ohne Einsicht in die Formen der sittlichen Thätigkeit, Vieles aus dem fünften Abschnitt anticipirt wird. Was wir auf S. 428. lesen, betrifft z. B. den Modus des Handelns, nicht den Gegenstand. Die ersten Kapitel des ersten Abschnittes

(§. 58 ff.) enthalten zum Theil dasselbe, wie §. 53 ff. Am allerwenigsten rechtfertigt aber die Art, wie der Verfasser die Tugendlehre vertheilt, seine kritischen Bemerkungen gegen die Zweckmäßigkeit einer gesonderten Betrachtung derselben. Unversehens wird man nach längern Zwischenpausen plötzlich wieder einmal von einem Haufen von neuen Tugenden überrascht, so §. 129. a. 2., dann wieder in §. 135., weiter in §. 145., bis endlich in §. 148 ff. die Tugendlehre ex professo als ein kleiner Bestandtheil der Güterlehre vorgetragen wird, theilweise natürlich mit Ausschluß gewisser Cardinaltugenden (z. B. der Weisheit), die schon vorher behandelt werden mußten. Wir sind weit entfernt, diese Eintheilung geradezu für unbrauchbar zu erklären; allein auch abgesehen von den bereits ange deuteten Uebelständen, welche dieselbe wenigstens in der vorliegenden Ausführung mit sich geführt hat, haben wir Manches daran auszusagen. Der erste Abschnitt, der Lemmata aus der Psychologie und Anthropologie enthält, behandelt im Grunde nicht minder, als der zweite, Vorfragen der eigentlichen Ethik, welche ja keine andere Aufgabe hat, als darzustellen, wie das sittliche Leben durch freie Thätigkeit des Menschen entsteht und worin es besteht. Ferner hat die nicht motivirte Zusammenstellung des erkennenden, wollenden, fühlenden und unsterblichen Geistes etwas Befremdendes. Der dritte Abschnitt erscheint als völlig überflüssig, wenn man bedenkt, daß der wesentliche Inhalt desselben in der zweiten Abtheilung des fünften, dessen erste Abtheilung er ohnehin voraussetzt, wenn er nicht in der Luft schweben soll, wiederkehrt. Auf den fünften Abschnitt selbst wollen wir mit einigen Worten näher eingehen. Derselbe handelt vom sittlichen Thun und zwar zunächst von dem sittlichen Thun an sich nach seinen innern Unterschieden. Wenn dabei das sittliche Schonen, das sittliche Anzeigen und das sittliche Bilden als die verschiedenen wesentlichen Formen des Handelns hingestellt werden, so ist darin eine Einwirkung der schleiermacher'schen Ethik auf den Verfasser erkennbar.

Nach dieser ist bekanntlich die (in dem menschlichen Organismus präformirte) Thätigkeit des handelnden Subjects zunächst eine organisirende, d. h. die Vernunft bildet sich die Natur zum

Organe an. Das Princip des Handelns ist die Vernunft allein, das Werkzeug aber — die schon mit der Vernunft geeinte Natur. Durch letztere wird die noch rohe, außerhalb der gebildeten Natur vorhandene Naturmasse gebildet und der Vernunft angeeignet. Dieß ist das Wesentliche. Da aber ferner ein Moment der Vernunft das Erkennen ist, so ist ihm Handeln auf die Natur, mit der sie sich eint, zugleich ein Erkennbarkeit hervorbringendes, nach Schleiermacher's Bezeichnung ein die Natur zu ihrem Symbol machendes oder symbolisirendes. Außer diesen beiden Arten des Handelns der Vernunft auf die Natur gibt es aber keine weitere. Dieser Auffassung hat sich im Wesentlichen auch Rothe angeschlossen, obwohl dieser sie zugleich ungebildet (und zwar nicht lediglich rücksichtlich der Terminologie) und fortgebildet hat. Buttke aber hat sie, obgleich offenbar angeregt durch dieselbe, wesentlich umgestaltet und — man verzeihe den Ausdruck — verborgen. Der Grund der Differenz liegt schon in der Verschiedenheit des beiderseitigen Princip's. Während nämlich Schleiermacher, dem der ethische Proceß in dem Vernunftwerden der Natur liegt oder — nach der christlichen Sittenlehre — im Durchdrungenwerden des Fleisches vom heiligen Geiste, dem vernünftigen Subject des Handelns offenbar eine entschiedene Superiorität gegenüber dem Object einräumt, fehlt bei Buttke wenig daran, daß er die dem Menschen gegenüberstehende Welt, und zwar auch die materielle, ihm der Würde nach coordinirt, ja an einer Stelle (S. 333.) behauptet er ausdrücklich, alles weltliche Dasein sei dem Menschen ebenbürtig. Dabei kann nun offenbar der gerade in der Bibel ange deutete Gedanke, daß der Mensch der Herrscher der Natur ist, mindestens nicht zu seinem vollen Recht kommen a). Das sittliche Thun soll eine

a) Buttke geht in der Verleugnung dieser Wahrheit natürlich nicht so weit, wie der Heide Celsus. Dennoch ist es charakteristisch, daß gerade dieser, indem er die christliche Ansicht, daß Gott Alles für den Menschen geschaffen habe, zu widerlegen sich bemüht, darauf bringt, daß man dem Weltganzen gegenüber die Thiere als dem Menschen ebenbürtige Bestandtheile des Alls betrachte. (Vgl. Baur: das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh. Tüb. 1853. S. 380.)

Uebereinstimmung zwischen dem sittlichen Subject und dem sittlichen Object bewirken. Dabei werden Gott und die Creatur als Objecte des Handelns zusammengefaßt ^{a)}, und da, schon weil dieß geschieht, die objective Seite dem Menschen nicht als alleinigem Zweck subordinirt werden kann, so wird sie ihm theils übergeordnet, theils coordinirt; fast scheint es so, als ob die Natur keine geringern Ansprüche an den Menschen hätte, als dieser an jene, und seine centrale Stellung innerhalb der Schöpfung ist somit dem Menschen genommen. Mit diesem *πρωτον ψεδος* hängt nun die unhaltbare Unterscheidung der Functionen des Handelns, die Wuttke vorschlägt, zusammen. Weil er der Natur eine zu selbständige Stellung dem Menschen gegenüber einräumt, zugleich aber einseht, wie sehr die Natur diesem gegenüber im Nachtheile wäre, wenn es nur ein bildendes und aneignendes Handeln gäbe: so sucht er das Gleichgewicht einigermaßen dadurch herzustellen, daß er das, was er Schonen nennt, zu einer besondern Function neben dem Bilden und Aneignen macht, während doch das Princip des Schöns nicht nur ein rein negatives, sondern außerdem ein lediglich regulatives und zwar beschränkendes ist. Gegensatz des Schöns kann nicht das Aneignen und Bilden, sondern nur das Pflegen oder dergleichen sein. Außerdem ist der Ausdruck „Schonen“ sehr unglücklich gewählt. Der Verfasser bezeichnet damit zum Theil das, was Andere weit treffender Achtung genannt haben, er versteht nämlich darunter dasjenige „Verhalten, durch welches das sittliche Object in seinem Rechte bewahrt und bewahrheitet wird“. Dieß ist jedoch etwas ganz Anderes, als was in jenem Ausdrucke liegt. Das Moment des „Bewahrheitens“ ist dem Begriff „Schonen“ schlechterdings fremd, aber auch das „Bewahren“ kann nur unter gewissen Voraussetzungen ein Schonen genannt werden, nämlich wenn das Object 1) entweder besonders zart oder wehrlos (sic) oder besonders werthvoll ist, 2) in der Gewalt

a) Auch dieß ist mißlich, da von den drei Functionen, die der Verfasser fordert, für zwei (das Schonen und Bilden) Gott gar nicht Object sein kann.

des Subjects steht. Da letzteres bei Gott nicht der Fall ist, so muß der Verfasser selbst eingestehen, daß auf dieses „sittliche Object“ sein Terminus gar nicht paßt; freilich glaubt er wenigstens eine Schonung der Offenbarungen Gottes fordern zu dürfen, aber auch dieß, wie uns dünkt, nur vermöge einer Verdrehung des Sprachgebrauchs. Mehr als eine Verdrehung des Sprachgebrauchs ist es aber, wenn (§. 127.) selbst die Pflicht der Selbstbeherrschung und des Schutzes des eignen Selbst auf die Pflicht der Selbstschonung zurückgeführt wird. Aber auch die Coordination des Aneignens und Bildens, die gleichfalls eine Folge der unberechtigten Coordination des Menschen und der Natur zu sein scheint, ist unhaltbar. Wir können nicht zugeben, daß das Subject in demselben Maße eine Pflicht habe, „für das Object zu werden“, wie das letztere die Bestimmung hat, „für das Subject zu werden“^{a)}, sondern die sittliche Thätigkeit des Menschen (als Individuum und als Gemeinschaft) hat keinen andern Zweck, als die Selbstvervollkommnung nach dem Ebenbilde Gottes. Die Natur ist dagegen nur Mittel, nicht Zweck, ferner ist sie rechtlos, und das Bilden ist nicht eine zweite Function neben dem Aneignen, sondern eine Form und ein Mittel des Aneignens. Das Bilden der Materie muß einen Zweck haben, dieser kann aber nicht in der Natur selbst liegen, sondern nur im Menschen, der sich die Natur aneignen soll. Der Verfasser ist in der That inconsequent und zugleich besonnen genug, dieß hin und wieder selbst anzuerkennen (vgl. z. B. das S. 468. über den Zweck des „materiellen Bildens“ Bemerkte), und wenn das „universelle Bilden“ die Kunst ist, so ist doch klar, daß das Bilden nicht den Zweck hat, daß das Subject (der Mensch) für das Object (die Materie) werde. Oder formt der Künstler den Stoff um des Stoffes willen?

Kurz wir finden die versuchte Umbildung jener schleiermacher'schen Antithese verunglückt; die andere Antithese Schleiermacher's und Nothe's, welche die eben erwähnte kreuzt, nämlich

a) Aus jener Pflicht leitet Wütke die Pflicht des Bildens, aus dieser Bestimmung die des Aneignens ab.

die Entgegensetzung des Handelns unter dem universellen und dem individuellen Charakter, hat der Verfasser, wie es scheint, zwar nicht umbilden wollen, aber leider mißverstanden. Ehe wir dieß beweisen, bemerken wir beiläufig, daß derselbe von Nothe hätte lernen können, die Begriffe „Person“ und „Einzelwesen“, „Persönlichkeit“ und „Individualität“ klarer zu unterscheiden, als er es an vielen Stellen thut (z. B. S. 398. S. 537.), ebenso von jenem und Schleiermacher, daß die Individualität ein Recht hat, sich geltend zu machen, was er selbst vielfach verkennt (vgl. z. B. S. 471. 477. und 466., wo in hegel'scher Weise das bloß „Individuelle“ dem „Sittlich-Vernünftigen“ oder dem Geistigen falsch opponirt wird, als ob das bloß Individuelle nicht vernünftig und berechtigt sein könnte). Sehen wir uns nun darnach um, wie er jenen schleiermacher'schen Gegensatz verwendet, so entdecken wir, daß er ihn bei der Function des Schonens, welche ihm überhaupt viel Noth macht, anzuwenden sich ganz außer Stande sieht, das universelle Aneignen aber im Erkennen, das universelle Bilden in der Kunst, das individuelle Aneignen im Genießen, das individuelle Bilden in der Arbeit findet. Referent seinerseits kann nicht umhin, hierin eine Confusion von verschiedenen Gesichtspunkten zu erblicken, die auch schon in der auf S. 461. gegebenen allgemeinen Erklärung des Unterschiedes des Universellen und Individuellen bemerkbar wird *). Hier wird nämlich das persönliche Object, dem angeeignet, um dessen willen gehandelt wird, und der Charakter, unter dem gehandelt wird, confundirt. Klar wäre die Definition nur dann, wenn unter dem individuellen Aneignen dasjenige Aneignen verstanden würde, in welchem die

*) Sie lautet folgendermaßen: „Der Unterschied des sittlichen Aneignens in Rücksicht darauf, wie dasselbe geschieht, zeigt sich einerseits so, daß das aneignende Subject als vernünftiger Geist überhaupt thätig ist, als eins mit allen andern vernünftigen Geistern, also so, wie jenes in gleicher Weise von jedem andern geschehen muß, das universelle Aneignen, — andererseits so, daß das Subject als einzelne Persönlichkeit für sich thätig ist, das Object sich als dem Einzelnen aneignet, es zu seinem ausschließlichen Eigenthum macht, — das individuelle Aneignen.“

Eigenthümlichkeit des handelnden Subjects als eines besondern, differenten Wesens zur Geltung kommt, während diejenige Seite zurücktritt, vermöge welcher jeder Mensch ein Exemplar der Gattung ist, oder wenn unter dem univervellen Aneignen ein solches verstanden wäre, welches im Interesse der Gesamtheit geschieht, — gleichviel ob es in einer Thätigkeit besteht, die jedes Individuum als solches anders als alle Andern zu verrichten genöthigt ist, oder in einer für alle Menschen identischen Thätigkeit. Der Verfasser wendet aber den Begriff „univervell“ in dem einen, den Begriff „individuell“ in dem andern Sinne an. Diese Confusion lehrt nun in der Ausführung im Einzelnen wieder, und zwar durch eine neue Verwechslung vermehrt. Denn zu jenen beiden Gegensätzen kommt ein dritter, wie aus S. 116. zu ersehen ist, wo das univervelle Bilden als das Bilden für „den allgemeinen, also vernünftigen Zweck“ dem individuellen Bilden als dem Bilden für den „zeitlichen Nutzen“ gegenübergestellt wird. Dieß hat außerdem die Folge, daß der Verfasser gegen das „Arbeiten“, obgleich es nach seiner eigenen Deduction eine wesentliche sittliche Function ist (nicht minder, als jene drei andern) verstimmt ist. Den Versuch, diese Anschauung, nämlich daß das Arbeiten vom Uebel sei, mit dem biblischen Sprachgebrauch in Einklang zu setzen, muß Referent als vollständig mißlungen, überhaupt die ganze Auseinandersetzung über „das Arbeiten“ als mindestens wunderbarlich bezeichnen. Sie gehört zu den mancherlei Sonderbarkeiten, die uns in dem Werke begegnen, die sich aber nur dann als solche erweisen ließen, wenn Referent seine Gedanken in Form von Scholien zu den einzelnen Kapiteln vortragen könnte, was leider nicht angeht ^{a)}.

a) Dahin gehört, was der Verfasser über Castration der Thiere (S. 526.), über Pasteten von Nachtigallenzungen (S. 459.), über die Pflicht des Geheimhaltens (S. 463.), über das Turnen und die gelehrte Stallfütterung (S. 503.) bemerkt, ferner die fast unbegreiflichen und zum Theil geradezu (historisch) falschen Bemerkungen über die griechische Kunst (S. 506.). Wie ein Mann, der einen Begriff von der Aufgabe der Plastik hat und wenigstens einige der berühmtesten Werke griechischer Sculptur aus eigener Anschauung kennt, die Behauptung aufstellen kann, kein Theil des menschlichen Leibes außer dem Angesicht drücke mehr als

Die zahlreichen Bedenken, welche wir in dem Vorstehenden ausgesprochen haben, können uns aber nicht hindern, das wirklich Verdienstliche, welches das Buch darbietet, anzuerkennen. Schon in dem bisher Bemerkten haben wir mehrfach auf die Lichtseiten desselben hingewiesen. Sie treten außer in treffenden Bemerkungen über manche einzelne Fragen (z. B. über die Ehe) im System selbst, besonders in der Einleitung hervor, welche die erste Hälfte des vorliegenden Bandes ausmacht. Innerhalb der letztern ist es aber wiederum die verhältnißmäßig reichliche Zusammenstellung von Materialien zu einer Geschichte der Sittenlehre, was uns zu besonderm Danke verpflichtet. Dieser sehr wesentliche Theil der Einleitung fehlt in den meisten neuern ethischen Werken gänzlich, ist auch in de Wette's Lehrbuch zu dürftig behandelt, während Staudlin's betreffende Arbeiten trotz ihrer Ausführlichkeit theils wegen ihrer Formlosigkeit, theils wegen ihrer Unvollständigkeit längst nicht mehr genügen. Daß Wuttke nicht nur eine Geschichte der Sittenlehre, sondern auch eine Geschichte des sittlichen Bewußtseins unternommen und auch eine Geschichte der antiken, sowie der philosophischen Moral überhaupt versucht hat, können wir nur billigen. Auch letztere gehört in eine vollständige Einleitung zu einer theologischen Ethik. Denn es beruht lediglich auf einer Täuschung, wenn man verkennet, daß die griechisch-römische Sittenlehre auf die Ausbildung mindestens der ganzen vorreformatorischen christlichen Sittenlehre ebensoviel Einfluß ausgeübt hat, als die neuern philosophischen Systeme auf die des letzten Jahrhunderts. Die verschiedenen Perioden und Gebiete der Geschichte der Sittenlehre sind freilich vom Verfasser in quantitativer und qualitativer Beziehung sehr ungleich behandelt.

Bei der Geschichte der Sittenlehre des Heidenthums lenkt derselbe natürlich unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die

das bloß Allgemeine (was bei allen menschlichen Individuen gleich ist) an, ist dem Referenten schlechterdings unbegreiflich. Also Brust, Arme, Schenkel sind künstlerisch indifferent! Zeus, Apollo, Bacchus, andererseits Venus und Pallas Athene unterscheiden sich wesentlich nur durch ihre Angehörter!

griechisch-römische Philosophie, er zieht aber auch das ganze übrige Heidenthum in den Kreis seiner geschichtlichen Darstellung, wofür wir ihm nur dankbar sein können. Nachdem er zunächst den allgemeinen Grundcharakter des heidnischen sittlichen Bewußtseins im Gegensatz zum christlichen hervorgehoben hat, handelt er namentlich von den Chinesen, Indiern, Aegyptiern, mit denen er die Assyrer und Babylonier zusammenstellt, und von den Persern. Da er früherhin auf dem Gebiete dieser Hälfte des Heidenthums selbständige Forschungen angestellt hat (vgl. des Verfassers Geschichte des Heidenthums), so ließ sich hier etwas Uächtiges erwarten, und unsere Erwartungen sind nicht getäuscht, obgleich hier nur Grundzüge gegeben werden konnten. Bei der Darstellung der griechisch-römischen Moral hat er, soweit es sich um die Feststellung des Thatsächlichen handelte, die Arbeiten der meisten neuern philosophischen Geschichtschreiber, besonders Zeller's und Brandis' im Ganzen getreulich verwerthet; dagegen scheint er Trendelenburg's „historische Beiträge zur Philosophie“ nicht benutzt zu haben. Wir bedauern dieß. Denn D. Wuttke, der auch in den historischen Partieen viel zu sehr mit den allzu unbestimmten und dehnbaren Terminis der hegel'schen Schule arbeitet und in seiner Beurtheilung der antiken Philosophen die Ruhe des Historikers zu sehr vermissen läßt, an deren Stelle ein übertriebener kirchlicher Eifer getreten ist, hätte vielleicht in beiden Beziehungen gerade von Jenem etwas lernen können. Wir finden das, was er über den tiefgreifenden Unterschied des heilenischen, überhaupt des heidnischen sittlichen Bewußtseins und des christlichen bemerkt (§. 29., vgl. §. 6.), im Wesentlichen ganz richtig und erkennen gern an, daß sich in seiner Beurtheilung der griechischen Philosophen auch im Einzelnen viel Treffendes findet. Allein anstatt sich damit zu begnügen, ein für allemal klar und entschieden auszusprechen, daß im sittlichen Bewußtsein der Heiden die tiefere Erkenntniß der Sünde, die Demuth, die Liebe, die Gründung der Sittlichkeit auf den freien Gehorsam gegen den heiligen Willen des lebendigen, persönlichen, liebenden Gottes, die volle Achtung vor der Menschenwürde in jedem Einzelnen, endlich das Gefühl der Gemeinschaft mit der

ganzen Menschheit fehlt, sodann aber, was die Alten trotz dieser Mängel und innerhalb der sie einengenden Schranken in der Ethik geleistet haben, mit historischer Unparteilichkeit und unter freudiger Anerkennung der auch in ihnen wirkenden Macht der Wahrheit darzulegen: ermüdet der Verfasser den Leser damit, was sich zugestandenermaßen im Ganzen und Großen bei den Griechen vermissen läßt, fast bei jedem einzelnen Lehrsatz fast jedes einzelnen Philosophen noch einmal besonders und ausdrücklich zu vermissen, legt bei jedem neuen Satze wieder in atomistischer Weise den christlichen Maßstab an, wiederholt bis zum Ueberdruß, nicht selten in pietistisch kleinlichem, leidenschaftlichem und mäßigendem Ton, dieselben zum Theil zwar gerechten, zum Theil aber völlig ungerechten Vorwürfe und geräth bei seinem atomistischen Verfahren zuweilen mit sich selbst in Widerspruch, z. B. wenn er an dem einen Orte (S. 89.) anerkennt, daß es nach Aristoteles Pflicht der Kinder sei, den Eltern Ehrfurcht zu bezeugen und ihnen, wenn sie es bedürfen, den Unterhalt zu gewähren, dagegen an einem anderen Orte (S. 88.) demselben vorwirft, daß er es versäume, das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern überhaupt unter den Gesichtspunkt der Pflicht zu stellen, und anstatt dessen die Familienliebe bloß als eine besondere Form der Freundschaft hinstelle, wozu es natürlich schlecht genug paßt, daß er es hinterher den Stoikern verübelt, daß die von ihnen ernst empfohlene Menschenfreundlichkeit nicht aus der Liebe, sondern aus dem Bewußtsein der Pflicht fließt (S. 110.), außerdem sogar selbst die Gattenliebe als die „vollkommen entwickelte Freundschaft“ bezeichnet (§. 157.). Anstatt dem Aristoteles vorzuwerfen, „von der Ehe und der geschlechtlichen Liebe spreche er nur beiläufig und in dürftiger Entwicklung“, hätte er anerkennen sollen, wie richtig und tief der Stagirite gerade dieses Verhältniß faßt. Schon das ist dem Griechen und dem Erben Plato's hoch anzurechnen, daß er von der Frau „jedes Unrecht und vor Allem das Unrecht nebenhergehender außerehelicher Gemeinschaft“ fern gehalten wissen will. Aber dabei bleibt er nicht stehen^{a)}.

a) „Die Natur des Mannes und des Weibes ist nach göttlicher Bestim-

Wie kann man es ferner dem Aristoteles verübeln, daß der Beweggrund für die Tapferkeit bei ihm nicht „der Gedanke einer ewigen Krone“, sondern „nur“ das Wohlgefallen an der Pflicht und dem Schönen ist? (S. 82.) Viele derjenigen Gesichtspunkte, welche die christlichen Ethiker dem Aristoteles entnahmen und die auch der Verfasser selbst zu verwerthen weiß (vgl. z. B. S. 100.), so die der pelagianisch-atomistischen Ansicht vom Sittlichen und der Sünde vorbeugende Lehre von der *hexis* (habitus), welche durch das sittliche (und unsittliche) Handeln begründet wird, sind nicht genügend hervorgehoben, und wenn (S. 448.) den griechischen Philosophen vorgeworfen wird, daß sie das Glückseligkeitsprincip entweder selbstsüchtig gefaßt oder durch das „kalte, starre Pflichtprincip“ beeinträchtigt hätten, so ist übersehen, daß Aristoteles diesen Fehler vermeidet (s. *ethic. Nicomach.* X, 1—5.). Wenn bei Plato, bei dem der Verfasser eine Beziehung des Sittlichen auf das religiöse Bewußtsein anerkennt, gleichwohl vermist wird, daß er das Sittliche auf den göttlichen Willen begründe, so liegt der auch im Uebrigen nicht unbegründete Verdacht nahe, daß der Verfasser diese Norm der Sittlichkeit gesetzlich faßt, was zwar jüdisch, aber nicht christlich wäre. Auch in der Beurtheilung des Stoicismus findet sich manches Schiefe und manche Uebertreibung. Wenn die Stoiker — was Buttle ausdrücklich einräumt — die innere Gesetzmäßigkeit des Alls anerkannten und von dem Subject forderten, daß

mung zur Gemeinschaft des Lebens vorgesehen. Denn beider Wesen ist dadurch geschieden, daß ihre Kraft nicht zu denselben Dingen nütze ist, sondern zum Theil für das Entgegengesetzte, jedoch inwiefern es zu demselben Ziel hinstrebt. Denn der Mann ist stärker, das Weib schwächer gebildet, damit diese durch Furcht behutsamer, jener durch Muth wehrhafter, der eine das Äußere erwerbe, die andere die Dinge im Hause erhalte, die eine zu den häuslichen Geschäften emsig, aber zu dem Leben draußen zu schwach, der andere zur Ruhe wenig geeignet, aber zur Bewegung gesund sei. Die Mütter pflegt, der Vater erzieht die Kinder. So sind die Eheleute einander genug und jeder setzt das Eigene zum Gemeinsamen. Ihre Vereinigung geschieht, nicht bloß damit sie leben können, sondern damit sie durch einander vollkommen leben.“ S. Trendelenburg: *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* Leipzig 1860. S. 237.

es dieselbe auch in sich selbst selbstthätig zur Geltung bringe und in Gemäßheit der *natura rerum* handle, so kann man ihnen nicht ohne Weiteres vorwerfen, sie hätten keine wahrhaft sittliche Weltordnung anerkannt (S. 112.). Ferner ist die Behauptung unbegründet, daß bei ihnen an die Stelle einer allgemeinen sittlichen Idee die Verstandesansicht „des Individuums“ trete (S. 115.) oder gar, daß von ihnen das einzelne Subject „in seiner zufälligen Eigenthümlichkeit als das Höchsberechtigte in den Vordergrund gestellt werde“. Besser als der Stoicismus ist der Neoplatonismus dargestellt und beurtheilt. Wie wenig der Verfasser jedoch im Stande ist, in der vorchristlichen Philosophie auch eine positive Vorbereitung der Culturvölker auf das Christenthum zu erkennen, in welcher pessimistischen und dualistischen Weise er den Gegensatz zwischen übernatürlicher Offenbarung und natürlicher Offenbarung (in Vernunft und Gewissen), zwischen der Empfänglichkeit für das Evangelium und dem Ringen nach Wahrheit überhaupt, spannt, erhellt daraus, daß ihm die faulen und sophistischen, an der Möglichkeit des Erkennens und an aller objectiven Wahrheit verzweifelnden Skeptiker die wahren Helden unter den antiken Philosophen, die Träger „des wissenschaftlichen Gewissens des Heidenthums“ sind. In Wahrheit gleichen diese Leute (nicht etwa dem Thomas, sondern) dem Pontius Pilatus, der die Frage aufwarf: „was ist Wahrheit?“ Der Skeptiker, der den Glauben an die Wahrheit aufgegeben hat, hat in der Regel auch keinen Sinn für dieselbe und keine Sehnsucht nach derselben. Tritt sie ihm dennoch entgegen, so kann er sie nicht selbstthätig sich aneignen und assimiliren, weil er selbst die Organe für deren Aufnahme in sich ertödtet hat, sie muß ihm etwas Außerliches bleiben. Daher ist es sehr begreiflich, daß es nach dem Zeugniß der Kirchengeschichte in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht die Skeptiker unter den gebildeten Heiden, sondern die Platoniker waren, welche dem Christenthum in ihrer Sehnsucht nach Wahrheit am empfänglichsten entgegenkamen. Auch dem Augustin, der, nachdem er sich von den Manichäern losgesagt hatte, in den Scepticismus hineingerathen war, bahnte der Platonismus

den Uebergang zum Christenthum. Dieser war es, der ihn vor dem äußersten Grade des Scepticismus bewahrte, der den Glauben an die Existenz einer objectiven Wahrheit in ihm wieder belebte und ihn so für das Evangelium, in dem er zuletzt Frieden fand, empfänglich machte. In späteren Zeiten aber ist es zwar oft vorgekommen, daß die entschiedensten Sceptiker sich zuletzt aus Verzweiflung der Kirche in die Arme warfen. Solche zerrüttete und nicht mehr heilbare Leute werden aber, wenn sie sich „belehrt“ haben, in der Regel Fanatiker und kommen über den blinden Autoritätsglauben selten hinaus.

Auf die Geschichte der heidnischen Sittenlehre, welche ungefähr hundert Seiten einnimmt, folgt die Geschichte der Sittenlehre der Hebräer, welche (einschließlich der Apokryphen, des Talmud und des Islam) acht Seiten umfaßt. Wir können leider nicht leugnen, daß dieser Kürze die Dürftigkeit des Inhaltes entspricht. D. Wuttke hat nicht gewagt, auch das alte Testament unter den Gesichtspunkt einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung zu bringen, was er doch selbst von seinem Standpunkt aus konnte. Denn selbst, wenn man das alttestamentliche Gottesbewußtsein lediglich auf den göttlichen Factor zurückführt, kann man Stufen der Entwicklung in demselben unterscheiden, weil die Offenbarungen Gottes in organischer und allmählicher Weise erfolgen. Solche Stufen scheint aber der Verfasser gar nicht anzuerkennen, nicht einmal den Gegensatz des Mosaismus und des prophetischen Gottesbewußtseins, noch viel weniger den Particularismus und die nationale Beschränktheit des Judenthums. Von den zahlreichen gerade aus einer unhistorischen Betrachtungsweise entsprungenen ungerechten Einwürfen, die man gegen die Ethik des alten Testaments gerichtet hat (Polygamie, Eohnsucht, Terrenismus u. s. w.), widerlegt er hier keinen einzigen; wie es mit der Lehre von der Unsterblichkeit im alten Testamente stand, deren Anerkennung für den Verfasser die *conditio sine qua non* aller wirklichen Sittlichkeit ist, erfahren wir nicht. Einen anderen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde, als den zwischen Verheißung und Erfüllung, scheint er nicht zu kennen; überhaupt ist das Bild, welches er entwirft, sehr blaß; die specifisch bibli-

schen Ausdrücke, z. B. der Begriff der Heiligkeit, werden nicht erörtert; das sittliche Princip der Israeliten findet er im „Gehorsam gegen den Willen Gottes“, ohne zu bedenken, daß dasselbe in dieser Allgemeinheit auch bei den Heiden vorkommt, also einer näheren Bestimmung bedarf. Die kritischen Bemerkungen, die der Verfasser gegen die Apokryphen richtet, sind zum Theil ungerecht und parteiisch; man könnte sie zum Theil ebenso gut gegen die kanonischen Hagiographa richten (er tabelt z. B. das Fehlen einer Hinweisung auf ein überirdisches Ziel der Sittlichkeit in einem jenseitigen Leben, ferner das „einseitige“ Lobpreisen der Weisheit). Auch das, was über das neue Testament gesagt wird, ist ungenügend; von einer Unterscheidung verschiedener apostolischer Lehrtypen ist nicht die Rede, und doch muß die biblische Ethik als Theil der historischen Wissenschaft der biblischen Theologie von der theologisch-kirchlichen Ethik nicht minder unterschieden werden, als die biblische Dogmatik von der kirchlich-theologischen. Befriedigender ist die Geschichte der patristischen und zum Theil auch die der mittelalterlichen Ethik, so z. B. die Darstellung der Sittenlehre des Thomas v. Aquin. Freilich vermißt man ungern Namen wie Joh. v. Salisbury, Joh. Eccard, Raimund v. Sabunde, welches letzteren theologia naturalis im Wesentlichen ethischen Inhaltes ist und bei welchem sich bereits jene Gliederung der Pflichtenlehre findet, von welcher der Verfasser (S. 228.) anzunehmen scheint, daß sie erst Chr. Wolff in Gang gebracht habe.

Unter dem über die Zeit seit der Reformation (S. 178 ff.) Bemerkten heben wir die Skizzirung der Sittenlehre Melancthon's, die Vergleichung der reformirten und lutherischen Auffassung des Sittlichen, die Schilderung des Pietismus und die ziemlich ausführliche des Jesuitismus, an welche sich als Gegenbild die jansenistische und mystische Moral anschließt, als besonders verdienstlich hervor. Doch halten wir es für unmöglich, auch bei Männern wie Melancthon und dessen Schülern den weitgreifenden und wohlthätigen humanistischen Factor zu verkennen, wie dieß der Verfasser (S. 212 ff.) thut. Bei der Darstellung der philosophischen Sittenlehre von der Reformation bis

zu Kant verfällt derselbe mitunter wieder in seinen einseitig absprechenden Ton. Die Rückkehr zur Natur und zum Alterthum, die er (zum Theil mit Recht) so sehr tadelt, hatte doch wenigstens auf dem ästhetischen Gebiet ihr Recht und ihren heilsamen Einfluß. Was gegen Kant bemerkt wird, ist im Allgemeinen richtig. Wenn es ihm aber verübelt wird, daß er fordert, das Gesetz müsse oft auch gegen unsere Neigung erfüllt werden, und wenn ihm vorgeworfen wird, er begnüge sich folglich mit der äußerlichen Pflichterfüllung, so ist Letzteres eine sophistische Umdeutung, Ersteres aber ist an sich ebenso gut biblisch wie kantisch. Daß die „bloße Erkenntniß“ des Moralgesetzes der Beweggrund zur willigen Erfüllung desselben sein könne, behauptet Kant, der zwar nicht den Affect, wohl aber den reinen Willen so sehr betont, keineswegs. Endlich ist der kategorische Imperativ doch nicht so rein „nichtsagend“, er führt mindestens ebenso weit, wie des Verfassers an sich gleichfalls rein formaler Satz, der Mensch solle „den Einklang des Daseins wirken“, und schließt im Sinne Kant's wirklich jede Willkür und Selbstsucht aus. Aus Fichte's sittlichem Princip folgt nach Wuttke „nicht eine Sittenlehre, sondern bloß eine Theorie der Ungezogenheit“, und dessen „Erörterungen der einzelnen, mit dem System nur lose zusammenhängenden sittlichen Gedanken“ wirft er „einen kalten, gemüthlosen, von der Liebe (!) nichts wissenden Verstandescharakter“ vor; dieß hindert ihn jedoch nicht, auf der folgenden Seite auf den mystischen Zug in Fichte's späteren Schriften hinzudeuten, für welchen den Erklärungsgrund in der ganzen Persönlichkeit und den Anknüpfungspunkt in den früheren Schriften aufzufuchen, man Herrn D. Wuttke vielleicht nicht zumuthen darf. Wir gehen über jene Schmähung und lede Verurtheilung des herrlichen Mannes stillschweigend hinweg und verweisen ihr gegenüber einfach auf einen vor Kurzem in Meßner's Neuer evang. Kirchenzeitung erschienenen Artikel (1862. Nr. 21.), sowie auf die gleichfalls durch die Säcularfeier des fichte'schen Geburtstages veranlaßten Vorträge von Trendelenburg und Brandis. Was Schleiermacher anlangt, so begegnen wir wenigstens einer im Allgemeinen richtigen und die Grundzüge seiner philo-

sophischen und christlichen Ethik klar hervorhebenden Darstellung. Die Beurtheilung ist dagegen auch hier ungenügend. Worin der wesentliche Fortschritt besteht, den dieser auch von D. Wuttke mehrfach benutzte Theolog auf diesem Gebiet begründet hat, erfahren wir nicht. Denn solche epitheta ornantia, wie „scharfsinnig, gedankenvoll, genial“, die sofort durch entgegengesetzte Umitirt werden, reichen nicht aus. Daß Schleiermacher zu denen gehört, die „dem christlich-ethischen Princip die bis dahin fehlende Weltseite oder Leiblichkeit vorgestellt und wissenschaftlich zugänglich gemacht haben“ (Dorner), daß er den so lange vernachlässigten Begriff des höchsten Gutes wieder zur Anerkennung brachte, daß er fast der Erste war, der, ohne hedonistisch oder atomistisch zu werden, das Recht der Individualität auf dem sittlichen Gebiete geltend machte, andererseits aber die organischen Gemeinschaften und die wesentlichen Functionen nachwies, in welchen und durch welche sich das Sittliche zu verwirklichen hat, wird nicht genügend hervorgehoben. Dieß hängt freilich mit einem allgemeinen Fehler zusammen, an dem diese ganze geschichtliche Darstellung leidet. Da D. Wuttke, soweit er überhaupt philosophirt, es offenbar in hegel'schen Formen thut, so hätte man fürchten können, er werde im Construiren der Geschichte eher zu viel als zu wenig leisten und auf diese Weise nach des Meisters Vorbild den Leser sein eigenes System schon vorweg als ein nothwendiges Product der geschichtlichen Entwicklung begreifen lehren. Anstatt dessen construirt der Verfasser in der That zu wenig, er reiht die einzelnen Perioden mehr äußerlich aneinander und begnügt sich im Allgemeinen mit kritischen Reflexionen, die nur das Einzelne betreffen, dagegen macht er nicht den Versuch, alle geschichtlichen Erscheinungen auf gewisse Grundrichtungen zurückzuführen und die späteren Erscheinungen aus den früheren genetisch zu erklären. Was denn nun eigentlich der wesentliche und positive Ertrag der bereits Jahrtausende umfassenden Geschichte der Ethik ist, tritt namentlich deshalb nicht klar hervor, weil des Verfassers Kritik vorwiegend negativ und atomistisch ist. Nichtsdestoweniger erkennen wir in diesem geschichtlichen Theile des ersten Bandes einen der verbienlichsten

Bestandtheile desselben. Ob das System selbst trotz der Mängel, die uns in demselben entgegentraten, Werken wie der Ethik Rothe's gegenüber einen wirklichen Fortschritt auf dem Gebiete der theologischen Sittenlehre zu begründen geeignet ist, wird sich erst dann klar übersehen lassen, wenn auch die beiden folgenden Theile erschienen sein werden.

Schließlich erlauben wir uns noch eine Bemerkung über die Form, welche der Verfasser für seine Darstellung gewählt hat, und zwar müssen wir den Wunsch aussprechen, daß es demselben gefallen möchte, dieselbe in den noch zu erwartenden Theilen in mehr als einer Beziehung zu modificiren. In dem ersten Bande treten die wesentlichen Grundgedanken im Gewande kurz gefaßter, durch größeren Druck hervorgehobener Paragraphen auf, diese werden sodann, jeder für sich, erläutert, weiter ausgeführt und im Einzelnen begründet. Diese Methode bietet nun zwar manchen Vortheil, führt aber leicht dazu, daß an die Stelle strenger Gedankenentwicklung die dogmatische Form tritt, — ein Nachtheil, der durch die ergänzenden Erörterungen nicht aufgewogen wird, weil diese in sich unselbständig sind und der inneren Continuität entbehren. Im Uebrigen fordern wir jene Ruhe und Gravität, welche allein der Würde der Wissenschaft entspricht, in dem vorliegenden Theile jedoch durch den unruhigen und zuweilen verwegenen Ton im Behaupten sowie im Bestreiten des Gegners einigermassen getrübt erscheint.

M i s c e l l e n .

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion, auf das Jahr 1862.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Frühlingsversammlung, am 22. April und den nächstfolgenden Tagen, Ausdruck gethan über zwei niederdeutsche Abhandlungen, die Frage betreffend: „Eine, soviel als möglich ist, vollständige Sammlung und wissenschaftlich-populäre Erklärung solcher Bibelstellen, deren verkehrte Auffassung in früherer und späterer Zeit sich für die Praxis des christlichen Lebens als verderblich gezeigt hat.“

Sie haben darüber in dem „haarlem'schen Courant“ vom 1. Mai d. J. nachstehende Anzeige bekannt gemacht:

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Versammlung am 22. April und den nächstfolgenden Tagen Ausdruck gethan über zwei bei ihnen eingegangene niederdeutsche Abhandlungen, den Mißbrauch der Bibel für die Praxis des christlichen Lebens betreffend, aber sie haben zu ihrem Bedauern beide abweisen müssen: die eine, mit dem Wahlspruch: *studio veri*, schon darum, weil sie für solche Leser geschrieben war, für welche die Werke der Gesellschaft nicht bestimmt sind; die andere, mit dem Wahlspruche: *τι γέγραπται κτλ.*, obgleich werthvoll für die Gesellschaft, weil sie mit Mängeln behaftet war, die der Ordnung entgegentraten.

Für beide Verfasser liegen Briefe fertig, welche nähere Auskunft enthalten, wenn die Verfasser sich, unter Verschweigung ihrer Namen, aber mit genügenden Beweisen ihrer Autorschaft, schriftlich bei dem Unterzeichneten anmelden wollen.

Die Frage wird hier nochmals, und zwar zur Beantwortung vor dem 1. April 1863, ausgeschrieben; die Gesellschaft verlangt also:

„Eine, soviel als möglich ist, vollständige Sammlung und wissenschaftlich-populäre Erklärung solcher Bibelstellen, deren verkehrte Auffassung in früherer und späterer Zeit sich für die Praxis des christlichen Lebens als verderblich gezeigt hat.“

Die Gesellschaft verlangt ein Buch, das von dem gebildeten und auch in religiöser Hinsicht entwickelten Christen mit Frucht gebraucht werden kann.

Im Namen der Directoren:

W. A. van Hengel,

Mitdirector und Secretär der Gesellschaft.

In ihrer Herbstversammlung, am 15. September und den folgenden Tagen, haben die Directoren über acht bei ihnen eingereichte Abhandlungen Ausspruch gethan. Sie fingen an mit einer hochdeutschen, unter dem Wahlspruch: *Nec piget me etc.*, die Frage betreffend: „Wie war die Zucht beschaffen, die, nach den Schriften des neuen Testaments, unter den ersten Christen üblich war?“ Auf welche Weise ist sie durch die christliche Kirche im Verlaufe der Jahrhunderte angewendet worden und welchen Gebrauch hat man von derselben in unserer Zeit zu machen?“

Die Directoren urtheilten, daß diese Abhandlung sich zwar vortheilhaft vor der im Jahr 1860 beurtheilten auszeichnete, aber dennoch zu mangelhaft war, um gekrönt zu werden, indem der erste Theil nicht tief genug in die Kritik und Exegese der Bibel einbrang, der zweite, wie lobenswerth auch, eine Anzahl Punkte bloß flüchtig berührte, nicht gehörig entwickelte, der dritte endlich zu local gehalten war, um im Allgemeinen für die Praxis dienen zu können. Die Abhandlung liegt zur Disposition des Verfassers bereit, wenn er sich mit Beweisen seiner Autorschaft darum an den Secretär wenden will.

Darnach schritten die Directoren zur Beurtheilung von zwei Abhandlungen über die Preisfrage:

„Eine kurzgefaßte Geschichte des Materialismus bis auf

unsere Zeit; eine Untersuchung der Ursachen, woraus sich die Erscheinung erklären läßt, daß dieser Materialismus sich besonders in unseren Tagen so sehr verbreitet hat, und eine Nachweisung der Mittel, ihn mit Erfolg zu bekämpfen.“

Bei der Untersuchung der Ursachen wünscht die Gesellschaft, daß besonders auf das einseitige Stadium der Naturwissenschaften, der theoretischen Philosophie und der Theologie die Aufmerksamkeit gelenkt werde.

Eine dieser Abhandlungen war eine hochdeutsche, mit dem Wahlspruch: *Natura non nisi parendo vincitur*. Die Directoren glaubten in dem Verfasser einen Mann von tiefer philosophischer Bildung zu erkennen, konnten ihm aber den ausgesetzten Ehrenpreis nicht zu Theil werden lassen, weil nicht alle Glieder der Frage auf erforderliche Weise beantwortet waren.

Gegen die Ordnung der anderen Abhandlung, einer niederdeutschen mit dem Wahlspruch: *Ik laat myne vrienden de wereld naar toeval bouwen u. s. f.*, hatten die Directoren mehr Bedenken, weil sie eine ziemlich ausgedehnte Geschichte der Philosophie statt einer kurz gefaßten des Materialismus enthält, auch, aus eben der Ursache, den Lauf des Materialismus in verschiedenen Zeiten nicht regelmäßig entwickelt, eine Anzahl klarer Ansichten mit vielen unrichtigen Vorstellungen und Ideen vermischt und oft durch verkehrte Wortwahl ganz etwas Anderes ausspricht, als von dem Verfasser, wie man deutlich bemerken kann, bezweckt wurde.

Nun kamen die Directoren an die Beurtheilung von fünf Abhandlungen über die Frage:

„Weil in den letzten Zeiten in Bezug auf die Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe sich Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Einiger dem Glauben und der Hoffnung des Christen durchaus nicht schaden, nach der Ansicht Anderer aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man, nach den Beugnissen des neuen Testaments, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene

Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten aus, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatsache als einer geschichtlichen fortwährend zuzuschreiben?"

Zuerst sprachen sie ihr Urtheil aus über drei hochdeutsche Abhandlungen. Die eine, mit dem Wahlspruch: Christus ist auferstanden von den Todten, wurde ganz unbedenklich bei Seite gelegt, weil sie ein sehr oberflächlicher und völlig mangelhafter Aufsatz war. Der anderen, mit dem Wahlspruch: *Ut Christus resurgendo victor mortis emersit etc.*, legten sie zwar einen größeren Werth bei, doch hielten sie dafür, daß der Verfasser den Sinn der Frage unrichtig aufgefaßt habe, wodurch seine Arbeit nur für einen geringen Theil die Frage beantwortet hat; auch hielten sie dafür, daß die Abhandlung übereilt abgefaßt, oft mit sich selber in Widerspruch und voller unnöthiger Abschweifungen sei. Die dritte Abhandlung, mit der Devise: *Da hilft nun weiter kein Bemühen*, betrachteten sie als eine in mancher Hinsicht vortreffliche Arbeit, aber es blieben bei ihnen gar zu wichtige Bedenken dagegen übrig, um sie krönen zu können. Wenn es dem Verfasser genehm sein sollte, diese Bedenken kennen zu lernen, so werden ihm auf Verlangen die hauptsächlichsten mitgetheilt werden, falls er sich, unter Verschweigung seines Namens, aber mit erforderlichen Beweisen seiner Autorschaft, an den Secretär der Gesellschaft wendet.

Nun hatten die Directoren noch zwei niederdeutsche Abhandlungen über denselben Gegenstand zu beurtheilen. Aber in der einen, mit dem Wahlspruch: *Qui bone distinguit bone docet*, fanden sie die rabbinisch-talmudische Bibelerklärung der Juden zur Bestreitung der Realität der Auferstehung des Herrn auf das neue Testament angewendet, und zwar mit so abgeschmackten Erörterungen, daß man nicht glauben konnte; es sei dem Verfasser Ernst damit gewesen. In der anderen, mit der Devise: *Wy vermogen nichts tegen de waarheid u. s. f.*, fanden sich solche abgeschmacktheiten zwar nicht vor, aber sie

enthielt keine wissenschaftliche Beantwortung der so wichtigen Frage. Es schien den Beurtheilern, daß der Verfasser schon einer gehörigen Anordnung der Arbeit nicht gewachsen gewesen, daß er die Gottesidee und die Weltanschauung der neueren Theologie mangelhaft erkannte und in Bezug auf biblische Kritik und in den Gegenstand einschlagende neuere Literatur nicht auf der erforderlichen Höhe stand. Es kann daher nicht befremden, daß sie in seiner Arbeit oft einseitige Vorliebe für selbstgehegte Ansichten, eine Menge unbewiesener Voraussetzungen und viele offenbare Mißgriffe angetroffen zu haben glaubten.

Nachdem die Beurtheilung dieser fünf Abhandlungen über die Realität der Auferstehung des Herrn erfolgt war, beschloß die Versammlung, eingedenk der bekannten Arbeit über denselben Gegenstand von Prof. J. J. Prins, im vorigen Jahre herausgegeben, von der er damals gütig ein Exemplar an die Gesellschaft eingesandt hatte, diesen Professor zum correspondirenden Mitgliede der Gesellschaft zu ernennen und diese Ernennung im diesjährigen Programm anzuzeigen.

Aufs Neue wird durch die Gesellschaft folgende Preisfrage ausgeschrieben, um vor dem 1. September 1863 beantwortet zu werden:

„Welche Gründe können aus der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen werden für den Glauben an unsere persönliche Unsterblichkeit, und welchen Werth hat man speciell dem Christenthume in Hinsicht auf diesen Glauben beizulegen?“

Ebenfalls aufs Neue, zur Beantwortung vor dem 15. December 1863, werden folgende zwei Fragen ausgeschrieben:

I. Weil in den letzten Zeiten in Bezug auf die Auferstehung des Herrn aus dem Grabe sich Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Einiger den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach der Ansicht Anderer aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man, nach den Zeugnissen des neuen Testaments, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene

Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten aus, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatsache als einer geschichtlichen fortwährend beizumessen?"

II. „Ein religiöses Lesebuch, worin die sogenannte moderne Theologie der Wahrheit gemäß dargestellt und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurtheilt wird.“

Den Bewerbern wird eine unterhaltende freie Form ganz besonders anempfohlen.

Schließlich wird auch die Preisfrage über den Materialismus aufs Neue und ebenfalls zur Beantwortung vor dem 15. December 1863 ausgeschrieben; sie lautet: „Eine kurz gefaßte Geschichte des Materialismus bis auf unsere Zeit; eine Untersuchung der Ursachen, woraus sich die Erscheinung erklären läßt, daß dieser Materialismus sich besonders in unseren Tagen so sehr verbreitet hat, und eine Nachweisung der Mittel, ihn mit Erfolg zu bekämpfen.“

Es stellt die Gesellschaft folgende zwei neue Preisfragen auf, zur Beantwortung vor dem 15. März 1864:

I. Eine Untersuchung des historischen Werthes der Berichte der Apostelgeschichte über den Apostel Paulus, mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Bedenken.

II. Da man in unserer Zeit noch die Sklaverei auch durch Berufung auf die Bibel vertheidigt, so verlangt die Gesellschaft:

„Eine kritische Erklärung und eine accurate Anwendung der Bibelstellen, welche diesen Gegenstand betreffen, so wie auch eine genaue Untersuchung, wie die Sklaverei nach dem Geiste und den Principien des Christenthums betrachtet werden muß.“

Zu einer wissenschaftlich-gründlichen Beantwortung dieser Preisfrage wird es besonders erforderlich sein, die Schriften zu Rathe zu ziehen, welche in unserer Zeit, auch in Amerika, über diesen Gegenstand herausgekommen sind.

Für die genügende Beantwortung aller obgenannter Fragen wird der erhöhte Ehrenpreis von 400 Gulden ausgesetzt, wobei

den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz oder theilweise in baarem Gelde zu entnehmen.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird Antworten entgegengesehen auf die Frage über die Messiasidee und über das Charakterbild des Heilandes, und vor dem 1. September 1863 auf die Fragen über die Idee der Immanenz Gottes und über die unlauteren Traditionen in den Evangelien.

Vor dem 1. September dieses Jahres sind zwei Abhandlungen eingelaufen zur Beantwortung der Frage über die Vereinbarkeit des Glaubens an den göttlichen Ursprung des Evangeliums mit den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft: eine niederdeutsche mit der Devise: *Het Evangelie is eene Kraft Gods u. s. w.*, und eine hochdeutsche mit dem Wahlspruche: *Πάντα δοκιμάζετε κτλ.*

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt sein und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gebrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sei eine deutliche Handschrift dringend anempfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird. Ferner sind die Abhandlungen von einer der Gesellschaft unbekanntem Hand zu schreiben und portofrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft Professor D. W. A. van Hengel zu Leiden einzusenden.

Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Bewilligung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln

noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen und dieselben, auch wenn sie den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devise, oder mit Nennung der Namen, falls die Verfasser, darum ersucht, sie kund geben wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Directoren eine Abschrift davon besorgen, wenn solche, unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten, gewünscht wird.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. C. F. Gundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Wilmann und D. R. Rothe.

1 8 6 3.

Sechsendreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1863.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. C. F. Gundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Wilmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1863 drittes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1863.

Abhandlungen.

Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus.

Von

D. Erdmann, Professor in Halle.

Es ist hergebracht, in Albert, Thomas und Duns das Dreieck der systematischen Scholastiker zu sehen und sie stets, als zu einer Gruppe gehörig, zusammenzustellen. Geschieht dieß, so kann es nicht fehlen, daß der Dritte in eine untergeordnete Stellung geräth. Der Jüngste von den Dreien, im Todesjahre des Thomas geboren, hat er bekanntlich viel gegen diesen polemisirt. Findet man nun, daß in den Hauptpunkten, in welchen er von Thomas abweicht (z. B. der Freiheitslehre), er sich dem Albert annähert, und ist man doch, gewiß nicht mit Unrecht, gewohnt, Thomas als den, mit Albert verglichen, Weitergegangenen anzusehen, so bleibt für Duns kaum eine andere Stellung als die des Zurückgegangenen übrig. Daß man ihm diese anwies, war vielleicht einer der Gründe, warum Albert und Thomas so viel genauer studirt worden sind, als Duns. Arbeiten wie die von Sighart über den Ersteren, von Werner über den Zweiten, werden wohl noch lange auf sich warten lassen. Wenigstens in Deutschland; in Frankreich war schon vor Jahren Morin mit einer Monographie über Duns beschäftigt, von der Schreiber dieses aber nicht weiß, ob sie zu Stande gekommen ist. Nicht nur dieses negative Verdammungsurtheil hat sich Duns gefallen lassen müssen, sondern auch positiv pflegt man ihn gegen die beiden Anderen herabzusetzen; so, wenn man ihn immer als den Abstrusen bezeichnet, als wenn er den Beinamen subtilis wie

lucus a non lucendo erhalten hätte. Würde er mehr und genauer studirt, so würde schon die scharfsinnige Weise, in der man ihn beweisen sieht, daß unter Umständen der Grundsatz: e mere negativis nil sequitur falsch sei, und dergleichen hinreichen, in ihm den anzuerkennen, der hinsichtlich seines klaren Kopfes beiden Nebenbuhlern mindestens ebenbürtig ist.

Einiges trägt zu der Vernachlässigung dieses Studiums allerdings dieß bei, daß seine Werke so selten zu finden sind. Es gibt bekanntlich nur eine Gesamtausgabe derselben, die lyoner vom Jahr 1639 in zwölf Foliobänden, die von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet wurde und gewöhnlich nach dem gelehrten Annalisten des Franciscaner-Ordens, Lucas Wadding, genannt wird. Während sich auf jeder Mittelbibliothek Deutschlands die Werke Albert's und Thomas' zu finden pflegen, sucht man in mancher großen die des Duns vergeblich; so daß selbst Ritter (V. S. S. 357.) gesteht, er habe die Gesamtausgabe nur bei flüchtigem Aufenthalt in Bibliotheken eintsehen können. (Die meisten Exemplare sollen nach England gegangen sein.) Uebrigens enthalten diese zwölf Bände, um die Ausdrücke der Herausgeber zu wiederholen, nur „quae ad rem speculativam s. dissertationes scholasticas spectant“. Die „Positiva s. scripturae sacrae commentarii“ sollten in einer anderen Sammlung erscheinen, was unterblieben ist. Weil nicht jeder Leser die gedruckten Werke des Duns in Händen gehabt haben möchte, werde hier zuerst ein vollständiges Register der lyoner Ausgabe gegeben.

Im ersten Bande sind die Logica enthalten, nämlich die mit Unrecht dem Duns abgesprochene grammatica speculativa (p. 39—76.), quaestiones in quinque universalia Porphyrii (p. 77—123.), in librum praedicamentorum (p. 124—185.), zwei verschiedene Redaktionen von in libros peri hermeneias (p. 186—223.), in libros elenchorum (p. 224—272.), in libros analyticorum (p. 273—430.). Einen Anhang bildet die sehr ausführliche expositio des Erzbischofs von Elyam zu den commentirenden Quaestionen des Duns zum Porphyrius. Der zweite Band enthält die Quaestiones in octo libros phy-

sicorum Aristotelis, von denen Wadding überzeugend die Ue-
 echttheit darthut. Dagegen sind unzweifelhaft echt die unvollendet
 gebliebenen Quaestiones supra libros Aristotelis de anima
 (p. 477—582.), die der Franziskaner Hugo Cavellus in des
 Duns Sinne fortzusetzen versucht hat. Der dritte Band ent-
 hält: Tractatus de rerum principio (1—208.), de primo rerum
 omnium principio (209—259.), die Theoremata (260—340.),
 Collationes s. disputationes subtilissimae (341—420.), qua-
 tuor collationes noviter additae (421—430.); Tractatus de
 cognitione Dei (431—440.), Tractatus de formalitatibus
 (441.), beide unvollendet, die Quaestiones miscellaneae und
 Meteorologicorum libb. IV. Der vierte Band enthält die
 Expositio in metaphysicam (1—504.), welcher eine Einleitung
 vorausgeschickt ist, die die Echtheit dieser Schrift eifrig ver-
 theidigt. Auffallend ist nun, daß, nachdem die expositio das
 zwölfte Buch der aristotelischen Metaphysik commentirt hat, ein
 kurzes Nachwort sagt, das 13. und 14. Buch commentire Ni-
 mand, „nec ipsos aliquando vidi“, im Uebrigen sei der Ver-
 fasser stets dem Ioannes Duns gefolgt, „cuius verba frequenter
 reperies“. Es folgen die Conclusiones metaphysicae (p. 465.)
 und Quaestiones supra libros metaphysicorum (p. 505.).
 Die folgenden sechs Bände (5—10.) enthalten den in Oxford
 verfaßten Commentar zu den Sentenzen, das Opus Oxoniense
 oder Ordinarium, so daß je einem Buche ein Band, dem vierten
 aber drei Bände entsprechen. Diese große Ausdehnung hat der
 Commentar dadurch bekommen, daß ihm die begleitenden Er-
 klärungen des Ephetus, Porcius, Cavellus, Siquand u. A.
 beigelegt wurden. Der elfte Band enthält Reportatorum
 Parisiensium libb. IV, d. h. den pariser Commentar zum Bom-
 barden oder das sogenannte Opus Parisiense, der zwölfte
 endlich die ein und zwanzig Quaestiones quodlibetales, die er
 bei Gelegenheit seiner Promotion zum Doctor Parisiensis nach
 gewohnter Weise beantwortet, nachher aber niedergeschrieben
 und, wie das gewöhnlich war, mit Zusätzen bereichert hat.
 Dazu, daß später die Scotisten ihre Lehren stets im Gegen-
 satz zu denen der Thomisten zu entwickeln pflegten, dazu hat

Duns selbst durch seine fortwährende Polemik gegen Albert und Thomas das Signal gegeben. Eben darum erscheint es als das Natürlichste, wenn seine Lehren mit steter Rücksicht auf die beiden Sterne des Dominicanerordens entwickelt werden. Da kommt zuerst zur Sprache, wie sich bei ihm und wie bei seinen Vorgängern das Verhältniß zum Aristoteles gestaltet. Freilich mit Hülfe ihrer Vorarbeiten, scheint er uns ein gründlicheres Verständniß der echten aristotelischen Lehre zu verrathen als sie. Nicht nur dieß spricht dafür, daß sich bei ihm außer den Citaten aus dem Aristoteles, welche bei den Thomisten, ja bei Thomas selbst, als die stets wieder erscheinenden *dicta probantia* auftreten, eine Menge von Stellen finden, die bei jenen nie vorkommen, sondern er erregt sehr oft unbefangener und richtiger. Es genüge hier, auf *Rep. Paris. IV. dist. 23. qu. 2.* hinzuweisen, wo das *extrinsecus advenire* der *anima intellectiva* nach Aristoteles nur sagen soll, daß keine Abhängigkeit von einem bestimmten Organe statthabe. Mit diesem richtigern Verständniß hängt auch zusammen, daß Duns den Averroës als Commentator so weit über den Avicenna stellt. Die unbefangene Weise, in welcher er die erste, zweite u. s. w. Bedeutung, die ein Terminus nach Aristoteles hat, anführt, zeigt, wie gegenwärtig ihm dessen synonymische Untersuchungen in der Metaphysik, ähnliche Verurtheilungen auf die *Topica*, wie geläufig ihm diese waren. Auch die Erörterungen über die Individualität, auf welche wir sogleich kommen werden, scheinen zu beweisen, daß ihm der aristotelische Unterschied zwischen dem *τό τι εἶναι* und dem *τόδε τι* klarer geworden war, als den von ihm bekämpften beiden Aristotelikern.

Gerade die gründlichere Einsicht aber in den ursprünglichen Sinn der peripatetischen Lehre mußte auch den Gegensatz sichtbar machen zwischen dem, was ihr Urheber, und dem, was Bibel und Kirchenväter gelehrt hatten, so daß der Friede zwischen Theologie und Philosophie bedroht erscheinen konnte, den Thomas so geschickt zum Schluß gebracht hatte. In etwas mindert sich bei Duns die Gefahr dadurch, daß er nicht die beiden Lehren in ihrer ursprünglichen Gestalt festhält, sondern in der Form, zu der sich beide im Lauf der Zeit entwickelt hatten. Mit Recht

hat Ritter bekant, daß des Duns Lehre mehr kirchlich als biblisch sei. Er spricht es entschieden aus (Rep. Paris. III. dist. 23.), daß wir der Bibel nur auf das Zeugniß der Kirche hin glauben, weil sie entschieden habe, daß die Apostel, obgleich irrthumsfähige Menschen, doch während des Schreibens nicht geirrt haben. Bei Gelegenheit einer augustinischen Behauptung sagt er., das sei damals noch nicht kezerisch gewesen, sei es aber später gemorden: (Op. Oxon. III. d. 6. qu. 3.), weil die Kirche dies so bestimmte. Eben deswegen erlaubt er sich sehr freie Erweiterungen der biblischen Lehren: mit dem biblischen Worte, daß das ewige Leben im Erkennen, streite seines, daß es in der Liebe (und also im Wollen) bestehe, deswegen nicht, weil ja dort nicht stehe: Erkennen ohne Liebe (Rep. Paris. IV. d. 49. qu. 2.). Ebenso nimmt er dem Aufsehn gegenüber die Freiheit in Anspruch, neue dogmatische Termini, welche die Aelteren nicht kannten, in die Theologie einzuführen (Op. Oxon. I. du. 28. qu. 2.). Dagegen zeigt er eine solche Freiheit den päpstlichen Decreten gegenüber nicht. Sie sind ihm die allendliche Entscheidung und man muß es charakteristisch nennen, daß sich Duns viel öfter gegen den Augustin als gegen den Lombarden erklärt. Der Gedanke, daß unter der Leitung des heiligen Geistes die Kirche weiter gegangen sei, ist bei ihm leitend. Darum, obgleich er weiß, daß sie nicht biblisch begründet werden kann, sein Festhalten an der *conceptio immaculata Virginis*, für die ihm entscheidend ist, daß der Papst Paul V. verboten hat, dagegen zu sprechen (Rep. Paris. III. d. 3.); darum ferner die Offenheit, mit der er von manchen Vorschriften und Gebräuchen zugesteht, es lasse sich der biblische Ursprung nicht behaupten, sie gälten aber, weil sie kirchliche Satzungen seien (so u. A. Rep. Paris. IV. d. 36. Priesterccölibat und d. 39. verbotene Verwandtschaftsgrade).

Wie Duns in seiner Theologie den kirchlichen Charakter vor dem biblischen behauptet, so ist ihm auch die aristotelische Philosophie nicht in den Schriften des Meisters abgeschlossen. Zwar ehrt er ihn so, daß bei ihm oft Aristoteles und die Philosophie als Synonyma gelten, ja daß er sogar sagt, die Phi-

lofophie könne dieß nicht beweisen, denn sonst hätte es Aristoteles oder sein Commentator, der maximus philosophus Averroës, gewiß bewiesen (Rep. Paris. IV. d. 43. qu. 2.). Aber schon die Erwähnung des Commentators zeigt, was sich auch sonst bestätigt, daß ihm der philosophirende Geist seit Aristoteles nicht geschlummert zu haben scheint, und daß ihm eben deswegen des Aristoteles Wort keine Rette ist. Manches habe Aristoteles aufgenommen, weil es seinen Vorgängern wahrscheinlich, nicht weil es bewiesen war (Quodl. qu. 7.); davon aber wisse man jetzt mehr als sie und Besseres.

Durch diese Zuversicht, daß sowohl der Geist, welcher die kirchlichen Lehrbestimmungen schuf, als auch der, aus welchem die Philosopheme hervorgegangen sind, fortschreite, war dem Duns die Möglichkeit gegeben, unbefangener als bisher die ersten Quellen der Theologie und Philosophie zu erforschen und bei aller Verschiedenheit, die sich hier zeigte, doch nicht daran zu zweifeln, daß, was aus diesen Quellen entsprang, zu Strömen werden könne, die sich zuletzt vereinigen müssen. Weiter aber trägt zu dieser Unbefangtheit dieß sehr wesentlich bei, daß ihm die Vereinigung von Theologie und Philosophie lange nicht mehr so am Herzen liegt, wie dem Albert und Thomas. Namentlich der Letztere ist gemeint, wenn Duns von Solchen spricht; welche Theologie und Philosophie vermengen und es eben darum weder den Philosophen noch den Theologen recht machen. (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 7.). Bei ihm selbst geht das Auseinanderhalten beider oft bis zur Trennung. Es kommt sogar vor, daß er sagt, ein Satz sei wahr für den Philosophen, falsch für den Theologen (Rep. Paris. IV. d. 43. qu. 3.). Wenn er auch selten so weit geht, so bleibt die Trennung doch groß genug, wenn er sagt, daß die Lage der Dinge, welche der Philosoph als das Natürliche ansehe, für den Theologen Strafe der Sünde sei (Quodl. qu. 14.), oder daß unter Seligkeit die Philosophen die vielseitige, die Theologen die jenseitige verstehen (Rep. Paris. IV. d. 43. qu. 2.). Der Gegensatz zwischen beiden wird für ihn nicht zur Nothwendigkeit, unter ihnen zu wählen. Dieser entzieht er sich, indem er, ähnlich wie Albert, nur viel entschiedener

als dieser, der Philosophie den rein theoretischen, der Theologie dagegen einen vorwiegend praktischen Charakter beilegt. Dieß geht so weit, daß er sagt, auch die Theologie Gottes, d. h. die Art, wie Gott sich selbst erfährt, sei praktisch, nicht speculativ (disp. subt. 30.), und daß er bezweifelt, ob unsere Theologie mit Recht eine Wissenschaft genannt werden darf (Op. Oxon. und Rep. Paris. II. d. 24.), da sie ja ihre Sätze nicht streng zu beweisen vermag (Theor. 14.). Aber auch wenn man sie als Wissenschaft gelten läßt, was Duns selbst meistens thut, indem er die Wissenschaft als abgeleitetes Wissen dem Wissen der Principien entgegenstellt, wo die evidentia ex terminis den Beweis unnütz macht (Rep. Paris. Prol. qu. 1.), muß dieß wenigstens festgehalten werden, daß sie eine von allen andern Wissenschaften wesentlich verschiedene, auf ihren eigenen Principien beruhende Wissenschaft von mehr praktischem als speculativem Charakter ist (Op. Oxon. Prol. qu. 4. 5.). Indem so der Philosophie und Theologie ein verschiedener Boden gegeben wird, können sich (ähnlich wie bei Spinoza) ihre Sätze nicht kreuzen, wozu ein gemeinschaftliches Niveau gehört.

Trennt man nun, wie Duns selbst es wenigstens beginnt, das Philosophische von dem Theologischen und sieht zunächst auf seine rein philosophischen Lehren, so kommt zuerst seine Dialektik in Betracht, und da vor Allem seine Lehre von der Individualität. Obgleich die Streitfrage über den Realismus und Nominalismus eigentlich durch Abälard's vermittelnde Formel entschieden ist und eben darum, schon bei ihm selbst, mehr noch aber während der Glanzperiode der Scholastik, im dreizehnten Jahrhundert, ihr früheres Interesse verliert, indem alle die großen Scholastiker (gerade wie vor ihnen Avicenna) die drei Formeln hinsichtlich der Universalien, ante res, post res, in rebus, zugleich festhalten, so daß auf die Frage, ob Albert und Thomas Realisten, Nominalisten oder Conceptualisten seien, keine Antwort möglich ist, weil sie über diesem Trilemma stehen, obgleich ferner hierin Duns sich völlig mit ihnen einverstanden erklärt, so behält doch eine mit jener zusammenhängende Frage noch eine sehr große Wichtigkeit. Es ist die, worin der Unter-

schied zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelwesen bestehe. Die Nominalisten setzen ihn bekanntlich darein, daß das Allgemeine ein bloßes Gedankenbing sei, dagegen die Einzelwesen wirklich (in natura) existiren. Gegen diese erklärt sich nicht minder energisch als Albert und Thomas auch Duns. Wer das Allgemeine in ein bloßes Gedankenbing verwandelt, verwandelt alle Wissenschaft in bloße Logik, sagt er, und die dieß thun, werden von ihm als loquentes (u. A. Theorem. 3.) sehr streng beurtheilt. (Der Name kann den nicht befremden, der daran denkt, daß die Logik scientia sermocinalis ist, daß die Nominalisten auch vocales heißen u. dgl.) Duns selbst behauptet, daß die Wirklichkeit (natura) sowohl das Einzelne als das Allgemeine hefasse (gegen beide indifferent sei. Op. Oxon. II. d. 3. qu. 1.), und daß also beide außer unserm Verstande existiren. Wenn beide aber an der Wirklichkeit Theil haben, so entsteht die weitere Frage: woburch sind sie unterschieden? Hier tritt nun der Unterschied zwischen Thomas und Duns hervor. Jener hatte behauptet, in dem Einzelnen komme zu dem allgemeinen Wesen als Beschränkung die durch gewisse Dimensionen, durch hier und jetzt, bestimmte Materie hinzu, so daß also die materia signata das eigentliche principium individuitatis sei. Indem sich also homo mit diesem bestimmten Stück Materie verbindet, entstehe hic homo. Eine nothwendige Folgerung war dann, daß ganz immaterielle Wesen nicht unter einer Gattung oder Art stehende Individuen sein können, und daß also jeder Engel einzig in seiner Art sei oder seine ganze Gattung allein ausfülle. Nicht nur, daß diese letzte Behauptung für legerisch erklärt war, ist dem Duns ein Grund (vgl. de anim. qu. 22.), die Prämisse dazu zu bestreiten, sondern er hat dazu noch einen andern Grund. Da nach Thomas die Materie etwas Negatives, bloße Schranke, ist, so liegt in der thomistischen Theorie offenbar die Behauptung, daß alle Individualität ein Mangel, daß es eigentlich eine Unvollkommenheit ist, wenn ein Ding hoc, eine Sache haec ist. Im Gegensatz zu dieser Ansicht, der man, nach heutiger Redeweise gesprochen, eine pantheistische Tendenz nachsagen könnte, behauptet nun Duns, daß durch die Individualität nicht

etwas geraubt werde, sondern vielmehr etwas zukomme, so daß also die Individualität eines Dinges nicht ein Mangel an Sein, sondern vielmehr *ultima realitas* ist (u. A. Op. Oxon. II. d. 3. qu. 6.); darum wird von ihm das Individuelle als das Vollkommene und als das eigentliche Ziel der Wirklichkeit bezeichnet (so u. A. Rep. Paris. I. d. 36. qu. 4.). (Würde auch hier der moderne Sprachgebrauch angewandt, so wäre dem Duns eine individualistische, monadologische, atomistische Tendenz zuzuschreiben.) Die Einzelheit wird nun von Duns mit verschiedenen Namen bezeichnet. Nicht nur in der *Expositio in duodecim libros metaphys. Aristotelis*, die man wegen der oben erwähnten Nachschrift für verdächtig halten könnte, sondern auch in den *Reportatis Parisiensibus* (II. d. 12. qu. 5.) kommt der von den Scotisten immer gebrauchte Ausdruck *haecceitas* vor, und zwar so, daß damit bald die Einzelheit selbst, bald wieder das, was das Wesen der Einzelheit ausmacht, verstanden wird. Andere Ausdrücke sind: *unitas signata ut haec, hoc signatum hac singularitate, individuitas, natura atoma u. a.* (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 4. u. a. a. D.). Sein stets wiederkehrender Vorwurf gegen Thomas und dessen Anhänger ist, daß bei ihnen das, wodurch ein *quid* zu einem *hoc* wird (*quiditas contractitur*), ein Negatives sei, während es als Positives, eben darum Bereicherndes und Vervollkommnendes zu fassen sei (*ibid.* qu. 6. u. a. a. D.). Jene individualistische Tendenz aber, die wir ihm eben zugeschrieben, die will er doch auch nicht übertrieben haben. Er tabelt den Bruder Adam und Andere, welche gesagt haben, daß die materiellen Dinge *ex se* oder *per se* Einzelwesen seien; das sei eine Vergötterung der Dinge und purer Nominalismus (I. c. qu. 1.). Jenes Erstere, weil es nur von Gott gilt, daß seine *quiditas per se haec* ist (Rep. Paris. II. d. 3. qu. 1.), dieses Letztere, weil in jener Behauptung vergessen wird, daß in dem einzelnen Dinge außer seiner *haecceitas* noch etwas Anderes existirt: eben das Allgemeine, das in ihm seine *quiditas* ausmacht, vor ihm existirt als das Urbild, nach dem es geschaffen ist, nach ihm als der von ihm abstrahirte Allgemeinbegriff in unserm Verstande sich findet. (Alle drei werden

manchmal als *formae, quiditates* und *universalia* unterschieden.) Während Gott einfacher *purus actus* ist, ist jedes Einzelwesen also ein gleichsam Zusammengesetztes (Rep. Paris. II. d. 12. qu. 8.). Indem also die *essentia divina* und die *substantia materialis* jede als *haec* existiren, ist doch dieses *haec*-sein für beide ein verschiedenes, unter Anderm auch darin, daß jene den drei Personen gemeinschaftlich ist, so daß es also in Gott Etwas gibt, das ein *commune* und doch *individuum* ist (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 1.), während in der Einzelpersönlichkeit des Menschen zu der *singularitas* die *incommunicabilitas* hinzukommt (Quodl. qu. 19.). Wegen dieses Unterschiedes verräth Duns oft die Neigung, das Wort *individuum* auf das Gebiet zu beschränken, wo es *dividuum* gibt (Rep. Paris. I. d. 23.), und also nicht, wie er es in der oben angeführten Stelle gethan hatte, das göttliche Wesen als *individuum* zu bezeichnen. Wie es aber genannt werde, immer bildet das einzelne Sein die Voraussetzung für die Persönlichkeit. *Individuari prius est quam personari* (Rep. Paris. d. 1. qu. 5.) gilt vom göttlichen wie vom menschlichen Sein.

Geht man nun von den dialektischen Untersuchungen zu den metaphysischen über, so begegnet uns sogleich die Frage nach dem *primum cognitum*, welche Gelegenheit zu vielen Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten gab. Nach Duns unterscheidet sich *cognitio confusa* und *distincta*. Das Erste der Zeit nach, was man erkennt, ist das Einzelne; denn jede Erkenntniß beginnt mit dem Sinne, aber diese Erkenntniß ist eine verworrene. In bestimmter Weise wird dagegen das Allgemeine von dem Einzelnen erkannt (de anim. qu. 16.), es ist daher das der Sache nach das Erste. Fragt man nun, welches der oberste und erste Begriff und der erste Gegenstand unseres Verstandes ist, so kann weder die Substanz noch Gott als dieser bezeichnet werden, sondern vielmehr das Seiende (*ens*), welches Prädicat Gottes wie des Geschöpfes, der Substanz wie des Accidens ist, und zwar univoce von ihnen allen ausgesagt wird (ibid. qu. 21.). Namentlich für die Metaphysik ist das Seiende der oberste Begriff, denn da ihre Aufgabe ist, das Dasein Gottes zu beweisen, sie

aber dabei von dem Seienden ausgeht, so ist damit die Priorität dieses Begriffs vor jenem dargethan (Rep. Paris. d. 3. qu. 1.). Höchster Gattungsbegriff darf aber das ens eigentlich eben so wenig genannt werden, als man es höchste Substanz oder höchstes Accidens nennen kann. Es steht nämlich über der Geltung der fünf Prädicabilien und zehn Prädicamente, ist also transscendens, ist noch nicht herabgestiegen in die Unterschiede der Gattung, Art, Substanz, Qualität u. s. w. (Theor. 14. Report. Paris. I. d. 19. — Quodl. qu. 5.). Nur analog der Gattung ist die Stellung des Seienden, weil es Alles befaßt (de rer. princ. qu. 3.). Da ens das Gegentheil von non-ens oder nihil, am meisten non-ens aber das ist, was sich widerspricht, so ist der Satz der Identität von Allem gültig; es gibt kein ens, das diesem Princip nicht unterworfen wäre, darum ist es selbst Gott (Rep. Paris. I. d. 43. qu. 3.). Was sich widerspricht, ist unbedingt falsch, und eben so Alles unbedingt wahr, dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält. Das unterste aller entia ist die Materie. Diese darf nicht als etwas Negatives, als bloße Schranke, gedacht werden, denn da wäre sie ein non-ens. Sie ist etwas Positives, ist auch ohne Form etwas Wirkliches (Rep. Paris. II. d. 12.). Wer es undenkbar nennt, daß sie ohne alle Form sei, macht sie zu einem bloßen Correlat, während sie doch etwas Vollständiges, absolutum quid, ist (Op. Oxon. II. d. 12. qu. 2.). Damit streitet gar nicht, daß sie die Möglichkeit zu neuen Verwirklichungen ist, ja daß ihr auf einer Stufe gar keine solche Möglichkeit vorherging, sie alle Verwirklichungen erst hinter sich hat, wo sie also „actu, sed nullius actus“ wäre, bloße Bestimmbarkeit, reines Princip der Passivität (de rer. princ. qu. 11.). Dieß gibt den Begriff der materia primo-prima, welche als die Empfänglichkeit für jede Form nur von dem primum agens in der Schöpfung der Dinge ihre erste Form erhält. Die materia secundo-prima wäre dann die, welche in der Zeugung ihre Form erhält (informatur), die materia tertio-prima die, welche andern Umformungen unterliegt, u. s. w. (de rer. princ. qu. 7. 8.). Ohne materia primo-prima, die allen Dingen gemeinschaftlich, ist weder Engel noch Seele.

Wenn man daher die Seele die Form eines Leibes nennt, so darf man nur nicht vergessen, daß sie selbst, dieses informans, d. h. den Leib Ergänzende, eine Substanz, d. h. eine Verbindung von Form und Materie, ist. Hierin liegt die Möglichkeit, daß sie ohne Körper fortexistiren kann. Es folgt aber aus dem Gesagten auch, da die Engel körperlos sind und nie mit einem Körper als dessen Form verbunden werden können, daß in ihnen die *materia primo-prima* anders als im Menschen mit ihrer Form verbunden sein und daß also immer ein spezifischer Unterschied zwischen Engeln und abgeschiedenen Seelen stattfinden muß (Op. Oxon. II. d. 1. qu. 5.). Wie die Materie die unterste Stelle in der Reihe der Wesen, so nimmt Gott die oberste in derselben ein, als das Wesen, dem jede Vollkommenheit zukommt, das also über Alles, was nicht Er selbst ist, hinausreicht (de prim. omn. rer. princ. cap. 4.). Diese Begriffsbestimmung erinnert zu sehr an die anselmische, als daß Einem nicht das ontologische Argument einfallen sollte. Duns verwirft es, weil er darin die Behauptung sieht, Gottes Dasein sei an und für sich (*ex terminis*) gewiß und bedürfe keines Beweises. Dieß ist nicht richtig, sondern das Dasein Gottes muß bewiesen werden. Da Gott keine Ursache hat, so kann es einen Beweis *propter quid* oder *a priori* nicht geben, und man hat sich mit einer *demonstratio quia* zu begnügen, welche *a posteriori*, d. h. aus den Wirkungen zurück, schließt (Op. Oxon. I. d. 1. und 2.). Das, wozu man auf diese Weise gelangt, ist eine erste Ursache und ein letzter Zweck als das Alles Ueberragende, *quo maius cogitari nequit*. Zu v. Baur's ganz richtiger Bemerkung, daß hier der kosmologische Beweis mit dem ontologischen verschmolzen sei, kann man hinzufügen, daß auch das teleologische Argument in diese Verschmelzung mit hineingenommen ist. Dieses Wissen des Daseins Gottes ist, da es abgeleitet ist, ein wissenschaftliches, und da es von dem durch natürliches Denken aufzufindenden Begriff des Bewirkbaren ausgeht, ist es eines, wozu man nicht einer übernatürlichen Erleuchtung bedarf (*ibid.* d. 3. qu. 4.). Freilich darf man sich nicht verbergen, daß man damit lediglich bewiesen hat, daß eine oberste Ursache existirt. Daß

dieselbe aber auch allmächtig sei, d. h. gar keines Stoffes bedürfe, aus dem sie die Dinge producirt, das ist damit noch nicht dargethan (ibid. d. 42. — Quodl. qu. 7. — Rep. Paris. I. d. 42.). Alle andern weitem Bestimmungen des göttlichen Wesens werden gleichfalls rückwärts erschlossen, indem man nicht, wie so eben, das Dasein, sondern die Beschaffenheit der Dinge zum Ausgangspunkt macht. Denn da alle Dinge wenigstens eine Spur (*vestigium*), die vollkommeneren sogar ein Abbild (*imago*) Gottes enthalten, d. h. jene einem Theil des Göttlichen, diese dem Göttlichen ähnlich sind, so kann aus dem Wesen der Wirkung *via eminentiae* auf das der ersten Ursache geschlossen werden (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 5.). Zu den ontologischen Untersuchungen müssen also psychologische hinzukommen, damit eine Theologie möglich werde.

Der Hauptunterschied der thomistischen und scotistischen Psychologie betrifft das Verhältniß des Denkens- und Willens, die, obgleich sie sich vereint (*unitive*) in der Seele finden, doch sowohl unter sich als von der Seele wirklich (*formaliter*) unterschieden sind (Op. Oxon. II. d. 16.). Den Determinismus des Thomas, nach welchem der Wille nothwendig erwählt, was ihm das Denken als das Beste vorstellt, bekämpft Duns auf das Nachdrücklichste. Nicht nur, daß der Wille die Macht hat, sich ganz allein zu bestimmen (ibid. d. 25.), unter Umständen gegen die Vernunft zu handeln (*disput. subtil. 9. et 16.*), sondern im entschiedenen Gegensatz zu Thomas kann man sagen, daß in sehr vielen Fällen die Vernunft durch den Willen determinirt wird, z. B. wenn ich denken will. Das Wichtigste ist, zwei verschiedene Weisen des Denkens zu unterscheiden, ein erstes, welches dem Willen vorgeht, ein zweites, das ihm nachfolgt; aber auch jenes determinirt den Willen nicht, denn *voluntas est superior intellectu* (Op. Oxon. II. d. 42. qu. 4.). Der Wille fällt dem Duns ganz mit dem *liberum arbitrium* zusammen; was er thut, ist *contingens et evitabile*, während der Intellect der Nothwendigkeit gehorcht (Op. Oxon. II. d. 25.). Der letztere hat das Geschäft, dem Willen das Material herbeizuschaffen, welches dieser combinirt, indem ihm die Möglichkeit gegeben ist,

ganz Entgegengesetztes zu wollen (Op. Oxon. I. dist. 39.). Der entschiedene Indeterminismus des Duns wirkt sogar auf seine Erkenntnißlehre zurück, so daß er auch im Erkennen eine größere Selbstthätigkeit annimmt, als sein Gegner. Zwar der erste Anfang des Erkennens kann ein Empfangen genannt werden, da es kein Erkennen gibt ohne ein Bild (species) des Erkannten und eben darum die sinnliche Gewißheit *basis et seminarium* alles Erkennens ist (de rer. princ. qu. 13.). Aber, abgesehen davon, daß dem so ist nur in Folge des Sündenfalls, ist jenes Empfangen durchaus nicht, wie Thomas will, ein bloßes Leiden. Gegenstand und erkennendes Subject cooperiren dabei; der Gegenstand ist nicht alleinige, er ist nur Mit-Ursache, Gelegenheit, für das in uns entstehende Bild (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 4. Disp. subt. 8.). Noch mehr tritt die Selbstthätigkeit des Geistes hervor bei den folgenden Stadien, durch welche der Proceß des Erkennens hindurchgeht. Da nämlich die Bilder nach dem Acte der Aneignung in dem Verstande bleiben, von denen nur ein Theil (wegen des Sündenfalls) phantasmata sind (de anim. qu. 17.), andere aber das Intelligible repräsentiren, beide aber durch das Gedächtniß hervorgerufen werden können, so ist dieses eine verändernde, ja erzeugende Kraft, als welche es sich ja auch in dem Erschaffen der Worte erweist (Rep. Paris. IV. d. 45.). Noch viel mehr weiter zeigt sich die Selbstthätigkeit in dem intellectus agens, derjenigen Kraft der Seele, die sich zu den sinnlichen Abbildern verhält wie das Licht zu den Farben, zu dem intellectus possibilis wie das Licht zum Auge, zu dem wirklichen Erkennen aber wie das Licht zum Sehen, und die aus den Phantasmen die wirklichen Erkenntnisse macht (de rer. princ. qu. 14.). Endlich verbindet sich mit diesen allen ein reiner Willensact, der der Zustimmung nämlich. Nur in den wenigen Fällen, wo etwas *ex terminis* gewiß ist, erfolgt diese nothwendig, sonst aber, wenn auch nicht ganz beliebig, so doch auch nicht ohne Willen (Disp. subt. 9.). In dem letztern Falle ist die Zustimmung Glaube (*fides*), und darum gründet sich das meiste Wissen auf Glauben, ist Vollendung des Glaubens und darum mehr als er (Rep. Paris. Prol. qu. 2.), womit nicht ausgeschlossen ist, daß in an-

derer Beziehung der Glaube Vorzüge vor dem Wissen haben mag (Op. Oxon. III. d. 23.). Es muß nämlich unterschieden werden zwischen dem natürlichen und dem geschenkten Glauben. Jener, die *fides acquisita*, ist die Vorbedingung des Wissens und steht darum unter ihm; diese, die *fides infusa* als theologische Tugend, ist mehr als das Wissen. Hinsichtlich der *fides infusa* verhalten wir uns allerdings passiv; der Irrthum des Thomas ist, daß er die Passivität auch der *fides acquisita*, dem Zustimmung ohne zwingende Gründe, beilegt (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 7.), welches sich z. B. auch bei dem Ungetauften hinsichtlich der Glaubenswahrheiten finden kann, wenn er die für ehrlich hält, die sie ihm verkündigen. Würde die *fides infusa* mit dem Bewußtsein der Gewißheit begleitet sein, die der *fides acquisita* beiwohnt, so wäre das ein Zustand, dessen, wie es scheint, der Mensch hienieden nicht fähig ist (Quodl. qu. 14.): (Es scheint somit, als wenn Duns aus dem Glauben, der eine reine Gnadengabe, alle Reflexion auf die, nicht zwingenden, aber Wahrscheinlichkeits-, Gründe ausschließen möchte.)

Die Eigenthümlichkeiten von Duns' Psychologie, sowie seine Abweichungen darin von Thomas spiegeln sich nun ab in der Art, wie er das Wesen Gottes und wie er die Bestimmung des Menschen faßt, also in seiner Theologie und Ethik. Was nun die erstere betrifft, so gibt es, wie das Dasein Gottes ohne übernatürliche Erleuchtung erkannt werden konnte, so auch *ex puris naturalibus* eine Erkenntniß des göttlichen Wesens. Ganz wie jenes aber nicht *a priori* bewiesen werden konnte, so kann auch diese nicht aus dem obersten metaphysischen Begriffe, dem *ens*, abgeleitet werden (Theorem. 14.), sondern wir erheben uns zu derselben, indem wir von dem *vestigium* und der *imago Dei* ausgehen. Unsere Erkenntniß des göttlichen Wesens ist darum nicht intuitiv, sondern abstractiv (Rep. Paris. Prol. qu. 2.). Der Unterschied in der menschlichen Seele zwischen dem *intellectus*, dessen eigentlicher Mittelpunkt die *memoria* und der *voluntas*, muß, und zwar eminent, sich auch in dem Urgrunde des Menschen, in Gott, finden. Demgemäß muß in Gott Verstand und Wille unterschieden werden, von denen jener

naturaliter, dieser libere wirkt, jener Grund und Inbegriff alles Nothwendigen, dieser alles Zufälligen ist und also das Vermögen der Zufälligkeit in Gott genannt werden kann (Rep. Paris. II. d. 1. qu. 3. ibid. I. d. 40.). Da nun mit diesen beiden Bestimmungen die Grundlage zu des Duns Dreieinigkeitslehre gegeben ist, indem der Sohn, als Verbum, seinen Grund in der memoria perfecta hat, dagegen der heilige Geist in der durch den Willen vermittelten spiratio (u. A. Rep. Paris. I. d. 13. Op. Oxon. I. d. 10.), so scheut er sich nicht, dem natürlichen Menschen die Fähigkeit beizulegen, daß er die Trinität erkennen könne (Quodl. qu. 14.). Diese innengöttlichen Relationen (notionalia), durch welche die drei Personen sind, sind die ersten Folgerungen, die sich aus dem Wesen Gottes ergeben, und sind also aus den erkannten essentialibus abzuleiten (ibid. qu. 1.). Anders verhält es sich dagegen mit jedem Verhältnis Gottes ad extra. Da Alles außer Gott aus dem göttlichen Willen stammt, dieser aber contingenter causirt (Op. Oxon. I. d. 39.), so kann durchaus nicht nachgewiesen werden, daß irgend etwas außer Gott sein und daß es so sein müsse, wie es ist. Nur sein eignes Wesen weiß und will Gott nothwendig, alles Uebrige ist nur secundario volitum (Rep. Paris. I. d. 17.). Darin, daß Gott Alles anders geschaffen hätte, als er gethan, oder daß er Alles anders thue, als er thut, ist eine logische Unmöglichkeit, die impossibilitas contrariorum, nicht nachzuweisen; darum darf man nur sagen: In dem von Gott beliebten Gange der gewöhnlichen Ordnung wird dieß oder jenes, oder wird es nicht, geschehen (u. A. Rep. Paris. IV. d. 49. qu. 11.). Eine solche gewöhnliche Ordnung, Schranken, die sich Gott beliebig gesetzt hat, statuirt Duns, weil er Schöpfung und Erhaltung, d. h. Ueberführen aus Nichts in Sein und aus Sein in Sein, unterscheidet als zwei wesentlich verschiedene Relationen Gottes zu den Dingen (Quodl. qu. 12.) oder vielmehr der Dinge zu Gott (Op. Oxon. I. d. 30. qu. 2.). Es darf aber nie vergessen werden, daß der Grund, warum gerade diese Ordnung gesetzt wurde, lediglich in das Belieben Gottes fällt. Wenn es darum gleich wahr ist, daß Gott die Dinge nach den Ideen geschaffen

hat, die in seinem Verstande ihnen vorausgingen, so haben ihn doch diese Urbilder durchaus nicht zum Schaffen bestimmt, namentlich nicht so, daß er Eines erwählt hat, weil es das Bessere. Vielmehr nur deswegen ist es das Bessere, weil Gott es erwählte (u. A. Op. Oxon. III. d. 19.). Von der Trinität also gibt es, dagegen von der Schöpfung gibt es nicht, eine wissenschaftliche Erkenntniß. Gerade wie mit der Schöpfung verhält es sich mit der Menschwerdung. Hätte Gott gewollt, so hätte er auch Stein werden können; eine Unmöglichkeit liegt darin eben so wenig, wie darin, daß er Mensch ward. Ganz Gleiches gilt von der Erlösung durch den Tod Christi. Ein Beweis für die Nothwendigkeit desselben ist nicht möglich. Es hat eben Gott beliebt, daß der Tod des Unschuldigen das Lösegeld für die Schuldigen werde (Op. Oxon. III. d. 7. qu. 1. — d. 20. — IV. d. 15.). (An diesen Punkt schließen sich die Streitigkeiten der Scotisten und Thomisten über das Verdienst Christi.) Gerade wie von diesen Dogmen gesagt werden muß, daß sie nicht durch wissenschaftliche Beweise, sondern durch die *fides infusa* gewiß sind (ibid. d. 24.), gerade so von den sittlichen Geboten, die uns gegeben sind. Daß Gott dieß oder jenes verboten hat, geschah nicht, weil es schlecht ist, sondern weil er es verboten hat, ist es schlecht. Hätte er Todtschlag oder andere Verbrechen geboten, so wären sie eben keine Verbrechen und keine Sünde (ibid. d. 37.).

Der zuletzt angeführte Satz bahnt einen bequemen Uebergang zu dem Zweiten, was in Folge seiner psychologischen Ansichten sich bei Duns eigenthümlich gestalten mußte, zu seiner Ethik. Wer, wie Thomas, der theoretischen Seite des Geistes das Uebergewicht gibt, der wird mit Aristoteles die Theorie über die Praxis stellen müssen, und bei dem wird sich, wenn der christliche Begriff der Seligkeit hinzugebracht wird, diese selbst sehr theoretisch gestalten. Darum wird hier die Seligkeit als Erkennen und Schauen Gottes, als *delectatio an Gott*, also als ein theoretischer Genuß gedacht. Bei Duns, welcher dem Willen den Vortritt vor dem Denken zugesteht, muß sich natürlich die Sache anders gestalten. Die Autorität des Aristoteles schreckt ihn nicht, es ist eben nur der Philosoph mit seiner

dieffeltigen Seligkeit; der ihm dort entgegengestellt wird, wo er selbst als die christliche und theologische Ansicht dieß geltend macht, daß die Liebe, daher das Wollen, die höchste Seligkeit gewähre, so daß es ihm fast zu quietistisch erscheint, wenn sie *delectatio* genannt wird (Rep. Paris. IV. d. 49. qu. 1 et 2.). Wie er mit der biblischen Autorität, nach der das ewige Leben darin besteht, daß man Gott erkenne, fertig wird, ist schon oben bemerkt. Wie er sich durch das stärkere Betonen des Willens von der aristotelischen Vergötterung der Theorie entfernt, so muß natürlich auch die augustinische Willenlosigkeit hier verschwinden. Duns ist entschiedener Synergist. Zwar reicht der Wille nicht aus, um selig zu werden, er bedarf der Unterstützung durch die ihm eingegossene theologische Tugend der *charitas* (ibid. qu. 10.), aber eben so muß auch dieß festgehalten werden, daß Christus sich nur die Thür nennt, daß aber die Thür nicht das Hineintreten unnütz macht. Zu diesem gehört die Cooperation des Menschen (Op. Oxon. III. d. 19.). Er trägt daher kein Bedenken, die Aneignung des Heils durch den Glauben ein Verdienst zu nennen, welches belohnt werden wird. Es sei kein Widerspruch, daß, wo Gott sich barmherzig zeige, nur Er, wo gerecht, auch die That des Menschen entscheide (Rep. Paris. IV. d. 46.).

In dem bisher Gesagten sind alle die Punkte berührt, die schon Baumgarten-Crusius in seiner geistreichen Abhandlung über den Duns Scotus (Jena 1826) als die hauptsächlichsten Differenzen zwischen ihm und Thomas hervorgehoben hatte. So bedeutend sie sind, so reichen sie doch kaum aus, um den Haß zu erklären, der beide Schulen trennt, und der nicht etwa nur zur Verherrlichung der Meister bei den Schülern entstanden ist, sondern sich daran anknüpft, daß Duns selber immer den Thomas kritisiert. Daß es ein besonderer Widerwille gegen die Lehren des Thomas gewesen sei, was ihn dahin gebracht hat, kann man nicht glauben, da er fast noch mehr als gegen den Thomas gegen Heinrich von Gent polemisiert, der ja gerade die thomistische Lehre fortwährend bekämpft. Der immer wieder angeführte Gegensatz der Franciscaner und Dominicaner reicht auch zur Erklärung nicht aus; denn wenn Duns den Alexander von

Hales, den Bonaventura, den Roger Bacon citirt, geschieht es eben so, um sie zu kritisiren und ihnen zu widersprechen. Was hat es überhaupt mit diesen seinen kritischen Betrachtungen der Früheren für eine Bewandniß? Ein entscheidender Umstand für die richtige Beantwortung dieser Frage ist, daß er auch dort kritisirt und polemisirt, wo er sich mit der Entscheidung der Kritisirten einverstanden erklärt. Dieß geschieht nicht aus Streitsucht, sondern weil das, was ihn vor Allem interessirt, die Beweise für die Behauptungen, nicht diese selbst, sind. Während bisher die Scholastiker über die kirchliche Lehre reflectirt und diese dem Raisonnement unterworfen hatten, fängt dagegen Duns an, über diese Reflexionen und dieses Raisonnement zu reflectiren. Das interessirt ihn so, daß es ihm öfter geschieht, daß er zuletzt die Entscheidung über die aufgeworfene Frage gar nicht gibt. Dieß scheint nicht nur dem flüchtigen Leser so, sondern das geben seine eifrigsten Schüler in ihren genauen Commentaren zu. Daß hier über das Raisonnement reflectirt, das Thun der Scholastiker selbst wieder in scholastischer Weise behandelt wird, das gibt den Auseinandersetzungen des Duns denen der früheren gegenüber eine Stellung, die mit mehr Recht, dünkt uns, als das, was Baumgarten-Crusius zu dieser selben Parallele brachte, mit der verglichen werden kann, welche Fichte in seiner Wissenschaftslehre dem gewöhnlichen Wissen gegenüber einnahm. Dieß aber ist auch der Grund, warum Viele seine Untersuchungen so viel abstruser nennen, als die des Thomas und Albert. So werden dem, der, nachdem er die Schriften eines Empirikers gelesen hat, nun an Kant und Fichte, die über das Thun des Empirikers reflectiren, geht, ihre transcendentalen Untersuchungen abstruser, unklarer, vorkommen als die Untersuchungen des Erstern, nur weil er sich nicht, um Kant und Fichte richtig zu fassen, von Anfang an auf einen ganz andern Standpunkt gestellt hatte. Wir möchten deswegen das Verhältniß zwischen Duns und den von ihm kritisirten Scholastikern so fassen: In ihnen feiert die Scholastik ihre Triumphe, in ihm dagegen besinnt sie sich über das, was sie thut. Darum gehören sie ganz verschiedenen Gruppen an, ihre Standpunkte verhalten sich wie ver-

schiedene Potenzen, wie Quadrat und Kubus. Es fragt sich aber, ob die Scholastik diesen ihren Fortschritt zum Selbstverständniß ertragen und überdauern kann? Das Gegentheil wäre nicht undenkbar. Man braucht nur an Naivetät, Unbefangenheit, zu denken und man hat ein Beispiel, daß es Standpunkte gibt, die augenblicklich verschwinden, sobald sie zum Bewußtsein gebracht werden. Wir haben nun zuzusehen, was die Scholastik uranfänglich und was ihre eigentliche Bestimmung war, und dann weiter, was wohl dabei herauskommen wird, wenn sie selbst einseht, was sie eigentlich ist und thut.

Die Scholastiker hatten von den Kirchenvätern, und, da in dem Augustin die Thätigkeit der Kirchenväter ihren Culminationspunkt erreicht hat, von diesem, die Dogmen, welche diese aus der ursprünglichen Offenbarung gemacht hatten, also nicht die biblische Verkündigung, sondern die kirchliche Lehre, als festgestellt erhalten. Was sie nun zu thun haben, ist, diese unerschütterlich feststehende Lehre zu beweisen und zu rechtfertigen, in der Jugendperiode der Scholastik vor dem gesunden Verstande, der Vernunft, in ihrer Glanzperiode vor der Philosophie, vor Aristoteles. (Darum ist Anselm jedem Verständigen, Albert nur dem Peripatetiker verständlich.) Da der Inhalt der Lehre einmal feststeht, so ist ihre Aufgabe lediglich auf das Formiren desselben gestellt gewesen. Aller mögliche Scharfsinn wird aufgeboden, um zu zeigen, was das, zuerst das natürliche, dann das wissenschaftlich geschulte, Denken zur Vertheidigung der ein- für allemal feststehenden Kirchenlehre vorbringen kann. Die Kirche hat dieß Thun geduldet, ja gefördert. Es schien ihr, da ja der Inhalt ihrer Lehre gar nicht angetastet ward und Vernunft und Aristoteles dazu dienen mußten, denselben zu bestätigen, dieß völlig unverfänglich und sie canonisirte die Aristoteliker. Sie vergaß nur Eines, daß, womit eine Philosophie sich vorzugsweise oder gar allein beschäftigt, nothwendig ihr Haupt-, ja ihr alleiniger Gegenstand werden muß, daß dagegen Alles, was sie als ein Unantastbares außerhalb des Bereichs ihres Thuns setzt, zuletzt aufhört, für sie da zu sein. Sie beachte nicht, daß der alte Spruch: wo mein Schatz ist, da ist

mein Herz, umgekehrt eben so richtig ist. Eine Philosophie darum, die den Inhalt der Kirchenlehre dahingestellt sein läßt, sich nur mit Vernunftgründen und Beweisen beschäftigt, muß, sobald ihr das Bewußtsein über ihr Thun aufgeht, die Entdeckung machen, daß Vernunft und Beweise die Hauptsache sind, eben darum aber überhaupt nicht, und auch der Kirchenlehre nicht, dienen, d. h. sie muß zum Bruch mit der Kirchenlehre führen. Die bisherigen Scholastiker waren so in ihr Thun vertieft, daß sie sich darüber, was sie eigentlich trieben, gar nicht besannen; eben deswegen kam es bei ihnen zu einem solchen Bruch nicht. Anders wird es jetzt, wo Duns nicht sowohl die Resultate des scholastischen Thuns, sondern es selbst zum Gegenstand der Betrachtung macht, sich darüber besinnt. Da kann jener Bruch nicht ausbleiben, und da nur in der Eintracht der Vernunft, endlich des Aristotelismus, mit der Kirchenlehre die Scholastik bestanden hatte, muß also die Scholastik selbst zerfallen. Darum muß, wie Albert und Thomas in die Glanz-, so Duns in die Verfallperiode der Scholastik gesetzt werden, die er einleitet. Zwar kommt es bei ihm selbst noch nicht zu so weit gehenden Consequenzen, wie bei Ockam, aber daß die Hauptsätze des ockam'schen Nominalismus, das Philosophem, daß die Einzelwesen das Reale sind, und das Theologumenon, daß Alles ein Product der göttlichen Willkür ist, daß diese sich bei Duns schon finden, ist oben gezeigt. Feiert weiter die Scholastik ihren eigentlichen Triumph dort, wo Aristoteles und Augustin als höchste Autoritäten und zugleich ganz miteinander einverstanden erscheinen, so muß von Einem, der in so wichtigen Punkten, wie oben gezeigt ward, vom Augustin und Aristoteles abweicht, der dabei die allerwichtigsten Dogmen als solche bezeichnet, die nur für den Theologen Gewißheit haben, für den Philosophen aber nicht, offenbar gesagt werden: er hat die Versöhnung zwischen Aristotelismus und Kirchenlehre, zwischen Philosophie und Theologie, wie sie besonders durch Thomas repräsentirt wird, hinter sich.

Hinter sich! Der Ausdruck ward geflissentlich gewählt, um dem zu begegnen, was ganz am Anfange dieses Aufsatzes gesagt

wurde, daß man versucht sein könne, wegen mancher Berührungspunkte mit Albert, in Duns einen Zurückgegangenen zu sehen. Wie der, welcher einen hohen Alpenkamm überstieg, wenn er in eine Region gelangt, wo wieder die Kräuter wachsen, die er einige Stunden unterhalb der Spitze verließ, darum nicht zurückgegangen ist, sondern um so viele Stunden vorwärts und dem glänzenden Süden näher gekommen, so ist in den Punkten, in welchen Duns mit Albert übereinstimmt, nicht zu vergessen, daß der Eine noch nicht erreicht hat, was Thomas behauptet, der Andere aber nicht mehr dabei stehen bleibt. Die Kluft zwischen Theologie und Philosophie, welche in manchen Punkten Albert nicht zu überspringen vermochte, existirt für Thomas nicht mehr, für Duns hat sie sich wieder geöffnet, weil das Raisonnement, das Albert noch nicht kannte, Thomas erfand, ihm, dem Duns, nicht mehr genügt. Die verschiedene Stellung, die Thomas, der ein Entwicklungsstadium Abschließende, und Duns, der Anfänger einer neuen Phase, einnehmen, hängt nun ganz naturgemäß damit zusammen, daß der Erstere in seiner ganzen Schriftstellerthätigkeit als der erscheint, der abgeschlossen hat, mit sich im Reinen ist. Vergleiche man zum Beispiel seine Jugendschrift *de ente et essentia* mit seiner *Summa ad gentiles* oder gar mit seiner *Summa theologica*, er ist in allen dreien derselbe und doch liegt ein Vierteljahrhundert zwischen dem ersten und dem letzten Werk. Wie anders fällt der Vergleich aus zwischen des Duns *Opus Oxoniense*, das er kurz vor, und dem *Opus Parisiense* oder den *Reportatis*, die er bald nach seinem dreißigsten Jahre verfaßt hat! Es ist hergebracht, das erstere auf Kosten der letztern zu erheben, und das ist nicht schwer, da jenes ein vom Verfasser selbst redigirtes Buch ist, diese dagegen so entstanden, daß (gar nicht in der eigentlichen Reihenfolge, denn der Commentar zum vierten Buch verspricht erst den zum zweiten) anstatt der frühern Commentare zu den einzelnen Distinctionen des Lombarden, wo es nöthig schien, neue Erklärungen geschrieben wurden, und nun, was sich vorfand, wahrscheinlich von einem Schüler zusammengestellt ward. Hält man aber fest, daß man es hier mit einem Fragment zu thun hat und dort mit

einem ausgearbeiteten Ganzen, so wird man erstaunen über die Fortschritte, die hinsichtlich der Bestimmtheit des Gedankens und Ausdrucks der Fragmentist gegen den Autor des vollendeten Werks gemacht hat. Was hätte der Mann geleistet, den als Vierunddreißigjährigen der Tod hinwegraffte! Nur in der abgeschlossenen Vollendung, in der uns die Scholastik bei Thomas erscheint, war es möglich, sie auch den Kreisen der Ungelehrten zugänglich und lieb zu machen, wie dieß Dante in dem Riesenwerke ihrer poetischen Verklärung versucht hat. Auch wenn er, was nicht zu entscheiden, die Lehren des Duns gekannt hätte, hätte er die, worin er von den Andern abwich, ignoriren müssen. Nicht, wo um neue Wahrheiten erst gekämpft wird, sondern wo sie erobert sind, wird die Siegeshymne über die gelungene Eroberung erschallen können. Freilich, wo sie erschallt, wo Ritter und Frauen eingeladen werden, den Besitz zu theilen, dessen sich bis dahin nur die Schule gerühmt hat, da sind auch die Tage dieser Lehre gezählt. Es ist einmal nicht anders: die Philosophie spricht das Geheimniß einer Zeit aus; sobald Alle es wissen, es nicht nur den wenigen Weisen, sondern der Masse kein Geheimniß mehr ist, haben die Tieferblickenden schon etwas Anderes gefunden, was sich Allen unbewußt der Zeit bemächtigt hat, und suchen dieses zu formuliren. Wie Thomas den Frieden zwischen Gottes- und Weltweisheit, so formulirt Duns den beginnenden Streit zwischen beiden. Hat darum der, welcher den Schwanengesang des Mittelalters gesungen, auf ihn keine Rücksicht nehmen können, so dient ihm zum Ersatz, daß, wer die Mühe nicht scheut, sich von ihm belehren zu lassen, ganz überrascht ist, bei ihm so viele Anticipationen späterer Lehren zu finden. Wären es nur ihrer mehr, die solche Mühe nicht scheuen! So aber geht es mit dem Duns, wie es mit manchem Redner in mancher Landesversammlung geht: man glaubt ihn widerlegt zu haben durch die sogenannte „Heiterkeit“, als wenn, im Gegensatz zu dem bekannten Spruche, vieles Gelächter ein Kennzeichen der Weisheit wäre.

2.

Ueber das Buch Daniel.

Von

N. Beymann,

Lic. theol., Privatdocent in Bonn.

Die kritischen Untersuchungen über das Buch Daniel, welche seit Bleek's Abhandlung von 1822 einen besonderen Anstoß erhalten hatten, sind von diesem Meister der alt- und neutestamentlichen Kritik noch einmal in einem von Dörner mit so schöner Charakteristik des Verfassers eingeleiteten Aufsatz 1860 gegen Auberlen's Angriffe vertheidigt worden a). Auf diesen letztern Aufsatz hat Hofmann's „Schriftbeweis“ in zweiter Auflage und noch eingehender David Zündel b) Rücksicht genommen. Die von Zündel versuchte Widerlegung Bleek's geht in den Spuren Hengstenberg's, Hofmann's und Auberlen's, nur daß es ihr zum Iſtern an der den Vorgängern nachzurühmenden Klarheit und Uebersichtlichkeit gebricht. Sie stellt Daniel nicht nur als das Bindeglied zwischen vor- und nachexilischen Propheten dar, sondern gewissermaßen als den auch von Tholuck's Schrift über die Propheten nicht recht gewürdigten Schlüssel, den die göttliche Vorsehung selbst zu der verschlossenen Schatzkammer der Prophetie uns in die Hand gelegt hat. Ein besonderes Interesse gewinnt diese Schrift Zündel's nun dadurch, daß inzwischen Bleek's Einleitung ins A. T. c) erschienen ist und einen Einblick darin verstatet, wie viel oder wie wenig Zündel's Argumente zur Widerlegung von Bleek's Annahme einer makkabäischen Abfassungszeit leisten d).

a) Schleiermacher, de Wette und Eicke's Zeitschrift, III, 171—294. und Jahrbücher für deutsche Theologie 1860. S. 45—101.

b) Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. Basel 1861.

c) herausgegeben von Joh. F. Bleek und Ab. Kamphausen. Mit Vorwort von E. J. Ritsch. Berlin 1860.

d) Zudem wir bei dieser für die ganze Auffassung der heiligen Schrift so

Wir bringen die gegenüberstehenden Auffassungen füglichweise so am besten zur Anschauung, daß wir zunächst die inneren, dem Buche selbst entlehnten Gründe prüfen und danach die äußeren. Die vom Buche an sich dargereichten Gründe lassen sich vollständig entwickeln, wenn wir nur dem Inhalte des Buches nachgehen und nach seinen beiden Theilen die Geschichten und die Gesichte desselben behandeln, wiewohl es auch dem ersten Theile nicht an einem Nachtgesicht gebricht und dem zweiten nicht an sehr detaillirter Geschichte.

Erster Theil: Die inneren Gründe.

A. Die Geschichten im Buche Daniel.

Daniel's Weissagung, so läßt sich Zündel a) vernehmen, steht im strengsten Bezug zu der Zeitgeschichte und persönlichen Geschichte Daniel's selbst und ist gleichsam ihr entsprungen, sie lehnt sich aber durchaus an keine (?) andere Weissagung als etwa (!) die 70 Jahrwochen des Jeremia an. Von den sechs ersten Capiteln räumt Zündel b) ein, daß sich nicht mit Sicherheit bestimmen lasse, wie viel an ihrer Form unmittelbar Daniel's eigener Hand angehöre, wie viel nicht. Das Selbstlob Daniel's, besonders 1, 20., vgl 5., 2 f. 6, 3., passe sehr wenig in Daniel's Mund c), erkläre sich aber daraus, daß er solche Reden, die über seine Person am Hofe und unter dem Volke gingen, unverändert

bedeutungsvollen Frage die Gründe pro und contra erörtern wollen, gehen wir von der Voraussetzung aus, daß ein großer Unterschied obwaltet zwischen dem, was die Substanz des Heils angeht, und dem, was lediglich den geschichtlichen Verlauf der Heilsentwicklung betrifft. Es können Christenmenschen auf eben demselben Grunde des Glaubens stehen und doch über die geschichtliche Lage der Psalmen z. B. weit auseinandergehende Ansichten haben, so daß der Eine mit Hitzig und Dishausen mallabäische Psalmen in Menge findet, der Andere mit Ewald dergleichen als „blauweißes Lustschloß“ verwirft, ein Dritter wie Delitzsch bei Ps. 123. und 124. darüber schwankende Meinung hegt. Es kommt nur darauf an, sich auf diesem historischen Gebiete des unruhigen Eiserns und der Leidenschaft zu enthalten, da es doch, wie Supfeld zu Ps. 83. gut sagt, keinen Glaubensartikel gilt.

a) S. 255.

b) S. 47.

c) Für Auberlen (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Joh.

wiebergegeben haben mochte. Daß Daniel der Verfasser und Sammler ist, beweist nach Zündel ziemlich deutlich 1, 21., wo der einfachste Sinn sei a): Daniel erlebte das erste Jahr des Cyrus, das Jahr der Rückkehr, „eine authentische Bemerkung des greisen Daniel, der es seiner Jugendgeschichte anmerkt, daß er den Umschwung der chaldäischen Dinge erlebt hat; denn welche verschwiegene, aber hohe Hoffnung Daniel auf dies erste Jahr des Cyrus gesetzt haben muß, das zeigt sich am besten in der Traurigkeit, in die er im dritten Jahr des Cyrus (10, 2. 3.) verfällt und die sich unter Voraussetzung der Richtigkeit sehr tief (!) durch relative Nichterfüllung seiner Hoffnungen auf's erste Jahr des Cyrus motivirt, was ja auch die folgenden Offenbarungen (10, 4 ff.) zur Folge hat.“ „Selbst ein Biograph oder Sammler“ — argumentirt Zündel weiter — „könnte kaum diese Stelle ursprünglich dem Cap. 1. einverleibt haben; sollte irgend einmal E. 1. wie offenbar E. 3., 4., 5. und 6. fiktiv allein bestanden haben, so würde diese Stelle darin immer nur einen schiefen Sinn gewinnen: entweder sie müßte parallel mit 2, 49. „blieb in derselben Stellung“ bedeuten, wogegen seine Vergessenheit unter Belsazar E. 5. spricht, oder sie sollte die Lebensgeschichte abschließen, was sprachlich wie sachlich unmöglich ist. Ein Falsarius gar, der in Einem Zuge 1, 21. und 10, 1. geschrieben haben müßte, würde solchen Widerspruch nicht in die Tendenzschrift gesetzt haben, und wenn er es in dem Sinne gemeint hätte, daß Daniel das Jahr der Rückkehr erlebt hätte, dieß zu reichlichen Fiktionen ausgebeutet haben.“ — Also aus

2. Aufl. 1857. S. 37.) erlebigt sich dieser Vorwurf dadurch, daß Daniel Repräsentant seines Volkes ist!

- a) Bleek, Einl. S. 578., legt gerade so aus, daß Daniel in Babel blieb (superstes fuit), und meinte mit der frühern Deutung „er blieb in solchem hohen Ansehen“ schwerlich etwas Anderes als dieß, daß Daniel in Babel bis zur Erlaubniß, in die Heimath zurückzukehren, blieb, ohne daß weiterer Aufenthalt daselbst ausgeschlossen wird, vgl. Zündel S. 8. Hitzig's Zusatz $\text{בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁית}$ besagt das Gleiche und harmonirt mit 2, 49. Anders steht es mit Berthold's Deutung, daß Daniel's Leben mit diesem Jahre zu Ende ging, und v. Lengert's, daß er in seinem Prophetenthum blieb.

dem, was ein Falsarius gethan haben würde, was ein Sammler kaum gethan hätte, ist nach Zündel zu schließen, daß dieser Vers sich weit besser als authentische Bemerkung des greisen Daniel erklärt, und zwar soll dieselbe dem ersten Jahre des Cyrus selbst angehören. Aber wer sagt denn, daß jene Vergessenheit unter Belsazar eine Entsetzung bedeutet, daß jenes Bleiben in denselben Verhältnissen etwas Anderes ist als der Aufenthalt in Babel? Und namentlich woran sieht man, daß B. 21. eine spätere Bemerkung ist von Daniels eigener Hand? Zündel hat sich die letztere Frage selbst vorgelegt. Er antwortet: „Gehörte B. 21. ursprünglich dem ersten Capitel an, so würde auch das ganze Capitel in dieser späten Zeit und zwar ebenfalls von Daniels eigener Hand verfaßt sein, ja auch E. 2. u. 3., welche E. 1. voraussetzen; alle diese Stücke müßten unmittelbar mit den letzten Aufzeichnungen von Daniels eigener Hand herrühren.“ Da jedoch 1) die E. 3., 4., 5. und 7. jedenfalls (?) frühern Ursprungs sind und für sich allein mögen bestanden haben, E. 3. ebenso gut als E. 2. die Erzählung E. 1. voraussetzt; 2) da im Zusammenhang von E. 1. sich Stellen finden, besonders B. 20., welche eine entferntere Beziehung zu Daniel wahrscheinlich machen, als B. 21., so entscheidet sich Zündel für die schon immer von ihm gemachte Voraussetzung, daß B. 21. ein Zusatz von Daniels eigener Hand sei. Da nun auch die ähnlichen Schlüsse 2, 49. (Daniel blieb bei dem König zu Hofe) 3, 30. (und der König gab Sabrach, Mesach und Abednego große Gewalt in der Landschaft Babel), 6, 29. (und Daniel ward gewaltig im Reiche Darius des Meders und im Reiche Cyrus des Persers) nach der jetzigen Gestalt des Buches unabtrennbar mit dem Ganzen ihrer Erzählungen zusammenhängen und doch wieder zugleich mit 1, 21. correspondiren, also (?) der Zeit der letzten Aufzeichnungen E. 7—12. angehören müssen, so gelangt Zündel zu dem Resultat, daß die jetzige Gestalt der geschichtlichen E. 2—6. von derselben schließlichen Redaction durch Daniels eigne Hand herrührt, welcher jene Capitelschlüsse ihre Einfügung zum Zweck der Zusammenfassung zu verdanken haben. Mit diesem Resultat ist jedoch weiter nichts ausgesprochen, als

daß jene Capitelschlüsse keine späteren Glossen sind; ja es hebt die Ablosbarkeit derselben von dem Vorhergehenden wieder auf, da ja auch dieß seine Form durch die letzte redigirende Hand erhalten hat. Demnach müßten sich in C. 1. noch mehr Spuren von Daniels eigener Hand finden, als bloß B. 21. Denn daß ein Anderer die Geschichten vorher aufgeschrieben habe, auf lose Blätter etwa, und Daniel vorgelegt zur Einfügung der chronologischen Notizen, will Bündel nicht sagen; vielmehr meint er, daß das Material dieser Capitel in verschiedener Form schon in früherer Zeit bereit gewesen sei, theils in Reichsurkunden bestehend, die möglicherweise doch von Daniel redigirt, jedenfalls in seinem Sinn und Geiste verfaßt waren, 3, 31 — 4, 34., theils in unmittelbaren (C. 5. 6. 7.) oder schon durch den Volksmund gegangenen Aufzeichnungen Daniels (C. 1—3.). „Biel änderte, nach der Weise des Greisenalters, Daniel nicht, als er wohl im ersten Jahre des Chrus, was ihm-geschichtlich Bedeutungsvolles vorlag, zu einem prophetischen Ganzen zusammenordnete und zu jenen früheren äußerlichen Erfahrungen eine Reihe eben so wunderbarer innerer Erlebnisse hinzufügte bis auf den denkwürdigen Schluß der 70 Jahre Jeremias C. 7—9., aus welchen er vielleicht selbst erst den tiefen Zusammenhang seiner äußern und innern Erlebnisse erkennen konnte, namentlich die Beziehung des Traumes Nebukadnezars. Als Nachtrag und Abschluß fügte er C. 10—12. in späterer Zeit hinzu.“

Halten wir vor Eintritt in die Einzeluntersuchung vorläufig bei diesem positiven Resultat inne, wodurch „jede andere Entstehungsart als unmöglich erwiesen sein soll“. Als eine bunte Musterkarte muß Anderen erscheinen, was nach Bündel die Einheit, Ursprünglichkeit und der in sich selbst abgeschlossene Gang der Weissagung heißt. Zunächst soll ein gutes Drittheil dem Volksmund abgelauscht sein, obschon 1, 20. keineswegs wie 1 Sam. 18, 7. davon eine Andeutung gibt. Und wie unnatürlich ist, daß ein Greis, der sein Jugendleben beschreiben will, erst nach der Volkssage herumhört und dann das Aufgefangene um dürftige chronologische Notizen vermehrt! Dasselbe gilt von den beiden andern Drittheilen, von der Reichsurkunde, die Nebukad-

nezar abgesprochen wird, trotzdem er sich als Verfasser angibt, und von den frühern Tagebuchsblättern Daniels, die der Greis im ersten Jahr des Cyrus zusammenstellte. Aber wenn 1, 21. im ersten Jahr des Cyrus hinzugesetzt sein muß, warum sind 2, 49. 3, 30. 6, 29. nicht je in den Jahren hinzugesetzt, von welchen sie reden? Das wäre doch eben so leicht plausibel zu machen. Und wenn doch nun Daniel für manche Partien weiter nichts ist, als der Sammler, warum soll nicht ein Anderer ihm dieß Geschäft haben abnehmen können? Es ist dagegen wahrscheinlicher, daß ein Anderer, rückschauend auf das bedeutsame erste Jahr des Cyrus, Daniels Fortleben bis dahin betonen wollte, als daß der Greis so dunkel seine verstohlenen Hoffnungen aus diesem Jahr andeutete. Bei einem Biographen, der die Tradition des Volkes in Schrift faßt, begreift sich solche chronologische Notiz viel eher, und in welcher Tendenz er sie auch hinzufügte, dadurch wird er noch nicht zu einem Falsarius gestempelt, daß er 10, 3. auch noch innere Erlebnisse aus dem dritten Jahr des Cyrus Daniel selbst berichten läßt. Es bleibt vollkommen Raum für den längern Aufenthalt in Babel, auch für die Traurigkeit Daniels, die nach der eigenen Darstellung des Buches nicht durch die damalige Gegenwart gewirkt ist, sondern durch die finstern Schatten der kommenden Ereignisse, die das heimgekehrte Volk Gottes im Lande der Zier (בְּאֶרֶץ-צִיר) treffen sollten. Schrieb Daniel mit eigener Hand C. 1—9. im ersten Jahr des Cyrus, C. 10—12. im dritten, wie Zündel will: warum erwähnt er nicht die von Cyrus verstattete Heimkehr, die doch so ganz als Erfüllung der Weissagung Jeremias gelten konnte und eine Epoche für ihn und sein Volk bilden mußte? Man würde, sagt Bleek ^{a)} mit Recht, eher erwarten, daß sein Blick zunächst weit mehr auf die Befreiung seines Volkes aus der damaligen Knechtschaft, der babylonischen, gerichtet gewesen wäre, als auf die Befreiung aus dem Druck des Antiochus Epiphanes, der einer Dynastie angehörte, die erst Jahrhunderte später zur Herrschaft kam. Viel begreiflicher ist doch, daß ein

a) Einl. S. 592.

später lebender Verfasser sich begnügte, jene Thatsache der Heimkehr Israels 1, 21. anzudeuten, da sie die selbstverständliche Grundlage der ganzen Folgegeschichte bildet, deren Verlauf Daniel bis zu dem Greuel der Verwüstung und dem Ende des Antiochus im Voraus überschaute. Bündels Hypothesen könnten noch manche Frage veranlassen, warum z. B. C. 2. durch den Volksmund gegangen sein soll, das so ähnliche C. 7. aber nicht? warum C. 3. bald selbständig existirt haben soll, bald C. 1. voraussetzen? warum Bündel sich gegen Sach, Herbst, Davidson erkläre, die C. 1—6. dem Daniel absprechen und ihn nur für C. 7—12. als Verfasser denken, da er doch ganz Aehnliches annimmt? warum nicht C. 7—12. eine ältere Basis sich herauslassen lasse, wie Ewald, Bunsen und Tholuck ^{a)} sie von dem Ez. 14, 14. erwähnten Daniel verfaßt sein lassen? Statt aber weiter zu fragen, gehen wir in die einzelnen Capitel ein, mit besonderm Augenmerk auf die historischen Schwierigkeiten.

Cap. I.

Nebuladnezar kam mit seinem Heere nach Bündel ^{b)} im Anfang des dritten Regierungsjahres Jojakims noch vor der Schlacht von Karchemisch nach Jerusalem und plünderte den Tempel, also nicht, wie Hengstenberg annimmt, nach dieser im vierten Jahr Jojakims geschlagenen Schlacht, sondern, wie Hofmann, das Jahr zuvor, welches das dritte Jahr nach der Schlacht von Megiddo war. Es war nur eine vorübergehende Eroberung und Plünderung Jerusalems, König Jojakim wurde gefesselt, aber die Absicht, ihn nach Babel abzuführen, kam nicht, wie bei Daniel und seinen drei Gefährten, zur Ausführung (2 Chron. 36, 6.). An dieser Annahme hindert nach Bündel nicht, daß Jeremias (C. 36.) erst im folgenden vierten Jahre Jojakims die Einnahme Jerusalems verkündigt und die Weissagung darüber im fünften Jahr am Fasttag verlesen läßt, denn dieß Drohwort geht nach Bündels Meinung auf ein Totalgericht über Jerusalem, wie über andere Völker, das allerdings erst durch die Schlacht von Karchemisch entschieden

a) Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 97.

b) S. 9.

sei. Der Zorn Jojakims motivire sich viel besser durch eine schon einmal geschehene Invasion Nebukadnezars; jener wolle in seinem profan-politischen Sinn einen religiösen Aufschwung zum Widerstand im Volk hervorrufen und dem für das folgende Jahr vorgesezten Abfall nach dreijähriger Zinsbarkeit durch jenes, so auffällige Fasten einen religiösen Anstrich geben. Indessen, abgesehen von andern Schwierigkeiten, dieser Unterschied (vgl. S. 9.) zwischen einem vorüberziehenden Kriegswetter, das Entweihung des Hauses Gottes mit sich brachte, und einem Totalgericht ist doch ziemlich müßig, zumal anzunehmen ist, daß auch 598 der gegen Jojakim beabsichtigte, an Jechonja vollzogene Rachezug noch nicht das Totalgericht vollstreckte. Wie konnte Jeremia C. 36. eine vor Jahresfrist erfolgte Verabung des Tempels unbenutzt in seiner Drohrede lassen, wie überhaupt mit einer Dienstbarkeit erst drohen, deren Last abzuschütteln der König im Begriff war? Wie konnte der König ein Buch zerschneiden und verbrennen, das die Unterwerfung unter Babel als künftig verkündigte, die er wenigstens noch eine Weile zu tragen Willens war? Was sollte ein Fasten helfen, um das Volk zum Abfall von den Chaldäern, zu einem Angriffskrieg anzutreiben, da sich darin doch viel mehr das Gefühl eines herabtausenden, unabwendbaren Kriegsturms ausdrückt? Auch muß 2 Kön. 24, 1. die von Bündel in Jojakims drittes Jahr gesetzte Belagerung und Einnahme Jerusalems zu den Textworten hinzugedacht werden, da Jojakim sich doch auch freiwillig zur Zinsbarkeit kann verstanden haben! Statt üble Folgen a) für Jerusalem hervorzurufen, würde die Schlacht von Circesium gerade den Gedanken des Abfalls von dem übermächtigen Sieger in Jojakim rege gemacht haben, da es doch viel wahrscheinlicher ist, daß Jojakim nach der Schlacht von Rarchemisch, wie Hitzig, Lhenius, Winer, Bertheau, Rüetschi b) nach 2 Kön. 24, 1. an-

a) Winer, Realwörterb. I, 595. 3. Aufl.

b) Herzogs Realenc. X, 252. In der Notiz des Berosus unter dem *σαταρανης* Pharaos Necho zu verstehen, ist verwehrt, wenn man mit Rüetschi an das neuchaldäische Reich denkt, welches das ganze Erbe der assyrischen Monarchie im Westen beanspruchte, oder mit M. v. Nie-

nehmen, sich dem Alles unwiderstehlich niederwerfenden Löwen Nebukadnezar unterwarf und nach drei Jahren wieder abfiel, dadurch jene Schaaren von Chaldäern und andern Völkern 2 Kön. 24, 2. herbeizog und zuletzt ein geordnetes Chaldäerheer, das eben so gegen ihn als gegen seinen Sohn Sechonja geschickt zu sein schien, da er um diese Zeit seinen Tod fand. So würde der Abfall Jojakims etwa ins achte Jahr desselben fallen, wie nach Josephus Baihinger ^{a)} und Bleek ^{b)} annehmen; denn das erste Jahr Nebukadnezars, das mit Jojakims viertem zusammenfällt, läßt sich Jer. 25, 1. nicht leicht anders als vom ersten Jahr seiner Herrschaft über seines Vaters Reich nach dessen Tode verstehen, nicht wie Hitzig, Keil, Haffe vom ersten Jahr seiner Herrschaft über Jerusalem. Eroberung und Einnahme Jerusalems wäre aber auch für dieses vierte Jahr Jojakims nicht, wie Dan. 1, 1. fordern würde, berichtet, also Bleeks ^{c)} Schluß berechtigt, daß die Chaldäer während der Regierung Jojakims die Stadt überhaupt noch nicht eingenommen, noch auch die Tempelgeräthe fortgeschleppt haben, sondern die erste Einnahme der Stadt durch die Chaldäer erst während der Regierung Jojachims statt fand. Damit fehlt dem ersten Capitel Daniels das Fundament.

Zünbel ^{d)} hat dieß Resultat natürlich nicht gezogen. Er läßt Jerusalem im dritten Jahr Jojakims erobert und Daniel nach Babel als Geißel geführt werden, 14 Jahre vor Ezechiels Wegführung, so daß Daniel bei der Erwähnung Ez. 14, 14. etwa 30 Jahre alt gewesen sein möge, bei der Exilirung ungefähr 16. Mit seinen gleichaltrigen Gefährten genoß er drei Jahre des Unterrichts in מִסְכָּר וְלִשׁוֹן כְּשָׂרִים, d. h. in der Sprache, deren Denkmale uns in den babylonisch-assyrischen Inschriften vorliegen, nicht aber in der aramäischen Volkssprache

buhr, Assur und Babel, S. 362., an den assyrischen Statthalter von Syrien, der sich den Aegyptiern angeschlossen um den Preis der Erbslichkeit seiner Satrapie.

a) Herzogs Enc. VI. S. 790.

b) Bleek, Einl. S. 476.

c) Einl. S. 598 f.

d) S. 259.

des Buches Daniel, welches die Knaben gewiß nicht besonders hätten erlernen müssen. So deutet wenigstens Bündel ^{a)} 1, 4., so daß hier eine andere Sprache, die bei Hof übliche, aus Arischem und Semitischem gemischte Sprache der Chaldäer, zu finden wäre, und wieder eine andere, die (semitische) Volkssprache in Babylonien, das Ost-Aramäische in dem אַרְמִית 2, 4.

Vleek ^{b)} dagegen findet an beiden Stellen ebendieselbe Sprache und sehr wohl denkbar, daß die deportirten Knaben bei der dialektischen Verschiedenheit in der babylonischen Volkssprache und Literatur unterrichtet werden mußten; dieß sei zugleich die Hofsprache gewesen, wie aus 2, 4. erhellt. Er findet nirgend eine geschichtliche Andeutung, daß in Babylonien zwei ganz verschiedene Sprachen wären geredet worden; wenn auch im Jüdisch-Aramäischen (wie Vleek statt Ost-Aramäisch lieber sagen will, um auch statt West-Aramäisch [Syrisch] Christlich-Aramäisch sagen zu können) sich Namen finden, die nicht aus dem Semitischen zu erklären seien, wie Nebo, Nebukadnezar, Nabonassar, Nabopolassar, Merobach-Balaban, Belschazar, so könnten dieß Reste aus der assyrischen Sprache sein. Mit dieser Annahme wird sich vertragen, was Bündel und Ramphausen als Resultat von Haugs Forschungen acceptiren, daß drei Gattungen Keilschriften neben einander stehen, arische, tatarische und semitische. Keinenfalls wird dadurch ein Unterschied der Sprachen 1, 4. und 2, 4. motivirt. Denn es wäre doch sehr befremdend, wenn, was Bündel anzunehmen nicht ansteht, die Chaldäer bei Hof gerade die Volkssprache gebraucht hätten, nicht die Hofsprache, . ihre Muttersprache zugleich. Viel einleuchtender ist, daß, als der Verfasser des Buches die Chaldäischen Weisen zu ihrem Könige reden läßt, ihre ipsissima verba anführen und in dieser Sprache seine Geschichtserzählung eine Weile fortsetzen will, dieß ausdrücklich von ihm durch אַרְמִית = אֲשֶׁר־הָיוּ = אֲשֶׁר־הָיוּ = אֲשֶׁר־הָיוּ angezeigt wird.

a) S. 242.

b) Einl. S. 45. 55.

Auch in griechischer Zeit würde ein in seines Volkes und anderer Nationen Vergangenheit nicht unbewandterter Mann, der das Volk in allerlei Zungen und Sprachen geredet haben läßt, den Unterschied von Volks- und Hofsprache wohl haben kennen können, falls Zündel damit im Rechte wäre; das ist nicht so unmöglich, als Zündel a) darstellt. Welches die ursprüngliche Sprache der Chaldäer vor ihrer Einwanderung in Babel war, ob auch semitischen Stammes, wie Bleek ausführt, oder nicht, thut nichts zur Sache. Daß sie in Babylonien des Semitischen mächtig waren, ist allerseits zugestanden. Ganz begreiflich aber ist, daß, wie Bleek gut zeigt, das von den Juden im Exil erlernte Aramäisch noch mancherlei Wandlungen durchlief. Aber warum ist das Hebräische im Buche Daniel so gut und rein, wie das des Ezechiel? wirft Zündel ein, indem er eine gelehrte Beschäftigung, welche de Wette voraussetzt, einem Manne in makkabäischer Zeit nicht zutraut. Dagegen wird geltend zu machen sein, daß derselbe offenbar mit Bewußtsein zweimal den Dialekt wechselt, also auch aus dem Hebräischen seiner Zeit die Aramaismen leichter ausschneiden konnte. Bleek hat auch keineswegs, wie Zündel b) ihm beimißt, das Hebräische des Daniel so rein gefunden und andererseits rein gelehrte Aneignung abgelehnt, wenn er jedem nur einigermaßen gebildeten Juden bis zur Makkabäerzeit zutraut, beider Dialekte mächtig gewesen zu sein c). Eine Sprachgeschichte läßt sich — auf diesen Grundsatz kommt Bleeks Einleitung sehr häufig zurück — erst dann mit vollkommener Sicherheit entwerfen, wenn die Sprachdenkmäler aus andern äußern und innern Gründen ihren festen Platz in der Zeitgeschichte erhalten haben. Oft kann eine Abweichung in räumlicher Distanz ihren Grund haben, wird aber für Beweis zeitlicher Differenz genommen; oft tritt auch das Umgekehrte ein. Man wird abwarten müssen, welche Ausbeute M. Heiden-

a) S. 243.

b) S. 244.

c) Einl. ins A. T. S. 96 f. Theol. Ztschr. S. 212 f.

heim a) aus den 9 Quartbänden des britischen Museums liefern wird, welche die Liturgie der Samaritaner enthalten, darunter Stücke in beinahe classischem Hebräisch, fast so alt, wie die jüngsten unserer Psalmen. Zündel aber hat aus seiner Vergleichen des danielischen Chaldäisch mit dem des Esra und mit dem der Targumim, deren Vocalisation doch sehr im Argen liegt, bloß dieß erwiesen, daß Daniel näher mit Esra zusammensteht, was bei der Nachbarschaft im Kanon auch sehr natürlich ist; nur daß Daniels Chaldäisch vor Esra fallen müsse, hat er nicht erweisen wollen und können aus sprachlichen Erscheinungen, dazu beruft er sich auf die innern Gründe b).

Die Verührungen mit Esra, Nehemia und Esther in Wörtern arischen Stammes waren ja durch den Stoff des Buches Daniel gefordert; sollen sie aber ein Fingerzeig für Gleichzeitigkeit dieser Schriften sein c), so kommt Bleek dem nach, indem er Esra und Nehemia, die nach seiner Meinung ihre gegenwärtige Gestalt der Hand des Chronisten auf Grund von eigenhändigen Aufzeichnungen jener beiden Männer verdanken, frühestens 400 v. Chr., eigentlich nicht vor das macedonische Zeitalter setzt, Esther aber sei vielleicht bedeutend später als in der persischen Zeit entstanden d). Dillmann e) rückt auch die Chronik bis in die Scheidezeit der persischen und griechischen Oberherrschaft hinab.

Aber die griechischen Wörter werden immer ein bedeutendes Vorurtheil für die griechische Abfassungszeit erzeugen. Es ist trotz eines Sieges Sanheribs über ein Griechenheer in Cilicien, trotz der weitreichenden Handelsverbindungen der Griechen wenig wahrscheinlich nach Bleek f), daß am Hofe Nebukadnezars die musikalischen Instrumente der Griechen mit griechischen Namen

a) Deutsche Vierteljahrschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik. Gotha 1861. I. S. IV.

b) S. 249.

c) S. 248.

d) Einl. S. 391. 409.

e) Jahrb. f. deutsche Theol. 1858. S. 472 f.

f) Einl. S. 596.

sollten üblich gewesen sein oder daß in exilischer Zeit ein palästinenfischer Jude mit den griechischen Namen so bekannt sollte gewesen sein, daß er sie ohne Weiteres statt der etwa wirklich angewandten gesetzt hätte. Der Gebrauch der Namen קִיָּוָה, κίθωρις, קִיָּוָה, ψαλτήριον, קִיָּוָה, קִיָּוָה, σωμα, erklärt sich eher bei einem jüdischen Schriftsteller aus dem Zeitalter der hellenischen Nachfolger Alexanders, wo Judäa unter der wechselnden Herrschaft solcher, namentlich der Ptolemäer und Seleuciden, stand. Namentlich das letzte Instrument, das nur an einer einzigen Stelle bei Polybius, wo er ein Fest des Antiochus Epiphanes beschreibt, erwähnt wird, ist dafür ein sehr deutlicher Fingerzeig, und Zündel hätte doch nicht sagen sollen ^{a)}, daß Hävernicks und Hengstenbergs Gründe gegen diesen Punkt keine Widerlegung gefunden hätten. Schon längst hat de Wette ^{b)} geantwortet und nun wieder Bleek ^{c)}, daß auch das syrische Wort, worauf Hengstenberg das fremdliche קִיָּוָה zurückführte, aus dem Griechischen entlehnt sei, wie so viele andere in späterer Zeit. Wenn de Wette, Hitzig und auch Bleek die Möglichkeit zugeben, daß die Instrumente unter diesen Namen den Babyloniern schon bekannt sein konnten, so doch nicht die Wahrscheinlichkeit. Auberlen ^{d)} hätte also nicht sagen sollen, daß dieses historische Argument selbst von den Gegnern wieder aufgegeben sei.

Cap. II.

Für Zündel hat es keine Schwierigkeit, daß die vom König Nebukadnezar exilirten Jünglinge in seinem zweiten Regierungsjahre nach dreijährigem Unterricht vorgefordert werden, da Zündel ihn 1, 3. proleptisch König nennen läßt und jenen Streifzug nach Jerusalem vor seiner Thronbesteigung annimmt. Wer aber wie Hengstenberg nach der Schlacht von Rarchemisch Jerusalem gewonnen werden läßt, trifft hier auf unüberwindliche

a) S. 4.

b) Einl. ins A. T. §. 255 b.

c) Einl. S. 596.

d) Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. S. 12.

Schwierigkeiten. — Die Forderung des Königs an seine Weisen, nicht bloß die Deutung, sondern auch das Traumgesicht selbst ihm wieder zu offenbaren, erklärt Zündel für das weiseste Mittel, zu prüfen, ob ihre Kunst bloße Traumdeuterei oder wahrhaft göttliche Offenbarung sei. Es sei ja ganz psychologisch begründet, daß der König zwar noch einen tiefen Eindruck eines besonders erschütternden Traumes hatte, aber auf den Inhalt desselben sich nicht mehr besinnen konnte; andererseits sei es Gott ebensowohl möglich, Daniel den Traum selbst als seine Deutung zu offenbaren.

Von weitem Unwahrscheinlichkeiten führt Zündel nichts an. Bleek ^{a)} aber bezeichnet dieß auch als kaum glaublich, daß Nebukadnezar solche Forderung an die sämtlichen Weisen des Landes nach den verschiedenen Classen gerichtet und deren Unfähigkeit, seinem Verlangen zu entsprechen, an ihnen allen mit dem Tode bestraft haben sollte, und nicht bloß etwa an denjenigen, die den besondern Zweig der Traumdeutung hatten. Das Gepräge der ganzen Erzählung ist doch gar nicht der Art, als sei dem Gedächtniß Nebukadnezars das ganze Traumbild entschwunden, als wohne ihm die Absicht inne, falsche und wahrhafte göttliche Offenbarung zu unterscheiden; er hält das Traumbild noch in sehr gutem Gedächtniß, es fehlt ihm nur die Deutung, und um da sich von seinen Weisen nichts vormachen zu lassen, fordert er als Bürgschaft mit der Deutung den Bericht vom Traume selbst. Es ist ja freilich wahr, daß Gott kein Ding unmöglich ist, aber hier entsteht die weitere Schwierigkeit, daß Daniel, der glückliche Durchschauer der Geheimnisse des Königs, die Stelle eines Obervorstehers über alle Magier und Weisen erhält, ohne sich ganz und gar am Götzendienste des Landes zu betheiligen.

Von Zündels Deutung des Monarchienbildes wird passender bei E. 7. die Rede sein, zumal ja nach seiner Hypothese die im Volksmund entstandene Erzählung E. 2. bei der Einreihung durch Daniels Hand einige — er sagt uns nicht, welche? — Erläuterungen aus E. 7. empfangen haben soll.

a) Einl. S. 598.

Cap. III.

Das ungeheure goldne Bild (דָּבָר) ist für Zündel nicht etwa eine Belus-Statue, wie Diodor eine 40 Fuß hohe Bildsäule beschreibt, sondern bloß eine Säule, wie sie sonst der Astarte aufgerichtet sein mögen. Diese aber sollte durchaus keinem religiösen Zweck dienen, sondern als Symbol der Weltmacht des Königs Nebukadnezar zu dem politischen Zweck der Huldigung von Seiten der Beamten der unterworfenen Völker. Daher erscheint Daniel nicht bei der Huldigung, so wenig als die Magier, weil er damals kein weltliches Amt bekleidete, wohl aber seine drei Freunde; nur die weltlichen Beamten hatten sich dabei einzufinden.

Fürwahr, eine sehr reinliche Souderung von weltlichen und geistlichen Beamten, Staat und Kirche schon in so alter Zeit! und ein prächtiges Vorbild für die von Tell mißachtete Stange mit dem österreichischen Hute! Nur sonderbar, daß Nebukadnezar keine Mißachtung dieses selbsterfundnen Cultus der Weltmacht seitens seiner Geistlichen fürchtete! Sonderbar, daß er, da doch jeder Cultus sein Priesterthum haben will, wie am Vernunftcultus der französischen Revolution zu ersehen ist, seine Magier nicht als Priester bestellte! Die Erzählung verräth doch auch deutlich, daß er vielmehr an den Götterbildern, denen er vertraute, den Gehorsam seiner Beamten messen wollte. Zudem ist von Daniel 2, 49. ausdrücklich bezeugt, daß er am Hof des Königs war, also auch als Hofbeamter galt. Er war selbst auch Staatsmann und bekleidete die einflußreichsten Aemter, sagt Auberlen ^{a)}. Zündels Erklärung, daß E. 3. vom Volksmund allein erzählt und danach von Daniels eigener Hand aufgezeichnet und diesem Buche einverleibt sei, besagt genug.

Cap. IV.

Für die beiden hier erwähnten Thatsachen, daß der tiefgebeugte Nebukadnezar von seiner siebenjährigen Tollheit selbst in einem Schreiben an seine Völker Bericht thut, und daß er sich zu Jehova als dem wahren Gott bekennt, hat Zündel den

a) Der Prophet Daniel 2c. S. 30.

Hauptgrund, daß die erstere, wonach Nebukadnezar allerdings einzig in der Geschichte dastehet, nicht unglaublicher sei, als die zweite, und daß diese zweite jedenfalls keiner geringern Motivirung als eben einer so erschütternden bedurfte. Von dem bedeutungsvollen Wahnsinn sollen die Fragmente des Berosus (Ios. c. Ap. I, 20.) und des Megasthenes (Euseb. praep. ev. IX, 41.) einen merkwürdigen Nachhall ^{a)} geben; später ^{b)} gesteht Zündel aber zu, daß die erstere Notiz weder für noch gegen Daniels Erzählung beweise, der zweite verworrene Bericht aber aus Daniels klarer Erzählung entstanden sei. Somit verliert der letztere den Werth eines unabhängigen Zeugnisses, und Niemand wird sagen dürfen, die von Bleek ^{c)} so klar dargelegte Unglaublichkeit, daß die Raserei und das Edict ohne die geringste Spur in der Folgegeschichte vorübergegangen wären, werde dadurch gehoben, daß eben beiden Thatsachen dieselbe Unglaublichkeit anhänge. Noch dazu setzt das E. 4. überlieferte Edict B. 25—30. in die dritte Person um, während Nebukadnezar vorher und nachher in der ersten spricht, was ihm als Schreibenden kaum hätte begegnen können, wohl aber einem Andern, der in seinem Namen einen solchen Brief zu schreiben unternahm. Hävernick hält diese Stelle für eine Parenthese, Hengstenberg für einen nur im Auszug gegebenen Passus des Edicts; Zündel schließt daraus auf Abfassung dieser Reichsurlunde von Daniel oder doch in seinem Geist und Sinn.

Cap. v.

Die historische Schwierigkeit, welche der Name Belsazar bereitet, löst sich für Zündel ^{d)} so, daß an den Sohn und unmittelbaren Nachfolger Nebukadnezars, Evilmerodach, zu denken ist, wie unter Anderen auch Wolff ^{e)} und M. v. Niebuhr ^{f)} annehmen. Die מְלִיכָא ב. 10. ist die Königin-Mutter, jene Amu-

a) S. 15.

b) S. 27.

c) Einl. S. 597.

d) S. 33.

e) Stud. u. Krit. 1858. S. 684.

f) Assur und Babel, S. 91 f.

hea, Tochter des Königs Astyages, welche Nabupalassar seinem Sohne Nabufdrassar als Kronprinzessin noch vor der Zerstörung Ninives (607) vermählte. Jene Geheimschrift an der Wand bestand nach Zündel in Zeichen, die nur Daniel lesen konnte, ähnlich wie Joh. 12, 29. die Jünger deutliche Worte vernahmen, das Volk bloß allgemeine Töne. Das Gastmahl war aber nicht jenes letzte Gastmahl, an das sich nach Herodot und Xenophon, auch Jes. 21, 5. unmittelbar die Ermordung des Königs Labynet oder Nabonned, des Sohnes der thatenreichen Nitokris, angeschlossen, wie Hävernick und Hengstenberg statuiren, während Zündel nach Verosus Zeugniß diesen letzten König ruhig als Vasallenfürst in Karamanien gestorben sein läßt. Vielmehr ist nach Zündel 5, 31. (?) näher zu 6, 1. als zu 5, 30. zu ziehen. Jene Schrift, die den Untergang des Reiches durch die Perser (richtiger: Meder und Perser) weisagte, meint Zündel, werde nicht erst 6 Stunden vor ihrer Erfüllung geschrieben sein; das Ganze sei dem nicht verzweifelnd, sondern ergeben des Propheten Strafwort hinnehmenden König etwas Unerwartetes, was noch in weiter Ferne drohe. Das 7 6, 1. deute nicht eine unmittelbar zeitliche Folge zu B. 30. an, sondern nur den innern Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung; es sei eine durchaus friedliche Notiz, daß Darius das Reich in seinem 62. Jahre empfing; denn חַזַּק bedeute nicht „erobern“, schließe also nicht das von Hitzig hinzugedachte Bluthad in sich. Hierauf recurriert Zündel mehrmals ^{a)} und sieht die Weissagung, daß das chaldäische Reich zertheilt und den Medern und Persern gegeben werde, dadurch erfüllt, daß Darius aus medischem Stamm (so friedlich?) das Reich einnahm; es folge damit eine medopersische Weltmacht, da es ja nicht, wie v. Bengertke annehme, eine medische zwischen der babylonischen und persischen gegeben habe.

Bleek hat noch andere Anstöße an den hier erzählten Ereignissen, namentlich daß so viele Dinge in ebendieselbe Nacht zusammengedrängt seien. Geschah aber die Ermordung Belsa-

a) S. 32. 34. 81. 84.

zars nach, der Absicht der Erzählung, wie Bänbel annehmen muß ^{a)}, durch eine Rote von Verschwörern, oder liegt es nicht ganz in der Natur der hier so deutlich sich kundgebenden symbolischen Erzählungsart, dieses Strafgericht an Belsazar eben denselben übertragen zu lassen, die nachher das Reich empfangen? Hier also ist der Vollstrecker des Gerichts Darius der Meder gemäß der weissagenden Geheimschrift. Dieß scheint uns un- leugbar, ebenso gut wie die von Delitzsch behauptete Unterscheidung zwischen dem Reich Darius des Meders und dem Reich Koresch des Persers, welche dem Buch Daniel zu Grunde liegt und die Bänbel eben so vergeblich abweist, als Auberlen ^{b)}.

Cap. VI.

Die schwer zu entscheidende Streitfrage über den Sturz der chaldäischen Herrschaft in Babylon erlebte Bleek ^{c)} so, daß nach Herod. I, 130., Ktesias und Jes. 40—66. Cyrus Babel als selbständiger Fürst besiegt habe, indem damals die Oberherrschaft von den Medern schon an die Perser übergegangen war; dagegen nach Xenophon (Cyrop. I, 5, 2., Josephus, Ant. X, 11, 4.) und Andern hätte Cyrus Babel für seinen Schwiegervater Chazares II., den Sohn des Astyages, erobert und wäre erst nach dessen Tode zur Selbstherrschaft gelangt. Wir würden also — meint Bleek — bei Darius dem Meder an diesen Chazares zu denken haben, und gewiß hat auch der Verfasser unseres Buches die Sache so angesehen, daß nach dem Sturz der babylonischen Monarchie zuerst eine medische und dann eine persische Herrschaft gekommen sei. Bleek hat sich nicht entschließen können, diese danielische Anschauung mit Auberlen für die historisch richtige zu erklären, wie er denn auch in 7, 18. keine Berechtigung

a) Bänbels eigne Ansicht ist durch Versehen und Druckfehler leider häufig im ganzen Buche entstellt; so zählt er in C. 5. mit Luther erst 31 Verse, danach bestreitet er die allgemeine Annahme, daß nach hebräischer Verszählung B. 30. näher zu B. 29. als zu 6, 1. gehöre. Will er aber B. 30. näher zu 6, 1. ziehen, so ist gerade, was er bestreitet, eine zeitliche Aufeinanderfolge des Mordes Belsazars und der Thronbesteigung des Darius sehr wahrscheinlich.

b) Daniel u. Off. Joh. S. 211 f.; vgl. Bleek, S. f. D. Theol. 1860. S. 64.

c) Einl. S. 599.

findet, 6, 1. מֶלְכָּהּ מִלְכּוּתָא und 9, 1. דְּמִלְכָּהּ mit Auberlen so zu deuten, daß Darius das babylonische Reich nicht selbst gewonnen habe, sondern durch die Waffenthat des Cyrus zum König gemacht worden sei a).

Zündel, der sich zu dieser auberlen'schen Ansicht bekennt, macht diesen lange nach Evilmerobach-Belsazars Ermordung die Oberherrschaft Babels gewinnenden Darius Medus (Cyaxares II.) zu einem jüngern Bruder (statt: Sohn) des Astyages und nachgeborenen Sohn (statt: Enkel) des Cyaxares I. = Achaschveresch. Diesen Großonkel des Cyrus betrachte Xenophon fälschlich als Onkel. Im Uebrigen, meint er b), werde man auf die Eintheilung in 120 Satrapieen und die Gestalt der Löwengrube keinen wirklichen Einspruch gegen die Geschichtlichkeit dieses Capitels gründen.

Bleek c) hat dagegen von Neuem das sehr Auffallende dieser cisternenartigen Behälter notirt, dazu noch andere Schwierigkeiten. Auch hätte Zündel aus M. v. Niebuhrs Buch d) wissen können, daß dieser sorgsame Forscher gleich nach dem Tode des Evilmerobach eine einjährige medische Zwischenherrschaft annimmt und dann nach dem Sturz des Astyages-Darius (Astyages) Babel wieder 20 Jahre unabhängig sein läßt, bis Cyrus es wieder eroberte, und daß er 6, 1. trotz Havernids Erklärung eine Verwechslung mit der Organisation des Sohnes des Bishtaspa statuirt.

Wir stehen hiemit am Ende des geschichtlichen Theiles des Buches Daniel. Gegen dessen Facticität sind rein historische Zweifel von der kritischen Seite geltend gemacht, viele, die Zündels Apologetik gar nicht berührt hat. Den dogmatischen Zweifel an den Wundern und Weissagungen, den Auberlen e) für den eigentlichen Hintergrund aller übrigen Gründe erklärt, hat Zündel freilich gleich zu Anfang erwähnt,

a) Jahrb. f. D. Th. 1860. S. 65.

b) S. 37.

c) Einl. S. 600.

d) Assur und Babel, S. 93. 224.

e) S. 10.

aber ihn zu beseitigen, hat er auch nichts gethan, ja er macht die Geschichte Israels noch wunderbarer, als sie ist, durch solch einen allgemeinen Satz, wie (S. 51.): So oft Israel mit den Weltvölkern sich berührte, wird seine Geschichte wunderbar! Biele hat es bei der Untersuchung über Daniel, wie in seinem ganzen Werke vermieden, gleich de Wette ^{a)}, eine Hauptinstanz aus den „grelten Wundern“ (2, 28. 3, 23. 5, 5. 6, 23. 25.) zu machen. Es ist ja auch so schwer, auf diesem Gebiete des Gotte Möglichen und des Natur-Nothwendigen einen Streit zu führen. Da aber die Wunder und Weissagungen doch auch eine historische Seite haben, so werden sie auch einem Solchen, der kein dogmatisches Bedenken in sich fühlt und der Ueberschreitung der gewöhnlich so genannten Naturgesetze, wie mantischer Erleuchtung in seiner Physik und Psychologie Raum läßt, zu historischen Bedenken werden, wenn die übrigen Umgebungen der Erzählung es wahrscheinlich machen, daß kein authentischer Bericht von einer wunderbaren Thatsache, sondern eine im Volksmunde fortgetragene Tradition vorliegt.

B. Die Gesichte im Buche Daniel.

Ehe wir in die Einzelerklärung dieses zweiten Theiles eintreten, stellen wir eine Untersuchung über die Form der Erzählung und den Gesichtspunkt der Auslegung bei diesen Weissagungen an.

1. Die Form der Erzählung.

Unbestritten ist es nach Zündel ^{b)}, daß sich das Buch von C. 7. an als ein eigenhändiges Werk des in den frühern Capiteln geschilderten Propheten Daniel gebe durch die erste Person 7, 2. Der Wechsel der Person nach C. 1—6. könne um so weniger gegen eigene Abfassung sprechen, als 7, 1. 2. und 10, 1. 2. direct beweisen, daß der, welcher in der ersten Person spricht, ebenderselbe sei, der sonst Daniel in dritter Person aufführt.

So unbestritten ist die Sache nun freilich nicht, da gewichtige Stimmen eben um dieses Wechsels willen nur C. 7—12.

a) Einl. §. 255 a.

b) S. 44.

dem Daniel selbst zuschreiben. Denkbar ist ja freilich, daß im Vorangehenden Daniel, wie in der ältern Zeit Barhebräus, in neuerer Zeit Friedrich der Große und Andere in ihren Selbstbiographien, von sich in der dritten Person sprach ^{a)} und nur, um sich als Verfasser zu bezeichnen, mit der ersten Person fortfährt. Aber mit mehr Recht noch kann in 7, 1. das bestimmte Zeugniß gefunden werden, daß der Verfasser von hier ab eigene Aufzeichnungen Daniels benutzen wolle und die bisher aus der Tradition entnommenen Geschichten gar wohl von den innern Erlebnissen unterscheide, für die es keinen andern Zeugen gab, als Daniel selbst. Die heilige Schrift bietet mehr solche Beispiele, in denen die erste und dritte Person mit einander vertauscht sind: die vier letzten Bücher des Pentateuch, das Buch Josua, Esra, Nehemia, das Evangelium Johannis, die Apostelgeschichte haben dadurch viel Streit hervorgerufen über ihr Selbstzeugniß, abgesehen von dem Streit, ob die Ueberschriften zu Psalmen, Hohelied und Propheten authentisch seien oder nicht. Trefflich hat in Bezug auf das Deuteronomium Bahinger das hengstenbergische Dilemma aufgelöst: entweder Abfassung durch Moses oder betrügerische Unterschlebung ^{b)}.

Ähnlich gibt es für Bleek einen Mittelweg, obschon er 7, 1. ausdrücklich bezeugt findet, daß Daniel sich als den Verfasser angibt, wenigstens für diesen Theil, der die Visionen in der ersten Person berichtet. Er folgert aus dem engen Zusammenhang dieses zweiten Theils mit dem ersten, daß das ganze Buch darauf Anspruch mache, für ein Werk Daniels gehalten zu werden. Wir bleiben bei dem Schlusse stehen, daß wenigstens von 7, 2. ab Daniel als Verfasser erscheine, ohne darum die Einheit des Buches zerstören zu wollen. Vielmehr wählt, wie Ewald mit Recht sagt, der Verfasser des Ganzen diese Einleidung, ohne im Ernste seine Zeitgenossenschaft täuschen zu wollen. Ebenbieß meint auch Bleek, da er seine Ansicht dahin erläutert, daß wie z. B. bei der deuteronomischen Gesetzgebung

a) Bahinger in Herzogs Enc. XI, 307.

b) A. a. O. S. 307.

oder dem Segen Jakobs oder dem Koheleth das Auftreten Daniels als des Schreibenden und von seinen Visionen Berichtenden nur schriftstellerische Einkleidung sei zu irgend einem didaktischen oder paränetischen Zweck. Dieser Zweck des Verfassers ist für Bleek ^{a)} kein anderer, als sein bedrängtes Volk zu trösten und aufzurichten durch Hinweisung auf die Nähe der Erlösung und des von Gott ihm bestimmten Heiles. Daß er dieses in der Person des Daniel vorträgt, ist nur als schriftstellerische Einkleidung zu betrachten, ähnlich wie z. B. beim Deuteronomium oder Koheleth, ähnlich wie in vielen Schriften der jehucidischen Zeit, nach der bei Griechen und Juden beobachteten Sitte, z. B. in den sibyllinischen Orakeln, 4. Esra, Henoch, Ascensio Isaiae, dem Testament der 12. Patriarchen u. A. Dabei leugnet Bleek ^{b)} nicht, daß Ezechiel wahrscheinlich eine ältere Schrift kannte, welche von einem Daniel handelte als einem, wie durch gesetzliche Frömmigkeit, so durch tiefe Weisheit ausgezeichneten Manne, aber so, daß über sein Zeitalter nicht gerade etwas Bestimmtes hervortrat. Dieses Buch ist aber nach seiner gegen Ewald und Bunsen gerichteten Aeußerung wohl zeitig, während des babylonischen Exils oder bald darauf, verloren gegangen, war wenigstens zur Zeit der Abfassung unseres Buches nicht mehr vorhanden; und so war dem Verfasser des letzteren und seinen Zeitgenossen über Daniel wohl nichts Bestimmteres bekannt, als was sich aus den Stellen des Ezechiel ergab. Da konnte er dann in seinen parabolischen Erzählungen mit aller Freiheit verfahren, wie es seinem paränetischen Zwecke am meisten zusagte.

So oft Bündel auf diesen Punkt zu sprechen kommt, stimmt er einen erregten Ton an. Er kennt, wie Auberlen, nur jenes Dilemma: entweder Authentie oder Betrug. Nur die Aechtheit verbürgt nach ihm, daß dieß Buch toto coelo von ähnlichen außerkanonischen Apokalypsen verschieden ist. Dabei wird denn freilich vergessen, daß innerhalb des Kanons solche Bücher sind, bei denen der Geist Gottes es nicht verschmäht hat, menschliche Einkleidung in seinen Dienst zu nehmen. Von Koheleth zumal

a) S. 593. — b) S. 608.

gesteht auch Hengstenberg die Abfassung in persischer Zeit zu. Was Auberlen ^{a)} annimmt, daß der „jüdische Vaterlandsfreund“ zu einem reflectirenden Schriftsteller werde (übrigens eine Nothwendigkeit, der auch der wirklich gottbegeisterte Seher nach seinen prophetisch-perspectivischen Visionen oder vielmehr Aubitionen bei der Aufzeichnung sich fügen mußte), findet nach Bleek gar nicht so statt, da er den ächt prophetischen Zweck, Israel zu trösten, festhält und das Nichteintreffen der messianischen Hoffnung nicht dadurch erklärt, daß dieß eitle Träume waren, sondern gerade wie bei den frühern Propheten, die z. B. nach Babels Fall das messianische Reich erwarteten. Diese seine Anschauung hat Bleek in seiner letzten Abhandlung noch niedergelegt ^{b)}. Zündel aber geht darauf gar nicht ein, sondern weiß nur von Fälschung zu reden. In den mannigfach variirten Anklagen heißt es, daß nach Bleeks Anschauung dieß prophetische Buch zu einer rein politischen Tendenzschrift werde ^{c)}, zum Zweck einer Aufwiegelung des Volkes ^{d)}; es sei voll List und Betrug, denn die höchsten und ewig bleibenden Wahrheiten von dem Wesen des Weltreichs, von der Zukunft des Menschensohns würden nur beiläufig gebraucht, um die Juden zu Haß und Aufstand gegen ihre Bedrücker aufzustacheln ^{e)}. Sollte nun gar Ewald Recht haben, daß der Verfasser seine Zeitgenossenschaft gar nicht habe täuschen wollen, so entsteht daraus nach Zündel gar ein doppelter Betrug ^{f)}: der Verfasser betrog das Volk, aber die Einsichtigen nicht, und die Einsichtigen, die Priester, gaben dem falschen Propheten die kanonische Sanction, statt dem Betrüger die Larve abzureißen. Göttliche Worte und Offenbarungen werden für Zündel ^{g)} somit zu apokryphischen Menschenworten, ja er will es Bleek verbieten, von seinem Standpunkte aus die danielische

a) S. 206.

b) Jahrb. f. D. Th. 1860. S. 99.

c) S. 45. 60.

d) S. 54. 72.

e) S. 46.

f) S. 213.

g) S. 270.

Weissagung noch messianisch zu nennen a). Dem Manne, dem er in der Erklärung des Buches am meisten zu verdanken steht, dem H. J. Nitzsch in der Vorrede zur Einleitung ins A. T. den Kobernamen „der Zuverlässige“ geben möchte, heftet Zündel gar den sittlichen Makel an, daß er durch das messianische Zwielficht in Titel und Abhandlung (in den Jahrb. f. Deutsche Theol.) der Ansicht von der betrüglischen Entstehung der danielischen Schrift jenen messianischen guten Schein geben wollte. Ein Mal ist Zündel nahe daran, die für die kritische Ansicht unverfängliche Form der Erzählung, die Einkleidung der Visionen, richtig zu würdigen. Dieß aber führt uns schon weiter zu dem Gesichtspunkt der Auslegung.

2. Der Gesichtspunkt der Auslegung.

Auf Eine Tendenz, meint Zündel b), lassen sich die verschiedenen Erzählungen nicht zurückführen, es wäre denn die „des Sieges des Reiches Gottes über alle Abgötterei“, was aber keine Tendenz, sondern Grund und Ziel aller Prophetie ist. Aber gerade diese Tendenz, die also ächt prophetisch ist, hebt Bleek als zusammenschließendes Einheitsband hervor c). Eben diesen Ausgangspunkt haben die Gesichte Daniels nach Bleek, daß sie den endlichen Sieg des ewigen, unvergänglichen Reiches Gottes schon vorwegnehmen heißen, wie betrübt auch die letzte Zeit sei.

Zündel ist es zuwider, daß bergestalt, wie Bleek will, der Prophet, der in der Seleucidenzzeit seine Volksgenossen auf die so ähnliche Versuchung zum Abfall in babylonischer Gefangenschaft hinwies, die Gegenwart durch die Maske der Vergangenheit schildere. Aber er verwickelt sich in mancherlei innere Widersprüche, gerade wie bei Auberlen Bleek d) auf den innern Contrast aufmerksam gemacht hat, daß Daniel als Staatsmann und Israelit ein Mal von der Kirche nichts geschaut haben soll,

a) S. 131 f.

b) S. 73.

c) Einl. S. 609.

d) Jahrb. f. D. Theol. 1860. S. 63.

das andere Mal die beiden Grundpotenzen der Universalgeschichte, des Gottesreiches und der Weltgeschichte, darstellen wolle. Ungewarnt durch diese Bemerkung Meeks, kann Zündel ein Mal^{a)} sagen, daß Daniels einzigartige Weissagung sich wesentlich auf das Weltreich bezog, das andere Mal^{b)}, daß Daniel nichts weniger als eine Weltgeschichte in Bildern sei, sondern der Schwerpunkt liege überall im Ende der Weltmacht, in seiner innern Entwicklung und seiner innern Machtlosigkeit gegenüber dem Gottesreich. Ein Mal^{c)} wird Daniels hohe persönliche Stellung als eine centrale und universale beschrieben, wonach er als ein Mann der Gegenwart für Zions Volk nicht nur vor dem Welt herrscher, sondern vor dem König aller Welt fürbittend ein langes Menschenleben hindurch während der Tage des göttlichen Zorns einsteht. Anderswo^{d)} wird seinen Weissagungen der volkstümliche Charakter ganz abgesprochen; sie wurden als nicht für die Gegenwart bestimmt versiegelt. Zündel erklärt nicht, warum bei Jesaias doch eben solche Versiegelung E. S. vorgenommen wird, warum nicht bei dem nach seiner Ansicht sicher genuinen Abschnitt Jes. 40—66., der auch erst in später Zukunft verständlich ward. Ueberhaupt dünkt mich, daß das prophetische und das apokalyptische Element in der Schrift gar nicht so weit auseinanderliegen. Auch Auberlen und Zündel machen die Kluft zwischen beiden zu weit, da doch namentlich Ezechiel und Sacharja ganz ähnlichen Charakter haben. Also ist es mit der von Zündel hervorgehobenen Einzigart der danielischen Prophetie nicht so weit her.

Nur der von Zündel aus Hofmanns und Auberlens Anschauungen entlehnte Unterschied von Zeit- und von Endgeschichte, der in Daniels Bewußtsein gelegen haben soll, vermöchte seine Prophetie so isolirt zu stellen, falls dieser Gesichtspunkt um der Konsequenz des Systems willen nicht auch auf die

a) S. 221.

b) S. 168.

c) S. 264 f.

d) S. 221.

andern Propheten anzuwenden wäre, damit ihrem perspectivischen Sehen der Hintergrund, das Ende der Tage und das als Weltreich auftretende Messiasreich nicht fehle. Zündel hat sich nicht immer sehr klar über diese Kategorie des zeitgeschichtlichen und des endgeschichtlichen Endes (denn so müßte er doch statt des nähern und des universalen auch sagen) ausgedrückt^{a)}, am wenigsten klar darüber, wie weit sie im Bewußtsein Daniels gelegen habe. Er verwirft nur entschieden, daß Bleek und De-lißsch bloß Einen Horizont gelten lassen und daß überall, wo von Antiochus die Rede sei, da auch vom Ende, wo vom Ende, da auch von Antiochus die Rede sei^{b)}. Außergewöhnlicherweise gibt es einen doppelten Horizont: das eine Ende bildet die Zeitgeschichte, das andere die Endgeschichte. Der erste Horizont fällt in die Drangsalzeit, für die Daniel ca. 370 Jahre früher^{c)} die Tröstungen geschrieben und versiegelt hatte; der andere sollte eigentlich gar nicht *δελτα* heißen, da er sich ins Unendliche dehnt. Was Auberlen schon angedeutet hat, der Parallelismus der Weissagung auf Antiochus einerseits, auf welchen dieselbe in E. 8. und 10—12. unbestritten geht, und auf das Ende aller Weltreiche bis zum Gericht, welche nach kirchlicher Ansicht in E. 2. und 7. stattfindet, ist von Zündel als der Nerv des ganzen Buches noch weiter ausgebildet. Es kam ihm dabei zu Statten, daß er E. 9. nicht wie die von Auberlen aufgenommene kirchliche Ansicht bis auf Christi Zeit herabführt, sondern mit Bleek und Hofmann gleichfalls in Antiochus auslaufen zu lassen scheint. Auberlen hat wenigstens für seine Berechnung der 70 Jahrwochen eingeräumt^{d)}, daß Daniel selbst kein Verständniß dafür gehabt habe, außer dem allgemeinen, daß das Heil noch ein halbes Jahrtausend verziehen werde. Man sollte denken, auch die Unterschiede von Zeit-Ende in Antiochus und End-Ende (*sit venia verbo!*), messianisches Reich in Niedrigkeit und messianisches Reich in Herrlichkeit werden seinem Verständniß noch

a) E. 57. 96.

b) E. 128.

c) E. 64. rechnet bloß 300 Jahre.

d) Daniel und Offenb. Joh. E. 146.

nicht so aneinandergefallen sein, wie Zündel es von den Horizonten zu behaupten scheint. Diesem ist dieser gedoppelte Horizont so wichtig, daß damit die Authentie steht und fällt. „Sehe alle Weissagung, auch in E. 2. und 7., immer nur auf Antiochus Epiphanes, so werde man unwillkürlich zu der — freilich auch dann noch haltungslosen — Tendenzhypothese hingetrieben.“ Bei dieser Annahme des auf das universale Weltende hing gerichteten Seherblickes ist Zündel doch etwas vorsichtiger, als Auberlen, und unterläßt die geschichtlichen Beziehungen auf Romanen und Germanen, Napoleonismus und Czarenthum; er will das vierte Reich lieber nicht das römische nennen und, statt die Vermengung mit Menschenfamen 2, 43. nach Hofmanns und Auberlens Meinung auf die Vermischung des eisernen romanischen mit dem bildsamen germanischen Wesen zu beziehen, lieber auf Erscheinungen deuten, die den Verschwägerungen im dritten Reiche analog sind, oder noch anders a).

Die Gründe, welche Zündel zu diesem doppelten Gesichtspunkt treiben, liegen ihm besonders in E. 2. und 7., wo der Faden der Weissagung bis an das Ende der Geschichte führe: denn — so argumentirt er b) — das vierte Reich zertheilt sich in die Zehnzahl; 2, 44. folgt unmittelbar das messianische Reich, ein Königreich, das nimmermehr zerstört wird und auf kein ander Volk kommt; 7, 9—14. schließt offenbar das Endgericht, das Kommen des Menschensohnes (B. 26.), an das Ende an. Gerade diese charakteristischen Züge des allgemeinen Endes vermißt Zündel, wo deutlich von Antiochus Epiphanes geredet wird, E. 8. und 12. (richtiger 11.). Wir übergehen, was Zündel noch weiter von Irrthum und Betrug sagt, und halten seinen Fragen den hellen Schild des N. T. entgegen: ist das messianische Reich auf das griechische gefolgt? War das griechische das letzte Weltreich? Kann man leugnen, daß die Weltmacht noch auf ein anderes Volk gekommen ist, nach dem griechischen? daß das Weltgericht noch gar nicht eingetreten ist, obwohl das griechische

a) S. 113.

b) S. 80.

Reich längst verfallen ist? Kann man sagen, daß das fünfte messianische Reich schon angefangen hat? Auf diese Fragen muß Nein geantwortet werden, wenn man mit Auberlen der ersten Erscheinung des Messias ein wesentliches Eingreifen in die Gestaltung der Weltverhältnisse abspricht; weil da sein Reich noch kein Weltreich war, wie es einst werden soll ^{a)}, oder wenn man mit Cremer (exegetischer Versuch über Matth. 24. und 25.) annimmt, Christus habe eigentlich ein Reich der Herrlichkeit gründen wollen und erst in der letzten Stunde sich zum Weg des Kreuzes entschlossen. Aber dieser „Reichstheologie“, die mit dem Begriffe „Welt“ wie mit dem Begriffe „Reich“ nicht sorgfältig umgeht, ist alles Ernstes zu erwidern, daß Christi Reich nie und nimmer ein Weltreich wird, auch wenn alle Reiche der Welt ihm dienen. Nach dem Verfall des seleucidischen Reiches hat dieß ewige, unzerstörbare Reich schon seine Eroberungen inwendig in den Menschenherzen begonnen, nicht als ein fünftes, den Vorgängern gleichgeartetes Reich, sondern als ein Reich für sich, das den zertrümmerten Elementen, Gold, Silber, Eisen, Erz und Thon, gar wohl einen Platz im weiten Hause Gottes einräumen kann; denn die Zertrümmerung braucht nicht gänzliche Vertilgung anzuzeigen. Selbst das Gericht hat der König der Welt schon über den Erdkreis gehalten in einem Mann, in welchem er's beschlossen hatte. So wenig aber die Weltmacht in den drei ersten Reichen allein sich darstellte, sondern von Anfang der Geschichte gar viele Träger hatte, so wenig ist sie auch allein in dem letzten griechischen oder dem gleich diesem längst verfallenen römischen Reiche zu suchen; vielleicht reicht auch die Entfaltung zur Zehnzahl noch nicht aus. Man mag ja mit Auberlen sagen ^{b)}, Daniels Buch enthalte die Philosophie der Geschichte im Grundriß; nur mache man nicht, wie Baumgarten und Auberlen im besten Zuge sind, ein Compendium der Geschichtsphilosophie daraus, als wären die vier Weltmonarchien das Schema, in das der ganze Geschichtsverlauf hineinzupressen ist, so daß ein

a) S. 89.

b) S. 281.

Zeitraum von 430 Jahren durch drei Weltreiche ausgefüllt wird, eine 2000jährige Geschichte und Universalmonarchien, wie in Indien und China, dagegen kaum einen Platz finden. Man vergesse doch die dem israelitischen Staatsmann gezogenen geschichtlichen Schranken nicht und suche lieber in der ganzen Weltgeschichte die Spuren, wie alle Völker den Zug des Vaters zum Sohne und dessen unwankelbarem Reiche empfunden haben; dann wird man nicht so leicht, wie Zündel, Daniel über den Wendepunkt der Zeiten, die Offenbarung Gottes in Christo, fortgeschleppt sein lassen bis gleich zur letzten messianischen Zukunft ^{a)}, bis zu dem endgeschichtlichen Schluß des messianischen Reiches ^{b)}, ein Ausdruck, in dem Zündel doch verräth, daß er schon während der Dauer des vierten Reiches das messianische begonnen haben läßt. Darf man aber dem Geiste des Propheten solche pneumatische Anschauung des messianischen Reiches vertrauen, daß er sein Kommen im Geiste und in der Wahrheit erharrete, so wird Bleel gar wohl ein Recht haben, diese Hoffnung messianisch zu nennen, wenn sich auch die Erfüllung nicht unmittelbar daran schloß. Zündel wenigstens hat bei dem Uebersprung zum Wiederkommen Christi am jüngsten Tage kein größeres Recht von messianischer Weissagung in kirchlichem Sinn zu reden. Dieß Resultat wird durch die Einzeluntersuchung noch mannigfache Bestätigung erhalten.

Cap. II. und VII.

So undenkbar, wie Auberlen darstellt ^{c)}, erscheint uns die verschiedene Erklärung beider Capitel bei Hitzig nicht, so daß E. 2. wegen der bestimmten Aussage: Du bist das goldne Haupt, Nebukadnezar das erste Reich, sein Nachfolger Belsazar das zweite, Medopersien das dritte und Griechenland das vierte wäre, dagegen E. 7. Medien und Persien auseinandertreten und vor sie als erstes Reich das chaldäische. Man könnte dieß um des Fortschritts in der Geschichte Daniels willen wohl annehmen, ohne dem Schriftsteller Willkür Schuld zu geben. Aber es mag eben

a) S. 107.

b) S. 106.

c) S. 153.

so wenig wahrscheinlich sein, als Ewalds Annahme, daß der in Ninive zu denkende achte Daniel so viergestaltet Assur, Babel, Medopersien und Griechenland geschaut habe. Das Fehlen Assurs kann eben so wenig oder eben so sehr in Verwunderung setzen, als das Fehlen Aegyptens und anderer Weltmächte, deren Wucht Israel zu verspüren hatte. Der Anfangspunkt mit dem Chaldäerreich ist durch die zu Grunde gelegte Geschichte Daniels von selbst gegeben; auf die mittlern Reiche kommt weniger an, am allermeisten aber auf die Endgestalt.

Zündels Haupt Gesichtspunkt ^{a)} ist, wie wir wissen, obwohl er E. 8. 9. 10. 11., bisweilen auch E. 12. rein durch den zeitgeschichtlichen Horizont in Antiochus Epiphanes begrenzt sein läßt, die Parallele des Zeitgeschichtlichen und des Endgeschichtlichen, der doppelte Horizont, der ein Doppelsehen erfordert, nämlich hinter dem Antichristen des dritten Reichs den von ihm vorgebildeten Antichristen am Ende der Tage. Es wird E. 2. im Traum von Zündel die Ahnung des ersten (?) Welt Herrschers von der Entwicklung der Weltmacht gefunden, E. 7. die Entwicklung der Weltmacht zur antichristlichen Endgestalt, E. 8. die zeitgeschichtliche Abbildung der Endgestaltung in der Ausbildung des vorletzten Weltreichs zu seinem antichristlichen Endpunkt — Antiochus Epiphanes, E. 9. ihr gegenüber die zeitgeschichtliche Entwicklung des alttestamentlichen Volkes Gottes bis zu seiner Vollendung, E. 10—12. die concrete Ableitung dieses zeitgeschichtlichen Endes aus der Gegenwart des Propheten. Zündel befolgt hienach von E. 8. ab im Grunde den Grundirrtum der modernen Kritik, das Ende in Antiochus Epiphanes auslaufen zu lassen; nur auf seine Fassung von E. 2. und 7. kann er den Doppelhorizont stützen, der jene wunderbare Ähnlichkeit zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Antichristen erzeugt. Jenen modernen Grundirrtum auch in E. 2. und 7. hineinzutragen, perwehrt Zündel mit dem schon von Auberlen vorgebrachten Grunde, „daß man dann im Propheten überall ohngefähr dasselbe sehen würde und eben damit (?) am Ende bloße Pseudepigraphie, kleinliche Tendenz und maskirte

a) Daniel und Offenb. Joh. E. 58.

Abfichten“. Die Mannigfaltigkeit der Bilder läßt aber doch den Gedanken an monotone, simple Wiederholungen nicht gut aufkommen, wenn auch überall dieselbe geheimnißvolle Idee in ihnen sich ausdrückt. Zudem haben wir Act zu nehmen von Zündels Zugeständniß, daß jener moderne Grundirrtum schon ein altes exegetisches Resultat ist^{a)}. Denn schon zur Makkabäerzeit hat der jüdischen Sibylle eine Deutung vorgelegen, wonach E. 7. das vierte Thier mit den zehn Hörnern auf die von Alexander stammenden Seleuciden, das nebensgewachsene Horn auf Antiochus gehen sollte.

Für Bleek (und Delitzschs Artikel über Daniel in Herzogs Realencyklopädie ist derselben Ansicht) stellt das erste Reich (das Haupt, der Löwe) Nebukadnezar und seine Dynastie vor, das zweite (die silberne Brust, der Bär mit ungleichen Seiten) Medien, das dritte (die ehernen Schenkel, der Panther mit vier Flügeln) Persien, das vierte (die aus Thon und Eisen gemischten Füße, das Thier mit zehn Hörnern) die macedonisch-griechische Monarchie. Die Geschichte dieser letztern nimmt dann E. 8. von Neuem auf. „Bei dem kleinen vermessenen Horn E. 7., welches ausdrücklich auf einen König gedeutet wird, der Lasterungen wider den Höchsten ausstoßen, dessen Heilige bekriegen und darauf sinnen werde, Festzeiten und Gesetz zu ändern, ist an Antiochus Epiphanes zu denken; denn die Schilderung dieses Fürsten ist der des Antiochus 8., 9 ff. 23 ff. 11, 21. zu ähnlich, als daß erlaubt wäre, sie auf eine andere Persönlichkeit zu beziehen. Auch hier wird, wie mit E. 12., an den Untergang dieses Fürsten unmittelbar die Verheißung des allgemeinen göttlichen Gerichts, der Erscheinung des Messias und der Errichtung seines Reiches angeknüpft.“ Fügen wir diesen Gründen Bleeks^{b)} aus Vergleichung mit E. 2. hinzu, daß 8., 25. die Vertilgung des Antiochus ohne Menschenhand (ἢ ὄψα) geschieht, gerade wie das vom Berge losgerissene, den Coloss auf thönernen Füßen zermalmende und die ganze Welt füllende Felsstück solches Alles als Bild des messianischen Reiches ohne Menschenhand

a) S. 144. 162.

b) Einl. S. 591.

(אָבֶרְלֵן בִּירְדֵן) verrichtet. Auberlen fragt ^{a)}, warum insbesondere in dem Traume E. 2., der anerkanntermaßen der Grundriß sämtlicher Visionen des Buches sei, von Antiochus auch nicht eine Sylbe angedeutet sei. Hier finden wir mehr als eine Sylbe, die das Zerbrechen des kleinen Hornes mit der Zermalmung der aus Thon und Metall gemischten Füße und Behen zu identificiren, fast mit zwingender Gewalt fordern, man müßte denn auf den mehrerwähnten Parallelismus zwischen dem dritten und vierten Reich sich zurückziehen.

Zündel hat bei der Erörterung dieses allerwichtigsten Punktes seine Gründe gegen diese Auslegung Bleeks nicht sehr klar dargelegt, eben so wenig die für seine Auslegung, die doch auch nicht gerade die kirchliche ist, da er die bestimmte Beziehung auf Rom, namentlich auch bei E. 9 das in der ersten Parusie Christi gefundene Ende der 70 Jahrwochen leugnet.

Von allgemeinen Gründen gegen die gleiche Erklärung des als ein anderes zu den zehn und zu den vier Hörnern hinzukommenden kleinen Hornes (7, 8. אָבֶרְלֵן בִּירְדֵן, 8, 9. אָבֶרְלֵן בִּירְדֵן) führt Zündel einige aus Auberlens Kämmer an. Die dadurch entstehende Monotonie, die Wiederholungen können wir als Geschmacksurtheile auf sich beruhen lassen. Daß der Uebergang aus dem Chaldäischen ins Hebräische von dem zeitgeschichtlichen Antichrist (E. 7.) zum endgeschichtlichen (E. 8.) führen soll, ist ein sonderbarer Gedanke, gerade so, wie die von Auberlen ^{b)} nur mit halbem Herzen befürwortete Einteilung des Buches, wonach E. 8. dessen zweiter Theil beginnen soll. Was soll doch das heißen, Daniel bediene sich im ersten Theile der Sprache der Weltmacht, unter der er lebte, im zweiten der des Gottesvolkes, um anzudeuten, daß es sich dort vorzugsweise um das Schicksal der Weltmächte, hier um das von ihnen dem Volke Gottes bereitete Schicksal handle? Man ist danach immer begierig, zu wissen, warum 2, 4. erst die Sprache der Weltmacht eintrete und wie sie den Inhalt afficire, warum auch Esra und Jeremia denselben Wechsel eintreten lassen, Daniel

a) S. 202. — b) S. 89.

aber nicht öfter dem Gegenstande angemessen hebräisch rebet. Andere allgemeine Gründe bastren auf der Uebersetzung symbolischer Züge in den geschauten Gesichten; besonders bei den Zahlverhältnissen wird von vielen Seiten ein großes Geschick entwickelt, tief-sinnige Gedanken aus vielleicht zufällig der Symmetrie wegen gewählten Ziffern herauszuspinnen. Manche Deutungen solcher nebensächlichen Züge und Zahlen gemahnen stark an rabbinische Künsteleien. So weit sollte man die Natur allegorischer Dichtung doch kennen, daß sie eben dieselbe Idee in die verschiedenartigsten Bilder kleiden und, je nachdem die zu vergleichende Sache in dieser oder jener Richtung angeschaut wird, auch Zahlverhältnisse gebrauchen darf.

Auf Verkennung dieser Natur allegorischer Darstellung beruhen nun die einzelnen gegen Bleeks Deutung vorgebrachten Gründe. Mit Dehagen spricht Bündel es Auberlen zweimal ^{a)} nach, daß nach der jedem Kind verständlichen Auslegung des Augenscheins der zweihörnige ungleiche Widder (Medopersien) am meisten dem ungleichstehenden Bären und der viergehörnte Ziegenbock (Griechenland) dem vierköpfigen Panther mit vier Flügeln gleiche. Wenn nur der Widder auch schief stände, oder der Ziegenbock vier Köpfe und vier Flügel oder der Bär und der Panther Hörner hätten, dann würde allerdings jedes Kind, dem Augenschein folgend, diese Paare zusammenstellen. Da dem aber nicht so ist, wird es nicht „unnatürlich und künstlich“ ^{b)} sein, wenn man, von E. 7. her mit einem schrecklichen kleinen Horn bekannt, auch E. 8. bei dem kleinen Horn an eben dieselbe Person, die durch beide abgebildet werden soll, denkt. Der schwerfällige Charakter, den nach Hofmann Auberlen ^{c)} und Bündel ^{d)} als Parallelismus zwischen Bär und Widder geltend machen, die behende, im Fluge daher eilende Macht des Parbels und Ziegenbocks sind im Texte kaum angedeutete Vergleichungspunkte, und wären sie es, warum soll denn das medopersische Reich so

a) E. 86. 116., vgl. E. 91.

b) E. 114.

c) E. 220.

d) E. 88.

schwerfällig gewesen sein? Aus ähnlichen Gründen könnte Jemand verbieten wollen, die silberne Brust mit dem schwerfälligen Bären zu identificiren, die ehernen Schenkel mit dem leichten Pardel, oder wenn er sich auf die Zahlen steifen wollte, könnte er sagen, daß die zwei Schenkel doch gar nicht mit den vier Köpfen und vier Flügeln stimmen und die Brust nicht mit den zwei ungleichen Seiten oder Hörnern; andererseits könnte er fordern, jene drei vom Bären verzehrten Rippen mit den drei verdrängten Hörnern zu identificiren, also auch hierin die drei durch Cyrus unterworfenen Völkerschaften, Aegyptier, Syrier und Babylonier, wie Zündel ^{a)}, zu wittern. Am betrübendsten ist für Zündel ^{b)} immer, daß Medien und Persien als zwei verschiedene Reiche genommen werden: dieß findet er ausdrücklich widerlegt, denn beide würden in Einem Thierbild, dem Widder, vereinigt dargestellt. Er scheint nur nicht bedacht zu haben, daß gerade dessen zwei Hörner das Auseinandergehen derselben bedeuten und daß ein Horn eben so gut Könige (z. B. das Eine, stolze den Alexander, das kleine den Epiphanes), als Reiche (die vier des Ziegenbocks die Diadochenreiche) abbilden kann ^{c)}. Wenn er aber meint, daß die Erklärung des springenden türkischen Panthers mühsam und torturartig auf das Perserreich gehe, weil über die vier Flügel und vier Häupter viel Ungewißheit sei, so erklärt die Beziehung auf das Griechenreich doch auch nicht Alles, denn die vier Diadochenreiche können doch nicht zweimal verfinnbildlicht sein in einem und demselben Wilde. Wenigstens nach den sonst von Zündel beobachteten Regeln wäre dieß unmöglich.

Am stärksten erscheinen ihm aber seine Gegengründe, die er gegen das griechische Reich als viertes aufführt. An das gute Gewissen erinnert er ^{d)}, um die Identität des Ziegenbocks und des zehnhörnigen Thiers zu verhindern und dafür einen wesentlichen Unterschied zwischen dem ersten Horn des letzten Reiches und dem aus den vier Hörnern erwachsenden gott-

a) S. 86.

b) S. 115.

c) Vgl. Auberlen, S. 64. 193.

d) S. 91.

widrigen Horn des griechischen Reiches hervorzubringen. Bleek ^{a)} hat mit Anderen darauf hingewiesen, wie schön sich das griechische Reich als viertes in C. 2. hineinfüge: die Verbindung von Thon und Eisen, die Vermengung des Menschenamens erklärt sich nach C. 11. durch die Verschwägerungen syrischer und ägyptischer Könige vortrefflich, z. B. des Antiochus Theos Vermählung mit Berenice, des Ptolemäus Epiphanes Vermählung mit der Tochter Antiochus d. Gr. Bündel erkannte an, wie wir oben sahen, daß Hofmanns und Aubertens Deutung, auf Mischung romanischer und germanischer Elemente gescheitert sei, er wollte aber doch sich noch auf sein Rettungsboot, den Parallelismus zwischen dem dritten Reich und dem Endreich, stützen. Von Gründen gegen Bleeks Ansicht, die er auch nicht einmal richtig formulirt hat, bringt er hauptsächlich folgende vor: „Wie kann das syrische Reich als das thönerne schwächere Reich bezeichnet werden und nachher das letzte Weltreich sein, das mächtiger sein wird als alle frühern? Wo bleibt die so constant ange deutete Zehnfüßigkeit des Bildes?“ Die erste Frage beantwortet sich damit, daß der Thon, vorausgesetzt, er bedeute die Syrer für sich, die innere Schwäche des äußerlich gewaltigen Reiches darstellen soll, und daß, gesetzt, es wäre Alexanders Reich nicht mit einzurechnen in die Diabochenreiche, gerade vom kleinen Horn (8, 9. nach allen Auslegungen Epiphanes) ein Wachsen gegen Mittag, gegen Morgen und gegen das Land der Bier, ja bis an des Himmels Heer ausgesagt wird. Wie sollten nicht die herabgeworfenen Sterne des Himmels den zertretenen und zermalnten Reichen der Welt die Waage halten? Die zweite Frage Bündels erlebigt sich damit, daß doch gar nicht so constant die Zehnfüßigkeit betont wird; denn C. 2. werden die Zehen nicht zur Deutung herangezogen, so wenig als eine elfte Zehe dazu wächst, sondern, als wäre das ganze Gebild Antiochus-Epiphanes, wird das Ganze durch das lawinenartig darüber stürzende Felsstück zertrümmert ^{b)}.

a) Jahrb. f. D. Th. 1860. S. 60.

b) Freilich hat die Deutung der zehn Hörner ihre Schwierigkeit. Bleek

Für seine Meinung, daß C. 7. vom Feinde der neutestamentlichen Gemeinde, C. 8. vom Feinde der alttestamentlichen die Rede sei, hat Zündel „einen schlagenden, höchst bedeutsamen Unterschied“ als Beweisgrund vorgebracht a): „Weide Feinde verstoren zwar die Heiligen des Höchsten, widersetzen sich gar dem König des Himmels selber (7, 25., vgl. 8, 11.); dagegen von dem endgeschichtlichen Antichrist heißt es allgemeiner, er werde Zeiten und Gesetz ändern,

hat sich veranlaßt gefunden ¹⁾, namentlich wegen des חַיִּי וְקַיִּי 7, 8. an zehn gleichzeitig nebeneinander bestehende Könige oder Königreiche zu denken und zu dem Behuf die bedeutendsten Provinzen unter den mehr als 30, die der Theilungsvertrag nach Alexanders Ableben (323 v. Chr.) aufführt, herauszuheben. Hilgenfeld ²⁾ hat dagegen, wie Hitzig mit Alexander beginnend, die betreffenden syrischen Könige aus der Seleucidereihe durch den zehnten, von A. v. Gutschmidt herausgefundenen, König vervollständigt, durch den ältern Sohn des Seleukos IV., welcher auf Anstiften des Antiochos Epiphanes ermordet sei. Hilgenfeld meint, daß Bleeks Deutung abschwäche, und allerdings hat es Bedenken, den Anfang der seleucidischen Dynastie mitzudenken, so daß die verdrängten Hörner Antigonos, Ptolemäus Lagi und Lysimachus wären; ansprechender ist Hilgenfelds und Hitzigs Annahme, daß bei diesen Dreien an Seleukos, den Bruder des Antiochos Epiphanes, der vergiftet ward, und an Heliodor und den rechtmäßigen Thronerben, die ermordet wurden, zu denken sei. Nur geht dann die Analogie verloren, daß, wie Delitzsch sich ausgebrückt hat, der Erzfeind C. 7. wie C. 8. über drei andere emporkommt. Im ersten Falle könnte man die Identität der beiden kleinen Hörner noch mit dem Grunde belegen, daß dasselbe einmal als selbstständiges viertes Horn drei andere ausrotte, das andere Mal geweihtartig, wie Auberlen sagt, an dem vierten hervorsprosse, um doch, wie aus seinem unermesslichen Wachstum sich schließen ließe, auch den drei andern eben das Garaus zu machen, welches das eine stolze Horn erfahren hatte. Dieß Hinzukommen des ersten Hornes als zugleich eines vierten zu drei andern hat Zündel nicht beachtet, findet vielmehr gemäß seiner Zahlentheorie mit Hofmann in Offenb. Joh. 12. eine treffliche Bestätigung dafür, daß der Antichrist gemäß seiner ganzen Tendenz, das menschlich Mögliche in unnatürlicher Ueberspannung zum Widergöttlichen umzusetzen, die menschliche Zehnzahl durch Zerstörung der drei Hörner in die göttliche Siebenzahl verwandle, denen er selbst als der achte vorstehe.

a) S. 119.

¹⁾ Jahrb. f. D. Th. 1860. S. 61.

²⁾ Jchr. für wiss. Theol. 1860. S. 311.

und es fehlt in dieser Schilderung, was nur dem alttestamentlichen Antichrist, Antiochus, möglich ist, daß er das tägliche Opfer wegthut und die Wohnung des Höchsten verwüstet (8, 11., vgl. 11, 31.).“ Leider hat Zündel weder aus E. 2. noch aus E. 7. den Beweis erbracht, daß dem Nebusadnezar oder dem Daniel auch ein doppeltes Testament eben so deutlich vor der Seele stand, wie der doppelte Horizont! Leider steht doch auch wieder im N. T. Nero als solche antichristliche Erscheinung da, die den Tempel zu verwüsten und das tägliche Opfer wegzuthun drohte! Und ist denn wirklich Zeiten und Gesetz (זְמַנִּין וְתוֹרָה) so viel allgemeiner, als Festzeiten und Thora, daß ein ächter Israelit an Anderes hätte denken können, als an Opfer im Tempel und das Gesetz Moses? Delitzsch und Bleek, welche eben dieß auf Grund von 9, 27. 12, 7. darin finden, müssen den Vorwurf hören, daß sie alle feineren Unterschiede übersehen. Der Unterschied ist allerdings so fein, daß er in Nichts verschwindet, eben so wie der andere, daß es nicht zufällig und gleichgültig sein soll, ob Daniel von Wochen und Tagen spricht oder sich des unbestimmten Ausdrucks Zeiten (זְמַנִּין) bedient^{a)}. Zündel decretirt nämlich, jenes bestimmte Zeitmaß brauche Daniel nie vom Antichrist, dieß allgemeine nie von Antiochus. Wollte Einer 12, 7. entgegenhalten, das nach Bleek auf Antiochus geht, so schlägt Zündel dieß damit zurück, daß Auberlen die Beziehung auf den Antichrist erwiesen habe. Auberlen konnte den Erweis wohl bringen, da er 9, 27. kirchlich deutet. Zündel aber, werden wir sehen, geht bei der Deutung der halben Jahrwoche mit Hofmann, dürfte also der Fassung, wonach Zeit = Jahr wird, sich kaum verschließen können. Aber wie er das specifisch Israelitische in זְמַנִּין וְתוֹרָה ins Allgemeine verflüchtigt, so verallgemeinert er auch den Ausdruck „Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“ (7, 25. זְמַנִּין; 12, 7. זְמַנִּין) dergestalt, daß sich in ihm noch alle Möglichkeiten der Zeitdauer zusammenfassen, denn der Prophet wolle die Zeit der letzten Bedrängniß schildern, in welcher die Geduld Gottes mit dem Abfall und der wibergöttlichen Auf-

a) S. 121.

lehnung der Weltmacht sich bis auf ihre letzten Möglichkeiten hinaus erschöpft und ein vollgerüttelt und überflüssig Maß derselben bezeichnen. So gesteht Bündel denn wenigstens einen Parallelismus mit dem Zeitrhythmus der halben Woche = $3\frac{1}{2}$ Jahr = 1150 Tagen 9, 27. 8, 14. zu, leugnet aber die Identität, im Gegensatz zu der kritischen, im Gegensatz zu der kirchlichen Auslegung.

In Bezug auf das messianische Reich haben wir schon oben bemerkt, daß der unmittelbare Anschluß an den Sturz des Antiochus Epiphanes durchaus nicht ein unmittelbares zeitliches Folgen erheischt, so wenig als von den vier Thieren eins das andere verschlang, oder in dem Traumbild Nebukadnezars etwa die Bildsäule aus einer goldnen in eine silberne, daraus in eine eiserne u. s. w. sich verwandelte: wie das Nebeneinanderbestehen der Körpertheile und der Thiere die Aufeinanderfolge der Weltreiche nicht ausschloß, so braucht auch der Umstand, daß das Felsstück und der wie ein Menschensohn von den Wolken Getragene an die Stelle der frühern Weltreiche treten, nicht nach Auberlens bedenklichen Aeußerungen den Untergang gottgeordneter Staaten- und Cultur- und Kulturbildung zu bedeuten a).

a) In der Streitfrage, ob 7, 13., vgl. 27., mit dem Einen, der wie eines Menschen Sohn (בְּרֵךְ אֱנוֹכִי) hin bis zum Alten der Tage kam in den Wolken des Himmels, das Volk Israel oder ein Einzelner, das Haupt des Volkes Gottes, der Messias, gemeint sei, stellen sich die neuesten Ausleger folgendermaßen: Hitzig, Weiße, Volkmar, Hofmann, Fries (Jahrb. f. D. Theol. 1859. S. 261.) erklären sich für die erstere Fassung, denn die directe Parallelisirung mit Matth. 24, 30., Mc. 14, 62., Offenb. Joh. 1, 7. werde unmöglich, weil Dan. 7, 13. יְרֵד־עִירֵי וְיִבְרָא מִטָּרַן den entgegengesetzten Ausgangspunkt voraussetze, als die neutestamentlichen Stellen; dagegen halten Auberlen, Hilgenfeld ¹⁾, Bleek ²⁾, Tholuck ³⁾, Dehler ⁴⁾ die persönliche concrete Erscheinung des Menschensohnes fest, der hier als vom Himmel herabkommend bezeichnet wird, wie Orac. Sibyll. 590 seq. [652 f.] von Gott von der Sonne herab (ἀπ' ἡλίου) gefandt. Tholuck will daraus nicht vorzeitliche Existenz gefolgert wissen, obgleich sie sich leicht anschliesse, wie das Buch Henoch

¹⁾ Ztschr. für wiss. Theol. 1860. S. 312.

²⁾ Jahrb. f. D. Theol. 1860. S. 58.

³⁾ Die Propb. u. ihre Weiss. S. 165. 176.

⁴⁾ Herzogs Enc. IX, 417.

Cap. VIII.

Es hat sich schon oben zur Genüge erwiesen, wie mißlich es mit Bündels Auffassung steht, daß der Uebergang ins Hebräische, der mit diesem Capitel gemacht wird, einen realen Unterschied zwischen dem univetsalen und dem partialen Endchrist (wie man in früherer Zeit schrieb) andeute. Neben der totalen Verschiebenheit, dem tiefen Unterschied des ersten und des vierten Hornes kann Bündel freilich die Aehnlichkeit, den Parallelismus nicht verleugnen; ja, wo er einmal unbefangener redet^{a)}, spricht er von einer gewissen Verschiebung und Verdoppelung des vierten Bildes, die nach den allgemeinen Schilderungen E. 2. und 7. nun in E. 8. eintrete. „Aus dem dritten Reich entwickelte sich ein Horn neben dreien, welches auffallende Aehnlichkeit mit dem vierten schrecklichen Thier hatte und gewissermaßen ebenfalls als viertes Thier gelten konnte, nicht zwar im Merkmal der Gewalt, welche ihm wesentlich abging, wohl aber in Bezug auf die Heftigkeit und Unheimlichkeit.“

Wir streichen das „gewissermaßen“ und lassen das kleine Horn sich aus dem vierten Reich entwickeln, finden bei demselben auch dieselbe Gewalt (8, 9. 10.) wie bei dem ersten Horn. Das vierte greuliche Thier hat sich für den im Gesicht nach Susa versetzten Seher in den Ziegenbock verwandelt, der in schnellem Fluge die Länder durchweilt und erobert: das eine Horn, Alexander, zerbrach und machte den vier bedeutendsten unter den Diadochenreichen Platz, darunter dem Seleucidenreich. An dieser Annahme wird nicht hindern, daß auch die Zehnzahl aus den mehr als 30 Provinzen durch die zehn Hörner kann bedeutet sein. Nach dem endlichen Sturz des greulichen Pästerers, der ohne Menschenhand sich vollzieht, hebt unmittelbar das messianische Reich an und die Prüfungs- und Drangsalzeit des Volkes Gottes findet ein Ende.

zeige. Unentschieden erklärt sich Bertheau¹⁾. Bei Bündel finden wir keine Äußerung hierüber. Wir entscheiden uns für die erstere, im Text liegende Erklärung.

a) S. 252.

¹⁾ Jahrb. f. D. Theol. 1860. S. 533.

Dies ist Bleeks Deduction, die Zündel freilich nicht verstanden hat ^{a)}. Er schreibt nämlich Bleek den Schluß zu, der ihm un- berechtigt vorkommt, mit der zeitgeschichtlichen Errettung Israels nach dem Sturz des Antiochus ohne Weiteres die letzte messia- nische Zukunft zu identificiren. Aber Bleek stellt überhaupt nicht jene Alternative, wie Zündel sie faßt, entweder auf den Sturz des Antiochus oder auf den Anfang der neuen Zeit, sondern beides hängt ihm unmittelbar zusammen. Nur Zündel hat, weil er den Seherblick über die erste messianische Zukunft fortgleiten läßt und ein relatives Ende (B. 17. קץ ה'תרון, B. 19. אהריהו הוציא) von dem letzten (12, 9. 13. קץ הימים) unterscheidet, den Sinn Bleek untergelegt, daß auch dieß Gesicht, welches bei Antiochus abbricht, bis zum endgeschichtlichen Schlusse des mes- sianischen Reiches gehen wolle. Bleek meint aber gerade, daß B. 19., wo er wie 11, 27. 35. למיזר punctirt, dem Seher darum Aufmerksamkeit empfohlen werde, weil das Gesicht nicht bloß auf das negative Resultat, den Sturz des Antiochus, gehe, sondern auch auf das positive, den Anbruch des messianischen Reiches, das plötzlich kommen werde, ohne Menschenhand (E. 2.), vom Himmel her (E. 7.). Freilich verschob sich die Erfüllung dieser Weissagung noch von der makkabäischen bis in die römische Zeit, aber ein Angeld zu dem angenehmen Jahre des Heils, das zugleich eine *επιλοή* war, gab auch schon die Befreiung durch die Makkabäer. Daher sagt Delitzsch mit Recht, daß für Daniel die fröhliche Zeit dicht hinter dem Tode des Antiochus liege. Zündel aber, der den einzigen Anhalt für diese unerhörte Be- hauptung 12, 2. beseitigt haben will (wir werden bald sehen, mit welchem Rechte), hätte doch auch bedenken sollen, daß die Farben, welche er allein dem jüngsten Tage vindiciren will, 2, 44. und 7, 14. 27. nicht zu majestätisch sind für den Anbruch des Reiches Gottes, da der Aufgang aus der Höhe uns besucht hat, Finsterniß und Licht von einander zu scheiden. Wenn für Daniel das Ende nach dem Gericht über Antiochus 8, 25. und 9, 27. (nach Bleeks Ausdruck) sich noch in Dunkel hüllt, so ge-

a) S. 107.

schließt dieß in der spannenden Absicht, daran E. 12. das fröhliche Ende zu schließen, da die Erlösung nahe ist und die Zeit da, aufzustehen vom Schlaf und seines Amtes zu warten. Zündel gibt zu, daß 8. 17. den Anschein habe, als ob der Seher von dem eben geschauten Zeitraum der Entweihung und Wiederherstellung des Heiligthums den Blick abwenden und in eine darüber hinausliegende Zeiterne führen wolle. Der Fortgang lehre aber das Gegentheil; denn als der Inhalt der Wendung des Hornes zur bestimmten Endzeit (B. 19.) werde nicht etwas nach der Tempelverwüstung, sondern die ihr vorhergehende Entwicklung des gottfeindlichen Hornes angegeben. Hierauf polemisiert Zündel gegen eine Auffassung, die Bleek sehr fern liegt, nämlich dagegen, als ob der Seher damit solle getröstet werden, daß das Gesicht auf das letzte Ende, das absolute Tagende, gehe; die Notiz B. 26., es gehe noch auf viele Tage (לְיָמִים רַבִּים) verstände sich dann ganz von selbst. Zündel thut sich etwas zu Gute auf diese Verwendung des „von Niemand berücksichtigten 26. Verses“. Er beweist nur nichts gegen Bleek, der doch gerade wie Zündel von dem Ende des Antiochus deutet, nur daß er nicht ein endgeschichtliches Ende unterscheidet und die messianische Zeit nicht hinter den jüngsten Tag verlegt, sondern dessen Anbruch nach dem Ende des Antiochus geweissagt sein läßt. Der Inhalt der Wendung des göttlichen Hornes ist doch auch von Zündel nur nach der negativen Seite hin angegeben. Die positive Seite besteht darin, daß, wie H. Wieseler a) berechnet, nach 1150 Tagen der von dem frechen Fürsten entheiligte Tempel gerechtfertigt (פָּרָאָה, B. 14.), entschuldigt wird durch den Tod dieses Fürsten, der 45 Tage nach der Wiederweihung des drei Jahre lang entheiligten Tempels starb (im Schebet 164 v. Chr.). Auch Bleek b) deutet die 2300 Abende und Morgen, welche der täglichen Opfer entbehren sollen um des Frevels des Verwüsters willen, von 1150 Tagen, den 3½ Zeiten E. 7., während Hofmann c) mehr geneigt ist, die Zeit der Zertretung des heiligen

a) Gött. gel. Anz. 1846. S. 130.

b) Einl. S. 581 f.

c) Schriftbew. II, 2. S. 686. (2. Aufl.)

Volkes durch den griechischen Feind desselben bis zur Wiedergewinnung des Heiligthums für den Gottesdienst auf 2300 Tage zu bestimmen. Daniel wird über dieses Gesicht von Abend und Morgen (B. 26.) aus dem dritten Jahre Belsazars eine Zeit lang vor Entsetzen krank. Bleek läßt unentschieden, ob B. 27. heißt, daß er es nicht verstand, oder: Niemand verstand es. Hitzig ist für die erstere Auslegung, Hävernick für die letztere; Hofmann deutet nicht vom Verstehen, sondern vom Innwerden: Daniel bekümmerte sich über dieß Gesicht, aber Niemand wußte darum.

Cap. IX.

In die Auslegung dieses nach Bündel im ersten Jahre des Cyrus als Abschluß dienenden Capitels tritt er nur an Einem Punkte ^{a)}, scheinbar ungern, ein, weil er sich gegen die kirchliche, von Auberlen festgehaltene Auslegung erklären muß. Zwar sucht er mit möglichst starken Worten die so erschütternde, Mark und Bein durchdringende Unmittelbarkeit des Gebetes von Daniel zu schildern, so daß es weder Compilation noch Fiction sein könne, wohl aber Anlaß zu solchen Nachbildungen, wie von Baruch und Manasse: es sei in seinem Gange so selbständig, daß sich alle spätern Gebete Esra's und Nehemia's, wiewohl in selbständiger Weise, daran anlehnen. Daher widerstrebt es ihm ^{b)}, eben so wie Auberlen, wenn er mit den Kritikern, welche Daniels Gebet für eine schöne Nachahmung halten, rechten sollte. — Gegen dieß Widerstreben läßt sich nichts sagen, da es Gefühlssache ist. Aber fragen läßt sich doch, warum Daniels Gebet nicht eben so gut, als Esra's und Nehemia's, trotz der Anlehnung seine Frische, Wahrheit und Selbständigkeit bewahren konnte. Man muß die Macht der Dichtung selbst sehr wenig kennen, um dergleichen ableugnen zu können. Auch der allernächste Zusammenhang mit dem Zeitpunkt, aus welchem es hervorgegangen, und mit der erstaunlichen Offenbarung, welche als

a) S. 123.

b) S. 249.

Erhöhung demselben folgt, ist von Bündel nur behauptet a), nicht bewiesen. Was hätte die Vision für Anknüpfungspunkte in Cyrus erstem Jahre gehabt? Hofmann b) freilich macht gegen Bleek darauf aufmerksam, daß der Sturz der chaldäischen Herrschaft hinreichend auffordern konnte, sich mit Jeremia's Verheißung zu beschäftigen, daß Israel nach 70 Jahren chaldäischer Herrschaft in sein Land wiederhergestellt werden solle. Inbezug damit ist noch nicht der Zusammenhang mit dem geschichtlich schwer zu construierenden Verhältniß zwischen Darius' dem Weber und Cyrus dem Perser verbürgt, und eben so wenig, wie die Antwort, die zu finden nach Hofmann freilich dem Nachdenken des Propheten nicht überlassen war, den Sturz Belsazars und des Antiochus Epiphanes in solcher continuirlichen Reihe schauen konnte.

Auch Bündel erkennt diesen Endpunkt der Jahrwochen des Daniel an, so daß in die eine Woche der Verwüstungsgräuel des Antiochus fällt. Er hat sich, wie er schon in der Vorrede c), gesteht, nicht mit der kirchlichen Auslegung befreunden können, welche doch, wie Auberlen d) vermeinte, „mit innerer Nothwendigkeit“ den Ideenweg bis auf Christi erste Erscheinung und Lebensgeschichte verfolgt. Dennoch sagt Bündel gleich darauf, daß das Ende mit der Erscheinung Christi im Fleisch in die Zeit hineingetreten sei, gemäß der Lehre der Apostel, ja er warnt, allen Nachdruck auf die Eschatologie zu legen, und mahnt, lieber manche reife Frucht der Propheten für die Erkenntniß der Person Christi, für seine erste Erscheinung, besonders für eine einfachere Auffassung des Versöhnungstodes zu pflücken. Und bei alledem läßt sich in Bündels Buche keine einzige Seite aufweisen, auf der er dieser Mahnung und Warnung nachgekommen wäre. Hätte er nicht auch bei E. 2. und 7., wie bei E. 9., die kirchliche Erklärung aufgeben und statt des Parallelismus der zeitgeschichtlichen antiochenischen Halbwoche 9, 27. und der end-

a) S. 192.

b) II, 2. S. 583.

c) S. X.

d) S. 182., vgl. 76.

geschichtlichen viertelhalb Zeiten die Identität anerkennen können? Zumal da diese Identität eine concrete ist und wegen des unvollkommenen, schattenhaften Wesens der alttestamentlichen Prophetie wohl so auseinandertreten darf, daß sich die vollkommene, lebendige Erfüllung von einem Ende zum andern verschiebt. Aber hier wittert Bündel sogleich eitle Träume, Irrthum, Lug und Betrug, statt die Natur der alttestamentlichen Hoffnung zu untersuchen, die den Tag des Heils in der Nähe schaut und danach sich streckt, bis daß derselbe endlich doch plötzlich und unerwartet erscheint, wie der Dieb in der Nacht.

Leider hat Bündel die berühmte Stelle 9, 24—27. nicht näher besprochen, obwohl er an ihr gerade eine mit willkürlichen Annahmen angefüllte Prüfung der Septuaginta vornimmt a). Er scheint aber der Erklärung Hofmanns zugethan zu sein. Besonders bedeutsam soll nämlich der in ihr sich zusammenfassende analytische Gang sein, den auch das ganze Buch einhält, da dieß nicht synthetisch, wie Delitzsch fordere, verfare, so daß etwa mechanisch mit jedem Schritt der Zeitgeschichte auch der Horizont des Sehers wieder einen Schritt weiter in die Zukunft sähe, sondern mit den großartigsten Blicken auf das Ende der Welt E. 2. und 7. beginne, dann in diesem Lichte auch nähere Endzeiten E. 8. 9. 10—12. aufschließe und endlich E. 12. beide am Schlusse zusammenfasse. Demgemäß scheint Bündel, was seine sonstigen Aeußerungen nicht vermuthen lassen, auch die sieben zuerst gestellten Wochen, nachdem die 63 bis auf Antiochus hinabgeführt haben, mit Hofmann ans Ende der Welt zu verlegen, so daß über die langjährige Zwischenzeit, über Christi Kommen ins Fleisch tiefes Schweigen herrscht. Als künstlich bezeichnet Bündel Hengstenbergs und Auberlens Auslegung, welche von Nehemia's, resp. Esra's Rückkehr an Jerusalem in 7 oder 7 + 62 Wochen wiederhergestellt und gebaut sein lassen, doch bloß mit Straßen und Gräben und im Drucke der Zeiten. Für unhaltbar gilt ihm Hävernicks Ausflucht, daß B. 26. der Kürze wegen 62 für 69 Wochen stehen. Unannehm-

a) S. 177.

bar ist ihm Deligiſch's Anſicht a), wonach nicht hinter dem Tode des Antiochus die fröhliche Zeit des Endes kommen ſollte; denn darauf paſſe die auf Antiochus gehende Schilderung 9, 27. nicht, wo Greuelſflügel über des Tempels Zinne ſtehen und bis ans Ende Verderben trieft über den Verwüſter. Bleek dagegen rüdt auch wie Deligiſch die meſſianische Zeit der Sündenvergebung nicht heran an den Sturz des Antiochus, wird indeß von jenem Vorwurf nicht getroffen, da nach ihm keineswegs der Prophet meint, daß mit dem Greuel der Verwüſtung an heiliger Stätte aller Tage Abend gekommen ſei, vielmehr harret er der leiſe ſich ankündigenden Morgenröthe einer neuen Zeit.

Im Allgemeinen hält es Bleek b) für nicht recht wahrſcheinlich, daß im erſten Jahre Darins des Meders, in welches dieſe Viſion fällt, ſchon eine Sammlung heiliger Schriften mit kanoniſchem Anſehen (9, 2. בְּסֵפֶרִים) vorhanden war und bei irgend einem Juden Zweifel über den eigentlichen Sinn der 70 Jahre Jeremia's entſtanden ſein ſollten, da damals vom Exil und namentlich ſeit der Zerstörung Jeruſalems noch nicht einmal 70 einfache Jahre verfloſſen waren. Erſt nachdem volle 70 Jahre und darüber ſeit dem Ausſpruche der Weiſſagung Jer. 25, 11 f. 29, 10. und der Zerstörung der Stadt verfloſſen waren, erſt da konnten nach Bleek bei den Frommen des Volkes weitere Reflexionen über jene 70 Jahre entſtehen, ob ſie nicht anders als auf buchſtäbliche Weiſe, nach einer andern als der gewöhnlichen Berechnungsweiſe zu verſtehen ſeien. Eine ſolche Dentung iſt es denn, welche hier dem Engel in der Mittheilung an Daniel in den Mund gelegt wird, daß die 70 Jahre eben damals zur Zeit des Antiochus im Begriff ſeien abzulaufen, ſo daß der letzte Theil derſelben von der Zeit eingenommen werde, während welcher das jüdiſche Volk und das Heiligthum zu Jeruſalem jenem fremden Könige preisgegeben war; wodurch denn eben die Hoffnung angedeutet wird, daß mit dem Ablauf der halben Jahrwoche der Tyrannei des Antiochus die Zeit eintreten werde,

a) S. 127.

b) Einl. S. 596.

wo Jehova an seinem Volke alle seine großen Verheißungen erfüllen werde.

Wollte Jemand hiergegen sagen, daß damit der Substanz göttlicher Offenbarung von Bleek zu nahe getreten werde, so läßt sich doch auch nicht verkennen, daß eben so gut wie bei Daniel dem Exulanten auch bei dem makkabäischen Verfasser dergleichen Reflexionen als der menschliche Factor die Grundlage hergeben konnten für die vom heiligen Geist erzeugten Ideen, die wie eine Antwort auf die im Gemüthe lange hin und her bewegten Fragen im Innern erklangen, gerade wie der Dichter des Buches Job im Prolog den Vorhang von der himmlischen Welt abzieht oder 4, 12. Eliphas von den Offenbarungen durch die Gesichte der Nacht reden läßt. Daher wird man hier nicht gleich mit Zündel Anklage wegen Betrugs und apokryphischen Ursprungs erheben.

Geben wir eine Uebersetzung und Erklärung der so schwierigen Stelle in Bleeks Sinne, indem wir darunter die neuesten Erklärungen, so weit wir ihrer habhaft wurden, übersichtlich gruppieren. Der Engel spricht zu Daniel:

B. 24. Siebenzig Siebente sind bestimmt a), über Dein Volk und Deine heilige Stadt, um den Frevel (den Abfall) vollzumachen b) und die Sünden vollzählig zu machen c) und um die Schuld zu sühnen und ewige Gerechtigkeit d) herbeizuführen

a) Ebrard (Comm. zur Offenb. Joh.): abgegrenzt. Fries (Jahrb. f. D. Theol. 1859. S. 254 ff.): herausgeschnitten.

b) Bleek nimmt אֲבֵרָה as unregelmäßige Form statt אֲבֵרָה.

Hengstenberg, v. Lengerke sprechen אֲבֵרָה = einzuschließen, zu hemmen.

Auberlen: bis die Missethat eingeschlossen (ה gibt an, was in den 70 Jahrwochen und zwar am Ende derselben geschehen soll).

c) Bleek liest אֲבֵרָה, Ebrard אֲבֵרָה, zu versiegeln, unterschieden vom folgenden Versiegeln. Auberlen: bis die Sünden versiegelt.

d) Bleek: nicht als menschliche Eigenschaft; sondern als Gottes Gerechtigkeit, die Israel das ihm als Bundesvolk Gebührende für immer zu Theil werden läßt (Jes. 59, 9).

und um Gesicht und Propheten zu besiegeln ^{a)} und ein Allerheiligstes ^{b)} zu salben.

B. 25. Und wisse und merke auf: Vom Ausgang des Wortes ^{c)}, Jerusalem wieder zu bauen ^{d)}, bis

a) Bleek: bestätigen, wie durch ein aufgedrücktes Siegel, nämlich durch Erfüllung.

b) Bleek: oder ein Hochheiliges; der schmählich durch den syrischen Fürsten profanirte Tempel wird wieder geweiht.

Hävernick, Hengstenberg, Erhard: den Allerheiligsten, die Person des Messias.

Auberten: den Messias mit seiner Gemeinde, ganz Wohnung Jehova's im vollsten Sinn, seit Ausgießung des heiligen Geistes.

c) Bleek: von Jeremia's Weissagung (Dan. 9, 2.) an, welche zwar nicht Jer. 6. 25. 29., aber doch 30, 18. 31, 38. von Zerstörung und Wiederherstellung redet: ohne bestimmtes Jahr oder besser von Jerusalem's Zerstörung an zu rechnen. Bleek schwankt also zwischen Ewald's früherer Auslegung, wonach beim vierten Jahr Jojakims (606 v. Chr.) anzufangen war, und der spätern, wonach mit Jerusalem's Zerstörung zu beginnen ist.

Hitzig legt die 7×7 Jahre von Zerstörung Jerusalem's bis 536 v. Chr., mitten hinein in die 63 Jahrwochen, die von 606 bis auf Antiochus reichen.

Reichel (St. u. Kr. 1858. S. 363.) beginnt 585 v. Chr., dagegen E. Böbmer (Deutsche Zeitschr. 1857) eine 654 v. Chr. angestellte deuteronomische Reformation Manasse's (2 Chron. 33, 16.) supponirt und Hilgenfeld 605—557, bis auf Cyrus erstes Auftreten, rechnet.

K. Wieseler (Gött. gel. Anz. 1846. S. 126. 131.) rechnet von dem Orakel Jer. 25, 1. im vierten Jahre Jojakims (606/5 v. Chr.) die 70 Jahrwochen, so daß 62 bis auf 172 v. Chr. hinabreichen, dann die eine folgt, und darauf von 164 v. Chr. die 7 Wochen, deren Inhalt in dem B. 24. angegebenen allgemeinen Ziel der 70 Wochen besteht, ein נשייר נגידר als persönlicher Schlupfpunkt (die einzige Stelle im A. T., wo der Name Messias für den Heiland ausdrücklich vorkomme), ohne daß aber die 7×7 Jahre streng zu nehmen wären, vielmehr von einem vorzugsweis geistig zu deutenden Jubeljahr (Jes. 61, 1. 2.).

Auberten: von Esra's Rückkehr an, dem siebenten Jahr des Artaxerges Longimanus: 457 v. Chr.

Hävernick, Hengstenberg: von Nehemia's Rückkehr an, dem 20. Jahr des Longimanus, das nach Hengstenberg's Rechnung dem 455 v. Chr. entsprechen soll.

Hofmann (Schriftbew. II, S. 2 584.) und Delitzsch (Herzogs Enc. III, 283.): von dem in Zukunft erfolgenden Geseiß (Jes. 44, 28.), Jerusalem herrlich wiederzubauen, nicht mehr kümmerlich unter Druck und Drang, sind sieben siebentheilige Zeiten am Schluß des gegenwärtigen

auf einen Gesalbten a) (Cyrus), einen Fürsten, sind 7 Wochen, und 62 Wochen lang b) wird es (Jerusa-

Weltlaufs, bis der von Gott zu bestellende Fürst erscheint, der Priester und König in Einer Person ist und Jerusalems schließliche Wiederherstellung herbeiführt.

Fries rechnet vom Untergang des Antichrists diese erste Jubelperiode des Millenniums, da משיח בן אדם Bitterfürst und Israel Haupt eines Universalreichs sein wird.

d) Reichel findet auch die Uebersetzung möglich: bis zum Wiederbau Jerusalems durch Koresch (536 v. Chr.).

a) Hitzig, Bleek, Reichel: Cyrus.

Hengstenberg, Auberlen, Erhard, Wieseler, Dehler: Christus bei der ersten Parusie, der Gesalbte, der Fürst.

Delitzsch, Hofmann, Fries: Christus bei der zweiten Parusie.

b) Bleek wie Ewald finden den Zeitraum von Cyrus bis Antiochus durch die 62 Wochen bezeichnet, obschon er 9 Wochen zu kurz ist; aber diese Ungenauigkeit sei weit eher anzunehmen, als die Grundnorm der Aufeinanderfolge der Perioden durch Umstellen oder Parallelauslassen aufzugeben. Gegen solche Ungenauigkeit äußert sich Auberlen S. 144. milder als S. 170.

Wieseler, Hitzig, Delitzsch rechnen vom vierten Jahr Jojakims, der Schlacht von Karchemisch, die über das Geschick Aegyptens und auch Jerusalems entschied, 604, bis zu dem Beginn der ersten Woche, 170 v. Chr. Hofmann hält gleichfalls fest, daß die 70 siebentheiligen Zeiten bei dem Zeitpunkt anfangen, von dem an Jeremia C. 25. und 29. die 70 Jahre, an deren Stelle sie treten, gemeint hatte.

Havernick, Hengstenberg: Vom Ausgang des Wortes (455 v. Chr.) sind 7 Wochen (bis 406 v. Chr.) und 62 Wochen (bis zur 3½-jährigen Wirksamkeit Jesu).

Auberlen 2. Auflage läßt S. 150. den Wiederaufbau, wie Hengstenberg, in sieben Wochen vollendet sein, dagegen in der 1. Auflage in 7 + 62 (!).

Erhard rechnet von Cyrus ab, setzt aber als Anfang des Baues 445 v. Chr., von wo ab 62 Wochen bis 5 Jahr vor Christi wirklicher Geburt (6 ante aer. Dion.) reichen, dann rechnet er, durch andere Punctirung 77 Wochen gewinnend, diese von 538 v. Chr. wieder bis auf Christi Lebensanfang.

Fries läßt die 70 Jahre Jeremia's erst verstreichen und dann bei ihrem Endpunkt die Jahrwochen einsetzen, nach Durchschnittszahlen, bis die wiederhergestellte heilige Stadt, d. i. ganz Israel, den Untergang durch die Römer findet. Das Edict des Cyrus 536, Esra's Rückkehr 457, der Abschluß der Inauguration c. 410 geben als Anfangspunkt die Durchschnittszahl 467 v. Chr. Die Eroberung durch Pompejus 691 a. U. c., des Herodes Ernennung zum König der Juden 714, der erste römische Procurator in Palästina 759 geben den Durchschnitt 721 a. U. c.

tem) wieder erbaut werden mit Straßen und Gräben, doch im Drucke der Zeiten a).

B. 26. Und nach den 62 Jahrwochen (von Cyrus an) wird ein Gesalbter b) (Seleucus IV. Philopator) ausgerottet werden und er hat keinen c).

= 33 v. Chr. Die Differenz 467—33 beträgt 434, also gerade 62 Jahrwochen.

- a) Auberlen: es wird wiederhergestellt und gebaut werden, (doch bloß) mit Straßen und Gräben und im Druck der Zeiten (nicht in der Jer. 31, 38 f., Jes. 54, 11 ff. 60—62. verheißenen Herrlichkeit). Die edige (?) Zahl 62 bedeutet die von Offenbarung entblößte Zeit — trotzdem Christi Geburt und erste 30 Lebensjahre hineingehören.

Reichel: 62 Siebente, in denen wird hergestellt und gebaut der Marktplatz, und (einerseits) ist's fest beschlossen (Hävernica, Hengstenberg) und (andererseits geschieht's) in bedrängter Zeit.

Hofmann: Im Unterschied von jener den 7 Zeiten am Ende des Weltlaufs angehörenden Wiederverbanung Jerusalems erfährt Daniel, daß in dem für Daniel von den schon begonnenen 62 Wochen noch rückständigen Zeitraum allmählich in der Zeiten Bedrängniß Jerusalem werde gebaut werden, so daß man einerseits freien Raum läßt und andererseits abgegrenzten Raum bebaut (רורב ורורץ). Daß dieß aber noch nicht die rechte Verwirklichung der Verheißung (B. 25. a) ist, zeigt die neue Verheerung, welche mit Beginn der 63. jener Zeiten der heiligen Stadt bevorsteht.

- b) Bleek corrigirt hier den in der Theol. Ztschr. 1822 begangenen Irrthum, wo Nicator stand. Philopator, der unmittelbare Vorgänger des Epiphanes, starb vergiftet von Heliodor.

Reichel: ein Gesalbter, der kein Fürst ist, Onias III., der von Andronicus 171 v. Chr. ermordete Hohepriester (2 Makk. 4, 34.; Jos. Ant. 12, 4. 5.); so schon Hitzig, Hofmann, Wieseler (der aus der syntaktisch merkwürdigen Formel לך ארין לך ארין eine beabsichtigte Paronomastie auf ארין ארין heraushört).

Hävernica, Hengstenberg, Auberlen: der Gesalbte, Christus. Dehler (Herz. Enc. IX, 422.) schwankt zwischen dieser und der vorigen Auslegung.

Fries: der Gesalbte, Israel, welches in die Diaspora verstoßen wird und keinen Besitz mehr hat (לך ארין), eine in die 70 Jahrwochen nicht eingerechnete unbegrenzte Periode der Preisgebung an die Weltmacht.

- c) Demetrius Soter, Philopators Sohn, lebte als Geisel in Rom und mochte nach Bleek nicht so bald zurück erwartet werden.

Hitzig, Wieseler: er ist nicht mehr. Ehrard: und hat nichts mehr zur Hilfe.

verbunden, 1 Makk. 1, 10.) und die letzte Hälfte der Woche Schlacht- und Speisopfer. hemmen a), und auf dem Tempel (=Altar) ist das Greuel des Verwüsters b) und (zwar wird dieß anhalten,) bis c) Tit-

macht ihnen den Bund gewaltig: durch Titus werden die Opfer be-
seitigt.

Sigig: unter Epiphanes wird Eine Woche Vielen den Bund er-
schweren.

Auberlen: Vielen (den Auserwählten) wird den Bund stärken
Eine Woche (Christi Lehrthätigkeit bis zu des Stephanus Steinigung).

- a) Bleek (Einl. S. 582.): während der einen (letzten) Hälfte
dieser Jahrwoche wird Epiphanes die Schlacht- und Speisopfer einstellen.

Wieseler rechnet wie 7, 25. 12, 7. diese 3½ Zeiten-Jahre so, daß
sie mit dem 25. Kislev 165, wo der Tempel wieder geweiht wurde,
enden. Diese Unterbrechung des täglichen Opfers unterscheidet er von
dem Bau des Götzenaltars, 8, 14., der etwa ½ Jahr später erfolgte,
also im Monat Sivan, woran zu Josephus Zeit noch ein Fest erinnerte.

Delitzsch, Hofmann: in der Mitte der Zeit, während
welcher das feindliche Thun des Fürsten dem Volk Daniels zu solchem
Segen gereicht, wird er den heiligen Altarbetrieb abschaffen und Götzen-
dienst an die Stelle setzen.

Auberlen: Aber die Mitte der Woche (Christi Kreuzestod gerade
im Jahre 30) wird (heilbringend) Schlacht- und Speisopfer abschaffen
(= überflüssig machen).

- b) Bleek gesteht, hier nicht sicher zu sein, ob er mit Reichel erklären
soll „mit Flügeln des Greuels“ (auch Hofmann: der über abgöt-
tischer Schwinge Throneude, als Götze, wo sonst Jehova über den flü-
gelbreitenden Cherubim thronte) oder ob er statt כָּנָף mit Michaelis
כַּנְפֵי מִיכָאֵל lesen solle oder עַל-כָּנָף שְׂקֵי מִיכָאֵל, sicher aber sei es der
Götzenaltar.

Wieseler: wider den Greuelsflügel wird sich erheben ein Verwüster.

Fengstenberg: über die Greuelspitze, v. Lengerke: über die
Greueljinne kommt der Verwüster. Hävernici: auf der Kuppe der
Greuel ist der Verwüster.

Delitzsch: die Unterbrechung des Opfercultus tritt ein ob ver-
wüsten Greuelsittigs, der sich über Tempel und Altar breitet.

Ewald: wegen des furchtbaren Gipfels von Greueln (zum Vorher-
gehenden gehörig).

Auberlen bezieht es auf das Folgende: ob des verwüsten Gip-
fels von Greueln und bis zur Gerichtsvollendung, der festgesetzten, wird
(der Fluch) über das Verwüstete triesen (auch nach Titus Zerstörung).

- c) Bleek vermuthet, statt וְיָרֵךְ möchte וְיָרֵךְ zu lesen sein (und noch).
וְיָרֵךְ nimmt er transitiv.

gung und Strafgericht sich ergießt über den Verwüster.

Diese Uebersetzung und Erläuterung Bleeks wird trotz einiger Schwierigkeiten als annehmbar gelten können. Wenigstens werden die beiden andern Classen der Erklärung, welche besonders Hofmann und Auberlen repräsentiren, von noch größern und mehrern Schwierigkeiten gebrückt. Man sieht dieß an den Versuchen, die Christianus (das Evangelium des Reichs. Leipzig 1859) und Cremer (über Matth. 24. und 25. Stuttgart. 1860) zur Hebung derselben gemacht haben *).

Delitsch: und es währt dieß, bis Verderben niederschmilt auf den Verwüster.

Hofmann: ein Garaus ergießt sich am Schluß der 63. Woche über den Verwüster, welcher um deswillen ein בְּרָשׁ heißt (intransitiv), weil er ein Verlorner ist (2 Theß. 2, 3.).

Ebrard: bis es vollendet und ein Ziel gesetzt sein wird, ergießt sich's über den Verheerten (das Ende der Woche, welche sich nicht an die 62., sondern an Christi Tod anschließt, ist überhaupt die Zeit des neuen Bundes, in der auch Jerusalem fällt und die Welt zum Schluß kommt).

- a) Der erstere schließt sich an den Gedanken Hofmanns an, daß זְרָשׁ Bezeichnung der größten Zeiteinheit, welche der Hebräer kannte, der auch siebentheiligen Jubelperiode sein könne, also = 49 Jahren, und daß dann die 63 und 7 Wochen, bloß als Sabbathperioden gerechnet, nur den zehnten Theil des Zeitraums ausmachen würden, welcher sich vom Beginn der 70 Jahre bis zur schließlichen Erfüllung der Hoffnung Israels erstrecken soll; dafür lassen sich nun 70 Jubelperioden annehmen, an deren Ende dasjenige zu erwarten ist, was den Inhalt der 7 Wochen ausmachen wird, ohne daß freilich zu bestimmen ist, ob dieß 7 Sabbathperioden oder Jubelperioden sein werden. Daraus hat Christianus folgende Berechnung gemacht, die auf eigenthümlicher Chronologie beruht: 70 Jubelperioden à 50 Jahr, also 3500 Jahre, reichen von 603 v. Chr. (vulg. 586.), der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, bis 2897 n. Chr. (vulg. 2914, da Christus 15 a. aer. Dion. geboren sein soll). Wir leben demnach gegenwärtig in der 50. Jubelperiode, 1897 beginnen die letzten 20 Jubelperioden, das tausendjährige Reich. Unsere 50. Jubelperiode ist ein Jubeljahr der Jubeljahre und wird, parallel mit dem Auszug aus Babel, in diesem Jahrhundert noch die erste Auferstehung, den Auszug aus den Ländern der Zerstreuung, die Wiederherstellung Israels unter seinem König und irdischen Messias Jesus = Elias (Mal. 3, 1.), schauen. Dann beginnt 1897 das tausendjährige Reich, mit dessen Beendigung 2897 der Abfall, d. i. Satan, nach Daniel eingeschlossen, nach der Apokalypse verschlossen oder ge-
- Theol. Stud. Jahrg. 1863.

Cap. X. und XI.

Wir kehren zu Bündel zurück und müssen bedauern, daß er es nicht für seine Aufgabe gehalten hat^{a)}, nachzuweisen, in welchem Verhältniß die im dritten Jahr des Cyrus von Daniel detaillirt vorausgeschaut und aufgeschriebene Zeitgeschichte bis auf Antiochus zu der antichristlichen Endgeschichte stehe. Er begnügt sich mit der allgemeinen Versicherung, daß die alttestamentliche Vorherversehung Gottes (eine andere als die neutestamentliche?) kein geeigneteres Mittel hatte, um die Herzen des Volkes vor Verzweiflung zu bewahren, als solche mantische Vorhersagung. Aber wie allgemein ist der Trost, wie er von Bündel 12, 7. aus dem Ausdruck „Zeit, Zeiten und halbe Zeit“ herausgelesen wird, daß nach Jahr und Tag die Drangsalzeiten vorübergehen würden! Gerade hier streicht Bündel das Charakteristische der mantischen Weissagung, während es für die längst vergangene Königs Geschichte in Syrien und Aegypten bestehen bleibt.

Auberlen b) hat darauf aufmerksam gemacht, daß E. 10. und 11. sich zu einander verhalten, wie das Unsichtbare und

bunden wird. Als Ende des siebenten Zeitraums folgt der Sabbath Gottes, dem kein Abend folgt, — der achte Auszug 2899 und die zweite Auferstehung.

Cremer hat aus den scheinbar unverträglichen Auslegungen Auberlens und Hofmanns folgende Combination gemacht: Hätte die Geschichte ihren normalen Verlauf genommen, so wäre Jesus von seinem Volke freudig als König aufgenommen, aber in der Mitte der 70. Woche von den Römern getödtet, Israel als Messiasvolk mit Zerstörung von Tempel und Stadt gestraft, der Greuel in der zweiten Hälfte der Woche als höchste Steigerung der Messiasfeindschaft aufgerichtet. Nun aber schlug die Geschichte einen andern Weg ein, als die Weissagung Daniels vorschrieb. Israel ward selbst bundbrüchig, rottete selbst den Messias aus. So stellte sich denn in der letzten Woche heraus, daß die andere Hälfte noch hinauszurücken sei an das Ende der Tage, und dieß ward kund durch Jesu eigene Weissagung, in welcher die längst verstümmte Prophetie wieder lebendig wurde. Hilemann¹⁾ hat sich schon gegen diese willkürliche und schillernde Erklärungsweise ausgesprochen.

a) S. 52.

b) Der Prophet Daniel und die Off. Joh. S. 67. 72.

¹⁾ Bibelstudien II. S. 145 f.

das Zukünftige; ehe die detaillirte Geschichte komme, enthülle sich, erst der Geisterhintergrund und es zeige sich, daß die persischen Könige dem guten Geiste folgen und Israel günstig sind, weil dort der gegen Gott und sein Volk feindselige Geist noch zurückgehalten werde; Gleiches gelinge nicht bei dem griechischen Reiche. Der Unglaube an diesen Geisterhintergrund soll der Anerkennung ezilischer Abfassungszeit im Wege stehen. Aber aus der Versetzung in die makkabäische Zeit folgt noch gar nicht die Leugnung dieses Hintergrundes der himmlischen Welt. Vielmehr bleibt ja dieß bestehen, daß der Verfasser sein Volk nicht aufwiegeln, sondern trösten will durch den Ausblick zu den himmlischen Verständen, zu dem Alten der Tage, der urplötzlich Gericht halten kann über den Coloss auf thönernen Füßen und das kleine frevelhafte Horn, ohne Menschenhand. Man sollte doch die poetischen Kräfte, welche das Buch Hiob und manche Psalmen mit-ähnlichem Geisterhintergrund schufen, nicht in einem in derselben Retudim-Classe stehenden Buche verkennen; man sollte doch diese poetischen Kräfte in der makkabäischen Zeit nicht für erloschen erklären. Ueber die Einzelgestaltung jener übersinnlichen Welt ist ja eingestandenemassen auch dann schwer Aufschluß zu gewinnen, wenn Daniel selbst gleichsam als ein Augen- und Ohrenzeuge von den überirdischen Vorgängen Bericht gegeben hätte. Der Engel, der auf seine Kämpfe mit den Schutzengeln, namentlich Persiens und Griechenlands, und auf den Verstand, den ihm Michael, der Schutzengel der Juden, geleistet habe, hinweist, ist doch eine räthselhafte Erscheinung. Schmieder, Hilgenfeld, Dehler ^{a)} wollen in ihm, vor dessen Majestät die menschliche Natur zu erliegen droht, der schon am Ufer des Uai 8, 15—17. zu Daniel sprach und mit feierlichem Eidschwur 12, 6. die Vollendung der göttlichen Rathschlüsse verbürgt, den Engel Jehova's *κατ' ἔξοχην*, den Engel des Angesichts, finden, besonders wegen 10, 16. 18. identisch mit jenem wie ein Menschensohn auf den Wolken Erscheinenden. Hofmann ^{b)}, der

a) Herzogs Enc. IX. 417.

b) Schriftbew. I. S. 332 ff.

nichts von Schutzgeistern der Könige und Reiche wissen will, sondern nur von einem solchen Geist, dessen Geschäft es ist, in dem Naturleben eines Volkes solche Wirkung zu thun, welche der Vollbringung der Gnadengedanken Gottes förderlich ist, erkennt in dem zu Daniel redenden Engel den gewaltigen Engel, der sein Wesen in der Geschichte der Weltmacht hat.

Wie im Buche Hiob die unsichtbaren Vorgänge in der Geisterwelt sich in menschliche Geschichte umsetzen, so verwandelt sich auch für unsern Propheten das himmlische Vorspiel in, eine geschichtliche Entwicklungsreihe, die bei demselben Resultat ankommt, daß der griechische Fürst das Gottesvolk und alle Völker ringsum in schwere Versuchungen bringen werde, bis daß er sein Ende findet. Bis hieher ist allerdings nach der kritischen Ansicht die Offenbarung als *vaticinium post eventum* gefaßt. Aber prophetischem und ethischem Geiste entspricht auch dieß. Denn unter allen Völkern ist das Recht der mit der Prophetie so sehr verschwisterten Poesie anerkannt, sich in den Geist vergangener Zeiten zu versetzen und wie aus grauer Zeitferne zu den Zeitgenossen zu reden. Es liegt besonders in der Natur der apokalyptischen Prophetie, wie Lücke sagt a), eine Art von Philosophie der Geschichte hervorzubringen; Daniel ist, sagt Bündel b), der Philosoph unter den prophetischen Geschichtschreibern. Zudem bleibt auch jenes allersicherste Kennzeichen der echten Prophetie, daß sie mitten in der größten Trübsal die Nähe des Reiches Gottes spürt und verkündigt. Wie in der ersten Christenheit Manche, nach Einigen auch Paulus, auf die zweite Parusie Christi harrten, wie auch bei ernsten Christen immer wieder und wieder die Hoffnung auf ein baldiges Zusammenbrechen dieser Welt aufgetaucht ist, so weissagt auch unser Prophet von einer Wiedergeburt des Volkes Gottes, von einem Aufstehen aus dem Tode nach den schmerzlichen Wehen unter Antiochus. Daß er dieser Hoffnung den Zügel der Geduld an-

a) Einl. in die Offenb. Joh. 2. Auflage, S. 39.

b) S. 222.

gelegt hat, ist unverkennbar, eben so klar aber, daß Christus das Ende der Prophetie, auch der danielischen, ist.

Wie sehr der Schwerpunkt der Weissagung in der makkabäischen Zeit liegt, zeigt sich auch in dem schnellen Flug, womit sie über die Höhenpunkte der vorangehenden Geschichte fortellt. Cyrus und die persischen Könige, Alexander und dessen Nachfolger werden kurz berührt, ausführlicher werden schon die Verhältnisse und Kämpfe der Könige des Nordens und Südens dargestellt (Syrien und Aegypten); am ausführlichsten wird B. 21—45. ein nordischer König, ohne Frage Antiochus Epiphanes, geschildert in seinem ganzen, frechen, Gott verachtenden Wesen, wie er verschiedene Kriegszüge gegen Aegypten unternimmt und insonderheit an den Juden Frevel und Gewaltthat verübt. Zündel sieht in der kleinen Hülfe 11, 34. mit Delitzsch die makkabäische, legt aber für seine Deutung des vierten Reiches nicht gleiches Gewicht auf Delitzschs Zugeständniß, wie Auberlen, daß nämlich auch eine römische Flotte (Schiffe der $\text{D}^{\text{D}}\text{D}$, die einen neuen Zug nach Aegypten vereiteln) in den Gesichtskreis des Buches trete. Zündel hatte freilich auch nicht solches Interesse an dem Zugeständniß Delitzschs, da er das vierte Reich nicht eben so individualisirt sein läßt, als Auberlen. Diese Anerkennung von Völkerschaften außerhalb des Kreisrings der vier Weltreiche kann aber gerade verbürgen, daß das für Israel erwartete messianische Reich nach dem Ende des Antiochus zwar eintreten sollte, aber noch eine große Geschichte durchlaufen, von der in diesem Buch, überhaupt im A. T. nichts geschrieben ist.

Cap. XII.

Von diesem Schlußcapitel aus erhob Bleeks letzte Abhandlung ihre Einwendungen gegen Auberlen, dessen Auslegung so künstlich sei, daß es Mühe koste, einigermaßen es sich klar zu machen, wie er es eigentlich meint. Die gleiche Klage ist gegen Zündel zu erheben, dessen Auslegung an starker Verwirrung leidet. So wird auf Seite 98. der Organismus des Capitels dahin bestimmt, daß B. 1—4. Zeit- und Endgeschichte zusammenfassen, B. 5—7. den Schluß der Endgeschichte, B. 8—13. den Schluß der Zeitgeschichte bilden. Aber auf der Seite zuvor

ist zu lesen, daß V. 8. zur Endgeschichte gehört, S. 104. tritt in V. 9. der doppelte Horizont, der Zeit- und Endhorizont, wieder hervor, S. 105. wird in V. 13. eine evidente Scheidung konstatiert zwischen der zeitgeschichtlichen Heilszeit, die nach den 1335 Tagen beginnt, und dem Ende der Tage, da Daniel aufstehen darf. Somit bleiben nur V. 10—12. als rein zeitgeschichtlich; die übrigen Verse des Capitels würden mindestens beide Gesichtspunkte nach Bündels Meinung vereinigen. Auberlen hatte schon V. 1. 8—12., besonders wegen V. 11., auf Antiochus Zeit zu beziehen nicht umhin gekonnt, dagegen V. 2. 3. 6. 7. der spätern, noch zukünftigen Zeit des Antichrists zugewiesen.

Für Bleef dagegen steht der Grundsatz fest a), daß die Weissagung entweder mit dem Tode des Antiochus abbricht (wie E. 8. und 11.) oder darnach einen unbestimmtern und allgemeineren Charakter annimmt, indem sie unmittelbar daran die Verkündigung des messianischen Heils für das Volk Jehova's anknüpft. So schließt b) die Verkündigung des Engels 12, 1—3. an den rettungslosen Untergang des Antiochus die frohe Hoffnung an, daß alsdann bei einer Drangsal, wie sie bis dahin unerhört war, das Volk Daniels, alle Erwählten desselben Heil finden werden und viele der entschlafenen Israeliten aufstehen, die Frommen zur Theilnahme am messianischen Heil, die Gottlosen zu Ausschluß und Schimpf c). Der Engel befehlt V. 4., diese Worte zu verschließen und das Buch zu versiegeln bis auf die Zeit des Endes. Zwei Fragen liegen noch auf des Propheten Seele: das Wann? und das Wie? Zunächst erfolgt die dunkle Antwort von viertehalb Zeiten und der Wiedervereinigung der in der Zerstreuung lebenden Kinder Israels, danach die genauere, welche einen Zeitraum von 1290 Tagen seit Abschaffung des täglichen Opfers absteckt und den glücklich preist, der hartend 1335 Tage erreicht. Da ist das Ende der

a) Einl. S. 592.

b) S. 583.

c) Jahrb. für D. Theol. 1860. S. 54.

Tage gekommen, bis auf welches das Buch sollte versiegelt sein, wo auch Daniel, wie Rülke a) treffend sagt, mit dem Moment der Erfüllung zu seinem Loose aufstehen und die Scheidung und Läuterung an den Frommen und Gottlosen schauen sollte. Diese ἀνάστασις ζωνῆς und ἀνάστασις κτισέντος scheint uns deutlich durch B. 2. 3. 10. 13., die einander erläutern, indicirt und gleicher Art mit der Hoffnung Ez. 37., die auch Auferstehung und Wiedervereinigung der zerstreuten Israeliten umschloß und ein Bild der Wiedergeburt Israels mit gewaltigen Farben entwirft. Auch wenn von Ezechiel diese Sammlung der neuen Gemeinde aus Todten und Lebendigen nicht bloß bildlich, sondern eigentlich gemeint wäre, wie sie vielleicht nach Bleek b), nach Hitzig gewiß gemeint ist, wird man ihn darum einen „verrückten Schwärmer“ nennen, wie der makkabäische Verfasser des Buches Daniel sich von Hofmann und Züdel schelten lassen muß? Gerade in makkabäischer Zeit, wissen wir, war die Auferstehungshoffnung sehr lebendig.

Halten wir nun hieneben den Zusammenhang dieses Schlussscapitels, wie er von den Auslegern der gegenüberstehenden Seite, am scharfsinnigsten von Hofmann c) hergestellt wird. Zunächst macht dieser ein Zugeständniß, indem er den engen Anschluß festhält, in welchem auf E. 11. die Verheißung folgt: „Zur selben Zeit wird Michael seinen Stand fest einhalten, ohne zu weichen. Dieß gehöre noch in die Zeit des Antiochus, sogleich aber springe die Rede des offenbarenden Engels auf eine ganz andere Zeit über, auf den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs: und es wird eine Zeit der Drangsal eintreten, wie keine bisher gewesen ist, seit es Volk oder Völker gibt.“ Hier soll ganz klar der Unterschied einer allgemeinen Drangsal und der Drangsal Israels heraustreten. Aber so geschickt Hofmann den Ton darauf legt, daß nicht מדינתו דאסתה, so geschickt er den Plural גרים unterschiebt, der Zusammenhang scheint doch zu fordern, daß jener

a) Einl. in die Offenb. Joh. S. 48.

b) Einl. S. 511.

c) Schriftbew. II, 2. S. 597.

Widerstand des Schutzengels Israels gerade wider die auf Israel einstürmenden צָרָה sich richte. Luther setzt auch zwischen B. 1^a. und 1^b. getrost ein von Stier beibehaltenes „denn“: die Drangsal Israels und die Weltdrangsal ist wie 11, 41. ebendieselbe und Jeder, der im Buche aufgezeichnet gefunden wird, soll zum Heile hindurchdringen, wie Moab, Edom und die Kinder Ammons schon einmal durch solche Drangsal hindurchgerettet sind.

Es sieht Hofmann das Charakteristische von dieser Auferstehung der Volksgenossen Daniels nicht mit Auberlen ^{a)} in dem Individuellen, weil sie an den Einzelnen, wie ausdrücklich durch בְּיָדוֹ betont werde, geschehe, während E. 2. u. 7. der Sturz der Weltreiche durch das messianische Reich als ein universelles Ereigniß geweissagt werde; Auberlen hebt eigentlich auch die Gleichzeitigkeit dieser beiden Begebenheiten, der Auferstehung und der Offenbarung des messianischen Reiches, auf, indem er die Auferstehung zur ewigen Schmach hinter das messianische (tausendjährige) Reich verlegt. Aber wenn Hofmann darin Recht hat, daß 12, 2. nicht die Allgemeinheit der Todtenauferstehung ausgesagt werde, sondern die ganze Weissagung darauf hinausgehe, welches Ende die Geschichte des Volkes Daniels nehmen werden, so wird man auch ein Recht haben, die unerhörte Drangsalzeit in ähnlicher Beschränkung zu fassen, nicht wie Hofmann als allgemeine Weltdrangsalzeit, sondern als die schwerste Versuchszeit, die Daniels Volk in den Tagen des Antiochus betroffen hatte, die aber nach des Propheten Hoffnung zur herrlichsten Offenbarung des ewigen Gottesreichs sich wenden sollte, gerade wie auch Ezechiel 37, 1 ff. nach Hofmanns eigener Auslegung ^{b)} weder die zukünftige Todtenauferstehung überhaupt (Hävernick) noch die Auferstehung der verstorbenen Israeliten (Hitzig) gemeint ist, sondern die Wiederherstellung Israels veranschaulicht wird. Diese Wiedergeburt seines Volksthumus lag für Ezechiel dicht hinter dem Ende des Exils — warum sollte dieselbe fröhliche Hoffnung in seleucidischer Zeit nicht unmittelbar an das Ende der Drangsal sich anschließen?

a) S. 197. — b) S. 508.

Eben dahin zielt auch die mit Ezechiel so trefflich harmonirende Hoffnung auf Sammlung der Zerstreuten. Bündel freilich hat hier gerade Anstoß für Bleeks Auslegung gefunden. Unerklärlich, meint Bündel, sei bei Bleeks Auffassung Daniels Frage *) B. 6.: wie lange es noch gehe, daß die schrecklichen Dinge (חֲרָאָה) ein Ende haben? Bündel weist hier ab, daß dieß Wie lange etwa auf den Zeitraum zu beziehen sei, welcher von der Gegenwart des Propheten bis zu denselben verfließen soll; eben so wenig könne der Zeitraum zwischen dem schrecklichen Untergang des Tyrannen und der fröhlichen Endzeit noch Gegenstand der Frage sein, jener lange Zeitraum zwischen der typischen und endgültigen Erfüllung, der nach Bündel zwischen dem Schrecklichen (סִלְאָרָה) B. 1. und dem Herrlichen B. 2. 3. (der Todtenauferstehung — die aber nicht Allen gleich herrlich ist), zwischen den 70 Jahren des Jeremias und der endlichen Erbauung angedeutet ist. Vielmehr ist nach Bündel der feierliche Schwur bei dem Ewiglebendigen, daß es Zeit, Zeiten und halbe Zeit wahren soll, eben so zu deuten, wie der majestätische Wiederhall desselben, der Engelschwur Offenb. Joh. 10, 6., daß hinfort keine Zeit mehr sein soll. Dieß soll der evidente Erweis sein, daß sich das definitive Ende für Daniel nicht an Antiochus Epiphanes anschließen soll. „Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“, erinnern wir uns von früher her, waren nach Bündels Fassung von זמן und זמנין schon so viel als unbestimmte Zeit, die sich nach irgend welchem Rhythmus entfaltet; jetzt ist es so viel als keine Zeit!

Auch die zweite Hälfte der Antwort des Engels, B. 7., kann keinen Grund gegen Bleek hergeben, da auch Bündel wie Hävernick, Bertheau b), Bleek übersetzt: „Vollendet werden soll

a) Nach Auberlen S. 75. ist es des Engels Frage nach dem Ende der wunderbaren Führungen Gottes überhaupt, nach dem letzten Ende. Daniel fragt B. 8., da er den Aufschluß über das letzte Ende nicht gleich versteht, nach dem zeitgeschichtlichen Ende.

b) Jahrb. f. D. Theol. 1860. S. 533 Hitzig ändert, um dieselbe Deutung zu gewinnen, die Lesart und liest בְּכֹלֵי זְמָנָהּ. Wieseler, Gött. gel. Anz. 1846. S. 135. übersetzt etwas undeutlich: „wenn die Zer-

alles dieß, wenn die Zerstreuung der Schaar des heiligen Volkes zu Ende ist.“ Hiemit kommt nach Bleek ein nicht unwesentlicher Bestandtheil der messianischen Hoffnung zu dem Bisherigen hinzu, die Wiedervereinigung der außerhalb des Heimathlandes zerstreuten Israeliten. Gegen diesen Gedanken wendet Zündel ein, daß derselbe in makkabäischer Zeit unmöglich sei, weil dieselbe die Rückkehr der Exulanten voraussetzte. Auch aller Exulanten? Wir haben entschiedene Zeugnisse, daß die Diaspora Israels nach Ost und West hin sehr bedeutend blieb. Gerade in der makkabäischen Zeit sprechen die Psalmen Salomo's, deren Beziehung auf die Trübsal unter Antiochus Epiphanes Ewald auch nach Dehler ^{a)} und Dillmann ^{b)} gut gerechtfertigt hat, das dringende Gebet deutlich aus: *συνάγαγε τὴν διασπορὰν Ἰσραὴλ μετ' ἐλέου καὶ χρηστότητος* (8, 34.). In begeistertem Geſicht verwirklicht sich ihnen die herrliche Zukunft Jes. 60: *στήθι Ἱερουσαλήμ ἐφ' ὑψηλοῦ καὶ ἴδε τὰ τέκνα σου ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν συνηγμένα εἰς ἀπαξ ὑπὸ κυρίου· ἀπὸ βορρᾶ ἔρχονται, τῇ εὐφροσύνῃ τοῦ θεοῦ αὐτῶν ἐκ νήσιων μακρόθεν συγγήγανεν αὐτοὺς ὁ θεός* (11, 3. 4.). Vom Davids-Sohn, der über Israel herrschen wird, erklingt die Verheißung: *καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον, οὗ ἀπηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ*. Wie stimmt dazu Zündels Behauptung, daß von einer Rückkehr der zehn Stämme nirgends, am wenigsten im Daniel, zur Zeit des Antiochus Epiphanes die Rede sei? Vielmehr wird von dem Grunde, daß dieser Zug Dan. 12, 7. nach den viel größern Dingen B. 2. 3. ganz neu, unpassend, zusammenhangslos in dieser emphatischen Stelle stehe, Zündels eigene Auslegung getroffen: „Die neue Sammlung des Volkes Gottes am Ende der Tage, nach Röm. 9. vor dem Kommen Christi, wird hier gelehrt.“ Zündel muß also in die Zwischenzeit zwischen Zeit- und Endgeschichte ein neues Gericht der Zer-

streuung vollendet ist“ (vollständig? oder zu Ende?), sieht aber darin auch die allgemeine Formel für den terminus der Erscheinung des Messias.

a) Herzogs Enc. IX, 426.

b) Ebenbas. XII, 305.

streuung hineinlegen, aus dem Israel dann erlöst wird. Hätte Daniel antworten sollen: „ich verstehe es“, so hätte der Bescheid für ihn nach Zündel lauten müssen: „Auf viertelhalb Zeiten am Ende der Tage, wo überhaupt keine Zeit mehr sein wird, geht es, bis die schrecklichen Dinge ein Ende haben. Wenn die Zeit der Zerstreuung, die du jetzt siehst, ein Ende hat, wenn dann wieder eine neue Zerstreuung Israels durch Titus angerichtet ist und nach vielen Jahrhunderten eine neue Sammlung stattgefunden hat, dann soll Alles vollendet werden.“ Zündel hat hier mit Ehrard einen Parallelismus der Zeit- und Endgeschichte gewonnen, nur daß letzterer die halbe Jahrwoche, welche mit Jerusalems Zerstörung durch Titus beginnt, „gemäß dem Sichwenden der Zerstreuung Israels“ mit den viertelhalb Zeiten schließen läßt.

Auch eine Aenderung der Uebersetzung von B. 7^b. würde Zündel keinen Schritt weiter bringen. Auberlen und Hofmann übertragen zwar einstimmig: „wenn die Zerbrechung der Macht des heiligen Volkes vollendet ist“, aber während Auberlen a) hierin die Grenze des über Jerusalem seit Titus Zeit herabtriefenden Fluches sieht, von wo ab das Himmelreich mit einer nie zuvor gesehenen Macht und Ausdehnung die ganze Menschheit beherrschen werde, deutet Hofmann b) ganz und gar auf die Zeitgeschichte, von der gleichen Verströmung des Heilighums durch den griechischen Feind, 8, 13. 11, 31. 9, 27. und 12, 7., so daß die zweite Hälfte jener 63. siebentheiligen Zeit, die viertelhalb Zeiten, mit den 1290 oder 1335 Tagen eins sind. B. 7^b. schwört nach Hofmann der Engel, daß es aus sein werde, wenn die Hand des heiligen Volkes, also seine Kraft, ganz und gar zerschmettert sei.

Welche von den beiden gegenüberstehenden Uebersetzungen man nun auch wähle, die Beziehung auf das von Zündel so genannte zeitgeschichtliche Ende scheint gesichert. Nur so wird es begreiflich, daß Daniel nach dem Weiteren fragt, welcher Art

a) S. 123. 154.

b) Schriftbew. II, 2. S. 686 f.

diese Folgezeit sein werde, bei Hofmanns Fassung deshalb, weil doch mit dieser Zerschmetterung das Geschick des heiligen Volkes nicht erfüllt sein könne, bei der bleek'schen deshalb, weil die Sammlung der Zerstreuten Israels doch Verwunderung erregen muß.

Nach Hofmann war es nun Daniel nicht beschieden, zu wissen, was auf die viertelhalb Zeiten folgen werde. Nicht für Daniel selbst und seine Zeitgenossen, sondern für eine Zeit des Endes (des antiochenischen) war der Inhalt der Offenbarung bestimmt: das Volk Daniels sollte beim Eintritt der Drangsale daraus ersehen, daß solches von seinem Gotte zuvor verordnet und ohne Verdunklung oder Gefährdung seiner Verheißungen vorhergesagt worden war. Es sollte aber auch keines weitem Vorherwissens bedürfen, als welches ihm dadurch gewährt ist, daß Daniel nicht bloß in den räthselhaften Worten „3 1/2 Zeit“, sondern in Folge seiner Frage mit Nennung der Zahl die Tage zu hören bekommen hat, wie lange der Zustand währen soll, welcher mit der Abstellung des Gottesdienstes und Aufrichtung des Götzendienstes beginnt. — Nach Bleek's a) Auffassung dagegen gibt V. 9. gerade kund, daß der Verfasser die Daniel beilegelegten Offenbarungen als ein bis auf die letzte Zeit versteigtes Geheimniß, als zu der Makkabäer Zeit erst an den Tag gekommen geltend macht. Auch Dehler b), dem die Entstehung der danielischen Weissagung in der makkabäischen Zeit im Allgemeinen nicht begreiflich ist, gesteht zu, daß 8, 26. 12, 9. deutlich auf eine geheime Ueberlieferung hinweisen: die danielischen Weissagungen — vermuthet er — mögen ihre letzte Geltung (Gestaltung?) erst bei der Veröffentlichung des Buches in der makkabäischen Zeit erhalten haben. Sehr einleuchtend ist auch, daß 12, 10. den Gedanken von V. 4. wieder aufnimmt: die Verständigen, die durch ihr Wort der Lehre und Vermahnung Vielen dazu verholfen haben, daß sie das Rechte thun und richtig wandeln c), sollen die Erfahrung dessen machen, was V. 2. u. 3. als Abschluß der Drangsalzeit den יְהוֹשֻׁעַ verheißen ist (vgl.

a) Jahrb. f. D. Theol. 1860. S. 100.

b) Herzog's Enc. IX, 427.

c) Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 211.

11, 33. מְשִׁיבֵי עָפָר). Mit der Erfüllung löst sich das Siegel über dem Geheimniß. Die große Scheidung in Gottlose und Fromme vollzieht sich an Lebendigen und (was V. 10. wegen V. 13. mit einschließt) an Todten. Auch Daniel ersteht, der seit Jahrhunderten bis auf die syrische Drangsalzeit schon schlafen gegangen war und nun am Ende der Tage als ein Weiser seines Volkes, als Einer, der Viele zur Gerechtigkeit gewiesen hat, seines Amtes wartet, leuchtend wie der Glanz des Firmamentes, wie die Sterne des Himmels immer und ewiglich, *ἵνα βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύομεν εὐαρίστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* (Hebr. 12, 28.). Und ist diese Erneuerung und Wiederbelebung der frühern Zeiten, diese Aufrichtung des ewigen Reiches durch das wahrhaftige Israel, das vor babylonischen Götzen seine Kniee nicht gebeugt hat, nicht eben die fröhliche Hoffnung, deren die Makkabäerzeit sich getröstete? So wird, wie Hofmann a) treffend sagt, der Ausgang dessen, was von Antiochus zu erwarten war, unversehens zum Ausgang der Geschichte Israels.

Was macht nun Bündel aus diesem concinnten Zusammenhang? Nach seiner Darstellung war mit V. 8. die Aussicht auf die endgeschichtliche Sammlung Israels eröffnet. Die letzte Auskunft auf Daniels (abermalige) Frage erscheint ihm V. 9. verhüllend; das Aufhören der Zerstreuung des heiligen Volkes als Zeichen des Endes aller Schrecken (am Ende der Tage) mußte für Daniel ein eben so fremdartiges Zeichen der Gewißheit sein, wie für Abraham die vier Menschenalter, 1 Mos. 15.: „die Sache ist verborgen bis auf das Ende der Tage“, so legt also Bündel hier aus. Das Folgende, V. 10., ist nach Bündel enthüllend und bis V. 13. für Daniel wieder vollkommen verständlich. Unbegreiflich, meint er, sei V. 10., wenn Alles unten die messianische Zeit nach Epiphaneus schildern sollte: nachdem schon von der Auferstehung und dem Gericht die Rede war, komme erst die Sammlung des zerstreuten Volks und nun erst wieder eine Läuterung und innere Unterscheidung, die wieder,

a) Schriftbew. II, 2. S. 676.

ganz dem vorigen Zuge entgegen, auf die antiochenische Zeit paßt. Aber wer sagt denn, daß nach Bleek Eins so auf das Andere zeitlich folgt, statt einander zu ergänzen, zu erläutern? daß die Scheidung und Käuterung bloß innerer Art, nicht auch äußerer war und auf Grund einer Sammlung des Volkes Gottes von den vier Enden der Erde, gerade wie Mal. 3, 19 ff.? Vielmehr das ist der Trost, den der Schluß des Buches ans Herz legen will, wie wir, anlehnend an Hofmanns a) Worte, sagen können: ob man auch die Gestalt der Dinge über die antiochenische Sammerzeit hinaus nicht vorauswisse, wie der geschichtliche Verlauf bis zu dem Eintritt derselben bekannt war, und auch die Geschichte des Drängers bis dahin, wo er an sein Ende kommt und Niemand ihm beisteht, so wird Israel doch den Trost haben, daß es zur selben Zeit an seinem Fürsten Michael einen standfesten Helfer hat und durch die schwerste Drangsal, welche je gewesen, hindurchgerettet werden wird b).

a) Schriftbew. II, 2. S. 596.

b) Jene chronologisch genauen Zahlangaben der Tage bereiten dabei noch einige Schwierigkeit. Delitzsch läßt die 1290 Tage den Tod des Antiochus zum Endpunkt haben; die 1335 (in welchen offenbar die 1290 mit enthalten seien) nachzurechnen, sei uns wegen unzulänglicher Kenntniß der Zeitgeschichte unmöglich: in der antitypischen Geschichte der letzten Zeiten würden diese Zeitmaße noch wichtig werden. Zündel läßt auch die Berechnung bis auf den Tod des Antiochus gehen ¹⁾. Beide wohl nach dem Vorgange Wieseler's, der 8, 14. die 1150 Tage von der Abstellung des täglichen Opfers (15. Kislev 145 aer. Sol. 168 v. Chr.) über den 1105 Tage spätern Act der Wiedereinweihung des Tempels (am 25. Kislev 148 aer. Sol. 165 v. Chr.) hinaus bis zu dem 45 Tage später anzunehmenden Tode des Antiochus, bis in den Schebet des folgenden Jahres hinabreichen läßt. Dasselbe Resultat rücksichtlich der 45 Tage zieht Wieseler aus 12, 11. 12.: die 1290 Tage führen kraft des Textes bis zur Verübung des Gruels oder Götzenaltars, d. i. bis 25. Kislev aer. Sol. und die 1335 Tage, welche bis zum freudigen Ereigniß des Todes des unheiligen Fürsten (vgl. 11, 45.) reichen müssen, geben wieder nur 45 Tage und reichen also auch bis in den Schebet 164 v. Chr. — Hitzig will in diesem frühlichen Ereigniß nicht den Tod des Antiochus sehen, er setzt vielmehr den Tod des Antiochus 140 Tage nach dem 25. Kislev 148 aer. Sol., weil die Zahl 1150, deren

¹⁾ S. 64.

Wir haben bis hieher die innern Gründe, welche von Zündel für die exilische, von Bleek für die makkabäische Abfassungszeit angeführt werden, geprüft, indem wir uns zugleich den Inhalt des ganzen Buches Daniel nach seinen zwei Hauptabschnitten vergegenwärtigten. Bleek ordnet die sämtlichen Gründe, die äußern und die innern, die ihn bestimmen, etwa folgendermaßen: 1) die Stellung unseres Buches im hebräischen Kanon, 2) das Schweigen des Jesus Sirach, 3) die Nichtbenutzung bei den nachexilischen Propheten, 4) das auf Antiochus hinausgehende Ende der Weissagung, 5) die Nichtverflüchtigung der Heimkehr aus dem Exil, 6) die Dan. 9, 2. schon vorhandene Sammlung kanonischer Schriften und der erst nach Ablauf der 70 Jahre des Jeremias denkbare Zweifel, ob sie ausreichen würden, 7) die griechischen Namen der musikalischen Instrumente, endlich 8) die mancherlei historischen Schwierigkeiten.

Ein geschichtlicher Zweck des Ganzen erscheint ihm nicht wahrscheinlich, denn sonst würden die Uebergangsformeln zwischen den einzelnen Erzählungen nicht fehlen, E. 3. Daniels Abwesenheit bei der Huldigung motivirt und E. 6. irgend eine Andeutung über Daniels letzte Schicksale und Tod gegeben sein. So kommt Bleek zu der Annahme des paränetischen Zweckes, den der Verfasser auf Grund allgemeiner Kunde von den Erzählungen über den bei Ezechiel erwähnten Daniel in seinem Buche verfolgte. Möglicherweise — so vermuthet Bleek — kann zu der Versekung des Daniel ins babbylonische Exil eine Verwechslung jenes ezechielischen Daniel mit einem spätern beigetragen haben, der sich unter den Juden im Exil befand, Esra 8, 2., Neh. 10, 7., und der auffallenderweise neben sich einen Chananja,

Endtermin die Tempelweihe sei, um so viel kleiner sei, als die bis zum Ende des Epiphanes reichende Zahl 1290. Gleichwie nun 8, 14. 45 Tage mehr zu rechnen waren, so geht 1335 um 45 Tage über die 1290 hinaus auf ein fröhlicheres Ereigniß, die Rückkehr des Judas oder die Einnahme Hebrons nach Pfingsten 164 (1 Makk. 5, 65 ff. 2 Makk. 12, 32.). Bleek will entweder Hübigs Rechnung annehmen oder vielleicht mit dem 1335. Tage den bezeichnet finden, an welchem der Verfasser schrieb.

Azarja und Mischael hat (Neh. 10, 3. 24. 8, 4.). Es läßt sich denken, daß der Verfasser unseres Buches die Namen seiner Glaubenshelden von diesen vier Männern entlehnte. Ob ihm von deren Geschichte und ihren Begehnissen in Babylonien noch etwas Näheres bekannt war, was ihn zu der Wahl der Namen könnte veranlaßt haben, können wir nicht wissen.

Bleek versucht auch in den Geschichten die in den Visionen offener vorliegende paränetische Tendenz nachzuweisen, ohne die Vorsicht zu verlegen. Denn er sagt: nur einigermaßen sind wir berechtigt zu vermuthen, daß der Verfasser wenigstens, was er in der Uebersetzung etwa vorgefunden hat, auch dem Stoffe nach auf eine freie Weise behandelt hat. Dadurch werde auch das Unverbundene, in sich Abgeschlossene der einzelnen Erzählungen weniger auffallend; auch ohne bemerklichen Zusammenhang tritt deutlich hervor, welche sittlichen Wahrheiten der Schriftsteller zu veranschaulichen beabsichtigte.

Bis hieher haben wir die aus dem Buche Daniel selbst uns entgegentretenden Gründe geprüft. Wir müssen nun noch den äußern Gründen nachgehen, welche pro und contra angeführt werden. Zündel mißt ihnen ein großes Gewicht bei.

Zweiter Theil: Die äußern Gründe.

Einen gar hohen Ton hat Zündel gegen den Schluß seiner Untersuchungen angestimmt a): „Es ist auch die letzte Bedingung erfüllt, welche man überhaupt vom Standpunkt der Kritik aus an die Echtheit einer Schrift stellen kann, nämlich daß der Verfasser derselben von einem Zeitgenossen in unabhängiger Weise mit Namen genannt und als Verfasser des Buches bezeugt werde.“ Mehr kann man allerdings nicht verlangen. Aber Zündel hat offenbar zu hoch gegriffen, wenn er äußert: „Ezechiel hätte ihn nicht deutlicher und unverdächtiger als denjenigen bezeugen können, welcher im Buche Daniel seine eigene Lebensgeschichte niedergeschrieben hat, als er es durch jene Zusammenstellung mit Noah und Job gethan hat.“ Zündel weiß über die Zu-

a) S. 268.

sammenstellung, die universale und centrale Stellung dieser Männer noch viel Schönes zu sagen: aber wo ist der nüchterne Beweis, daß Daniel der exilischen Zeit angehörte? Wie wird Ezechiel einen jüngern Zeitgenossen zwischen den Gerechten der alten Welt (Noah) und den Gerechten der idealen Welt (Hiob) nach Delitzsch's Ausdrücken stellen? Gerade als ob Luther Paulus, Melancthon und Johannes neben einander hätte ordnen wollen! Wo ist der nüchterne Erweis, daß Ezechiel dem Daniel die Abfassung seines nach Zündel 538 begonnenen Büchleins durch eine viel früher gemachte Hindeutung bezeugt, die noch dazu keine Sylbe von Schriftstellerei enthält? Mit demselben Recht ließe sich folgern, daß Noah den ihn betreffenden Theil der Genesis, Hiob das von ihm handelnde Buch selbst verfaßt haben. Fürwahr eine starke securitas, mit der Zündel zum Schluß eilte!

„Aber die nachexilischen Propheten, Sacharja, auch Esra haben das (versiegelte) Buch Daniel gekannt.“ Der erste, von keinem Kritiker angefochtene, Theil des Sacharja soll nach Hofmann, Auberlen und Zündel ohne Daniels grundlegende Offenbarung über die viergetheilte Weltmacht unerklärlich sein. E. 6. soll am deutlichsten sein, wo Zündel, der sich der Auslegung enthält (! nicht aber der Ein- und Unterlegung) in dem gesprenkelten (zweifarbigen) starken Rossenpaar das aus Eisen und Thon gemischte, zertheilte vierte Weltreich wiedererkennt: dieß letzte vierte Gespann theilte sich nämlich wieder in zwei, die בָּרְדִים nach Dan. 8. für die zeitgeschichtliche Erfüllung in Antiochus, die אַצְמִים für das letzte universelle, sogenannte römische Weltreich, welches bis zum Ende aller Geschichte nach Dan. 2. und 7. reicht. „Die gefleckten Rosse sind ausgezogen nach dem Lande des Südens“, sagt Sacharja — wir fragen: wie paßt dieß auf Antiochus, den König des Nordens bei Daniel? Ja, antwortet Zündel, keine der frühern Weltmächte hatte ihre entscheidende Richtung nach Süden (Aegypten) genommen, als dieser Herrscher. Mit solcher Exegese läßt sich aus Allem Alles machen, wie sie denn auch ihre Glaubwürdigkeit damit verscherzt, daß sie den Gegnern Daniels nachredet, gar nichts zum Verständniß

Sacharja's beige tragen zu haben. Ueber Bunsens Bibelwerk sich zu unterrichten, war doch einfach genug. Bleek ^{a)} seinerseits spricht ausdrücklich aus, daß auf Sacharja E. 1—8. die Weissagungen Jeremias Einfluß ausgeübt haben, aber gar nicht die daniellischen Visionen, auch nicht die Verkündigung des gleich einem Menschensohn in den Wolken einherkommenden Herrschers, vielmehr sei die Angelologie unverkennbar im Buch Daniel spätern Charakters, als bei Sach. 1—8. Wie weit Zündel durch sein apologetisches Interesse geführt wird, zeigen solche Äußerungen, in denen er auch von dem Allerklarsten etwas abzubringen sucht, z. B. ^{b)}, daß Daniel sich an keine andere Weissagung anlehne, als etwa an die 70 Jahrwochen (?) des Jeremias.

Wie es mit der Benutzung des daniellischen Fußgebetes durch Esra und Nehemia stehe, hatten wir schon bei E. IX. Gelegenheit zu bemerken. Aber dieselbe tiefe, durchbringende Fußstimmung, räumt Zündel ein, welche uns in den Gebeten eines Daniel, Esra, Nehemia entgegentritt, hat auch an Baruch und dem Gebet Manasse's nicht zu verachtende Denkmäler geschaffen, obwohl beides Pseudonymen sind. Da nun Baruch, so argumentirt Zündel ^{c)}, aus Daniel und Esra compilirt und nach Dillmann schon im vierten Jahrhundert hebräisch im Umlauf gewesen ist, so liefert er einen Beweis für die ertliche Abfassungszeit Daniels. Geseht, es hätte Baruch den Daniel benutzt, so genügt doch, um die Unsicherheit der Argumentation ins Licht zu setzen, die Bemerkung, daß Hitzig im Baruch die Hand eines friebliebenden Juden bald nach Jerusalem's Zerstörung durch Titus hat entdecken wollen ^{d)}. Nun gar erst die apokryphischen Zusätze zu Daniel in der alexandrinischen Uebersetzung — woher weiß Zündel ^{e)} so genau Bescheid über Sagenbildung, daß ein Menschenalter nicht ausgereicht haben soll, um die Entstehung derselben zu begreifen? Selbst das erleichtert ihm nicht, son-

a) Einl. S. 589.

b) S. 255.

c) S. 191.

d) Bsthr. für wiss. Theol. 1861. S. 265.

e) S. 187.

bern erschwert die Entstehung, daß, wie er meint, verschiedene Länder dazu halfen, Palästina den Habakuk, Babel den Bel und Draco, Syrien die Sufanna lieferten. Da nun die alexandrinische Uebersetzung 130 v. Chr. nach dem Zeugniß Sirachs und den Citaten der Sibylle existirte, so kann (?) Daniel nicht 163 v. Chr. verfaßt sein. Gewiß ein bündiger Schluß, der auch noch in Anschlag zu bringen vermag, daß der Sagenproceß schon längst vor seiner schriftlichen Niederlegung wird in Gang gewesen sein!

Aber auch die Septuaginta folgen Zündel nicht so in das Feld gegen die makkabäische Abfassungszeit, wie Zündel wünscht. Er weiß nämlich, indem er den Text nicht allzu genau abdruckt (wenigstens bietet Hahn's Ausgabe des Codex Chisianus, den auch Tischendorf's 3. Auflage ^{a)} gibt, noch einige-Besserungen), gar noch bedeutend ältere Bestandtheile griechischer Versionen herauszufinden, die der Siebzig-Uebersetzer unverständlich durch einander gewürfelt habe. Wieseler dagegen hat einst behauptet, daß die Beziehung auf die Zeit des Antiochus sich schon bei den Septuaginta im Cod. Chis. finde.

Eben so wenig Werth scheint Zündel selbst auf die Benutzung im Makkabäerbuch zu legen, das er mit Hengstenberg spätestens 130 verfaßt sein läßt ^{b)} (er geht freilich auch auf das Jahr 100 damit herab ^{c)}). Mehr Werth hat ihm die jüdische Sibylle, die er (Orac. Sib. III.) einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat, um die Verschiedenartigkeit des Geistes festzustellen, bei Daniel das unverfälschte echt theokratische Bewußtsein, bei ihr das veräußerlichte subjective Bewußtsein der Makkabäerzeit. Hierin allein findet er auch den Anhalt für den Schluß, daß die danielische Schrift lange vor dem makkabäischen Zeitalter entstanden sein müsse. Hätte der Schluß dahin gelautet, daß Daniel weit über der durch die Sibylle vertretenen Anschauung stehe, so wäre er annehmbar. Aber die

a) II. Lips. 1860. p. 589.

b) S. 134.

c) S. 209.

Sibylle zur Vertreterin der Makkabäerzeit zu machen, da es doch noch andere Zeugnisse reinerer Art, wie die Psalmen Salomo's, gibt, geht nicht an. Die für unsere Frage nichts austragenden Untersuchungen Zündel's übergehen wir. Er nimmt an, daß die Sibylle schon die Septuaginta-Üebersetzung des Daniel benutzte und, wie wir oben schon bemerkten, die Beziehung auf Epiphanes voraussetzte. Es geschieht dieß in der Stelle III, 396 f. (ed. Friedlieb) von den zehn Hörnern und dem παρανομέων κέρας, nach Bleek ^{a)} offenbar Antiochus, wo Bleek es freiläßt, sie entweder einem ägyptischen Juden, vielleicht um das Jahr 170—168 v. Chr., zuzuschreiben, so daß er unabhängig vom Buche Daniel so geredet hätte, oder als eine sehr alte Deutung dieses danielischen Bildes anzusehen. Zündel ist für den letztern Fall, kann aber keine Instanz gegen die makkabäische Abfassungszeit Daniels daraus machen, da er nicht 170—163 v. Chr. die Sibylle geschrieben sein läßt, sondern mit Hilgenfeld ^{b)}, Ewald und Reuß ^{c)} nicht vor 137 v. Chr., weil das zugewachsene Horn die unechte eingedrungene Linie des Alexander Nethus vorstelle. Dennoch versucht Zündel einen Rückschluß aus dieser Deutung: sie sei nur ein Widerschein einer frühern Deutung auf Epiphanes, welche erst von der Zeitgeschichte provocirt sei und beim Sibyllisten von der prophetischen Schrift selbst als erst später in die lange vor Antiochus verfaßte Schrift hineingetragene Deutung unterschieden werde. Und das soll unwiderleglich sein! ^{d)}

Keins der bisher von Zündel aufgebrachten Argumente für vormakkabäische Existenz des Danielbuches hat sich bewährt. Die Nichtbenutzung in der nachexilischen Zeit als ein Grund gegen dieselbe hat volle Stärke behauptet. Auch die zwei noch übrigen äußern Gründe Bleek's, das Schweigen des Jesus Sirach und die Stellung Daniels im Kanon, hat Zündel umsonst zu entkräften gesucht.

a) Jahrb. f. D. Th. 1860. S. 61 f.

b) Bth. f. wiss. Th. 1860. S. 314.

c) Herzogs Enc. XIV. S. 321. — d) S. 145.

Jesus Sirach, den Bleek ^{a)} wie de Wette gegen 200—180 v. Chr. setzt, während ihn Hitzig 20 Jahre tiefer bis in die Makkabäerzeit hinabrückt, führt in langem Zuge die Patriarchen, Propheten und Frommen des alten Bundes auf, E. 48. Elia, Elisa, Jesaja, E. 49. Jofia, Jeremia, Ezechiel, die zwölf (kleinen) Propheten, Serubabel, Josua und Nehemia, darauf schließt er E. 50. mit dem Lobe des Hohenpriesters Simon, der entweder Simon der Gerechte, der Beschliesser der großen Synagoge, sein kann, Zeitgenosse des Ptolemäus Lagi († 290 v. Chr.), wie Bahinger ^{b)}, Delitzsch ^{c)} und Zündel annehmen ^{d)}, oder Simon II., Zeitgenosse des Ptolemäus Philopator, 221 v. Chr., wie Ewald, Herzfeld und Dillmann ^{e)} statuiren. Etwas höchst Auffallendes hat es jedenfalls, daß die zwölf kleinen Propheten schon als Ein Corpus zusammengefaßt werden (die Echtheit der Stelle 49, 10. ist nach Bleeks Ansicht nicht mit hinreichenden Gründen bestritten, nach Zündel ^{f)} sogar seit Herzfelds Erweis überall zugestanden), daß dagegen über Daniel so tiefes Stillschweigen herrscht. Man erwartet ihn neben Jeremia und Ezechiel, und es läßt sich schwer erklären, wie Jesus Sirach sollte dazu gekommen sein, ihn nicht mitzunennen, wenn er ihm als Prophet bekannt gewesen wäre, der solche Visionen gehabt und solche Thaten verrichtet, als wir in dem unter seinem Namen bekannten Buche lesen. Ganz anders verfährt doch Hebr. 11, 33. in ähnlicher Aufzählung. Hengstenbergs Gegengrund, daß auch Esra und Mardochai nicht genannt seien, entkräftet Bleek damit, daß eben darum auch das Buch Esra und Esther zu Sirachs Zeit noch nicht vorhanden, sicher nicht kanonisch werden gewesen sein. Zündel recurriert noch auf den alexandrinischen Geist des Sirachbuches, das gar kein deutliches Gefühl mehr für eine kanonisch abgegrenzte Ehotma habe und darum keinen Schluß auf

a) Einl. S. 588 f. 672.

b) St. u. Kr. 1857. S. 93.

c) Herzogs Enc. XII. S. 273.

d) S. 237.

e) Jahrb. f. D. Th. 1858. S. 476.

f) S. 219. 233.

jene Hagiographensammlung erlaube, welche es aus Palästina überkommen hatte, wo doch noch das Bewußtsein eines qualitativen Unterschiedes, einer inspirirten Ältern und einer nicht inspirirten jüngern Literatur herrschte.

Hiermit stehen wir bei der verwickeltesten Frage über die Schließung des alttestamentlichen Kanons. Der Prolog zum Buche Sirach, vom Enkel des Siraciben um das Jahr 180 nach Dillmann und Zündel verfaßt, nach Dehler ^{a)} dagegen wahrscheinlich bald nach der Mitte des dritten Jahrhunderts, ist das vielumstrittene Zeugniß. Da darin *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία*, nachher *ὁ νόμος καὶ αἱ προφηταὶ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* als drei Classen unterschieden, im Eingange die Verfasser des dritten Theils *οἱ ἄλλοι οἱ κατ' αὐτοῦς* (sc. τοὺς προφήτας) *ἠκολουθηκοίτες* ^{b)} genannt werden, so hat Dillmann ^{c)} gefolgert, daß der dritte Theil noch lange offen blieb, besonders wegen des vagen Ausdrucks, der *πάτρια βιβλία*, nicht *ἅγια* setze, also daran denken lasse, daß eine Reihe besserer vaterländischer Schriften dieser Abtheilung einverleibt war. Dillmann vermißt im Buche Sirach selbst auch ein Zeugniß für den Psalter, Proverbien und Chronik; ja bis ins erste christliche Jahrhundert herrsche noch ein Schwanken und apokryphische Zusätze kamen gerade zu Esra, Esther und Daniel, die also für nicht so heilig galten; ja die Sadducäer hielten Daniel noch nicht für kanonisch, die Schulen Hillels und Schammai's stritten über die Ketubim noch mehrere Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems vor dem Synedrium zu Zabne. So weit drückt Bleek ^{d)} den Schluß des Kanons nicht herab. Er macht, wie auch Dehler ^{e)}, geltend, daß der Enkel des Jesus Sirach das Buch seines Großvaters ausdrücklich von den kanonischen

a) Herzogs Enc. VII, 249.

b) Bleek, Einl. S. 673., zieht wie Dehler dieß Masc. vor, während Zündel S. 216. 232. *τὰ κατ' αὐτοῦς ἠκολουθηκότα* als Nominativ annimmt.

c) Jahrb. f. D. Theol. 1858. S. 477 f. 483 f. 487.

d) Einl. S. 674.

e) A. a. D. S. 249.

Schriften unterscheidet, also bei den Palästinensern wenigstens keine Schrift in den Kanon aufgenommen wurde, von der bekannt war, daß sie erst später als etwa 100 Jahre nach Beendigung des Exils verfaßt sei. Vom Buche Daniel, dem spätesten der Bücher des A. T., nimmt Bleek ^{a)} insonderheit an, daß es schon bei seinem Erscheinen bei den frommern und gesetzlichen Juden viel Anerkennung und keinen Widerspruch gefunden habe und so auch wohl sehr bald in die Sammlung der heiligen Bücher eingerückt sei. Da Nehemia schon die geschichtlichen und prophetischen Bücher an die Thora geschlossen und auch die dritte Abtheilung durch Anschluß des Psalters, wie Bleek im Gegensatz zu de Wette aus 2 Makk. 2, 13. folgert ^{b)}, begonnen hatte, so fand Daniel hinter den Psalmen und den poetischen Büchern seinen Platz sammt den andern später hinzugefügten, eigentlich auch in die zweite Abtheilung gehörigen Büchern. Auch andere Bücher, wie z. B. die der Makkabäer, gelangten als geschichtliche Zeugnisse über die für die Erhaltung der Theokratie nicht unwichtige Periode zu einem gewissen Ansehen, nahe hinanreichend an solche Bücher, wie Esra, Nehemia und Esther. Dabei verhehlt Bleek nicht, daß es nicht recht wahrscheinlich sei, daß die Sabbudäer sämmtlichen Büchern des A. T. sollten ein kanonisches Ansehen beigelegt haben, da sie z. B. Dan. 12, 2 f. mit ihrer Zeugnung der Auferstehung und Unsterblichkeit überhaupt auf keine Weise hätten in Uebereinstimmung bringen können.

Was stellt nun Bündel dieser einfachen, von Bleek schon in Schleiermachers Zeitschrift vorgetragenen Anschauung über die Schließung des Kanons gegenüber? Daß sie allein durch die Hypothese von der seleucidischen Abfassungszeit Daniels veranlaßt sei, hätte er nicht sagen sollen, da doch mancherlei andere Gründe mitwirken. Nach Bündel ^{c)} lehrt aber ein Blick in die Makkabäerzeit, daß nichts mit dem Geiste dieser Zeit in größerem Widerspruch steht, als einen noch offenen Kanon heilig zu haltender

a) Einl. S. 674.

b) S. 682., vgl. Delitzsch, Herzogs Enc. XII, 273.

c) S. 209.

Schriften abzuschließen. Wenn je die Sammlung und Abschließung des Ketubimkanons durch die Makkabäer geschehen wäre, so müßte nothwendig 2 Makk. 2, 13 ff. dieß erwähnt sein, denn dort werde auf sehr glaubwürdige Weise berichtet, daß in ähnlicher Weise, wie Nehemia eine Bibliothek anlegte, so auch der Makkabäer Judas die durch den (syrischen) Krieg verloren gegangenen Schriften alle gesammelt habe. Obwohl die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht nicht so sehr übertrieben ist ^{a)}, so hat doch Ewald gerade hierin den Abschluß des Ketubimkanons bezeugt gefunden, während Dillmann den Kanon noch länger offen läßt, auch Bleek, wenigstens bei den hellenistischen Juden. Ewalds Auslegung wird freilich durch Zündels Annahme aufgehoben, daß Judas ebensowohl Thorarollen als Vergabungs-urkunden, Geschlechtsregister und chronikartige Aufzeichnungen über nachexilische Geschichte werde gesammelt haben. Gegen Dillmann und Bleek aber ist Zündels Schluß ohne Stringenz, da sie gar keinen so festen Abschluß der Ketubim behaupten, sondern mit de Wette eine allmähliche, sich von selbst ergebende Sammlung. Zündel hätte daher nicht im Ernste behaupten sollen, daß de Wette's Ansicht heutzutage keine Unterstützung mehr finde. Dieß „von selbst Werden“ schließt ja keineswegs die göttliche Providenz aus, Thaten des göttlichen Geistes: nur eine Feststellung des Ganzen auf Ein Mal durch Esra oder die Männer der großen Synagoge wird gelehnet, wie sie die jüdische Tradition annimmt.

Zündel ist aber ganz ähnlicher Ansicht, wie diese; wenn er den Kanonschluß gegen Ende des vierten Jahrhunderts, also in die Zeit Alexanders d. Gr. setzt. Die zuverlässigste Nachricht darüber ist ihm die des Enkels des Siraciden, die wir schon geprüft haben. Vom Buche Koheleth folgert Zündel auch eine frühere Abfassung, als in griechischer Zeit, denn es rede 12, 12. so zuversichtlich vom Gegensatz der wahren heiligen Ekklesia zu der Menge von allerhand Schriften und zähle sich zu jener echten Weisheit; auch Esther, Esra, die jüngsten Bestandtheile

a) Vgl. Bleek, Einl. S. 665.

des Nehemia reichen nicht in die griechische Zeit hinab, Alexander hörte schon von den auf ihn gehenden Weissagungen Daniels; also — ist nach dem vierten Jahrhundert kein Buch mehr in den Kanon aufgenommen. Und zu diesem Kanonschluß bedurfte es ebensowohl einer letzten großen That des Prophetengeistes, als zu der Erkenntniß, daß (seit Simon I. dem Hohenpriester) der prophetische Geist vom Volke gewichen sei; ja es ist nach Zündel im Grunde dieselbe Heilthat. So klammert sich Zündel an Simon I., dieß letzte Glied der großen mit Sammlung und Ordnung des Kanons beschäftigten Behörde, indem er doch nicht so ganz blank und baar die Nachrichten des Talmud und Josephus über die große Synagoge annehmen mochte a). So macht Zündel das Entstehen des Bewußtseins, fortan werde Israel von der Offenbarung verlassen sein, zu einer Heilthat und gebietet dem Geist Gottes, in welchen Jahrhunderten er wehen soll und in welchen nicht.

Aber was für Principien hatte jene sophistische Autorität, daß sie Daniel den Propheten, dessen Buch schon seit dem Exil vorlag und von Sacharja, Esra, Nehemia, Baruch gekannt wurde, unter die Ketubim setzte statt unter die Propheten? Zündel weiß von Auberlen b) her eine Antwort. Daniel steht, so sagt Zündel c), am Rande der kanonischen Propheten, er empfing seine Offenbarungen für die Gemeinde, darum steht sein Buch im Kanon, aber für die künftige Gemeinde, darum kam es nicht in den Prophetenkanon. Man sollte denken, da hätte es erst recht in diesen hineingehört, oder Jes. 40—66. und vieles Andere, der zukünftigen Gemeinde erst Verständliche, hätte auch in die dritte Abtheilung gestellt werden können, dagegen andere historische Bücher, welche die künftige Gemeinde nicht so sehr angehen, wie Esther, in den zweiten Kanon gehörten. Zündel weiß zur Charakteristik des zweiten Kanons sehr tief sinnige Gedanken beizubringen: נביאים ראשונים (die Ge-

a) Vgl. Bleek, Einl. S. 684.

b) Der Prophet Dan. u. die Offenb. Joh. S. 145.

c) S. 222.

schichtsbücher) und נביאים אחרונים (die eigentlichen Propheten), dieser uralte (?) Gegensatz, aus einer Zeit, welcher noch ein sehr tiefes Verständniß der Theokratie innewohnte, bezeichnet die innere Zusammengehörigkeit der Geschichte und Prophetie Israels, der Wort- und Thatweissagung Gottes. Chronik und Esra, eben so Nehemia stehen darum nicht im zweiten Kanon, weil sie im Unterschied vom Buch der Könige keine Lehr- und Prophetenschrift, sondern bloße Compilation von Urkunden sind. Man sollte nach dieser Antwort Zündels erwarten, daß Daniel gerade in den zweiten Kanon gehörte, in das große Lehrbuch der Gemeinde Gottes, welches ihr im Lichte der Prophetie und Weissagung ihren großen objectiven Lebenslauf vorhielt, wie er aus der Thora hergestlossen war. Die Zugehörigkeit zur zukünftigen Gemeinde hätte die sophistische Autorität sonst auch bei allen Propheten geltend machen können, da es mit zum Wesen der Prophetie gehört, nicht bloß rückwärts zu schauen, sondern das Angesicht der Zukunft zuzuwenden. Sehr fraglich ist uns auch, ob wirklich die Geschichtsbücher der zweiten Abtheilung von vorn herein als „erste Propheten“ bezeichnet sind; Sacharja (1, 4. 7, 7. 12.) verband seiner Zeit mit diesem Ausdruck einen ganz andern Sinn und zwar den einzig natürlichen, während der später aufgekommene liturgische Sprachgebrauch im N. T. gerade so ungeschickt verfuhr, als im N. T. mit dem Unterschied *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος* oder heutzutage mit Evangelium und Epistel, wonach die ganz anders gearteten Propheten des N. T. und die Apostelgeschichte mit den apostolischen Briefen rangiren.

Im Grunde genommen, hat Zündel auch die Bestimmung, daß Daniel wegen seiner Verständlichkeit erst für die zukünftige Gemeinde mit den fünf Megilloth (Hohelied, Koheleth, Ruth, Threni, Esther) zusammengestellt sei, etwas ermäßigt: während die Apokryphen dem Gebrauch ganz entzogen wurden, wurden diese Bücher dem Privatgebrauch überlassen. Zündel meint, daß der Befehl an Daniel, seine Weissagung zu versiegeln, der großen Synagoge vollends ein Wink sein mochte, ihn nicht unter die Prophetenreihe zu setzen, aus der die Haphtaren dem Volke vorgelesen wurden, sondern unter die Ketubim,

denen keine Lesabschnitte entnommen wurden. Woher weiß Zündel nur, daß die große Synagoge dieß Alles als Grundsatz anerkannte? Und warum läßt er sie so inconsequent sein, Sacharja's Bildweissagung, die ohne Daniels vier Weltreiche unverständlich ist, der öffentlichen Vorlesung zu überlassen? Wäre denn die Abtheilung in Haptharen mit der Kanonisirung der Propheten gleichaltrig? Bleef a) entnimmt aus Luc. 4, 16 ff. mit ziemlicher Sicherheit, daß selbst zu Christi Zeit noch nicht für die verschiedenen Sabbathe bestimmte Haptharen zum Lesen vorgeschrieben waren, wie ohne Zweifel auch noch nicht bestimmte Abschnitte aus der Thora. De Wette b) folgerte daraus sogar, daß es noch keine Haptharen gab. — So sind also die Gründe, weshalb Daniel der dritten Abtheilung zugewiesen sein soll, bei Zündel ziemlich schwankend. Er hat sich nicht, wie Auberlen, auf die besondere Stellung zwischen Esther und Esra eingelassen. Aber wer wird es auch glauben, daß Esra selbst Daniels Buch dorthin gestellt habe, weil mit seiner Rückkehr Dan. 9. sich zu erfüllen begann c), weil Daniel, der prophetische Geschichtschreiber, den Uebergang von dem durch Esther repräsentirten Druck des Exils bilde zu dem Wiederbau der zerfallenen Mauern Zions durch Esra und Nehemia? d)

Ganz willkürlich ist auch Zündels Annahme, daß die Apokryphen dem Gebrauch ganz und gar entzogen wurden, da doch, nach Luthers Urtheil e) und Schlottmanns Zeugniß auf dem Kirchentage zu Barmen, in manchen Apokryphen mehr theokratischer Geist weht, als z. B. im Buch Esther. Zündel ermäßigt sein Urtheil auch wieder, indem er dem Jahrhundert des N. T. zugesteht, daß es noch nicht in so ängstlicher Weise dem Canon gegenüberstand, wie die Folgezeit, und daher Anklänge an Apokryphen hat. Aber wenn er sagt, daß im N. T. keine Spur

a) Einl. S. 745.

b) Einl. S. 78.

c) Der Propb. Dan. u. die Off. Job. S. 149.

d) S. 35.

e) Bleef, Einl. S. 674.

barauf deute, daß man prophetische Nachtriebe, wie der makkabäische Daniel es sein würde, für kanonisch hielt, so scheint er an die Citirung des Henochbuches im Brief Judä nicht gedacht zu haben: wenigstens ließe sich daraus viel eher eine kanonische Werthschätzung deduciren, als aus Luc. 13, 32. die Benutzung von Hohelied 2, 15. oder aus einigen Stellen des Römerbriefes die Benutzung von Koseleth, wie Zündel sie annimmt, der auch Luc. 16, 17. in dem Ausdruck „Gesetz und Propheten bis auf Johannes den Täufer“ die Hagiographen ausdrücklich erwähnt findet.

Der hauptsächlichste Bestimmungsgrund, der makkabäischen Zeit die Abschließung des Kanons und noch mehr die Abfassung des Buches Daniel abzusprechen, bleibt für Zündel seine geringe Meinung von diesem Zeitalter, das kaum das ausreichende Maß, Kanonisches und Nichtkanonisches zu unterscheiden, gehabt haben möge. Es geben ihm Matth. 9, 33 f., das Lob des Jesus Sirach, die Tradition des Talmud, 1 Makk. 9, 27. den maßgebenden Gesichtspunkt, daß die Zeit seit Maleachi außerhalb der Prophetenfolge und daher außerhalb der Periode göttlich inspirirter Schriften stehe. Zündel geht darin so weit daß er Dehlers Ausdruck, die makkabäische Zeit habe sich bei aller religiösen Begeisterung doch für eine von der Offenbarung verlassene gehalten, für stärker und richtiger hält, als was Josephus (c. Ap. I, 8.) vermist hatte: τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν. Josephus hat sich schon übertrieben ausgedrückt ^{a)}, aber Aubertin ^{b)} und Dehler machen es noch stärker, da doch keineswegs ausgeschlossen ist, daß nicht ohne so engen Anschluß an die frühern ein Prophet aufstehe, wie denn gerade oft eine erlahmte, an der Offenbarung und Kraft Gottes verzweifelnde Zeit mit Einem Male Gottes herrlich ausgerüstete Werkzeuge auftreten sieht. Dieselbe Klage, daß kein Prophet mehr da sei, erklingt schon in den Psalmen (74, 9.) ^{c)} und doch

a) Bleek, Einl. S. 680.

b) S. 131.

c) Vgl. Hupfeld 2. d. St.

war die Hand des Herrn noch nicht verkürzt. Bleek hat Recht ^{a)}, daß die makkabäische Zeit an wahrhaft theokratischer Begeisterung des Kernes des Volkes wenigen Zeiträumen in der ältern Geschichte Israels nachsteht, also wohl geeignet war, auch Schriften von bleibender Bedeutung für die Geschichte und Entwicklung der Theokratie hervorzubringen. So widerlegt auch Delitzsch ^{b)}, dem das Buch Daniel für exilisch gilt, gerade von dieser Annahme aus die oft gehörte Rede, daß die mächtige Begeisterung der makkabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr vollsthumlich-patriotische als theokratisch-nationale gewesen sei; denn gerade das Buch Daniel zeige in der prophetischen Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und beanspruche für diese Kämpfe die denkbar größte, heilsgeschichtliche Bedeutung.

Bei so bewandten Sachen scheue man sich nicht, die Entstehung des Buches Daniel auch aus dieser makkabäischen Zeit zu begreifen. Man wird ja mit Auberlen ringen können, die göttlichen Wesensblicke zu erfassen, die den Dingen ins Herz schauen, aber auch sich hüten müssen, jede nicht bei der Producirung der heiligen Schrift betheiligte Zeit offenbarunglos zu nennen. Wen das Gewissen und das Uebergewicht der Gründe zurückhält, der von vielen innern Widersprüchen gedrückt, oft nur anscheinend tief sinnigen Anschauung der Apologeten beizustimmen, der lasse den innern Wahrheitsinn, dieses Keim- und Herzblatt des wahren evangelischen Glaubens, wie Dörner ^{c)} ihn nennt; sich nicht verletzen noch verkümmern, sondern greife getrost zu der Hypothese Bleeks, die keine politische Tendenz, sondern eine echt prophetische Idee in der apokalyptischen Form anerkennt. Die Uebertreibungen der tübinger Tendenzkritik, so hat Holtzmann ^{d)} für das neutestamentliche Gebiet mit Recht bemerkt, sollen nicht an dem Wahren irre machen, das ihr zu

a) Einl. S. 714.

b) Herzogs Enc. XII, 273.

c) Jahrb. f. D. Theol. 1860. S. 47.

d) Kanon und Tradition, S. 140.

Grunde liegt. Dieß gilt noch mehr auf dem Gebiete des A. L., wie Diestel und Hupfeld in der deutschen Zeitschrift 1861 exemplificirt haben. Der Geist, der in alle Wahrheit leiten will, wird nicht betrübt noch verlezt, wenn über die Anfeinanderfolge der heilsgeschichtlichen Momente Streit entsteht und allmählich eine andere Ordnung um des wissenschaftlichen Gewissens willen hergestellt wird, als irgend eine sophistische oder kirchliche Autorität aus praktischen Gründen getroffen hatte. Es gehört viel mehr zur Leitung in alle Wahrheit, der ewigen, unvergänglichen Wahrheit durch das Zeugniß des Geistes gewiß zu sein, möge nun Ptolemäus oder Copernicus mit seinem Weltssystem Recht haben, möge die apologetische oder kritische Anschauung von der Bildung des Kanons der Sache selbst entsprechen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Einige ungedruckte Briefe
von Zwingli, Farel, Biret und Andern,
mitgetheilt und erläutert

von

N. Kletschi,
Dekan in Kirchberg, Canton Bern.

Das reichhaltige und wohlgeordnete Archiv der Familie von Wattenwyl in Bern enthält unter andern Merkwürdigkeiten auch ein (mit Nr. 118. bezeichnetes) Päcklein Briefe aus der Reformationzeit, gerichtet an den Propst Niklaus von Wattenwyl. Dasselbe ist mir auf die dankenswertheste Weise zur Einsicht und zum beliebigen Gebrauch überlassen worden durch Herrn Ed. von Wattenwyl von Dirsbach, mit dessen Erlaubniß die Veröffentlichung nachstehender Briefe erfolgt. Es sind dieß zwar nicht alle in jener Sammlung befindlichen, jedoch die wichtigern und allgemein interessanten; außer diesen finden sich darunter noch ein Brief des Grafen de Challant aus dem Jahr 1547 — Selbangelegenheiten betreffend — und vier Briefe des bernischen Chorherrn Mag. Constans an seinen damals in Rom sich aufhaltenden Collegen N. von Wattenwyl aus dem Jahre 1517. Letztere sind theilweise in einer Geheimschrift geschrieben und konnten bis jetzt nicht vollständig entziffert werden, beziehen sich aber, soviel ich aus dem mit Sicherheit Gelesenen sehe, mehr auf die damalige politische Geschichte Berns und der Schweiz und auf persönliche Unterhandlungen mit der Curie als auf Gegenstände von allgemeinerem Interesse.

Wir lassen die Briefe in chronologischer Reihe folgen und geben sie wortgetreu wieder, indem wir bloß die in den Originalen höchst mangelhafte Interpunction beifügen und die lateinische Orthographie der heute üblichen conformiren (z. B. senator statt sænator u. dgl.); nur in dem französischen Briefe Nr. 9. ist auch die altfranzösische Orthographie diplomatisch genau beibehalten worden. Zum bessern Verständniß der Briefe schicken wir noch einige Notizen über die Persönlichkeit des Adressaten voraus.

Niklaus von Wattenwyl, Sohn des Schultheißen Jacob von Wattenwyl, war geboren im Jahre 1492 und widmete sich, während sein jüngerer Bruder Hans Jacob in den Staatsdienst trat und von 1533 an öfter die Schultheißenwürde bekleidete, zuerst der kirchlichen Laufbahn, in welcher ihm durch seine hohe Verwandtschaft und zum Theil auch durch die gewichtige Fürsprache seiner Regierung frühe schon die einträglichsten und ehrenvollsten Stellen zu Theil wurden. Schon 1509 wurde von Wattenwyl, erst 17 Jahre alt, Chorherr zu Bern, dann nach einander Domherr zu Lausanne (1516), Constanz (1517), Basel (1518), in seinem 20. Jahre apostolischer Protonotar, auch päpstlicher Kammerherr (cubicularius — wie er auf den an ihn nach Rom gerichteten Briefen stets bezeichnet ist), ferner Prior von Mont-Preveyres (1513), Abt zu Monthéron (1517), dann Propst zu Lausanne und zu Bern (seit 5. März 1523, s. M. v. Stäeler, Quellen zur Kirchenreform in Bern, Bern 1862. S. 7.; A. v. Tillier, Gesch. des eidgenöss. Freistaates, Bern 1838. Bd. III. S. 214.). Im Jahr 1522 war er sogar im Vorschlage gewesen für das Bisthum Sitten und hätte wohl auf dasjenige von Lausanne bei dessen nächster Erledigung die größte Anwartschaft gehabt. Schon als Propst zu Bern aber und hiemit als Haupt der stadtberniischen Geistlichkeit, dabei von der Regierung geschützt, hatte er eine sehr einflußreiche Stellung, zumal Papst Innocenz VIII. im Jahr 1484 den jeweiligen Propst zu Bern mit besondern, fast bischöflichen Privilegien (Inful, Ring, Stab u. s. w.) ausgestattet hatte, um sich der dortigen Regierung gefällig zu erweisen, die es dagegen wohlweislich ablehnte, obwoh

Julius II. und Leo X. es ihr anboten, denselben zum wirklichen Bischof erheben zu lassen (1515, s. Hottinger in der Fortsetzung von J. v. Müllers Schweizergeschichte, Zürich 1825. Bb. VI. Abth. 1. S. 246., und Tillier a. a. D. Bb. II. S. 522 ff., III. S. 182.). Einsicht und edle Gesinnung machten übrigens v. Wattenwyl solcher hohen Ehren würdig, war er doch, nach dem Ausdrucke des Chronisten Stettler, „eine stattliche und wohlgelehrte Adelsperson“. Als Doctor des kanonischen Rechts wurde er auch von seiner Regierung vielfach in kirchlichen Geschäften gebraucht. Allmählig aber neigte sich der frühere Courtisan (vgl. über diese und deren Unwesen in der Schweiz Hottinger a. a. D. S. 281 ff.; Tillier a. a. D. III, 183.) mehr und mehr den Ideen der Reformation zu und ward, wie sein einflußreicher Vater, der von 1512 an bis zu seinem im März 1525 erfolgten Tode die oberste Staatsstelle eines Schultheißen wiederholt bekleidete (s. Tillier a. a. D. III, S. 57. 179. 205. 232 u. a. Durheim, berner Chronik, 1859. S. 290.), einer der bedeutendsten Förderer derselben in seiner Vaterstadt. Bereits um die Mitte des Jahres (8. Juli) 1522 richtet B. Haller Gräße von N. v. Wattenwyl an Zwingli aus (s. Zwingli's sämtliche Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß, Bb. VII. S. 207.). Im nämlichen Jahr ist v. Wattenwyl einer der ausgeschaffenen Geistlichen zu Untersuchung der Sache des Pfarrers von Klein-Höchstetten G. Brunner (s. v. Stüeler a. a. D. S. 5 ff.; Tillier III S. 206.; Ruhn, die Reformatoren Berns, 1828. S. 254.; Anshelms berner Chronik, herausgegeben von Stierlin und Wpß, Bb. VI. S. 103 ff.). Im Jahre 1524 wurde in Beisein des Propstes v. Wattenwyl und des Dekans Räubli der Handel zwischen den beiden Lesemeistern der Dominikaner und Franciskaner, Hans Heim und D. Sebastian Meyer, vom Rath untersucht (Anshelm a. a. D. S. 246 ff.; v. Stüeler S. 18 f.; Ruhn S. 125.; Tillier, III. S. 225.). Aber schon am 1. December 1525 legte dieser Mann, den B. Haller in einem Briefe an Zwingli (vom 8. April 1523) kurzweg „episcopum nostrum“ nennt, alle seine geistlichen Stellen nieder (Anshelm S. 324.; Stüeler S. 30.; Tillier, III. S. 232.)

und trat dann bald darauf (1526) in die Ehe. Seine Gattin war die ebenfalls einem der Reform günstigen bernerischen Adelsgeschlechte angehörige Clara May, früher Klosterfrau in der Insel zu Bern, Tochter des Claudius May, eines Freundes von Zwingli. Von ihr hinterließ v. Wattenwyl außer drei Töchtern zwei Söhne, Peter und Johann (s. unten Note 22.). Er kaufte nun die Herrschaften Großwyl und Höchstetten und fand in der Liebe einer trefflichen Gattin, im Anblick aufblühender Nachkommen und in den Freuden des Landlebens auf dem von ihm neu gebauten (*Gruner, Deliciae urbis Bernae, Zürich 1732. S. 206.*) Schlosse Wyl, das er in spätern Jahren nur selten verließ, hinreichende Entschädigung für die freiwillig verlassenen geistlichen Würden. Immer aber blieb er getreu der Sache der Reformation und förderte sie auf mannigfache Weise mit Rath und That, weshalb er auch stets von vielen Seiten mündlich und brieflich um Rath und Hülfe angegangen wurde. So finden wir außer den unten zum ersten Male mitgetheilten zwei Briefe Zwingli's an ihn aus dem Jahre 1528, unmittelbar nach der endlichen Durchführung der Reform in Bern (*Zwingli's Werke a. a. D. Vb. VIII. S. 151 f.; Christoffels Zwingli, S. 162 f.*). Ferner war v. Wattenwyl, der 1535 in den Großen Rath seiner Vaterstadt eingetreten war, im Jahre 1536 einer der Präsidenten auf der folgenreichen Disputation zu Lausanne, welche die Einführung der Reformation in der so eben von den Bernern unter Hans Franz Rägell eroberten Waadt zur Folge hatte (*Lillier a. a. D. III. S. 368.*). Unterm 5. Mai 1538 wendet sich Bullinger von Zürich aus an unsern N. v. Wattenwyl in Bern um seine Verwendung für die ausgetriebenen Calvin und Farel (s. *Kirchhofers W. Farel, Vb. I. S. 246.*). Auch Calvin wendet sich gelegentlich an ihn, um die Stimmung in dem mächtigen Bern zu erforschen (*ep. ms. ad Viret. d. d. 3. Dec. 1546 bei Hundeshagen in der unten anzuführenden Abhandlung in Trechfels Beiträgen zur Geschichte der schweizerischen reformirten Kirche, Vb. IV. S. 33.*). Dieser so bedeutende Mann, der noch keine eingehendere Würdigung und umfassendere Darstellung seiner Verdienste gefunden hat, wozu die nachfolgenden Briefe

einige Beiträge liefern können, starb den 12. März 1551. Man vgl. über ihn noch Scheuners bernisches Mausoleum; Bd. I. S. 386 f.; Ten's allgemeines helvetisches Lexikon (Zürich 1764), Bd. XIX. S. 202 f.; Ruhn a. a. D. S. 18. 174.; Pottinger a. a. D. Bd. VI. Abth. 1. S. 389 f. VII, 2. S. 398.; E. v. Müllinen, Helvetia sacra, Bern 1859. Bd. I. S. 34. 173. 194.

I. Von Zwingli.

1.

Adresse: An seinen Herren Niclausen von Wattenwyl, Probst zu Bern und lieben Bruder in Christo Jesu. Gen Bern.

Gratia et pax domini nostri Iesu Christi sit tecum. Dedi nuper epistolam ad te ¹⁾ cum legatis nostris, qui tum ad comitia vestra commeabant, quas interea nimirum legisti; quum autem ad id, de quo admonui, nihil responderis, ausus sum id opellae, quidquid est, tibi dedicare ²⁾ ac eorum mentionem facere, quos omnibus ante omnes commendari oportet. Scio cautius futurum fuisse, si in obscuro amicorum nomina iacere permissem, ne scilicet earum partium esse palam fieret, si ea, quae agimus, humano consilio agerentur. Nunc quum omnino prodeundum est, quid attinet cunctari? Idem Deus est, qui olim, idem mundus, qui olim; cum isto intrepide congregiendum est, illius auxilio et consilio omnia perumpemus victoriamque reportabimus. Incipit saevire Satan, sed incipiunt a diverso vehementer animari servi Dei istamque vitam non huius facere, ut Christo omnia salva maneant. Decrevit nuperus iste apud vos Helvetiorum consessus, ut in vincula, quacunque tandem ratione id fieri queat, coniciar ³⁾. Decretum

¹⁾ Dieser frühere Brief scheint verloren gegangen zu sein.

²⁾ Gemeint ist die Schrift „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“, worüber s. den folgenden Brief und dazu die Anm.

³⁾ Die Tagssatzung zu Bern im Juli 1523 beschloß, „den Zwingli überall, wo man ihn auf eidgenössischem Gebiete betreffe, gefänglich einzuziehen“. Anshelms berner Chronik, herausg. v. Stierlin u. Wyß, VI. S. 200.; Fischer, Gesch. d. Disput. in Bern (1828), S. 134.; E. Pestalozzi, Bertold Haller (Eiberfeld 1861), S. 19.; Tillier, Gesch. d. eidgenöss. Freistaates

non usque adeo terret, nisi quod, contra foederum tenorem cum plane veniat, motus aliquos, nisi rescindatur, omnino dabit. Nostri amice omnia componere tentabunt. Suitenses certum est iam statuisse, ut Helvetiis dicant sibi omnino displicere, quod tam atrox sententia in nos sit dicta, qui factum negem, quod, dum iuri et liti me coram Tigurinīs nostris obtulerim, isti indicta causa damnarint, quod civis suus sim, quod civis Tiguri, quod civis Claronae, quod Toggenburgius, quorum quodlibet satis iusta causa sit, ne quicquam in me tentent. Nec dubito Claronenses idem facturos. Unde velim, ex tuis quoque, quos tutum est, admoneas, ne foedera irriterent ex adfectuum caecitate. Scio enim, qui ex Lucernatibus maxime in nos saevit, nulla ratione placari posse; verum quid mihi cum isto et cum quibusdam aliis? non Helvetius sum? non ab illorum ditione liber? non socius ac membrum foederis sum? unde igitur haec audacia? Nemo apud Lucernates tam humili sorte vivit, quem ipsi paterentur indicta causa primum, deinde ab aliis damnari quam a se, etiam si flagitii convictus fuerit; et ego quorundam praesidium insaniae ac libidini obiicior, qui Christi sum, qui Tigurorum, Suitensium cet. sum? Scio, carissime frater, maiora adhuc nos manere mala, sed nolo, ut mea causa contraeatur foederibus. Quam ego nihil his minis movear, scit Deus; sed foedera labefactare quam sit inauspicatum, ipse nosti; tu age in ea re, ne favor et gratia laedantur, si ita fieri potest; si non potest, abstine. Adseram enim me a quorundam iniuria multo alia ratione, quam ipsi putent, si amice cedere noluerint, nec tamen ulla violentia. Christus in diem melius ac melius apud nos audit, pigretque ferme omnes, quod quidam tardius accedunt; sed ei sic visum est, qui cuncta gubernat, is trahet, cum volet.

Bern, III. S. 216. In Bern waren die Stimmen damals noch sehr getheilt, wie z. B. das; dem Erfolg, aber nicht der Absicht nach, der Reform günstige Mandat vom 15. Juni 1523 beweist, s. Trechsel in Herzogs Realencycl. II. S. 82 f. Man begreift daher, warum Zwingli so vorsichtig ist mit dem Rennen seiner dortigen Freunde.

Increbuit etiam rumor apud nos, tamen occultior, te concilium Helvetiorum meditari ⁴⁾); quod omnibus bonis vehementer probatur, non solum a consilio, sed ab autore quoque. Ipse enim tam celebris es apud omnes, ut, qui alias adversaturi essent huic consilio, te autore cessuros sperem. Quapropter, quod cogitasti, sollicite proseguere. Sunt enim haud parum multi, qui se apud indoctam plebem iactant, si solum congregari detur, victoriam indubie reporturos; isti, si procederet consilium, Caci in morem a specubus producerentur suis. Quapropter consulte omnia velim agas, et quamvis nostro consilio ipse non egeas, dicam tamen, qua ratione putem negotium istuc ineundum esse. Primum erunt Ursi tui ^{4a)} persuadendi, ut consilio et auxilio faveant; post obeundi tibi reliqui Helvetiorum pagi cum istac vel consimili propositione: satis iam omnibus perspectam esse dissensionem, quae apud omnes quotidie non parum augeat, et ubique non deesse, qui sese constanter apud imperitam plebem recta incedere videri velint; te ergo ac tuos consilium cepisse convocandi provincialis concilii, quo omnes Helvetiorum pagos convenire cupiatis, ut, de quibus hodie controvertitur, scriptura sacra consulatur: qua consulta hi, qui contra nituntur, taceant, et hi, qui errore decepti sunt, palinodiam canere compellantur. Operae pretium quoque fuerit, si tui ante omnes sese promittant concilii rationem inituros cum omnibus simul Helvetiorum pagis aut, si qui detractent venire, cum eis, qui veniant, si nulli veniant, solos negotium adgressuros (nam quid aliud fuit retroacta hieme convocatio apud nos habita ⁵⁾ quam provinciale concilium, quale Gangrense olim fuit?). Sibi enim sine controversia ita licere, quo tranquillitatem apud suos pariant. Postulandi sunt interim de quovis pago 4, qui rem

⁴⁾ Es ist fast ganz unbekannt, daß in so früher Zeit schon der Gedanke an ein bernisches Religionsgespräch oder vollends an ein schweizerisches Nationalconcil aufstauhte.

^{4a)} S. Zwingli an B. Haller bei Pestalozzi, S. 12.

⁵⁾ Das erste Religionsgespräch in Zürich, Januar 1523.

omnem et videant et audiant, nam germanica lingua agi cuncta oporteat; evocandi interim, qui ex utraque parte contra se mutuo digladiantur, atque id promiscue, ita ut etiam non vocato liceat adesse. Locus aptissimus esset Tigurum, sed quoniam fortasse satis multi a nobis abhorrent, eligatur vel Berna vel Basilea, ex quibus ego Bernam praefero. Tutus accessus et recessus opus est ut sit omnibus. Episcopis Basiliensi, Constantiensi, Lausannensi, Curiensi ⁶⁾ nulla ratione induci possum ut negotium disponendi aut praesidendi copiam fieri debere putem, quamvis Basiliensem et Curiensem accersendos arbitrer, hac causa, quod sedes intra Helvetiorum fines tenent, alii non itidem, unde, quorsumcunque tandem negotium caderet, isti semper ad suos provocarent viderique possent iure hoc facere; copiam tamen vel ipsis veniendi vel suos mittendi faciendam puto. Illis, hoc est Basiliensi et Curiensi, partes suas concedi debere censeo, sed ne praecipiendo quicquam agant, contenti autem sint, cum quantiscunque doctis velint in medium producere, quae ad veritatem faciant adserendam. Liberum etiam cuivis pago manere debet ea, quae illic evincentur, accipere aut reiicere, nam fortasse parum esset conducibile, si in eorum quatuor, quos quisque pagus mitteret, manu et sententia cuncta starent. Quod de tredecim pagis diximus, non in eum usum dictum est, ut Sanctogallenses, Muelhu-

⁶⁾ Bischof von Basel war damals Christoph von Utenheim, vom 1. Dec. 1502 bis 16. März 1527; — von Constanz: Hugo von der Hohenlandenberg, vom 6. Mai 1496 — 5. Jan. 1532; — von Lausanne: Sébastien de Montfaucon, vom 18. Aug. 1517—1560; von Chur: Paulus Ziegler von Ziegelberg, Freiherr von Baar, von 1503 — 25. Aug. 1541. S. E. v. Müllinen, *Helvetia sacra* (Bern 1858), I. p. 3. 10. 13. 22. Zu der Berner Disputation von 1528 wurden die vier Bischöfe, deren Sprengel ins bernische Gebiet reichten, eingeladen, d. h. die Bischöfe von Lausanne, Sitten, Basel und Constanz (Tillier a. a. O. II. S. 525.); sie lehnten sämmtlich ab, zu erscheinen oder das Gespräch zu beschicken, was den Reformfreunden nur erwünscht sein konnte, s. M. v. Stüler, *Urkunden der bernischen Kirchenreform* (Bern 1862) I. S. 209 f. 255. 511 ff. 525 ff.

senses, Rhetos, Vallesianos, et si qui alii sunt, exclusos cupiam, sed integrum erit et illis adesse, si velint. Haec ubi accepta fuerint, consilium cum Thoma Vitembachio, Lupulo, Bertoldo, Sebastiano ⁹⁾, aliis inibis, qua via commodissime cuncta gerantur. Qua in re si meam quoque sententiam audire non dedignabimini, libenter exhibebo; nam nonnihil de ea cogitamus. Age, carissime in Christo frater, strenue agas, nam, si negotium processerit, omnes, qui vel docemus vel scribimus vel bene sentimus de negotio Christi, te unum suscipiemus, eritque memoria tua non solum apud posteros magna, sed nomen quoque tuum apud Deum clarissimum simul et gratissimum, unusque Vadivillius Helvetios ab errore liberasse cantabitur; opus post te relinques Helvetiis nostris utilissimum, Deo autem desideratissimum. Hoc quoque audi, quod non parvi momenti est, Abbates, qui bene sentiunt, hi fere sunt, quos ego sciam: Abbas S. Urbani, Abbas Capellae, Administrator Eremiti, Abbas Fabariensis; Praepositi, quos primo loco ponere debui, Tu et

⁹⁾ D. Thomas Wytttenbach von Biel, dessen Schüler in Basel Zwingli und Leo Juda gewesen waren, war vom August 1515 bis März 1520 Chorherr und Custos des Stiftes Bern, worauf er in seine Vaterstadt Biel übersiedelte, wohl der erste Vorkämpfer der Reform in Bern, s. v. Stilleker a. a. O. S. 4 f.; D. Blösch im bernischen Taschenbuch von 1853, S. 161 ff.; Kuhn, die Reformatoren Berns (Bern 1828), S. 47 ff. — Heinrich Lupulus von Bern, erst Vorsteher der Schule zu Bern und als solcher Zwingli's Lehrer, dann Chorherr daselbst, früher ängstlich an den kirchlichen Gebräuchen hängend und selbst nach Jerusalem wallfahrend (1518 — die Beschreibung dieser Pilgerfahrt ist noch vorhanden), aber seit 1522 der Reform geneigt, 1524 in den Ehestand tretend und darob seiner Chorherrnstelle entsetzt, s. D. Fetscher in im bernischen Taschenbuch auf das Jahr 1853, S. 61 ff.; v. Stilleker a. a. O. S. 12. u. 346 ff. — Bertold Haller, s. die angeführte Biographie von C. Pestalozzi, Elberfeld 1861. — D. Sebastian Meyer, aus dem Elßaß, Prediger und Lesemeister der Barfüßer in Bern, auch als Ereget durch Commentare zur Apokalypse, zu den Briefen an die Corinthier und an die Galater nicht ohne Verdienst. S. Kuhn a. a. O. S. 85 ff.; Tillier a. a. O. III. S. 225 f. — Die neuere Literatur über die hier genannten vier Männer ist verzeichnet bei Lauterburg im bernischen Taschenbuch 1853. S. 230. 256. 262 f. 314 f.

Imbriacensis soli estis ex omnibus, quos ego sciam, qui bene de doctrina Christi sentiant *). Libellus de divina et humana iustitia proxima aut ad summum altera die ab ea, qua hanc epistolam accipis, ad te veniet, qui formam prorsus istam continet, quam nos de contributionibus, redditibus deque divina et humana iustitia tenemus et publice docemus; dicant alii de nobis, quicquid collibitum fuerit, ego aliter nunquam sensi nec sentiam, nisi me Deus aliter per verbum docuerit. — Nunc receptui cano et nihil aliud quam admonebo, ut tuos quoque admoneas, ne rumoribus istis mendacissimis, quibus ubique universis imponitur, facile credant. Tot enim referuntur hiuc inde mendacia, ut non alia ratione tristia nobis aliquando eventura ominer, quam quod tam impudenter doli finguntur. Et si quid in epistola nuncupatoria peccatum sit et toto etiam libello, imo in omnibus, quae unquam edidi, significes. Nuncio, qui feret, si quid munusculi dabis, nobis datum imputabimus. Nobis vero quid rependas, si forte gratum erit, quod fecimus, audi, strenuus et assiduus in Christi negotio sis; aliud si dare tentaveris, offendes. Salvos opto omnes Christianos. Prae se fert epistola, quod nunquam quicquam peculiaris commercii tecum habuerim; id de industria factum est, ne tibi quic-

*) Abt von St. Urban war Erhard Rastle aus Kaiserstuhl, vom 9. Nov. 1512 — 10. Mai 1525; Abt von Cappel Wolfgang Joner, genannt Rüpplin, aus Frauenfeld, vom 19. Nov. 1519 — 11. Oct. 1531 (er war am 25. Februar 1527 in die Ehe getreten und fiel in der unglücklichen Schlacht bei Cappel); Pfleger von Einsiedeln (Abt war Conrad III. Freiherr von Hohenrechberg, von 1480 — 1526) war Freiherr Diebold von Hohengeroldsed; Abt von Pfäfers war Johann Jacob I. Ruffinger aus Rapperswyl, vom 11. Juli 1517 bis 1549; er brachte das Stift seinem Ruin nahe, nahm 1531 die Reform an, floh nach Chur, ward aber wieder katholisch, kehrte 1532 nach Pfäfers zurück und ward wieder zum Abt eingesetzt. Propst des weltlichen Chorherrenstifts von Embach war Heinrich Brennwald von Zürich, protonotarius apostolicus, vom 16. Jan. 1517 bis zur Säkularisation des Stifts 1525. Am 8. April 1524 trat er in die Ehe und starb 26. Juli 1551. — S. von Müllinen, *Helv. sacra* I, p. 41. 80. 113. 184. 198.; S. Bullingers *Ref.-Gesch.*, herausg. v. Hottinger u. Nögeli (Frauenfeld 1838 ff.) I. S. 109.

quam inde nasci queat. Iterum servet te Christus incolumem. Amen.

Ex Tiguro ultima Iulii MDXXIII.

Huldr. Zwinglius tuus.

2.

Adresse: An Herrn Niclausen von Wattenwyl, Probst zu Bern, sinen günstigen Herrn, oder in sinem Abwesen an Meister Bertolden Prädicanten.
Gen Bern.

Gratia et pax a deo et domino nostro Iesu Christo.

Iterum interpello, clarissime vir, tua negotia, sed haud diu tenebo. Accipe libellum de divina humanaque iustitia ¹⁰⁾, ut puto, christianè scriptum; ac reliquos aliis atque aliis inscriptos mitte; si vero id nimis est, Bertoldo nostro id provinciae demanda. Omnia boni consule. Nam etsi fortasse minora sunt, quam tu merearis, eo quod latina non sunt, animus tamen noster spectandus est, qui nusquam non vigilat ad defendendum dei negotium et consilium promovendum, quique id opellae, quicquid est, hac causa germanica lingua effudit, ne per interpretum audaciam aliam aliquando faciem indueret; quamvis germanicam linguam video ne graecae quidem, nedum latinae, cedere, copiam licet maiestatemque spectes, tametsi vehementer pertaesum est ea lingua scribere, quod latina longo crebroque usu magis arideat. Nihil igitur vereor hoc nostro facto nomini tuo unquam quicquam decessurum. Vale et servet te Christus incolumem tuosque omnes. Rescribe, res ut apud vos ha-

¹⁰⁾ Zwingli's Schrift „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit wie die zemmenschind und standind“, dem Propst N. v. Wattenwyl bebicirt, steht in Zwingli's Werken, herausg. von Schuler und Schultheß, I. S. 425 ff. Ueber die Motive der Widmung gibt einigen Aufschluß Hallers Brief an Zwingli ebend. VII. S. 287.) vom April 1523. Es galt, die Reformation gegen politische Vorurtheile des bernischen Adels, der nicht gewillt war, von Zehnten u. dgl. zu lassen, in Schutz zu nehmen, s. die folgende Note 12. und Hundeshagen, das Partheiwesen in der bern. Landeskirche, in Trechfels Beiträgen zur Geschichte der schweiz. reform. Kirche (Bern 1841) II. S. 17 f. Not. 6. Man begreift schon daher die Wahl der deutschen Sprache.

beant; de nulla enim ecclesia tam sum sollicitus atque de vestra. Si scribere nequis, Bertoldo aut Sebastiano impera, ut scribant. Ex Tiguro altera die Augusti MDXXIII. Hi nuntii, qui nunc apud vos sunt, integri sunt; litteras, quas mittetis, tuto ad nos ferent.

Huldr. Zwinglius tuus
imo omnium.

3.

Adresse: R. Domino Nicolao a Wattenwyl, praeposito Bernensi, viro in Christo claro.
An Herren Probst zu Bern.

Gratia et pax a deo et domino nostro Iesu Christo.

Qui fiat, ut adeo nunquam ad te litterarum quicquam dirigam, non te fugere arbitror, vir praestantissime; nolo enim, ut cuiquam male propter nos audiendi periculum immineat. Scis enim, ut nos quidam odio plus quam Vaticano persequantur propter nomen Christi. Stat tamen firma inter nos per Christum amicitia immotaque manebit, dum spiritus hos regit artus. Quod vero ad praesens adinet, non potest latere humanitatem tuam causa cuiusdam senatoris nostri Nicolai Fonteii ¹¹⁾, qui in Arau fuit in vincula coniectus, ob verba quaedam partim imprudenter, partim vero iustitiae zelo effusa, atque hoc quidem ante annos aliquot, quibus nondum in hunc ordinem receptus erat, et, ut fere fit, inter pocula apud eos, quos cignis candidiores arbitratus est. Nunc vero tanta tragoedia excitatur, quum tamen senatus noster in quendam Bernensem fuerit longe benignior, qui tamen longe audacior in nostros locutus erat. Nobis spes nonnulla erat propediem futurum, ut omnes essemus aequanimiores in nos mutuo, sed si hac in re non nihil dabitis tum senatui tum reo, homini plane, nisi hoc accidisset incommodi, inculpato, metuendum est, ne odium inrudescat. Habent hac tempestate res ad hunc modum,

¹¹⁾ Von dieser Geschichte ist bis jetzt nichts bekannt gewesen; ähnliche Injurienhändel kamen aber damals häufig vor; der ganze Brief ist übrigens ein Beweis von den so höchst gespannten Verhältnissen zwischen Zürich und Bern in jenen Jahren.

ut, nisi crebro ignoscas, omnia turbes ac misceas. Est enim causae huius pars omnibus in ore, nempe, nisi mores praesentes exuamus, brevi futurum, ut nemo domi suae citra periculum versari possit ¹²⁾, quod quidam eo audaciae processerint, ut filios nostros tantum non vendere audeant, et id genus. Audacter sunt dicta, fateor, sed apud eos, qui sunt paulo candidiores, minus horroris habebunt. Helvetios enim ubi fratres esse oportebat, si nunc frater apud fratrem sic loquatur, non accusatione dignus existimabitur, sed admonitoris nomine accipitur: sic et ista potius ad cautelam admonitionemque dicta sunt quam contumeliam. Tuum igitur erit, quoad poteris, quorundam iras temperare ac bona anxie apud omnes promovere; haec enim res si blandiorem exitum sumat, nonnullam occasionem dabit eis, qui apud nos quoque acerbiores esse videntur, mansuescendi. Age, ut de te plane persuasi sumus utque te decet. Vale et servet te Christus optimus max. incolumem. Illis ipsis diebus, cum legati nostri ad vos proficiscantur, ad alios quoque nostros scripturus sum. Salvi sint omnes, qui Christum salvum esse cupiunt.

Ex Tiguro 22. die novembris MDXXIII.

Huldr. Z. tuus.

II. Von Beat Comes ¹³⁾.

4.

Adresse: D. Nicolao Wattevillio, viro prudentissimo et mihi imprimis colendo. Bernae.

Frigide sane volvit Erasmus sacras literas, quum non

¹²⁾ Auf der oben Note 3. erwähnten Tagssagung zu Bern, im Juli 1523, hatte sich der bernische Gesandte Caspar von Mülhlinen besonders heftig dahin geäußert, es sei in Zürich dahin gekommen, daß Einer in seinem eigenen Hause nicht sicher sei und ihre Bauern weder Zinsen noch Zehnten mehr geben wollen, s. Pestalozzi, B. Haller, S. 19.; Hottinger in der Fortsetzung von S. v. Müllers Schweiz.-Gesch. VI. S. 425.; Lillier a. a. D. III, 216. S. oben, Note 10. Dieser v. Mülhlinen dürfte daher wohl ohne Zweifel der quidam Bernensis sein, auf den oben angespielt wird; die Aeußerung Brunners (Fontei) stimmt zum Theil wörtlich mit jener Warnung v. Mülhlins überein!

animadvertit Paulum dicere nullum legi esse obstrictum, antequam lata atque promulgata fuerit ipsa, aut inique et malitiose nimis dissimulat, quando sic pertinaciter illis nos legibus obnoxios facit, etiam priusquam ad nos illae vel pervenissent vel pervenire potuissent. Quod dum facit, aper-

- ¹³⁾ Beat Comte war erst Birets Amtsgenosse als Prediger in Lausanne, machte ihm aber vielen Verdruss und wurde endlich dahin gebracht, freiwillig zu resigniren (1545), worauf er sich mit Erfolg auf die ärztliche Praxis wandte und in der Pest so gute Dienste leistete, daß er vom Magistrate zu Lausanne eine Belohnung erhielt. Schon aus dem Jahre 1539 berichtet Nuchat in seiner *Histoire de la réformation de la Suisse*, ed. L. Vuilliomini (Laus. 1835 ff.) t. V. p. 122 f. von Comte: „Il fut accusé, je n'ai pas pu découvrir de quoi ni par qui. L'accusation étant grave il fut cité à Berne et mis en prison. Il se justifia pleinement et prouva son innocence, ensuite de quoi il fut relâché et rétabli en son honneur et dignité.“ Er war ein Gegner der Genfer und ihrer Richtung; so verklagte er unterm 23. Febr. 1548 Biret und Calvin bei der zürcher Geistlichkeit, daß letzterer seine Meinung vom Abendmahl der Kirche aufdrängen wolle; er unterschlug sogar einen Brief Hallers an Calvin u. s. w.; s. Nuchat a. a. D. S. 297 f.; Kirchofer, *Leben W. Farel's*, Bb. II. S. 92.; Hundeshagen a. a. D. in *Trechfels Beiträgen*, Bb. IV. S. 31. 66. Daraus erklärt sich obiger Brief einigermaßen. Erasmus Ritter, seit 1536 in Bern, war das Haupt der dortigen Zwinglianer, aber für Calvin und Farel günstig gestimmt, dagegen Peter Kunz (s. über ihn Kunz, die Reformatoren Berns, S. 371 ff.) war das Haupt der lutheranisirenden Partei in Bern und ein Tobfeind der Genfer, denen er z. B. 1538 bei ihrer Rückkehr aus Zürich in seiner Wohnung zu Bern eine gräßliche Scene roher Leidenschaft gemacht hatte und erst im Jahr 1542 sich wieder etwas näherte. Ritter und Kunz waren Abgeordnete an die Synode zu Lausanne Ende März 1538. Ob jener damals dort erkrankt und von Comte gepflegt worden war, wie oben angedeutet ist, ist ungewiß, aber wahrscheinlich. Kunz starb den 11. Febr. 1544, Ritter den 1. Aug. 1546. Die v. Wattenwyl, namentlich der Bruder des Propstes, der Schultheiß Hans Jacob, und überhaupt die sogenannte „kaiserliche“ Partei (Caesariani) waren dem Bucerianismus geneigt, aber Calvin und Farel wenig hold. Man vgl. Kirchofers *Farel*, I. S. 238 f. 246 ff.; II. S. 27 ff.; Hundeshagen a. a. D. in *Trechfels Beiträgen*, II. S. 69. 73 ff. 77. 93 f. 96. 104. 107 ff. III. S. 19 ff. 22. 24 ff. 30 ff. 53 ff. 59 ff. IV. S. 17. 27. Der Artikel von Pressel in Herzogs *Realencyklop.*, Bb. XIII. S. 72 f., gibt nur über Ritters Wirksamkeit in Schaffhausen einige Auskunft und wäre aus Hundeshagens Abhandlung sehr bedeutender Ergänzung bedürftig.

tam haud dubie praebet significationem suae erga me malevolentiae planeque testatum facit se odio nostri obvium esse. Unde autem odium illud contraxerit, nulla certe ratione possum coniecere, nisi forte illi factus sum inimicus, quod anno superiore, dum illius valetudinem curarem diligenter, nullis meis neque laboribus neque sumptibus pepercì, atque ideo hanc mihi nunc gratiam homo — gratissimus refert. Verum age: perferamus et nos cum Rustico morsum serpentis illius, quem olim pie et admodum officiose in sinu fovimus. Caeterum haec ad te non scribo, vir mihi observande, quod honestum putem etiam de malis male dicere, id enim semper alienum esse duxi ab officio boni viri, quodque ex eo voluptatem capiam aliquam, sed id propterea scribo, quod plurimum mea referre existimem, ut intelligas, quam iustas sui in me odii causas vir ille habeat, cuius benevolentiam neque magnopere expeto neque odium reformido et cuius conatus omnes scis plane, atque defero. Itaque non tam dolui propter alienatum a me Erasmus, quam vere atque ex animo sum gavisus ob benevolentiam illam singularem, qua me vir ille sanctissimus et doctissimus P. Contzenus complectitur. Hic enim lucrum facio paucis credendum, at illic ne vitiosae quidem nucis iacturam.

Porro quum haec omnia tibi iam satis cognita sunt atque perspecta quumque intelligas aequissimam esse causam nostram, in qua nobis tantopere reluctatur Erasmus, a te peto et a tuis omnibus amicis, ut aequitati causae nostrae adesse velitis, neque peto a vobis quicquam, nisi quod videbitur bonum omnino et aequum. Denique id date operam, ne nos magis premat unius odium, quam sublevare totius causae nostrae bonitas possit. Vale et Beatum tui observantissimum amare perge.

Laus. 5. cal. Maias MDXLIII.

Tuus ex asse

B. Comes donzarenis,

III. Von W. Farel.

5.

Adresse: Praestantissimo viro et genere et literis, sed multo magis vera pietate insigni Nicolao Wattevillensi. Bernae.

S. gratiam et pacem a Deo. Fatonus ¹⁴⁾, Christi amans, te tuosque plurimum observans, hodie me admonebat, ut te certiozem facerem, quid sentirem de tuo filio, cui studes non tantum pater ut sit corporis, sed magis multo mentis probae et sanctae, Corderio ¹⁵⁾ an committi debeat. Ego cum omnibus debeam in tam pio adesse voto, imo ad hoc impellere studeam et graviter incusem negligentiores, quid tibi, ornatissime Nicolae, cui tantum debeant boni omnes et pii, ego omnium maxime, nam non heri aut nudius tertius coepi in aere tuo esse, sed ab annis multis, adeo ut non facile sit recensere pia in me officia tua, quibus me cumulasti ob unum Christum; non enim sat esse duxisti, si me consilio et ope fulcires, nisi alios rogando, hortando, arguendo ad officium urgeres, ut de tuis taceam et fratribus et sanguine tibi iunctis. Nec puto te poenitere oportere. Licet ipse nullam retulerim gratiam, ut restat [sic. Anm. d. Herausgeb.] nunquam possim, quantumvis cupiam, habeamque quam maximam, rependet affatim Deus, quem unum habuisti scopum. Sed ut de Corderio dicam, quod sentio, non puto quenquam idoneum magis ad formandum iuvenem in sanctis et puris moribus, in solido Dei timore. Quantum adinet ad Latinam et Gallicam linguam, nisi meam deflexit calamitatem, infelici

¹⁴⁾ Ohne Zweifel ist gemeint Jean Faton, Pfarrer zu Colombier, welche Herrschaft den Schultheißen von Wattenwyl, früher dem Vater, dann dem Bruder des Propstes, gehörte; dieser Faton war 1564 neben dem Gouverneur von Neuenburg, von Bonstetten, Taufpathe bei Farel's einzigem Kinde, s. Kirckhofer, Farel, I. S. 114 f. II. S. 16. 50. 52. 153.

¹⁵⁾ Mathurin Cordier, Calvins und vieler gelehrten Männer Lehrer, war damals Vorsteher der Schule zu Neuenburg, von wo er 1545 in gleicher Eigenschaft nach Lausanne berufen wurde, woselbst er auch Pensionäre hielt; 1567 siedelte er nach Genf über; man vergleiche außer den nachfolgenden Briefen von Farel und Viret noch Ruchat a. a. O. Bd. IV. S. 367. und Bd. VI. S. 201. und Kirckhofer a. a. O. II. S. 84.

natus seculo et infelicius educatus, meae mihi conscius ignorantiae ¹⁰⁾, plane auderem primas huic dare; tam placet et quod scribit et quod loquitur et quod pueros sonare docet. Verum si metum nihil reputem iudicium, tamen non adeo displicet, cum sequar non postremae notae viros. Et quantum viri pietatem exosculor et eruditionem suspicio tantum mihi dolet, quod non respondent praeceptori perseverantes ingeniati discipuli, ut semper paene incipiendum sit, dum nemo pergit. Dignus erat hic vir, cui bene nati claro ingenio et recte incumbentes literis committerentur. Verum est, quod gratias agamus Deo. Si non iustus sequatur fructus laboris tanti viri, non frustra tamen cadet, quod conatur; nam fieri non potest, ut, qui omni studio, diligentia et labore dies et noctes studiosissime curat, ut proficiant, quos habet secum iuvenes, sine fructu laboret. Verum, ne, dum pergo de tanto praeceptore aliquid afferre, magis imminuam, quod est, quam commendem, quod non adest: periculum facito et plura multo expertus invenies. Si quid est, quod me velis, fac ut resciam; pro viribus adnitor tibi morem gerere. Superest, ut me tuum totum esse intelligas et tuorum. quoque Christum precor, ut omnes vos servet faxitque ut suae gloriae toti incumbatis et istam ecclesiam ornare studeatis, quam suo semper spiritu Deus regat, summa pace et concordia sanoque iudicio in

¹⁰⁾ Farel klagt, er sei in seiner Jugend „a praeceptoribus praecipue in latina lingua ineptissimis institutus“, und einigermaßen dürften auch obige Briefe seinen lateinischen Styl nicht eben als classisch erscheinen lassen. Jedoch lernte er später mit großem Fleiß, um die heilige Schrift besser zu verstehen, die hebräische und griechische Sprache und wurde wegen seiner Kenntniß der erstern von Calvin zum Professor der heiligen Schrift in Lausanne vorgeschlagen (im J. 1546). Auch hatte er früher kurze Zeit auf Empfehlung des berühmten Faber Stapulensis die Stelle eines Regenten am Collegium des Cardinals le Moine in Paris bekleidet. Ueberhaupt lag ihm das Schulwejen und wahre Bildung der Jugend stets sehr am Herzen, wovon z. B. das elfte Capitel seines Sommaire, das „de l'instruction des enfans“ handelt, ein schönes Zeugniß ablegt. S. Kirckhofer a. a. D. I. S. 3. 9. 11 f. II, 85 ff. 190 ff.

bonis admittendis et fovendis et in malis reiiciendis et fugandis, ne pestes ecclesiarum pro pastoribus sanctis habeantur; quod, ut divinam ultionem provocat, ita ecclesias in ruinam praecipitat. Ieiunio et precibus tantum peragi opus debet; tantum abest, ut praecipitandum sit non semper sanis affectibus; multa opus est ac longa omnium examinatione et non pretio aut precibus, sed obsequio emta commendatione. Divina res est, quae non fert impuros hominum affectus, sed per spiritum sanctum geri vult. Vale bene et tecum tui omnes; iube pios salvos esse.

Neocomi 5. cal. April. 1544.

Farellus tuus totus.

6.

Adresse: Clarissimo viro Nicolao Wattevillensi genere et pietate insigni.
Bernae.

S. Gratissimum fuit Corderii institutum de adornanda istuc profectione, idque ut tibi morem gereret, ut ex animo exoptat. Spero non ingratum tibi futurum huius adventum nec ecclesiae huic inutilem. Audire poteris multa, quae profuerit pro gloria Dei, rescire eos, qui ex animo student gloriae Christi et qui unâ possunt aliquid. Olim, priusquam praefectus subditus esset senatui et aperte hostis esset evangelii¹⁷⁾, laudi dabatur, si quis istuc ad senatum venisset, nihil non tribuebatur magnificentiae et potentiae senatus. Nunc nescio, quid fiat, ut in discrimen veniat quicumque istuc venerit, motus statim apparentur, ut tumultu agatur, non ratione aut iure. Vox illa implacabilium in literis scripta superioribus annis quid non videbatur paritura? nunc, quod sti-

¹⁷⁾ Ueber die Verhältnisse Neuenburgs zu Bern und die dortige Regierung, welche 1538 von der Gräfin den sogenannten 4 ministräux zuerkannt wurde, s. besonders Willemin in der Fortsetzung von J. v. Müllers Schweiz.-Gesch. (deutsche Ausg.), Bd. VIII. S. 341 ff. Der Gouverneur von Neuenburg, der dort im Namen der Gräfin von Hochberg regierte, Georg de Riva, Herr von Prangins, mit Bern verbürgert, war entschieden katholisch gesinnt und trat z. B. 1541 der Sittenstrenge Farells entgegen; s. Kirchofer a. a. D. I. S. 113. II. S. 27 f.; Hundeshagen a. a. D. in Trechfels Beiträgen, III. S. 41 ff.

pendium ludi magistri scribitur ablatum¹⁸⁾, quid non dicitur? quid, si de omnibus, quae pauperibus erant distribuenda, abscissis et in nihilum redactis, quae princeps defuncta, si verum est, egerat cum urbe, proponeretur?¹⁹⁾ Forte qui instigat in ruinam quam citissime in praecipitium adigitur. Speramus Deum effecturum, ut perditissima et summae perfidiae consilia in lucem prodeant tandem malumque consilium consultori pessimum fiat. Verum interea non est tentandus Deus neque negligenda quae adsunt media. Nisi totus fallor, praeluditur papismo et canonicis²⁰⁾ restituendis; quod quam sit in votis iis, qui praesunt, nemo ignorat. Qui male fuerunt semper affecti, hoc cum non ignorent, non magis afficiuntur ad pietatem; alii partim praemiis, partim promissis et aliis id genus franguntur et enervantur, ne se pro Deo opponant iniquis machinationibus, quibus misellae plebi foede imponitur, adeo ut quid agat non videat, sed circaferatur, quo ducunt plani. Quam expediret succurri, ne graviora contingerent. Caspar noster²¹⁾, quem tu quam

¹⁸⁾ Es ging das — glücklichweise falsche — Gerücht, das auch die Berner beunruhigte, es solle in Folge eines Vertrags mit dem Vormunde des jungen Herzogs von Longueville, dem Herzoge von Guise, die Schul-lehrerstelle in Neuenburg aufgehoben werden; s. Kirchofer, II. S. 84.

¹⁹⁾ Wie Farel oft über Verschleuderung der Kirchengüter klagte, so wandte er sich 1545 an die Basler, Genfer und Straßburger um Beistand, als der Rath von Neuenburg die Zehnten, welche die verstorbene Herzogin zu Unterstützung des Spitals geschenkt hatte, den Bürgern nachlassen und die Armen auf andere Weise versehen wollte; s. Kirchofer a. a. O. II. S. 77.

²⁰⁾ Ueber die reichen, unftitlichen und ausgearteten Chorherren in Neuenburg s. Kirchofer, I. S. 110 ff.

²¹⁾ Wohl ohne Zweifel Caspar Carmel, Farel's Neffe und Erbe eines Theils seiner Bücher; er war ebenfalls Prediger (Kirchofer, II. S. 111.). Was speciell der Zweck seiner Sendung nach Bern, wovon oben die Rede ist, und dasjenige, wozu v. Wattenwyl aufgefördert ist, gewesen sei, ist mir bis jetzt nicht gelungen, mit Sicherheit zu ermitteln. Schon Anfangs August 1545 reiste Farel mit Biret nach Bern, um dessen Hilfe für die bedrängten Protestanten in Frankreich anzurufen; er wünschte, der Schultheiß Hans Jacob von Wattenwyl möchte als Gesandter nach Frankreich gehen, was aber nicht geschah, weil v. Wattenwyl bei den Franzosen nicht beliebt war; s. Kirchofer, II. S. 88. Ob sich vielleicht schon obige Sendung Carmels auf diese Dinge bezog?

humanissime excepisti ac summo studio contendisti, ut efficiat id, cuius gratia venerat, ut plane est assecutus, et merito tibi ego cum eo habemus gratiam. Ubi rediisset, subindicavit, tecum egisse, ut, quod olim ignorans, ut erant omnia ignorantiae plena, existimabas agere, nimirum Deo et ecclesiae ministrare, id nunc in ea luce, qua te Christus illustravit, efficeres, quod saepius inter nos tractaveramus, revocatis iis, quae Capito et alii senserunt de te. Et sane mire placuit, quod fecit Caspar, ut rogatus fuerat. Spem quoque fecit te non refragaturum Deo, quamvis multa videas, per quae impediaris, sed quid non est calcandum pro Christo! Ubi Calvinus huc venisset, indicavi quae per Casparum acceperam. Is tantum abfuit, ut votum nostrum improbarit, ubi modo proponebatur, ut maxime id optet. Ideo te per Christum obtestor, ut ei, cui te totum debes, in hac sacra functione impendas, quo possis Christo quam plurimos lucrifacere et huius partam sanguine ecclesiam instaurare ac aedificare. Spiritus ille Dei, quo acti fuerunt omnes, qui paene ministrarunt, te totum perflet, ut ipsius ductu efficias; quod optimum est et inprimis necessarium, panem vitae omnibus proponas. De Gallico concionatore spero te non immemorem, ne pereant tam multi, quibus non annuncietur Christus, ubi maxime oporteret. Vale quam optime cum tota familia, ne praeteream Petrum cum matre et alterum ²²⁾ cum sorore. Cupio consulem saluum et Fischerum et quicquid amat Christum.

Neocomi calend. iunii 1545.

Tibi deditissimus Farellus.

²²⁾ Von Peter v. Wattenwyl, dem ältern Sohne von Niklaus, nachmaligem Benner, ist in den zwei nachfolgenden Briefen Birets noch die Rede; der andere Sohn hieß Johann und wurde 1582 Schultheiß, er starb 1604, 63 Jahre alt; s. Durheim, bern. Chronik (Bern 1859) S. 291. Was für ein „Fischer“ gemeint ist, ist mir unbekannt; ich vermute, jener Crispinus Fischer, der als Kriegsrath dem General Hans Franz Nägeli bei Eroberung der Waadt 1536 beigegeben war und auch sonst damals eine hervorragende Rolle spielte, z. B. auch als Kriegsrath beim Feldzug gegen die katholischen Cantone 1531, als Gesandter in Solo-

IV. Von P. Biret.

7.

Adresse: Ornatissimo viro D. Nicolao Wattevillensi, patrono et amico meo inprimis colendo. Bernae.

S. Facit tua pietas, vir ornatissime, ac singularis illa tua humanitas, qua eos omnes prosequeris, quos gloriae Christi studiosos iudicasti, ut me valde pudeat, non solum quod praeclaris istis tuis virtutibus nulla in parte hactenus respondere potuerim, sed multo magis quod nullo officio meo apud te testari licuerit, quo sim erga te animo, praesertim cum tuam erga me benevolentiam nullo a me provocatus officio tot ac tantis beneficiis declararis, ut imo barbarus habear, nisi verbis saltem, si nihil aliud superest, testatum faciam me animum habere minime immemorem tuae humanitatis. Ut igitur intelligas mihi animum non desse tibi gratificandi, si par responderet facultas, cum nihil habeam maius, quod tibi offerre possim, me totum tibi offero ac devoveo. Nam tametsi me totum tibi dedam, vix quicquam in me esse puto, a quo ullum operae pretium expectare merito queas. Si quid tamen est, tu pro tuo iure quod voles imperato; ego vero dabo operam, ut intelligas mihi voluntatem non defuisse. Nihil enim mihi gratius obtingere possit quam occasio tibi ac tui similibus gratificandi, quod sane duxerim summi beneficii loco. Tu mihi aliqua de filio verba fecisti, quod eum cuperes domi aliquandiu apud me agere ²³⁾, ut hic commodius literis operam daret. Ego tunc tibi respondi, quod res erat, non quod quicquam detrectare unquam cogitarim, quod a me possis desiderare, sed quod metuebam, ut non satisfacerem tuae quam de me conceperas expectationi et quod eo in statu erant res no-

thurn zu Gunsten der dortigen Reformirten 1533; s. Lillier a. a. O. III. S. 302. 317. 349.

²³⁾ Biret nahm hier und da in seinem Hause junge Leute auf, welche die öffentlichen Vorlesungen besuchten und denen er noch außerdem Unterricht gab; s. C. Schmidt, W. Farel und P. Biret (Eberfeld 1860) S. 44. Ueber Cordier und seine Berufung nach Lausanne s. oben Note 15.

strae, praecipue ludus literarius, ut exigua mihi spes superesset fore ut filius tuus eum esset ingenii cultum reportaturus, qui eo ac tali patre dignus esset. Nunc autem, cum sperem Corderium nostrae scholae praeficiendum, spes longe melior affulget, fore ut iuventutis tali praeceptori commissae nos minime pudeat poeniteatque. Vide igitur, si quid est, quod hae in parte a me desideres. Ego de me nihil tibi ausim polliceri; nam occupationes, quibus obruor absque ulla intermissione, obsistunt, quo minus eam possim operam impendere iis, qui meae fidei concrediti sunt, quam ipse velim. Tu idcirco apud te statue, si huc filium destinaris, utrum iudices aptiorem, cui educandum committas, mihi an Corderio. Nam de Corderio minime dubito, quin totus tuus sit. si ergo ei filium credideris, id ego consultim futurum iudico. Quodsi tibi mea est opera grata, nihil sum, quod imperaveris in tuam gratiam, recusaturus. Christus Dominus te diu nobis servet incolumem. Vale optime.

Lausannae 28. sept. 1545.

Nisi tua me hac in re opera uti puderet, te rogarem, ut Dom. consulem fratrem tuum meo nomine salutes.

Tuus ex vetere iure
Petrus Viretus.

8.

Adresse: Clarissimo viro D. Nicolao Wattevilliano, patrono suo plurimum observando. Bernae.

Gratia et pax a Deo per dominum Iesum. Reddidit mihi tuo nomine coronatos viginti Albertus Ludovicus, quorum causa habeo gratiam. Ego vero quamvis multis iisque gravissimis premar incommodis et molestiis, adeo ut tantum non obruar, dabo tamen omnem operam, ne meum abs te officium usquam merito desiderari possit. Dominus me gravissima affecit plaga et totam meam familiam, uxoris charissimae fato ²⁴⁾. Abstulit mihi dimidium mei et me fida consorte et proba matrefamilias et coniuge, meis moribus et

²⁴⁾ Viret hatte sich 1538 verheiratet mit Maria Turta; aus Orbe, die im März 1546 starb; s. Schmidt a. a. O. S. 44. (wo nur durch Druck

studiis ac meo denique ministerio aptissima orbavit, qua plaga ita sum affectus, ut mihi domi meae peregrinus videar. Sed ita visum est Domino, cuius semper est voluntas aequa, cui indignus visus sum, qui diutius tali fruerer solatio et fructu iucundissimo consuetudinis eius, quam iure amare debui, ut quae ministerio meo nihil derogarit, sed plurimum. cohonestavit sua fide, pietate, probitate et aliis praeclaris animi dotibus, quibus a Domino fuerat non vulgariter insignita. At laudandus deus, cui nos nostraque omnia iure committere debemus. Gravissimum mihi vulnus inflictum est, quo vix potuit gravius infligi, quod mecum quoque sensuri sunt aliqua ex parte, quibus auxilio futura erat, praesertim pueri, qui mihi convivunt. Sed postquam ita vult Dominus, praestabo cum iis, qui mihi relictis sunt, quod poterō. Valde metuo, ne propediem matertera quoque priver, proba muliere multis iam annis gravata et lecto affixa laterali morbo. (Imo cum haec iam ad te scripsissem, Dominus probam et sanctam viduam ad se vocavit.) Sed quid te frustra detineo recensendis meis calamitatibus? condonabis meis affectibus, quibus abripior. Nam videor mihi aliqua ex parte his malis levatus, quum meas miserias in sinum amicorum effudi, quorum in numero non arbitror te postremas tenere. Sed de his plus satis. Si quid amplius scire cupis de rebus nostris, hic tabellarius, frater mihi charissimus et mihi convictor, plura referet et de statu scholarum nostrarum, de quibus velim te optima quaeque sperare. Valde mihi doluit, cum intellexi ex postremis tuis literis, quantopere fueris conturbatus querela Petri tui de Corderio. Rem omnem exquisivi diligenter, non solum a Corderio, sed a pueris, qui testes oculati fuerant, et Petri ipsius discipulis. Si rem probe teneres, non iudicares Corderium magna haerere in culpa. Crede mihi Corderium non secus affectum in tuum filium quam in suos ipsius liberos, nisi me

fehler Furta; steht); mémoires de Pierre de Pierrefeur. . . , publiés par A. Verdeil (Lausanne 1856) §. 130.

valde animus et coniecturae omnes fallunt. Scis, qua fide doceat et instituat omnes, praesertim eos, qui apud me agunt, cum mea tum maxime tua et aliorum causa, a quibus pueri mihi commendati sunt. Te igitur obsecro, ut omnem revellas ex animo sinistram suspicionem, si quam de Corderio conceperis. Meministi in tuis literis de Gallo quodam, viro bono, qui pridem tibi futurum praedixit, ne spem magnam conciperes fructus, quem ex Corderii disciplina et institutione filius tuus esset reportaturus, quod ei suboluisset filium odio aliquo apud Corderium laborare. Quisquis ille mali huius testimonii nuntius fuerit, hoc ausim asserere, maximam ab eo irrogatam esse Corderio iniuriam. Nam si id de industria apud te detulerit, ut gravaret virum bonum apud amicum, inique factum est. Sin id sola suspicione motus egerit, nondum didicit charitatem non esse suspicacem, nec quo candore de viris bonis et doctis iudicandum est. Te igitur oro, ne facile huiusmodi nunciis fidem adhibeas. Miror sane Corderium istic et apud alios quosdam tam male audire, cum nihil viderim unquam eo sanctius et innocentius, cuius probitatis et innocentiae tota paene Gallia, praesertim vero Academia Parisiensis et Burdigalensis testis est, adeo de eius doctrina, fide et probitate bene persuasa, ut hunc prae reliquis omnibus optent, qui hominis mores et eruditionem probe explorata habent. Quomodo fit igitur, ut apud nos adeo vilescat? Aut ipse immutatus est, aut nostri homines reliquis sunt morosiores. Eundem vero semper esse, qui fuit, audio ab iis, qui longa vitae consuetudine hominis ingenium perspectum habent. Haec scribo ad te familiariter, quod sciam eum tibi esse amicissimum quodque eius partes strenue sustinueris adversus eos, qui hominem calumniantur, ne te posthac instituti poeniteat desinensque facere quod hactenus fecisti. Nam dum hominis nomini consulis, non unius Corderii consulis honori et commodis, sed bonis studiis. Quod autem suspicaris Corderium forte tuo filio infensum, quod ei non commiseris educandum, hoc habe persuasum, Corderium, non id tulisse iniquiore animo quam ego, quod

me iudicaris tibi tam amicum et dignum, cuius disciplinae domesticae optimi parentis optimae spei filius commendaretur. At obiicies: qui fit ergo, ut tam male de filio mereatur, velut pristinorum meorum in se beneficiorum penitus immemor? Disciplina est scholastica, qua in filium usus est, non iniuria, neque dubito, quin idem acturus fuerit in suum ipsius filium, si quid ei tale contigisset. Nullum crimen tuus Petrus dedecore dignum admiserat, nec id voluit Corderius significatum. Legem aliquam suis indixerat discipulis non molestam nec tyrannicam. Forte nonnihil peccarunt in eam legem aliquot discipuli, inter quos Petrus fuit. Iussi sunt sedere paulo humilioribus reliquis ad breve temporis momentum, idque animo minime malo. Non erat ergo, quod Petrus id tam sinistre interpretaretur et te literis protinus commoveret, quasi gravissima fuisset affectus iniuria. Nisi aliquid iuris praeceptoribus in discipulos permittatur, cuiuscunque sint fortunae, quis cordatus homo eo munere fungi sustinebit? Quamobrem te iterum oro, ne qua hanc ob causam molestia afficiaris. Si quis parum fausta nunciavit de spe futuri profectus, qui ex schola Corderii ad filium rediturus est, etsi parum nobis testibus credis, qui quotidie eius facinus periculum, spero fore ut, ubi redierit ad te filius, re ipsa ac ipso experimento discas, quam fidus ac diligens fuerit praeceptor. Proinde optima quaeque sperato, nec te tua spes fallat. Ignosces mihi, si liberius et familiarius tecum ago. Id enim mihi licere apud te putō, fretus tua humanitate et amicitia, quae me impellit, ut hoc adhuc unum adiiciam, scilicet ut te moneam, sicut amicum decet, ne sic assuefacias filium, ut facile de praeceptoribus apud te conqueratur aut eos incuset, aut ne facile movearis huiusmodi querelis. Scis enim, quam infirma et imprudens sit ea aetas, quae seniorum prudentia regenda est. Lacedaemoniis mos erat, ut, si eorum liberi apud parentes conquererentur, quod ab aliis castigati essent, ut denuo a parentibus castigarentur, quod persuasum haberent, suos liberos ab aliis diligere haud secus, ac si omnibus communes essent. Si nobis

negotium esset cum tyrannis, merito metueremus liberis nostris; sed a christianis praeceptoribus christiana omnia sunt nobis exspectanda. Ego alios meo pede metior. Crede mihi: ego magis sum de alienis quam de meis sollicitus et indulgentior in alios quam in meos. Novi praeterea, quam molestum sit cordato viro huiusmodi querelis fatigari. Haec ideo scribo, quod metuam, ne Corderii animum huiusmodi scriptis Petrus a se alienet, quem hactenus semper habuit amicissimum et vere patronum. Nam omnes homines sumus, nihilque gravius homini accidere potest, quam quum probra sustinet, ubi laudem se assecuturum sperabat, et quum sua officia videt non aequis animis excipi. Nisi valde fallor, tuus Petrus innocentissimus est et optimae indolis, sed meminere eum puerum et iuvenem esse. Quamvis enim ego candide omnia interpreter, non possum tamen eum omni culpa liberare, quod me incio ista ad te scripserit. Nam prius eum monueram, ut, si quid in ludo aut domi iniquius in eum ageretur, id mihi significaret. Quod si faceret, me [sic — Anm. b. Herausg.] receperam omnia optima fide curaturum, quae in rem ipsius futura iudicaret. Id vero hactenus non praestitit. An de me aut de meis questus sit, nescio. Rem mihi faceret gratissimam, si me moneret. Multa enim domi fieri possunt, quae ipse ignorem. Porro quod ad Corderium attinet, ita monui, ut monita non dubitem profutura, sicque ea temperavi, ut nihil de paterno suo in tuum filium affectu remisisse videatur. Eum igitur persuade tibi amicum et filio tuo patrem, quod tibi de me quoque persuasum esse velim. Iam secundum veniam precatus sum, quod tertium facio, ut condones, si quid forte mea te libertate offenderim et si nimium tua abusus videri queam amicitia et familiaritate. Huic tabellario dedi in mandatis, ut tecum de quibusdam communicaret ac te consuleret, nisi audire gravaris, de quibus ad te scribere nolim, veritus, ne te mea obtunderem prolixitate. Negotium est de hospicio collegae mei ²⁵⁾, quod

²⁵⁾ Ob sich das vielleicht auf ein Hospiz oder Krankenhaus des obgenannten

nunciatus, si audire vacat, tibi explicabit. Salutant te nostri omnes. Vale felix in Domino, qui te nobis diu servet incolumem.

Lausannae 8. Martii 1546.

Tuus, si suus est, Petrus Viretus.

9.

Adresse: A mon tres honnore seigneur, monseigneur Nicolas de Wattenwill, mon bon seigneur et singulier amy a Berne.

Grace et paix par Jesuchrist nostre seigneur. J'ay receu en vostre nom six testons, qui m'ont este envoyes par vostre frere, du reste que i'avoys delivre pour vostre filz Pierre, de quoy ie vous remercié. Au surplus, advisez ou ie vous pourray faire plaisir et service, et me commandez comme a un de voz petitz serviteurs, ce qu'il vouë plaira et que ie pourray pour vous. Touchant les nouvelles que nous avons par deca, Tussanus ²⁶⁾, ministre de Monbelyard, nous a escript, que le comte Christoffe avoit receu nouvelles d'aucuns de ses amys, que les Anglois avoient receu entierement l'evangile et qu'ilz avoient totalement renonce a la doctrine du pape. Item que le pape et les Venetiens s'estoient revoltes de l'empereur au roy de France, avec lequel ils avoient intelligença contre l'empereur. Touchant l'estat d'Allemagne, Bucerus nous a escript, que ceux de Bremen ont chasses leurs ennemys, qui pressoient leur ville, et qu'il y en a eu de tues tant d'une part que d'autres a l'environ de 700 et entre les autres le principal capitaine de l'empereur, le seigneur de Grieningen ²⁷⁾, et que ceux de Bre-

frühern Kollegen Virets und nachmaligen Arztes B. Comes (s. oben Note 13.) bezieht?

²⁶⁾ Peter Toussaint, gewesener Domherr zu Metz, Freund Farel's, Prediger in Mümpelgard bei Herzog Christoph von Württemberg; s. Farel's Leben von Kirchhofer, I. S. 18. 44. 63 f. II. S. 79. 86 ff. 125 ff.

²⁷⁾ Es ist die Rede von der ersten Belagerung von Bremen unter Wrisberg und Gröningen, die nach sechswochentlichen Anstrengungen aufgegeben werden mußte; s. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reform. Bb. IV. S. 499 ff., woselbst auch über die Böhmen und die

men ont gagne quelques pieces d'artillerie de leur ennemys. Du duc de Saxe il confirme les nouvelles, que nous avons eu de l'alliance des Boemiens avec l'electeur, et qu'ils ont empesche cesar de venir iusques a present. Il dict, qu'on traicte la paix et que le bruyt est, que le Turc vient avec une horrible armee. Touchant Strasburg il nous donne bien a entendre que Satan y machine de merueilleuses choses, a cause de cest accommodement fait avec l'empereur. Le seigneur veuille tout adresser a son honneur et gloire et rompre toutes les entreprises faictes contre son eglise. Je vous prie que vous ayez pour recommandee la cause de ces presens porteurs, de laquelle ie pense que vous estes assez informe. Sur quoy ie prie nostre bon dieu qu'il vous veuille tousiours augmenter ses graces et vous maintenir et toute vostre famille en bonne prosperite.

De Lausanne ce 20. de may 1547.

Vostre petit et humble serviteur
Pierre Viret.

V.

Wir fügen endlich noch einen Brief aus Rom bei, der den mitgetheilten der Zeit nach vorangeht und ein Beispiel gibt von dem Utwesen der damals so eingerissenen Cumulation von Beneficien, sowie der Pensionen, und der damit zusammenhängenden Bettelrei der römischen Curie oder ihrer Beamten. Auf das barbarische Mönchslatein möge nur *év παράδοξ* aufmerksam gemacht werden.

10.

Adresse: Reverendo in Christo patri Domino Niccolao Wattenvil: proto-
notario apostolico et canonico Basiliensi maiori honorando.

Reverende in Christo pater post debitam commendationem.

Dominus Iohannes Rongeri Comemis Amicus Canonicus
Gebbenensis literas D. V. mihi fideliter misit, quibus ea se

übrigen Verhältnisse im schmalzkaldischen Kriege, auf die oben angespielt ist, der nöthige Aufschluß zu finden ist. Unter dem „accommodement“ ist ohne Zweifel das unglückliche Interim gemeint.

excusat, quod non miserit debitam suo tempore pensionem ob banchariorum defectum, qui ob pontificis absentiam Negotia in urbe non exercuerunt, et cum anxius adhuc esset post pontificis adventum de mittendâ pecunia, obstetit pestis, quae adeo crudeliter per urbem multis mensibus debaccatâ fuit. Monet praeterea me D. Tua, quod velim literas meas solito karactere scriptas ad se mittam cura Dom. Gasparis Wirth, quibus certior de mea vita reddatur, et quod statim debitas pecunias mittet. Quod ut mones, has meas ad D. T. scripsi, ut ea sciat me dei optimi beneficio vivere et bene valere, et haec saeva pestis Romam infecerit ac Multos crudeliter interfecerit: nihilominus omnipotentis Dei Dono semper incolumis fui, cui infinite gratiae reddantur. Credo equidem, Mi Niccolae, te non satisfacisse debito ob enarrata pericula et impedimenta; nec unquam mihi persuasi, quod D. T. alio esset Animo. Novi enim ingenium tuum, novi Mores et religionem, quibus semper mihi persuadebatur D. Tuam mei Memorem fore, et quod, quam primum posses, mihi satisfaceres. Quare, Mi Niccolae, te rogo et exoro, ut hys meis habitis literis velis quam primum et praeteritam et quae in foribus est Mittere pensionem; scit enim deus, quam oportune mittes, qui ad praesens sum exhaustus ob insuetas et innumeras impensas, quibus Nos pauperes Curiates hoc tempestuoso anno gravati fuimus. Et quoniam intellexi D. Tuam iam Canonicatum et prioratum alteri renunciasse, nescio cui: Rogo, ut ea velit mihi personam significare et a quo deinceps sit petenda pensio, ut mihi liceat literas iam expeditas eidem intimare, et si forte aut D. Tuae aut possessori placuerit quinque solutiones anticipare, pensionem ipsam pro partium comodo extinguere poterimus, et ut hae meae litterae ad D. Tuam fideliter deferantur: eas duplicavi, unas quidem Domino Gaspari, ut mones, dedi, Reliquas vero Domino Iohanni Rongerio. Quare si D. Tua cupit Rem mihi gratam facere, Responsum cum pecunia ad me mittat. Quod si fecerit, Rem se dignam faciet et me perpetuo sibi obligabit. Roma ad prae-

sens bene valet et Dei omnipotentis Munere iam pestis evanuit. Bene valeat D. Tua, cui me plurimum commendo.

Romae 14. februarii 1523.

E. D. Tuae servitor petrus Gerius de Arretio,
Reverendissimi Dom. Cardinalis Anconitani secretarius.

Anm. Die fehlerhafte Orthographie ist absichtlich beibehalten worden, nur die Interpunction wurde einigermaßen corrigirt, um den Brief verständlich zu machen. Die Person des Briefstellers, sowie die im Schreiben erwähnten Geistlichen sind mir unbekannt.

2.

G a d a r a.

Von

C. Pfeiffer,

Pastor zu Bögow bei Buxtehansen a. d. Dosse.

Seit alter Zeit ist die Differenz bemerkt worden, welche sich bei den Evangelisten in dem Namen der Stadt findet, bei welcher der Herr nach Matth. 8, 28., Marc. 5, 1., Luc. 8, 26. 37. die Region Teufel von dem Besessenen ausgetrieben hat; auch das Schwanken der Codices hat die Kritik genau registriert, aber meistentheils ist das bloße Factum constatirt, dagegen für die Nachweisung des Ortes ist kaum etwas geschehen, geschweige daß man die Vielgestaltigkeit des Stadtnamens zu erklären gesucht hätte. Vielleicht dürften diese wenigen Zeilen zur Aufhellung dieses dunkeln, wenn auch nur geringfügigen Punctes in den Berichten der Evangelien etwas beitragen können.

Um die Lesarten selber zuerst festzustellen, merken wir an, daß Lachmanns große Ausgabe an allen drei Stellen übereinstimmend *Γερασηῶν* gibt. Tischendorf folgt besonders den Codices B. und C. und liest bei Matth. *Γαδασηῶν*, dagegen bei Marc. und Luc. *Γερασηῶν*, was Origenes zu Joh. 4. 140. d. und Hilarius als die allgemeinere Lesart bezeichnen, obgleich Origenes ebend. 141. a. in wenigen Exemplaren auch *Γαδασηῶν* gefunden hat und sich zuletzt selber für *Γεργασιῶν* entscheidet.

Ihm stimmen die Scholien mehrerer Codices und Catenen bei, und Theophylakt behauptet sogar, daß τὰ ἀριβέστερα τῶν ἀντιγράφων die Lesart Γεργεσιῶν haben.

So die Kritiker. Vergleicht man nun aber die Codices unter einander nach Tischendorf's siebenter Ausgabe, so findet sich die geringste Differenz der Lesarten bei Marc. und Luc.; dort liest nämlich B. D. Γερασῆνῶν und A. C. E. F. G. H. K. M. S. V. u. a. Γαδαρηνῶν; hier liest beinahe übereinstimmend mit den vorigen B. C.* D. Γερασῆνῶν und A. E. F. G. H. K. M. R. S. U. V. A. A. mit mehreren Uebersetzungen Γαδαρηνῶν, so daß die Anzahl der Codices mit der wichtigen Autorität von A. für die letzte Lesart entscheidet und nur wenige, aber freilich gewichtige Zeugen der ersten Lesart günstig sind. Bei Matth. ist dagegen die Differenz sehr groß; B. C.* M. A. lesen mit Origenes, Eusebius, Epiphanius und mehreren Uebersetzungen Γαδαρηνῶν; dagegen haben E. K. S. U. V., Epiphanius u. A. Γεργεσιῶν, C. *** L. X. Γεργεσιῶν und eine Marginalnote bei dem Schr. Γεργεσιῶν, während nur die Angaben des Origenes, Athanasius u. A. von der lachmann'schen Lesart Γερασῆνῶν wissen.

Schon Epiphanius faßt das Ergebnis seiner Forschungen haer. 45, 33. dahin zusammen, daß Matth. Γαδαρηνῶν, Marc. und Luc. Γεργεσιῶν geschrieben hätten, während nur einige Abschriften für Γεργεσιῶν sprächen, wenn anders die Namen uns richtig und treu bei ihm aufbehalten sind. Nach unsern Codices würden nur wenige bei Marcus und Lucas für Gerasa sprechen, bei Matthäus keiner; für Sabara würden beinahe alle Codices bei Marcus und Lucas sprechen, während die Codices bei Matthäus sich zwischen Sabara und Gergesa theilen.

Das ist die Thatsache; es drängt sich die Frage auf, welches der richtige Name sei, und ob die Abweichungen in der Angabe desselben ohne Erklärung bleiben müssen.

Zuerst ist anzuerkennen, daß Origenes und wohl auch Epiphanius sich gegen Sabara und Gerasa besonders deshalb erklärt haben, weil die Lage der Städte, an welche man bei diesen Namen zuerst denkt, zu der in den Evangelien vorausgesetzten

Vertiklichkeit nicht paßt; sie muß übrigens nicht allzu entfernt von Kapernaum und zugleich nahe am galiläischen Meere gelegen gewesen sein. Man scheint auch früher einen dazu passenden Ort gekannt zu haben; denn wenn ein von Tischendorf zum Lucas mitgetheiltes Scholion, welches mehrere Codices und Catenen wiederholen, auch zuerst jene Gründe der innern Kritik angeführt hat, so fügt es doch hinzu: *Γεργεσα τοίνυν ἐστίν, ἀπ' ἧς οἱ Γεργεσηνοί, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀπ' ἧς δεικνύται τοὺς χοιροὺς ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλήσθαι.* Dieser Angabe scheint doch mehr als ein bloßer Schluß aus dem Texte zu Grunde zu liegen, vielleicht sogar eine eigene Anschauung, wie bei Eusebius (s. unten), verbunden mit einer Tradition, welche sich nicht etwa, wie man meinen könnte, obgleich keine weitere Spur davon zeugt, bloß auf die Erinnerung an den alten Volksnamen der Gergesiter oder Gergasäer stützt, sondern an eine bestimmte Vertiklichkeit sich angelehnt hat.

Wir würden diese an der Ostseite des galiläischen Meeres suchen müssen, aber gerade diese hat sich nach Ritters Zeugniß, *Erzkunde*, Bd. 15. a. S. 311., der Erforschung durch Reisen in der neuern Zeit fast gänzlich entzogen, weil die wilden und grauenvollen Wüsteneien des Oschaulan mit ihren Klippengebirgen durch die dort umherstreifenden Räuberhorden verrufen sind. Nun aber erzählt der Graf de Vertou in seinen *Mémoires* von 1839 nach Ritter a. a. O. S. 287., daß ihm am Ostufer des galiläischen Meeres, 3500 Meter oder 10,174 Fuß von der Einmündung des Jordan entfernt, an den Bergen der Ostseite ein Dorf El Chadr oder, wie es S. 289. heißt, El Chodr, oder gar nach dem Anhange El Rhodr, gezeigt sei, in welchem wir das Gabara der Evangelien wiederzuerkennen meinen.

Man wende nicht ein, daß bei der in die Augen springenden Ähnlichkeit des Namens doch die Orthographie widerspreche, welche ein ζ vorauszusetzen scheint, wo man eher ein γ nach der jetzigen Umbildung anderer Namen, wie Gerasa u. s. w., erwartet; denn die umgekehrte Verwandlung des Namens Georg in El Rhudher beweist, daß der schon an sich mögliche Ueber-

gang von Chadr in Gadara nicht ohne Beispiel ist. Die Lage dieses Ortes, welchen wir danach nördlich von dem Wabi es-Semat, unfern des östlich von der Jordaneinmündung in den See, bei Dufah gelegenen Wabi's, zu suchen haben, paßt sehr gut zu der ganzen Erzählung der Evangelien. War es bereits spät am Tage geworden nach Marcus, ehe der Herr mit den Jüngern in das Schiff stieg, oder wollte er sich nach Matthäus nur vor der herzubringenden Volke zurückziehen, so paßte für die erste Angabe und genügte für den zweiten Zweck die kurze Fahrt über den See, während die Südostseite desselben, wohin das Gebiet des sonst bekannten Gadara vielleicht hätte reichen können, und wo die zimmermann'sche Karte, die hier zu corrigiren ist, offenbar nach einem Mißverständnisse der Angaben de Bertou's ihr et Chodr zeichnet, besonders dann zu entlegen war, wenn die Fahrt erst spät angetreten werden konnte. Der Gebirgszug im Osten des See's mit seinen weit vorgeschobenen, viel zerrissenen Bergparthieen und seinen zahlreichen Wadis macht die Localität für die Grabhöhlen sehr passend, in welchen der Besessene sich aufhält, ebenso zu Weideplätzen und für den Abhang, von welchem die Heerde sich in den See hinabstürzt.

Freilich stimmen die drei Evangelien darin überein, daß sie von einer πόλις reden. Aber wie gering die Vorstellung von derselben sein mußte, beweist nicht weniger Matthäus, welcher die ganze Stadt zu Jesu herauseilen läßt, als Marcus und Lucas, welche die Hirten in die Stadt und auf das Land gehen und die Menge der Umgehend Jesum bitten lassen, daß er von ihnen wiche.

Epiphanius meint, die Gegend habe in der Mitte zwischen dem Gebiete der drei Städte gelegen, daher kämen die verschiedenen Namen; die Unmöglichkeit dieser Erklärung beweist schon die geographische Lage. Vielmehr wenn die Ähnlichkeit des Namens Chadr mit Gadara zuerst an das bekanntere, aber zu entfernte und ganz unpassend für die vorausgesetzte Localität, südlich vom Scheriat-el-Mandahur (Hieromax) bei Um-Reis, gelegene Gadara hat denken lassen, so dürfte die noch weiter verbreitete Kunde von der östlichen Grenzstadt Peräa's nach Arabien

hin, Gerasa, diese eigentlich doch nur seltene Lesart zweier (Marc.) oder dreier Codices (Luc.) veranlaßt haben. Wie aber mit dem Namen Gergesa? Wenn man die schon oben angeführte Umwandlung des Namens Georg in Rhudher vergleicht, so könnte eine ähnliche Umbildung von Sabara in Gergesa angenommen oder auch dieser Name, wie von Ewald, Gesch. Isr. I. S. 312. Anm. 2., geschieht, mit den Gergasäern in Verbindung gebracht werden, zumal auch Eusebius im Duomastikon erwähnt, daß Gergesa zu seiner Zeit als ein geringer Flecken auf der Berghöhe östlich vom galläischen Meere gezeigt worden sei. Ist aber Gergesa oder Sabara der ursprüngliche Name, so dürfte durch das Vorige die Möglichkeit der Umbiegung des einen Namens in den andern nachgewiesen und damit die Entstehung der beiden am meisten bezeugten Lesarten erklärt sein. Wir möchten es jedoch unentschieden lassen, ob der Name der Völkerschaft der früheste Name der Stadt sei, oder ob nach der Autorität der Handschriften und nach dem jetzigen Namen Sabara für die ursprüngliche Benennung zu halten sei. Die Bedeutung des hebräischen גרגס, sowie der beim Ramus sich findende ähnliche Städtenamen גרגס etwa mit der Bedeutung Lutetia, könnte auch die letztere Annahme empfehlen.

Recensionen.

C. A. Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanon. Herausgegeben von D. G. Volkmar. Berlin, Verlag von G. Reimer. 1860. (Angezeigt von D. B. Weiß in Königsberg.)

Es darf wohl vorausgesetzt werden, daß das Erscheinen von Credners Geschichte des Kanon überall mit freudiger Erwartung und aufrichtigem Dank gegen den Herausgeber begrüßt worden ist. War es doch von dem unermüdblichen scharfsinnigen Forscher auf diesem Gebiete zu erwarten, daß er nicht nur eine Vermehrung des bisher gesammelten Materials bieten werde, sondern endlich Hand daran legen, die einzelnen ermittelten Thatsachen zu einem geschichtlichen Bilde zu vereinigen, an dem wir einen wirklichen Einblick in das Werden des Kanon und die geschichtlichen Bedingungen, unter denen es zu seiner Sammlung kam, erhalten. Diese Erwartung wird auch erfüllt, trotzdem, daß das Werk leider nicht die letzte Vollendung durch den inzwischen verstorbenen Verfasser erhalten konnte, und trotzdem, daß es dem Herausgeber nicht gelungen ist, demselben eine Gestalt zu geben, welche die credner'schen Resultate in der wünschenswerthen Klarheit und einer überall zweckmäßigen Anordnung zur Anschauung bringt. Wie wenig schon die Anordnung des Stoffs im Großen und Ganzen eine glückliche genannt werden kann, zeigen die häufigen Wiederholungen derselben Materien in verschiedenen Theilen, aber auch die Gruppierung des Stoffs im Einzelnen ermangelt trotz der sorgfältigen Paragraphirung und Unterscheidung der Hauptsätze von den Detailausführungen in der Druckart oft sehr der rechten Durchsichtigkeit und Folgerichtigkeit, und eine

oft auffallende Ungleichheit in der Ausführung des Einzelnen läßt es schmerzlich empfinden, daß nicht der Verfasser selbst bei voller Frische die letzte Hand an die Gestaltung des Ganzen legen konnte. Es soll das in keiner Weise den wohlverdienten Dank gegen den Herausgeber schmälern, der ja wohl vielfach durch das ihm vorliegende Manuscript sich gebunden fühlte und uns selber mittheilt, wie dessen letzte Gestalt unter Verhältnissen entstand, die jenen Anforderungen wenig günstig waren. Mit ihm könnten wir höchstens darüber rechten, daß er sich aufgefordert fühlte, sich zugleich ergänzend und kritisch zu dem gegebenen Stoffe zu verhalten, ein Verfahren, das uns für den ungetheilten Genuß des Dargebotenen wenig förderlich scheint. Unter den angegebenen Verhältnissen aber verzichteten wir um so lieber darauf, eine vollständige Analyse von dem Inhalte des Buches anzustellen, und begnügen uns damit, eine kritische Uebersicht über die Hauptresultate desselben zu geben.

Um den Ausgangspunkt, den die Entwicklung des Verfassers nimmt, richtig zu würdigen, muß man wissen, wie derselbe sich die Verhältnisse innerhalb der christlichen Gemeinden denkt, aus welchen die Bildung der katholischen Kirche hervorging. Leider ist die Darstellung derselben eine im Verhältniß zu ihrer Wichtigkeit höchst fragmentarische und daher in manchen Punkten unklare; das Wesentliche seiner Vorstellung ist aber etwa dieses. Eredner geht davon aus, daß die apostolische Zeit von Anfang an durch den tiefgreifenden Gegensatz judenchristlicher und paulinischer Auffassungsweise des Christenthums bewegt sei. Dennoch soll Paulus die Einheit mit der judenchristlichen Urgemeinde, die seinen Heidenapostolat nicht anerkannte, erstrebt *) und auch Petrus eine versöhnliche und anerkennende Hinneigung zu Paulus gezeigt haben. Die Urgemeinde selbst zwar beharrte nach der

a) Unklar bleibt hiebei, wie sich Eredner hiefür S. 29. auf die Apostelgeschichte berufen kann, die doch S. 73. als eine der unionsfreundlichen Tendenzschriften erscheint und also wohl im Sinne der tübinger Schule gerade in solchen Punkten für ganz unglauwürdig gehalten werden muß. So zeigt sich gleich hier die Unhaltbarkeit der vermittelnden Stellung, die der Verfasser zu dieser Schule einnimmt.

Zerstörung Jerusalems durch Titus in ihrem Widerspruch gegen Paulus, während die reinpaulinischen Gemeinden, weil die Wiederkunft Christi verzog (?!), manche Stücke von den petrinischen Judenchristen herübernehmen mußten (S. 29.); aber theils die politischen Verhältnisse, theils die innere Spaltung, welche die gnostisirenden Judenchristen zur Zeit Trajans veranlaßte, in Rom einen neuen Centralpunkt für ihr Christenthum zu suchen, erschütterten den Bestand der Urgemeinde, welcher endlich die Erhebung unter Bar Kochba ein Ende machte. Von der dort herrschend gebliebenen judenchristlichen Parthei schloß sich der strenger gestunte Theil der jüdischen Synagoge an, die Männer freierer (nach S. 9. petrinischer) Richtung, wie Justin und Hegesipp, traten zu den Paulinern jener Zeit (die nach S. 29. nicht mehr streng paulinisch waren) in das Verhältniß von Förderativ-Uniten (S. 33.). Daneben entwickelte sich innerhalb der römischen Gemeinde ein judenchristlicher Universalismus bei der gnostisch-ebjonitischen Richtung, die durch die politischen Verhältnisse zum Aufgeben der Beschneidung gebrängt ward und die Erdbner im Hirten des Hermas wie in den clementinischen Homilien vertreten findet (S. 41.).

Um nun festzustellen, welches der leitende Grundsatz in Betreff der christlichen Erkenntnißquellen in der vor-katholischen Kirche gewesen sei, geht der Verfasser aus von Justin und Hegesipp. Was den Ersteren anlangt, so kommt er hier auf seine frühern Untersuchungen über die von demselben gebrauchten apostolischen Denkwürdigkeiten zurück, deren Resultat aber hier, wenn ich nicht irre, doch etwas modificirt erscheint. Justin kannte nemlich unsere kanonischen Evangelien, gebrauchte sie aber wenig oder gar nicht unmittelbar. Seinen Auführungen liegt eine von unsern Evangelien verschiedene Schrift zum Grunde, die kaum etwas anders als eine eigene Redaction des vielgestaltigen Evangeliums nach den Hebräern gewesen sein kann (auch wohl Evangelium des Petrus genannt) und aus einer ältern harmonischen Zusammenstellung der evangelischen Geschichte erwachsen sein muß (S. 9.). Nach S. 17. war dieselbe aber nicht etwa ein älteres Evangelium, worin wir mit den Tübingern die Wurzel unserer

Synoptiker zu suchen hätten, sondern eine Harmonie derselben, im Sinne und Geiste des Petrus zusammengetragen. Die Beweisführung für den Gebrauch einer solchen einheitlichen Evangelienchrift hängt nach S. 11. an der Annahme, daß Tryphon, wenn er im Dialog Cap. 10. sagt, daß er die sittlichen Gebote der Christen in dem sogenannten Evangelium gelesen habe, damit das von Justin selbst nach Cap. 100. gebrauchte meint, und die Identificirung derselben mit dem Diatessaron Tatians an der Behauptung, daß die Angaben der Syrer, wonach letzteres mit Joh. 1, 1. begonnen habe, sich auf eine orthodoxe Schrift beziehen, durch welche in der syrischen Kirche die häretische Schrift Tatians verdrängt sei. Aber der neue Beweis, den Erdner nach S. 20. 21. hiefür bei Ebed Jesu gefunden haben will, ist wenig stichhaltig; denn aus den von ihm selbst angeführten Worten des Lesern folgt nur, daß Tatian die Reihenfolge der Thaten und Reden Jesu nicht geändert und nichts von dem Seinigen hinzugethan habe, nicht aber, wie Erdner meint, daß er kein Wort geändert habe, und wenn, wie Daniel gezeigt, Ebed Jesu die Harmonie des Tatian mit der des Ammonius für identisch gehalten hat, so folgt ja ohnehin für den Bestand der ersten aus seinen Worten gar nichts. Ueberhaupt wird schwerlich, was hier aufs Neue zu Gunsten dieses sogenannten Petrus-evangeliums gesagt ist, diesem Product der Hypothese viele Freunde gewinnen. Nachdem dasselbe zuerst die Wurzel des Matthäus, dann die Wurzel des Marcus und der Uebergang von Matthäus zu Lucas sein sollte, ist es jetzt der harmonistische Ausfluß der drei Synoptiker geworden; vielleicht überzeugt man sich jetzt, daß ein kritisches Postulat, das so wenig feste Gestalt gewinnen kann, eben kein Postulat, sondern eine bloße Hypothese ist.

Jedenfalls gibt auch Erdner zu — und wir müssen trotz der beschränkenden Anmerkung des Herausgebers dabei bleiben — daß Justin unsere vier Evangelien gekannt hat (S. 15. 16.), daß sie zu seinen apostolischen Denkwürdigkeiten gehören. Daraus folgt natürlich noch durchaus nicht, daß er bereits an eine geschlossene Sammlung von Evangelienchriften gebunden war und dieselbe

als kanonisch im spätern kirchlichen Sinne betrachtet. Schon der Name, den er ihnen gibt, lehrt, was Credner S. 12. sagt, daß er in ihnen nur schriftliche Aufzeichnungen sah, welche, als aus der Erinnerung geschrieben, der Erinnerung zu Hülfe kommen sollten. Sie sind offenbar für ihn und seine Zeit der Ersatz dessen, was der vorigen Generation die mündliche Verkündigung der Apostelschüler gewesen war, und an ihrer Statt begann man sie ja auch damals im öffentlichen Gottesdienste zu lesen, wie Justin bezeugt. Erst dadurch, daß sie so im gottesdienstlichen Gebrauche den prophetischen Schriften an die Seite traten, erhielten sie allmählig ein dieses analoges Ansehen, weshalb wir bereits bei dem Schüler Justin, Tatian, das Evangelium Johannis ganz in der Weise der heiligen Schriften A. T.'s citirt finden. Insofern ist allerdings Justin der letzte Zeuge, der jene ältere Auffassung der evangelischen Schriften in der Kirche repräsentirt, welche auf sie noch nicht den Begriff von heiligen Schriften überträgt (S. 14.). Wenn nun aber Credner S. 13. meint, bei einer Duelle der evangelischen Erkenntniß von so allgemeiner Art sei ein entscheidendes Princip Noth gewesen, wonach man entscheiden konnte, was zuverlässige Ueberslieferung war, und dieses dann in der Beschränkung auf die Schriften der Zwölf und ihrer Schüler, sowie in der Begründung des in diesen Schriften Enthaltenen mit Hülfe des A. T.'s findet, so ist ja an sich selbstverständlich, daß die Kenntniß der evangelischen Geschichte nur von den Augenzeugen des Lebens Jesu und ihren Schülern zu erheben war; bei der Aufstellung jenes zweiten Kriteriums scheint aber Credner die aus der Uebereinstimmung mit der Weissagung des A. T.'s sich erzeugende Gewißheit von der religiösen Bedeutung der evangelischen Thatfachen zu verwechseln mit der Bürgschaft für „die Richtigkeit der in diesen Denkwürdigkeiten im einzelnen Falle enthaltenen“ Thatfachen, welche bei dem Ursprung jener Denkwürdigkeiten nicht wohl mehr in Frage kommen konnte.

Für völlig richtig halten wir es dagegen, wenn Credner S. 25. sagt, daß nach dem Ableben der Apostel in der ältern Zeit, wie noch bei Justin, das A. T. und die Reden Jesu als die

Erkenntnißquelle des Christenthums galten (vgl. S. 14. u. 35.). Es ist dieß aber keineswegs nur bei Justin und Hegesipp oder bei den Judenthristen der Fall, sondern ebenso in allen echten Theilen der sogenannten apostolischen Väter und noch bei Athenagoras, ja noch die Art, wie bei Irenäus und Tertullian die Evangelien als *domini sermones*, *dominicas pronuntiationes* und unter ähnlichen Namen den apostolischen Schriften wie dem Gesetz und den Propheten an die Seite treten, zeigt deutlich, daß in den Evangelien eigentlich der in ihnen lebende Herr es war, dessen Aussprüche die Lehrautorität für die alte Kirche gebildet hatten. War es doch nach der alten Ueberlieferung in dem ältesten Evangelium Matthäi ursprünglich auf diese Aussprüche abgesehen und begegnen wir doch an der äußersten Grenze der Zeit, wo noch die mündliche evangelische Ueberlieferung ihr Recht neben der schriftlichen Evangelienüberlieferung beanspruchen konnte, dem Unternehmen des Papias, welcher die Aussprüche Jesu sammelte und erklärte (vgl. Credner, S. 27. 28.). Und wenn nun Hegesipp auf seinen Reisen überall diesen Kanon in Gültigkeit gefunden haben will, so ist das doch der klarste Beweis, daß es eben der altkirchliche Kanon selbst und nicht der Kanon irgend einer einzelnen Parthei innerhalb der Kirche war. Ich kann es nur für einen Widerspruch halten, wenn Credner S. 35. sagt, Hegesipp habe in den Gemeinden zu Corinth und Rom das judenthristliche Princip in solcher Weise gewahrt gefunden, daß er kirchlichen Verkehr mit ihnen unterhalten konnte, und dann S. 77. 78. die Art, wie derselbe sich über den „Kanon der im Entstehen begriffenen katholischen Kirche“, den er in diesen Gemeinden fand, ausläßt, nur aus dem gemeinsamen Gegensatz gegen die Gnostiker und dem milden, gemäßigten Sinne des Mannes erklären will.

Es erhellt hieraus, daß die polemische, gegen Paulus gerichtete Spitze, welche Credner S. 14. diesem altkirchlichen Kanon gibt, demselben ursprünglich ganz fremd ist. Mag man das Schweigen Justins über Paulus erklären, wie man will, herrscht bei ihm noch jener Kanon, der nur die Aussprüche Jesu neben dem A. T. als eigentliche normative Lehrautorität setzt, so können

wir ja bei ihm keine Verfassungen auf paulinische Schriften erwarten, so wenig wie auf die Schriften anderer Apostel. Und auch hierin steht er ja keineswegs allein. Hat doch Erebner selbst das ut Paulus docet bei Polycarp E. 11. als verdächtig erklärt und das paulinische Citat im Brief an Diognet E. 12. gehört dem auch von ihm als unecht erkannten Zusatz desselben an. Abgesehen davon aber findet sich ja bis auf Justin herab nirgends ein Citiern apostolischer Schriften nach Art der alttestamentlichen, und wenn Justin die Offenbarung Johannis citirt, so kommt hier der Verfasser nicht als Apostel, sondern als Prophet in Betracht, ja selbst das erste wirkliche Citat paulinischer Schriften bei Athenagoras bezieht sich auf eschatologische Aussprüche, die eine gleiche Deutung zulassen. Demgemäß kann von einer Sammlung und kirchlichen Lesung apostolischer Schriften, so lange jener altkirchliche Kanon herrschte, nicht die Rede sein, und so sehen wir denn auch Melito von Sardes sich um den alttestamentlichen Kanon bemühen, aber nicht um einen neutestamentlichen, und während Athenagoras die Lesung der alttestamentlichen Schriften einschärft, gedenkt er der apostolischen nicht. Wenn Paulus seine Briefe Col. 4, 16., 1 Thess. 5, 27. vor versammelter Gemeinde vorlesen heißt, so hätte das Erebner nicht, wie er S. 115. thut, mit der spätern gottesdienstlichen Lesung solcher Schriften zusammenwerfen sollen^{a)}; wenn der römische Clemens E. 47. die Corinthier ermahnt, den Brief des Paulus wieder vorzunehmen (*ἀναλάβετε*), so setzt das eben voraus, daß damals eine stehende Lesung des apostolischen Briefs noch nicht kirchliche Sitte war, und wenn Dionysius von Corinth sagt, die corinthische Gemeinde habe den Brief der römischen (unter Soter) an einem Sonntage gelesen und werde ihn behalten, um ihn immer wieder einmal zur Ermahnung vorzulesen, wie sie das mit dem frühern durch Clemens

a) Auch beweisen diese Stellen nicht, daß sich die Anhänger des Paulus nach herkömmlichem Brauch dessen Briefe mittheilten, wie Erebner sagt, sondern vielmehr beweist Col. 4, 16. das Gegentheil, da man nicht zu etwas aufzufordern braucht, was nach herkömmlichem Gebrauch von selbst geschieht.

geschriebenen gethan, so hätte ein sorgfältiger kritischer Forscher wie Erdner nicht unbesehen dem Eusebius folgen sollen, der, das kirchliche Alterthum nach seiner Zeit beurtheilend, daraus ohne Weiteres eine kirchliche Lesung ἐξ ἀρχαίου ἔθους macht (vgl. S. 115.).

Stand die Sache so, so kann man natürlich nicht mit Erdner a. a. O. schließen, weil Justin nur von einer kirchlichen Lesung der Evangelien rede, müßten die paulinischen Briefe in seiner Gemeinde nicht zugelassen sein; denn dieß würde ja auch die von ihm anerkannte Apokalypse treffen. Vielmehr folgt daraus nur, daß apostolische Schriften überhaupt noch nicht kirchlich gelesen wurden, und daher noch nicht in gleichem Range mit den alttestamentlichen Schriften standen. Auch nach Justin sind freilich die Apostel mit der *δύναμις Θεοῦ* ausgerüstet (vgl. Apolog. 1, 39. 50.) und die Stimme Gottes hat durch sie, wie durch die Propheten, zu uns geredet (vgl. Dial. 119.), aber die Apostel sind eigentlich nur die Mittelspersonen, durch welche die *λόγοι* Christi auf uns gekommen sind (vgl. Dial. 114.), wie sie theils in ihren Denkwürdigkeiten, theils in der mündlichen Ueberlieferung sich ausgeprägt finden. Daher ist es ja ganz natürlich, daß es in letzter Instanz immer wieder die von ihnen überlieferten Worte Christi sind, welche die eigentliche Lehrnorm bilden. Daß die aus dieser Anschauung resultirende Vorstellung vom Christenthum als einer neuen Lehre oder einem neuen Gesetze Christi nicht in specifisch paulinischem Sinne gefaßt ist (vgl. Erdner S. 15.) ist richtig; aber theils fehlen auch bei Paulus nicht alle Anknüpfungspunkte für sie, theils enthält sie im nachapostolischen Zeitalter an sich keine Antithese gegen Paulus, wie sie denn auch durchaus nicht einer einzelnen Partei angehört, sondern dem nachapostolischen Zeitalter gemeinsam ist und aus den allgemeineren Bedingungen seiner Lehrentwicklung erklärt werden muß. Was aber die apostolischen Schriften betrifft, so ist zu erwägen, daß in die Zeit des Justin ja noch die Generation berer, die mit den Aposteln gelebt hatten, hinabreichte, daß also die mündliche Ueberlieferung apostolischer Lehre noch ungleich reicher als die schriftliche und noch ihrer selbst

hinreichend sicher war, um dieser nicht zu bedürfen. Schließt man aus dem starken Gefühl von Sicherheit, das noch die Kirchenlehrer am Wendepunkt des zweiten und dritten Jahrhunderts in Betreff der mündlichen Lehrüberlieferung aus der Apostelzeit haben, zurück auf die Zeit, die noch ein halbes Jahrhundert weiter hinauffliegt, so kann es uns nicht wundern, daß dort, auch als schon an die Stelle der mündlichen Ueberlieferung der evangelischen Geschichte das Lesen der Evangelien getreten war, doch für das kirchliche Bedürfniß die mündliche Lehrüberlieferung der Apostel noch hinreichend genügte, und man noch kein Bedürfniß empfand, sie durch das Lesen der so viel weniger umfassenden Schriften zu ersetzen.

Unklar bleibt bei Erebner, wie er sich den Kanon ober, richtiger gesagt; die Fassung des Erkenntnißprincips in der paulinischen Richtung der Kirche gedacht hat. Nach S. 6. gab es schon vor Marcion eine abgeschlossene Sammlung von zehn paulinischen Schriften. Da diese aber unmöglich bei den Paulinern im Gegensatz zu den Reden Jesu und dem A. T. als Erkenntnißquelle festgehalten sein können, so hätte der Kanon dieser paulinischen Gemeinden von vornherein so ausgesehen, wie der, mit welchem nachher Erebner die katholische Kirche entstehen läßt. Dazu kommt, daß nach dem eben Besprochenen es im Zeitalter Justins noch keine Sammlung paulinischer Schriften zu kirchlichem Gebrauch gegeben haben kann. Nun ist es freilich die hergebrachte Annahme, daß der Kanon, den wir in den Händen Marcions finden, bereits vor ihm in der Kirche gebräuchlich gewesen sein müsse. Dieß aber läßt sich doch in der That in keiner Weise nachweisen. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß gerade die Häretiker, die sich im Widerspruch fanden mit der herrschenden apostolischen Lehrüberlieferung, versuchen mußten, auf anderm Wege den Zusammenhang ihres Standpunkts mit dem Urchristenthum nachzuweisen. Dieß konnte dadurch geschehen, daß sie auch für ihre Lehre eine traditionelle Vermittlung in Anspruch nahmen, und es ist ja bekannt, wie sich in diesem Sinne Basilius auf Glaukias, einen Permenenten des Petrus, und Valentin auf Theobas, einen Bekannten des Paulus, beriefen. Aber

mit solchen vagen Behauptungen mußten sie gegen die Kirche, die sich auf die Succession der Presbyter in den apostolischen Gemeinden berufen konnte, nothwendig den Kürzern ziehen. Nichts lag also näher für sie, als auf die Schriftentwürfe der apostolischen Zeit zurückzugehen und dieselben durch Umbedeutungen zu Zeugen für ihre Lehren zu stempeln, und dieß ist gerade von Basilides und Valentin vielfach berichtet; denn wenn Tertullian von dem letztern sagt, daß er nur dem Scheine nach das N. T. gebrauchte (Gredner S. 24.), so lehrt der Zusammenhang, daß er dieß nur insofern meint, als Valentin durch seine Mißdeutung dasselbe zu einem ganz andern machte. Erst die Schüler dieser Häretiker scheinen dahin fortgegangen zu sein, die vorhandenen Schriften zu verfälschen oder eigene zu erdichten. Den letzten Schritt aber that Marcion, indem er sich kritisch über die Apostel selbst stellte und die Urapostel wegen ihrer judaisirenden Auffassung des Christenthums verwarf. Auf diesem Wege mußte er zuerst dazu kommen, eine abgeschlossene Sammlung herzustellen von den Schriften, die er ausschließlich für den unverfälschten Abdruck der christlichen Wahrheit hielt, d. h. zu einem Kanon im spätern Sinne. Freilich hatte auch das extreme Judenchristenthum von jeher den Paulus verworfen, aber diese Richtung hatte ja ihre Wurzeln wirklich in der apostolischen Zeit und erschien darum nicht als Product einer so willkürlichen subjectiven Kritik, wie es die marcionitische war.

Diese Andeutungen, die sich trotz der vielfach unklaren und verworrenen Nachrichten der Häresiomachen über die ältere Sectengeschichte leicht im Einzelnen begründen lassen, mögen genügen, um wider einen naheliegenden Einwand unsere Behauptung zu schätzen, daß nicht nur die judenchristliche Richtung, sondern die Kirche überhaupt bis über Justins Zeit hinaus an jenem ältern Kanon festhielt und noch keine normative Sammlung apostolischer Schriften kannte. Der Fortschritt in der Geschichte des Kanon bestand nun eben darin, daß eine Sammlung von vier Evangelien und die apostolischen Schriften neben dem N. T. und in völliger Gleichstellung mit ihm zur Lehrnorm erhoben wurden, wie wir es im Zeitalter des Irenäus bereits finden, und es

entsteht daher die Frage, wie es dazu gekommen sei. Erebners Ansicht geht dahin, daß diese Umbildung jenes altkirchlichen (nach ihm jüdenchristlichen) Kanon, welche den Fortschritt von der Lehre Jesu zur Lehre der Apostel involvire, zusammensalle mit der Bildung der katholischen Kirche, deren Grundlage dieser neue Kanon gebildet habe (vgl. S. 23. 25. 26.), und wir werden nun zu sehen haben, wie er dieß im Einzelnen geschichtlich nachzuweisen versucht.

Der Verfasser geht aus von dem wunderlichen Satze, daß nach paulinischer Lehre das Eintreffen des Gottesreichs abhängig war von der Vollendung seiner Verkündigung an alle Völker (S. 47.). Als nun Paulus gestorben war und die Wiederkunft Christi dennoch verzog, erklärte man sich dieß kirchlicherseits durch einen Aufschub, den das Erbarmen Gottes der Welt gönnt; allein die Gegner behaupteten theils, daß Paulus nicht der ganzen Welt das Evangelium verkündigt habe, theils daß dieß unmöglich sei, da es ja auch unbekannte Länder gebe, ja wohl auch solche, die gar nicht entdeckt werden könnten (S. 48.). Auf die durch solche Zweifel erregten Wirren und Spaltungen in der corinthischen Gemeinde soll sich der Brief des römischen Clemens beziehen (S. 50.). Durch eine ausführliche Besprechung der bekannten Stelle im fünften Capitel sucht er mit scharfer Polemik gegen Baur nachzuweisen, daß Clemens wirklich den Apostel bis Spanien gelangen und so der ganzen Welt das Evangelium verkündigen lasse (S. 51—56.), und zeigt sodann, wie Clemens C. 14—21. jenen andern Einwurf widerlegt habe, indem er darthut, daß dasselbe Gesetz der Erbsung, das für die bekannte Welt gelte, auch für die unbekanntem Theile der Welt gelten müsse (S. 57. 58.). Daß Erebner hier völlig fremde Gedanken und Tendenzen in den Clemensbrief hineinträgt, muß, wie ich glaube, jedem unbefangenen Leser desselben klar sein. Wie jene panegyrische Stelle im fünften Capitel keine Spur einer apologetischen Tendenz zeigt, so ist es ja klar, daß die Hinweisung auf die durch die ganze Welt herrschende Ordnung und Gesetzmäßigkeit lediglich die Ermahnung zur Unterordnung unter die göttlichen Ordnungen, sowie zum Frieden und zur Eintracht

unterstützen soll, was dann wieder auf völlig andere Gründe der in Corinth herrschenden Spaltungen hinweist, als die von dem Verfasser supponirten. Ueberdem bleibt es unklar, welche geschichtliche Stelle eigentlich Erebner dem Clemensbrief anweist, wir erfahren nur S. 37. 58., daß dem Verfasser, der übrigens nach S. 42. der ebionitischen Richtung in der römischen Gemeinde angehörte (?), eine Vermittlung zwischen den beiden ersten Aposteln am Herzen lag, um bereitwillen er die gegen die paulinische Theorie erhobenen Einwände bekämpfte.

Dieser Zweck konnte nun aber nach Erebner S. 58. nur durch eine tiefer gehende speculative Begründung der Erlösungstheorie überhaupt erreicht werden, und dazu empfahl sich die Logoslehre, wie sie im Evangelium und ersten Briefe Johannis enthalten ist, die zwar nicht von dem Apostel Johannes, aber doch von einem vertrauten Schüler Jesu herrührten. Dieser Empfehlung soll nun besonders der Anhang des Briefs an Diognet dienen (E. 11. 12.), der darum S. 59—66. einer eingehenden kritischen und exegetischen Besprechung unterzogen wird. Auch hier aber kann ich die Auslegung des Verfassers nur gekünstelt finden; von einem harmonischen Verständniß des Gesetzes und der Propheten einerseits, wie der evangelischen und apostolischen Schriften andererseits kann ich doch hier nichts finden, so gewiß in der Aufzählung dieser vier Erkenntnisprincipien bereits der spätere katholische Canon ausgedrückt ist, und daß diese Harmonie nur durch die johanneische Logoslehre erreicht werde, ist so wenig angedeutet, daß die unmittelbar vorhergehende Bezeichnung Christi als des „heute für den Sohn erklärten“ viel eher auf die synoptische Taufgeschichte hinweist ^{a)}. Besonders bedeutungsvoll ist aber für Erebner, daß der Verfasser sich am Eingange als Einen bezeichnet, der, nachdem er μαθητής ἀποστόλων geworden, Lehrer der Heiden werde, weil er darin die Annahme des katholischen Principes findet, das von der Lehre

^{a)} Auf die Conjectur Erebners, der am Schluß von E. 12. liest: καὶ καιροὶ συνάγονται καὶ μετακόσμια ἀρμόζεται und dieß von der Lösung der Frage nach dem Loose der jenseitigen Welten versteht, will ich hier nur hindeuten.

des einen Apostels zu der aller dreizehn überging (vgl. S. 58. mit S. 65.). Und doch ist in jenem *γενόμενος* der Gegensatz gegen einen frühern Standpunkt durchaus nicht angedeutet.

Die erste Erwähnung der katholischen Kirche findet Eredner nach S. 67. in dem Bericht der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium des Polycarp, also bald nach 167, da er den Ausdruck bei Ign. ad Smyrn. c. 8. noch nicht im spätern Sinne nehmen will (S. 46.). Besonders bedeutsam findet er es aber, daß hier von Polycarp gesagt wird, derselbe sei in einer den Schreibenden nahelegenden Zeit ein apostolischer und prophetischer Lehrer geworden, indem er hierin den in seinen spätern Jahren erfolgten Uebertritt des Mannes zum katholischen Princip findet (S. 68.). Aber auch hier trägt doch Eredner wieder Alles erst in die Worte hinein; denn so gewiß der Zusammenhang zeigt, daß Polycarp ein prophetischer Mann genannt wird, weil er die Weissagungsgabe besaß, so gewiß soll das *ἀποστολικός* ihn nur als einen den Aposteln an Würde und Begabung nahestehenden bezeichnen, und daß das *γενόμενος* nicht so gepreßt werden darf, hat schon der Herausgeber zu S. 69. bemerkt. Mit dem *μαθητής ἀποστόλων* im Brief an Diognet S. 11. hat also der Ausdruck gar nichts zu thun, obwohl auch dieser durchaus nicht den von Eredner ihm obtrubirten Sinn hat ^a). Wie nun freilich jene katholische Kirche entstanden, zu der Polycarp gegen Ende seines Lebens übertrat, erfahren wir nicht; wir hören nur S. 74., daß er bereits in seinem Brief an die Philipper S. 7. den treibenden Grundgedanken angedeutet, aus dem die katholische Kirche hervorgegangen ist, daß er auf seiner Reise nach Rom die Bildung derselben gefördert habe, daß es aber bei seinem Tode erst eine geringe Zahl katholischer Gemeinden gab (S. 75.). Früher schon soll in Rom auf die Herstellung einer kirchlichen Einheit zwischen den paulinischen und petrinischen Christen, deren Re-

a) Als dritten Beweis für die spezifische Bedeutung dieser Bezeichnung führt Eredner S. 71. an, daß auch Pantänus ein *μαθητής τῶν ἀποστόλων* genannt wird, ein Name, welchen Photius in seiner Bibliothek (Cod. 118.) nicht mehr verstanden und deshalb falsch erklärt haben soll.

sultat eben die katholische Kirche im Gegensatz zu der untergegangenen Urgemeinde wie zu den häretischen Gnostikern war (S. 75.), hingewirkt sein durch Schriften wie die Apostelgeschichte, die Hirtenbriefe, den zweiten Brief Petri und die „Predigt des Petrus und Paulus“ (S. 73.), und diese Conföderation auf Grund des neuen (katholischen) Princip ist dann von dem römischen Bischof und seiner Gemeinde wirklich herbeigeführt worden zwischen 135 und 167 (S. 76.). Als weitere Beförderer dieser Union bezeichnet Eredner Melito von Sardes — wegen seiner Bemühungen um die Feststellung der zum A. T. gehörigen Schriften (!) —, Theophilus von Antiochien und Serapion — weil sie (?!) bemüht sind, aus ihren Diöcesen das vor-katholische Petrus-evangelium zu entfernen — (S. 76.), Dionysius von Corinth wegen seiner *επιστολαι καθολικαι* (S. 79.) und merkwürdigerweise auch den Palästinenjer Hegepp, der doch für seine Person an dem alten judenchristlichen Canon festgehalten haben soll (S. 76.), wegen seiner Reisen nach Rom und Corinth (S. 77.). Die Gemeinden zu Lugdunum und Vienne, die nach ihrem bei Eusebius erhaltenen Schreiben noch nichts von einem katholischen Gemeindeverbände wissen, sind erst durch Irenäus demselben zugeführt (S. 79.); in Alexandrien ist das katholische Princip um 170—180 angenommen bei dem Uebertritt des Pantänus zum Christenthum und der Errichtung der dortigen Katechetenschule (S. 71.); am längsten hielt sich der judenchristliche Canon noch bei den Christen Palästina's, gegen welche noch Clemens seine Schrift über den *κανων εκκλησιαστικως* gerichtet hat (S. 76.).

Wir haben die einzelnen geschichtlichen Data, auf welche Eredner seine Combination stützt, übersichtlich zusammengestellt und müssen nun einige allgemeinere Bemerkungen daran knüpfen. Daß die Gestalt der katholischen Kirche, wie sie am Wendepunkte des zweiten und dritten Jahrhunderts uns entgegentritt, aus einer gemachten Conföderation der vorher getrennten paulinischen und petrinischen Gemeinden hervorgegangen sei, hat Eredner zwar behauptet, aber nicht bewiesen. Nach einer Schlußbemerkung auf S. 80. soll freilich ihre Entstehung durch den ganzen innern und

Äußern Entwicklungsgang des Christenthums seit dem Untergange der Urgemeinde und neben dem gleichzeitigen Umsichgreifen der gnostischen Auffassungen des Christenthums apodictisch geboten gewesen sein; aber dieß soll die persönlichen Bemühungen Einzelner um diese neue Conföderation nicht ausschließen. Da wir nun oben gesehen haben, wie mißlich es mit jenem Unterschiede von paulinischen und petrinischen Gemeinden-hinsichtlich des christlichen Erkenntnißprincips steht, da bei dem naturgemäßen Absterben des alten, nicht gnostischen Judenthums die wesentliche dogmatische Einheit der der gnostischen Häresie gegenüber treu bleibenden Christengemeinden sich von selbst verstand, so genügt das in dem Umsichgreifen der Häresie gegebene Bedürfniß vollkommen, um die straffere Zusammenfassung derselben zur kirchlichen Einheit zu erklären, ohne daß wir eine auf Grund eines neuen Principis vor sich gehende Kirchenbildung annehmen dürfen, zu welcher die einzelnen Gemeinden übertraten. Wenn sich Credner hiefür wiederholt auf Tertullian, de praescr. 21., beruft, wo es heißt, daß noch täglich Gemeinden von den apostolischen den tradux fidei et doctrinae mutuāntur, ut ecclesiae fiant (vgl. S. 70. 71. 76.), so überfieht er, daß, wenn diese Stelle etwas beweisen sollte, es heißen müßte: ut ecclesiae catholicae fiant, daß aber dieselbe, wie sie lautet, gar nicht von dem Uebertritt von Gemeinden zum Katholicismus redet, sondern lediglich von der Entstehung neuer Gemeinden.

Damit fällt aber zugleich die neue Hypothese, durch welche Credner die Entstehung des katholischen Kanon, sofern derselbe neben dem N. T. in den Evangelien und den apostolischen Schriften bestand, erklären will, und in der That genügt ja auch hiefür vollständig die neue Stellung, in welche die Kirche im Kampfe mit der Häresie gebrängt ward. Man muß sich dieß nur nicht so vorstellen, als ob die Kirche von vornherein in diesem Kampfe einen sicherern Boden zu finden glaubte, wenn sie sich auf die schriftliche statt auf die mündliche Ueberlieferung stützte; denn es ist ja bekannt, wie gerade die Kirchenlehrer immer wieder auf die relative Entbehrlichkeit der Schriften zurückkommen und ihre Auslegung derselben im Gegensatz zu der

Häretischen durch Zurückgehen auf die mündliche Ueberlieferung vertheidigen. Vielmehr war es gerade die Art, wie die Häretiker den ganzen Kampf auf den Boden der schriftlichen Documente aus der Apostelzeit hinüberspielten, welche die Kirche zwang, ihnen auf diesem Boden zu folgen, bis dann Tertullian bekanntlich zuletzt dahin fortging, diesen Boden der Kirche so ausschließlich zu vindiciren, daß er den Häretikern jedes Anrecht darauf absprach und ihnen die Discussion auf diesem Boden verweigerte (vgl. de praescr. cap. 15. 37.). Nicht darin lag die veränderte Stellung der Kirche, daß sie von den Reden Jesu zu dem von den Aposteln mit Einschluß des Paulus Gelehrten zurückgeführt wurde (vgl. Erdner S. 74.), sondern, wie er S. 70. selbst andeutet, darin, daß man das für die christliche Lehre Normative nicht mehr bloß in den evangelischen Aussprüchen Jesu, sondern in den Schriften der Apostel suchte, deren persönliche Lehrautorität von vornherein festgestanden hatte, aber in der ältern Zeit ohne Weiteres in der mündlichen Ueberlieferung bewahrt gefunden wurde. Es liegt am Tage, wie namentlich der marcionitischen Kritik der Apostel gegenüber sich nothwendig der Gesichtspunkt ausbilden mußte, welcher die Geistesausrüstung der Apostel zum Ueberspande ihrer absoluten Untrüglichkeit machte und darum ihre Schriften den alttestamentlichen an Rang und Werthschätzung vollkommen gleichsetzte.

Eine weitere Frage ist nun die, wie weit es am Wendepunkte des zweiten und dritten Jahrhunderts ein allgemeines Einverständniß darüber gab, welches die evangelischen und apostolischen Schriften seien, auf die man als auf die höchste Lehrautorität neben dem A. T. zurückgehen könne. Was zuerst die Evangelien anlangt, so erörtert Erdner S. 87. ausführlich, warum man nothwendig eine bestimmte Zahl festsetzen mußte und warum man doch wieder nicht bei einem stehen bleiben konnte, und schließt dann: „Nachdem man sich daher über die Auswahl von nur vier Evangelien verständigt hatte, unter welchen die von den sogenannten Alogern eifrig widerstrebte Aufnahme des Evangeliums des Johannes den meisten Widerspruch erfuhr, kam man dahin überein, diese vier Evangelien zusammen als die vollstän-

bigen und geschlossenen Bewahrer des Evangeliums, als τὸ εὐ-
 αγγέλιον selbst anzunehmen“ 2c. 2c. Dieser ganzen Darstellung
 liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß man zu irgend einer
 Zeit in der Kirche dazu geschritten sei, sich über eine Auswahl
 unserer jetzigen vier Evangelien zu verständigen, und doch ist uns
 auch nicht die geringste Andeutung einer so wichtigen Thatsache
 irgendwo erhalten. Muß man daraus nicht nothwendig schließen,
 daß in der Zeit, in welcher man in der Kirche anfing, sich im
 Wesentlichen auf die schriftlichen Urkunden der evangelischen Ue-
 berlieferung zu beschränken, die Vierzahl der Evangelien bereits
 eine durch festes Herkommen gegebene war? Hierauf führen ja
 aber auch alle geschichtlichen Thatsachen. Sehen wir von der
 schon oben besprochenen Hypothese Erebners über das Petrus-
 evangelium ab, die sich durchaus nicht zu einer festen Gestalt
 will bringen lassen, so kommen doch alle neuern Untersuchungen
 darauf zurück, daß Justin bereits im Wesentlichen unsere vier
 Evangelien gebrauchte; das Unternehmen Tatians in seinem Dia-
 tessarion setzt die Vierzahl der Evangelien als anerkannt voraus,
 wenn man nicht mit allen geschichtlichen Nachrichten willkürlich
 brechen will; bei Athenagoras finden sich Anspielungen auf alle
 vier Evangelien, auch des Theophilus Harmonie oder harmo-
 nistischer Commentar ging auf dieselben zurück, und diese Ein-
 mütigkeit des Herkommens von der Zeit an, wo die Evangelien-
 schriften durch die kirchliche Lesung den Vorrang vor der münd-
 lichen Ueberlieferung zu erhalten anfingen, erklärt sich auch daraus
 ganz leicht, daß sie eben die einzigen waren, welche, nachdem
 die ältesten unvollständigen Versuche, wie der apostolische Matthäus
 und die von Lucas erwähnten Diegesen, durch die spätere rei-
 chere Evangelienliteratur antiquirt waren, darauf Anspruch machen
 konnten, Denkmäler aus der apostolischen Zeit zu sein, während
 die häretischen Umbildungen und Neuschöpfungen ersichtlich spä-
 tern Datums waren. Diese Lage der Sache liegt aber nun auch
 in dem Zeitraum, um den es sich hier handelt, klar zu Tage.
 Irenäus wäre nie dazu gekommen, das Providentielle, das er in
 der Vierzahl fand, durch seine wunderlichen Analogieen zu be-
 weisen, wenn ihm diese nicht selbst ein von Alters her geheil-

liges Herkommen gewesen wäre; Clemens hätte nicht eine Ueberlieferung der ältesten Presbyter über die Reihenfolge der vier Evangelien mittheilen können, wenn diese nicht selbst, die er ja auch als die überlieferten bezeichnet, lange vor ihm in ausschließlicher Geltung gewesen wären. Vor Allem aber braucht man nur Tertullian *adv. Marc.* IV. 2. 5. zu lesen, um sich zu überzeugen, wie unbequem ihm, der eigentlich nur den Aposteln das *munus evangelii promulgandi* zugestehet, die herkömmliche Vierzahl der Evangelien, die *apud ecclesias a primordio fuerunt*, war, da er sich wiederholt abmüht, die Gültigkeit des Marcus und Lucas jenem seinem Princip gegenüber zu rechtfertigen. Man sieht hieraus, daß die Sammlung unserer vier Evangelien unmöglich erst mit der Entstehung der katholischen Kirche im Sinne Erdners zusammengefallen sein kann, wie Erdner S. 91. behauptet.

Ganz anders stand es nun mit den apostolischen Schriften. Wir können Erdner ganz Recht geben, daß die Ansicht, wonach unsere neutestamentliche Sammlung von Anfang an nur eine Sammlung echter Erzeugnisse des apostolischen Zeitalters sein sollte, eine ungeschichtliche ist (S. 84.); es ist zweifellos, daß bei jenem principiellen Canon, wonach die evangelischen und apostolischen Schriften gleiche Gültigkeit wie das Gesetz und die Propheten beanspruchten, ursprünglich nur Schriften eigentlicher Apostel, nicht einmal, wie Erdner S. 86. sagt, Schriften von unmittelbarer oder mittelbarer apostolischer Abkunft in den Blick gefaßt waren. Aber wenn nun Erdner sagt, im Einzelnen habe hiebei das Herkommen entschieden, und daher schon für diese Zeit *Homologumena* und *Antilegomena* unterscheidet (S. 84—86.), so scheint er hier doch offenbar den Gesichtspunkt einer viel spätern Zeit zu anticipiren. Wie soll denn in der Zeit, in welcher überhaupt erst die kirchliche Lesung und normative Geltung der apostolischen Schriften begann, von einem Herkommen in Betreff derselben die Rede sein? Die Stellen, die er hier als Beweise anführt, handeln lediglich von der Einmütigkeit der apostolischen Ueberlieferung oder von der einhelligen Bürgschaft der Gemeinden für die Urgestalt der apostolischen Schriften im

Gegensatz zu häretischen Verstümmelungen, und die einzige Stelle, die sich wirklich auf die Geltung einer Schrift bezieht, betrifft den Pastor des Hermas, den er selbst gar nicht zu den Antilegomenen rechnet und über dessen Annahme Tertullian bekanntlich selbst verschieden und jedenfalls in leidenschaftlichem Eifer höchst unrichtig urtheilt. Wo hat denn Credner die Nachricht her, daß über die sieben katholischen Briefe von Anfang an die Ansichten in der Kirche auseinandergingen? (S. 97. Vgl. S. 72. 174.) Bei Irenäus, Clemens, Tertullian sehen wir wohl, daß einzelne dieser Schriften nicht gleichmäßig bekannt sind, aber nirgends zeigt sich ein Widerspruch gegen eine derselben. Wenn Credner S. 95. sagt, gegen die Aufnahme des so ganz privaten Briefs an Philemon habe sich Widerspruch erhoben, doch sei dieselbe endlich in der Kirche durchgegangen, so hat er für diesen Widerspruch nur Beweise aus Chrysostomus und Hieronymus beigebracht und die mangelnde Bezugnahme bei Clemens (und Irenäus!) auf ihn gewiß mit Unrecht aus der Rücksicht auf diesen Widerspruch erklärt, da doch Tertullian, von dem wir nur gelegentlich hören, daß er ihn kannte und anerkannte, ihn ebenso wenig gebraucht hat. Wenn aber vollends Credner S. 114. behauptet, daß es seit dem Beginn der katholischen Kirche auch solche Schriften gegeben habe, die in kirchlichem Gebrauch waren, ohne kanonisch zu sein, und nur zur Erbauung gelesen wurden (vgl. S. 165.), so liegt hier doch der Anachronismus zu sehr auf der Hand, da ja der kirchliche Gebrauch der apostolischen Schriften sich erst daraus bildete, daß sie im Unterschiede von der mündlichen Ueberlieferung zur Geltung als Lehrautorität erhoben wurden, und erst eine spätere Zeit, welche den Umfang des Kanonischen enger zog, als es das in unserer Zeit sich bildende Herkommen gethan hatte, in den Fall kommen konnte, die nun der kanonischen Geltung beraubten wenigstens als kirchliche Lesebücher gelten zu lassen, wie denn auch erst im vierten Jahrhundert dieser Begriff nachweislich zusammen mit dem des Kanonischen im spezifischen Sinne aufkommt.

Wir kommen damit zu der Frage zurück, wie weit die Zeit, von der wir reden, ihr Princip, wonach die unmittelbar aposto-

lischen Schriften normative Geltung haben sollten, für eine genauere Feststellung der Schriften, welche anschließliche kirchliche Geltung haben sollten, verwertet hat. Hierbei ergaben sich unstreitig mancherlei Schwierigkeiten. Erdner redet zwar wiederholt sehr bestimmt davon, daß die katholische Kirche 13 Apostel anerkannt habe (S. 26. 83.), aber er übersteht, daß Clemens z. B. auch den Barnabas und Clemens Rom. als Apostel bezeichnet a), und wenn er den Jacobus und Tertullian den Judas als Apostel bezeichnet, so haben wir zunächst noch gar keinen Grund, hier eine Verwechslung mit den gleichnamigen Aposteln anzunehmen, am wenigsten bei Clemens, da ja der Bruder des Herrn schon von Paulus im weitern Sinne zu den Aposteln gerechnet wird. Es war also der Begriff des Apostolischen selbst nicht allgemein von gleichem Umfange. Ebenso wenig hatte der Kreis der bekannten Schriften überall einen gleichen Umfang; wir haben ja schon oben darauf hingedeutet, wie es eine völlig willkürliche Annahme ist, daß z. B. Tertullian den zweiten Brief Johannis und Irenäus den Judasbrief gekannt, aber nicht anerkannt habe b). Endlich war der Hebräerbrief zwar in der alexandrinischen Kirche als apostolisch überliefert, in der nordafrikanischen dagegen als Brief des Barnabas. Wäre also selbst irgendwo die Intention gewesen, den Kreis der apostolischen Schriften genau abzugrenzen, so hätte dieß immer in verschiedenen Gegenden zu sehr verschiedenen Resultaten geführt. Es kam aber noch etwas Anderes hinzu. Unter den als kirchlich

-
- a) Wenn Erdner S. 120. sagt, der Barnabasbrief sei von Clemens rühmlich genannt, nur nicht als zur neutestamentlichen Sammlung gehörig, so ist das hienach ganz willkürlich; vom Clemensbrief sagt er wenigstens, es wäre fast geschehen, daß er bei den Alexandrinern als kanonisch erklärt wäre, aber dies ist nicht nur fast, sondern bei Clemens wirklich geschehen.
- b) Wunderlicherweise behauptet Erdner S. 96. gerade in Betreff der paulinischen Briefe, daß man die Sammlung derselben nicht abschloß, weil sich noch die in 1 Cor. 5, 9., Col. 4, 16. erwähnten finden konnten; aber wieviel näher lag es, gerade von etwaigen Briefen anderer Apostel, deren man nur so wenig kannte, voranzusetzen, daß immer noch mehr dergleichen könnten gefunden werden!

gültig überlieferten Evangelien rührten nun einmal zwei von Apostelschülern her, und die Apostelgeschichte des Lucas, der, wie Irenäus andeutet, die Annahme seines Evangeliums den Weg zur Anerkennung bahnte, konnte und wollte man ebenfalls nicht entbehren, weil, wie das Tertullian ganz naiv zu verstehen gibt, durch ihr Zeugniß allein der Ursprung der Kirche, namentlich die Ausgießung des Geistes und der Apostolat des Paulus zu begründen war. Für ihre Annahme konnte man sich aber den Häretikern gegenüber lediglich auf die Glaubwürdigkeit ihres Verfassers und seine Kenntniß der von ihm erzählten Thatsachen berufen. Mit demselben Recht konnte dann aber Clemens daneben das *κήρυγμα Πέτρον* gebrauchen, wenn er überzeugt war, darin echt petrinische Predigt zu finden. Damit war aber unversehens ein wesentlich anderes Princip für die kirchliche Gültigkeit zur Anerkennung gekommen. Dazu kam, daß in der Apostelgeschichte keineswegs nur Apostel, sondern auch Männer wie der Diakon Philippus und Stephanus redend auftreten, und wenn nun Irenäus auch Aussprüche dieser Männer als beweisend anführt, so war ja damit der Weg gebahnt, auch Schriften der Apostelschüler gelten zu lassen. Erwägen wir, wie ja die Kirche nur im Kampf mit der Häresie dazu gebrängt war, von der mündlichen apostolischen Lehrüberlieferung auf die Schriften zurückzugehen, so schob sich so leicht der Gedanke unter, daß auch alle die Schriften, in denen man diese apostolische Lehrüberlieferung noch rein und unverfälscht zu finden überzeugt war, auch wenn sie nicht von Aposteln herrührten, Zeugniß für die ursprüngliche Wahrheit ablegen konnten und darum thatsächlich im Range den apostolischen an die Seite traten. War man endlich von der Fortdauer der Prophetie in der Kirche überzeugt, so konnte man ein prophetisches Buch wie den Hermas doch nur als inspirirt anerkennen und es den apostolischen Schriften gleichsetzen. Aus alledem erhellt, wie wenig man an eine genaue Abgrenzung der kirchlich gültigen Schriften denken konnte. Tertullian sucht allerdings den Kanon, daß nur das direct Apostolische normativ sei, geltend zu machen, indem er den Brief des Barnabas nur *ex redundantia* zum Beweise hinzunehmen will;

allein seine eigenen Aussagen zeigen, wie er hiemit ebenso wie mit der dogmatisirenden Verwerfung des Pastor in Widerspruch tritt mit dem in den Gemeinden sich bildenden kirchlichen Gebrauche, der sich an dieses exclusive Princip nicht band.

Unter diesen Umständen kann zu dieser Zeit natürlich von einer geschlossenen Sammlung apostolischer Schriften nicht die Rede sein und die alte Annahme einer solchen, welche den Namen „Apostolos“ geführt habe, die auch Erdner nach S. 81. zu theilen scheint, ist auch nicht durch eine Stelle wirklich zu belegen. In den dafür angeführten Stellen ist einfach der große Heidenapostel als der Apostel schlechthin bezeichnet. Ich bezweifle selbst, ob man von einer Sammlung der 13 paulinischen Briefe reden darf. Wir sehen nämlich, daß bei den Evangelien, von denen es bereits eine feste Sammlung gab, sich auch eine stehende Reihenfolge bildete. Dieses haben Erdner und sein Herausgeber sehr treffend ins Licht gesetzt, indem sie zeigen, wie sich aus der ursprünglichen Reihenfolge, Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes, die Entstehung der sonst noch vorkommenden Anordnungen ganz von selbst erklärt (Erdner S. 92—93. Volkmar S. 393.)^a). Ganz anders steht es aber mit den paulinischen Briefen. Volkmar sucht auch in Betreff dieser zu beweisen, wie sich aus der bei Marcion erhaltenen ursprünglichen Folge die im Uebrigen vorkommenden Abweichungen gebildet haben (S. 397. bis 401.), aber nur durch die größten Künsteleien ist es ihm gelungen, der Annahme einer festen Reihe, die sich schon jetzt in der katholischen Kirche gebildet habe, auch nur einigen Schein zu leihen. Schon die Unterscheidung der vier Hauptbriefe von den fünf kleinern Gemeindebriefen, in Betreff derer er dem muratorischen Kanon die Ehre vindicirt, ein Vorläufer Baur's zu sein (S. 354.), hat selbst in diesem keinen Halt, da gleich dar-

^a) Uebrigens ist es nicht bloß eine Annahme der katholischen Kirche, wie Erdner S. 93. sagt, daß dieser Reihenfolge die zeitliche Folge der Entstehung der Evangelien entspreche, sondern wenn man an die Stelle unseres jetzigen Matthäus seine apostolische Grundchrift setzt, mit der er ja in der Kirche als identisch galt, so ist dieß zweifellos wirklich ihre geschichtliche Reihenfolge.

auf, wo er die Gemeinden aufzählt, an die Paulus geschrieben, die Römer, Corinthier und Galater keineswegs zusammen genannt werden. Auch läßt sich nicht einmal die Behauptung rechtfertigen, daß jene vier Hauptbriefe in der katholischen Kirche so geordnet seien, daß der Römerbrief voransteht, da er schon im muratorischen Kanon zuletzt steht. Es war ja wohl natürlich, daß man bei Anführungen aus den paulinischen Briefen zuerst den umfassendsten und dogmatisch wichtigsten, den Römerbrief, anführte und dann zunächst an die so reichhaltigen Corinthierbriefe dachte, aber stehend ist auch dieses nicht. Volkmar beruft sich S. 381. darauf, daß bei Irenäus *adv. haer.* III, 18. zuerst Citate aus dem Römerbrief, dann aus dem Corinthierbriefe folgen, aber er verschweigt, daß gleich darauf noch Citate aus Röm., Eph., Gal., 1 Cor. folgen, daß III, 16, 3. auf die Citate aus dem Römerbrief der Galaterbrief folgt und V, 6, 1. 2. die Argumentation mit 1 Cor. anhebt, wodurch natürlich jene Observation ganz bedeutungslos wird. Ebenso mißlich ist der Beweis aus den Fragmenten der clementinischen Hypothesen (S. 383.), wo wenigstens die Stellung des Römerbriefs zweifelhaft bleibt, wie denn auch in einer von Volkmar selbst S. 385. angezogenen Stelle die Citate aus dem Römerbrief zwischen denen aus den beiden Corinthierbriefen stehen. Die ganze Annahme scheidet aber aufs Entschiedenste an Tertullian, der sich in keiner Weise gleichbleibt. Schon an den beiden Stellen *de praescr.* 36. und *adv. Marc.* IV, 5., die sonst viel Ähnliches haben und in denen wirklich eine Aufzählung der Gemeindebriefe stattfindet, finden wir weder die Scheidung der größern von den kleinern Briefen, noch die Voranstellung des Römerbriefs. Einen besondern Nachdruck legt Credner S. 365. auf die Folge der Anführungen in *de pudicit.* 17. Aber mit welcher namenlosen Willkür sucht er hier die völlig abweichende Stellung der Briefe zu erklären! Mag man ihm zugeben, daß 2 Cor. vorangeschickt ist, weil das daraus zu entlehrende Argument zuerst entfernt werden mußte, und dann erst Citate aus 1 Cor. folgen konnten. Aber nun soll das *Quid denique et Thessalonicensibus scribit?* beweisen, daß dieser Brief der letzte war; dann sollen die Galater folgen,

weil sie am Ende, und dann die Römer, weil sie am Anfang der ersten Reihe stehen, und Ephesus einen zweiten Anfang machen. So läßt sich natürlich aus Allem Alles machen. Damit vergleiche man nun wieder die Reihe der Citate de resurr. 40—62., auf welchen Abschnitt Volkmar doch sonst so großes Gewicht legt, und seine Ränsteleien, auf S. 355—357., mit denen er die Reihenfolge im muratori'schen Canon erklärt, so wird man sehen, daß er nur das Gegentheil von dem bewiesen hat, was er beweisen will, daß es nämlich keine recipirte Reihenfolge der paulinischen Briefe und also wohl auch keine feste Sammlung derselben gab, mit der sich ja eine solche sofort bilden mußte.

Allein wenn man einmal an eine mehr oder weniger geschlossene Sammlung denkt, so müssen ja auch die andern Schriften, mindestens die Apostelgesch. und die Offenb. Joh., darin eine bestimmte Stelle gehabt haben. Dieß will denn auch Eredner S. 82. wirklich aus Tertullian erweisen und beruft sich dafür auf die Reihe der Citate in de resurr. 38—40., welche die Folge: Evangelien, Offenb. Joh., Apostelgesch., Paulin. ergeben würden (vgl. S. 172.). Allein mit wieviel größerem Schein hat Volkmar S. 365. aus de pudic. die Reihenfolge: Evangelien, Apostelgesch., Paulin., Offenb. Joh. erhoben! Nur hätte er nicht die Abweichung in de resurr. so künstlich, wie er S. 369. thut, erklären, sondern anerkennen sollen, daß es eben bei Tertullian noch keine bestimmte Reihe der sicher recipirten Schriften gibt. Daß die Evangelien überall voranstehend erscheinen, rührt nicht von einer herkömmlichen Reihenfolge, sondern aus ihrem Rangverhältniß her, da sie, als die Aussprüche des Herrn enthaltend, die ursprüngliche und darum höchste Autorität bilden. Wie natürlich sich daran die Apostelgeschichte angeschlossen, als die ähnliche Urkunde über die Reden und Thaten aller Apostel, erhellt am klarsten aus dem muratori'schen Canon, doch folgt die Apostelgeschichte in der gleichzeitigen Beschito erst auf die Paulinen, und will man sich dieß selbst erklären, wie es Volkmar S. 409. thut, so folgt doch daraus immer, daß es noch keine herkömmliche Reihenfolge gab. Es folgt aber daraus weiter, daß mit Unrecht Eredner (S. 82.), sowie Volkmar (S. 364.) die Apostelgeschichte

zum ersten Theil des instrumentum apostolicum rechnen. Dieser Ausdruck könnte auf ein geschlossenes Ganze zu führen scheinen; aber daß dem nicht so ist, erhellt ja aufs klarste daraus, daß Tertullian bald von dem instrumentum apostolicum, bald von instrumenta apostolica im Plural (de resurr. 39.), bald von einem instrumentum Pauli (E. 40.) und Iohannis (E. 38.) insbesondere und ebenso auch von einem instrumentum actorum (adv. Marc. V, 2.) redet. Daraus folgt denn auch, daß die Frage, ob neben der Offenb. Joh. auch 1 Joh. zum instrumentum Ioh. gehörte, über welche sich Credner S. 82. u. 172. widersprechend äußert und die Volkmar S. 369. entschieden bejaht, ganz unzulässig ist und völlig müßig die Frage, welche dieser beiden Schriften zuerst stand. Wenn nach de pudic. 19. die Offenb. Joh. voranzugehen scheint, worin denn Volkmar S. 414. 415. ein Zeugniß findet, daß die Epistel (mit dem Logosevangelium) zuletzt aufgetommen sei, so zeigt schon die Stelle in de fuga in pers., welche Volkmar S. 369. 370. anführt, daß dabei nicht eine recipirte Reihe, sondern lediglich die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß dem Apostel die in der Apokalypse empfangene Offenbarung den Stoff hergegeben habe zu dem, was er de suo sensu admonet ipse (E. 9.), und wenn er S. 369. sagt, in der Scorp. gehe er von der Offenb. Joh. zu 1 Joh. über, so verschweigt er, daß eine ausführliche Besprechung der Epistel vorausgegangen war und nur nach der Benutzung der Offenb. noch einmal auf eine Stelle des Briefs zurückgewiesen wird. Daß sich aus Irenäus nichts über die Stellung dieser beiden Schriften ausmachen läßt, gesteht Volkmar selbst S. 381., daß aber der murator'sche Kanon darüber schwankt (S. 362.), behauptet er nur, weil es seiner Annahme widerspricht, daß dort die Offenb. Joh. erst auf die Briefe folgt. Nicht einmal die Stellung der Offenb. Joh. nach den Paulin. läßt sich erweisen, da sie, wie gezeigt, bei Tertullian de resurr. 38. gleich nach den Evangelien erwähnt wird, und wenn Volkmar aus de pudic. 19. beweisen will, daß das instrumentum Pauli vor der Offenb. Joh. stand (S. 370.), so ist es klar, daß sich das praecesserat nicht auf das Vorgehen im N. T., sondern

auf den vorher aus 1 Cor. 5, 12. geführten Beweis bezieht. Daß sich aus Clemens nichts beweisen läßt, gesteht Volkmar S. 408. selbst zu, und wenn nach S. 378. Irenäus adv. haer. III. in seiner Argumentation sich „die Apokalypse für das Detail reservirt, besonders für die letzten Dinge“, so ist ja damit eben anerkannt, daß die Anordnung seiner Argumente eine rein sachliche ist und auf keiner recipirten Reihenfolge beruht. Selbst dem Hebräerbrief will Volkmar bei Clemens eine bestimmte Stellung am Schluß der apostolischen Briefe vindiciren, aber wenn er, S. 386. in Strom. IV. p. 607. 608. die Reihe: Paulus, Johannes, Hebräer indicirt findet, so sagt er ja selbst, daß zwischen den Citaten aus 1 Joh. und denen aus dem Hebräerbrief noch eine Stelle aus dem Philipperbrief steht, wodurch die ganze Beweisraft der Stelle aufgehoben wird, wie denn auch in dem *διὸ καὶ τοῖς Ἑβραίοις λέγει* (Strom. VI. p. 771.) keine Unterscheidung von den Briefen Pauli, sondern vielmehr eine Zusammenfassung mit ihnen liegt.

Wir haben uns mit Absicht bei dieser Frage sehr ins Detail eingelassen, theils weil die fleißige Arbeit des Herausgebers, durch die er die Andeutungen Credners selbständig weiter auszuführen sucht, diese Rücksicht erforderte, wenn man ihren Resultaten so entschieden widersprechen will, theils weil die Annahme einer irgendwie geschlossenen Sammlung am Ende des zweiten Jahrhunderts uns den ganzen Fortgang der Geschichte des Kanon räthselhaft zu machen scheint. Nicht um den Bestand einer solchen Sammlung, sondern lediglich um die Frage, welche apostolische Schriften bereits am allgemeinsten Gültigkeit in dieser Zeit hatten, kann es sich im Folgenden für uns noch handeln, und hier ist es nun, wo die Untersuchung über den muratorischen Kanon eingreift. Es war zu erwarten, daß Credner, der auf diese Frage schon so viel Fleiß verwandt, auch hier dieselbe wesentlich fördern werde, und in der That werden wir den Nachweis des Verfassers, daß das Latein des Fragments keineswegs so völlig corrupt und das wirklich Verlorne nur von geringem Umfange sei, sowie das Meiste von dem, was er über Zweck, Zeit und Ort der Abfassung sagt, als wesentlichste Bereicherungen unserer

wissenschaftlichen Erkenntniß acceptiren und ebenso dem Herausgeber für manche seiner Thaten danken, wenn auch sein kühner Versuch, den Tractat durch Conjecturalkritik lückenlos herzustellen und ihn wieder dem Cajus von Rom zu vindiciren, nicht eben vor nützlicher wissenschaftlicher Prüfung bestehen dürfte. Ohne uns auf die Einzelheiten in der Textherstellung von Seiten Credners und Volkmar's einzulassen, berühren wir nur die Punkte, welche für die Frage nach dem dormaligen Bestand der kirchlich gültigen Schriften bedeutsam sind a).

- a) Nur auf einen Punkt müssen wir noch etwas näher eingehen, weil er eine Lebensfrage der Theologie berührt und die völlig ungegründete Behauptung des Verfassers leicht durch die Autorität seines Namens ein Gewicht erlangen könnte, das sie an sich nicht hat. Credner behauptet nämlich (S. 158—160.), daß der muratori'sche Kanon das vierte Evangelium nicht dem Apostel Johannes, sondern nur einem aus dem weitem Jüngerkreise zuschreibe und ihm erst durch Andreas eine apostolische Beglaubigung zu vindiciren strebe. Er geht davon aus, daß es doch befremdend sei, wenn erst aus dem ersten Briefe der Beweis geführt werde, daß der Verfasser des gleichnamigen Evangeliums ein Augenzeuge sei, da. sich dieß bei einem Apostel von selbst verstehe. Verwundert fragt man freilich, ob sich dieß nicht bei einem der *μαθηται* im weitem Sinne ebenso von selbst verstehe. Allein der Zweck der betreffenden Stelle des muratori'schen Kanon ist ja auch offenbar ein ganz anderer. Aus der von dem Schreiber des Briefs selbst bezeugten Thatsache, daß er ein Augenzeuge und zugleich ein Biograph Christi sei, soll erklärt werden, weshalb sich im Briefe so viele offenbare Reminiscenzen an Worte Christi im vierten Evangelium finden. Ebenso aber hat die Erzählung von Andreas keineswegs die Absicht, erst eine apostolische Beglaubigung für das vierte Evangelium beizubringen, sondern sie soll nur die Frage erörtern, qua ex causa das Evangelium geschrieben sei, auf die der Verfasser ja auch bei den päulischen Briefen einen so großen Nachdruck legt. Von einer Unterscheidung zweier Johannes ist doch aber in unserer Urkunde keine Spur, und wenn Credner die Unterscheidung der discipuli und apostoli begründet durch Hinweis auf die Worte: *revelatum Andreae ex apostolis, ut Iohannes ex discipulis* etc., so hat er dieß ex discipulis erst selbst hinzugesügt. Es spricht aber der ganze Zusammenhang sogar direct dagegen. Wenn Johannes *seine condiscipuli* auffordert, mit ihm zu fasten und eine dabei etwa einem von ihnen zu Theil werdende Offenbarung mitzutheilen, und wenn es nun heißt, daß dem Andreas ex apostolis die folgende Offenbarung ward, so ist es doch klar, daß dieser eben einer jener *condiscipuli* war, d. h. aber, daß jedenfalls die apostoli auch discipuli sind. Nach

Hier müssen wir nun vor Allem constatiren, daß auch Credner die dunkle Stelle, die von zwei Briefen Johannis handelt, nicht aufgeklärt hat. Ist es schon ganz willkürlich, das in epistolis suis bei der Stelle, die vom Evangelium handelt (S. 155.) nur vom ersten Brief zu verstehen, so ist es doch vollends unmöglich, anzunehmen, die beiden kleinen Briefe seien

S. 66. soll freilich auch im Anhang des Briefs an Diognet das vierte Evangelium nur auf einen Vertrauten Jesu, nicht auf einen Apostel zurückgeführt sein und demnach dort die gleiche Unterscheidung zwischen *ἀπόστολος* und *μαθητής* festgehalten. Lieft man aber den Eingang jener Stelle, so bekennt sich der Verfasser als einen *μαθητής ἀποστόλων*, und wenn er nun auseinandersetzt, wie der Logos den *μαθηταίς* alle Geheimnisse des Vaters offenbart hat, so hat das doch gar keinen Zweck, wenn damit nicht eben jene *ἀπόστολοι* gemeint sind, als deren Schüler er sich bekennt, und dieß folgt ja auch daraus, daß es gleich darauf heißt, daß der Logos, der sich diesen *μαθηταίς* offenbart, durch die Apostel verflündigt sei. Daß ebenso Papias die Schüler des Herrn von den Aposteln unterscheidet, ist offenbar unrichtig, da er bei Eusebius III, 31., nachdem er sieben Apostel bei Namen genannt, fortfährt: *ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*, wie er nachher auch den Aristion *μαθητής* nennt. Wie wunderbarlich ist auch die Annahme, daß Papias und der Verfasser unseres Fragments, der doch der Zeit des Irenäus jedenfalls ganz nahe steht, diese Unterscheidung gemacht haben soll, während sie sich bei Irenäus selbst nicht mehr findet und dann erst wieder bei Eusebius. Wieviel natürlicher ist es, daß das ganze kirchliche Alterthum an dem Sprachgebrauch unserer Evangelien, wo *μαθηταί* bald im weitern, bald im engeren Sinne vorkommt, festhält, während erst die spätere Zeit zwischen den *μαθηταί* und *ἀπόστολοι* sorgfältiger unterschied! Böllig haltlos ist aber auch die Behauptung Credners, daß das vierte Evangelium den Nachdruck vorzugsweise auf das Verhältniß Christi zu seinen *μαθηταί* lege im Unterschied von den *ἀπόστολοι*. Nach der ganzen Anlage des Evangeliums ist es besonders der Abschnitt C. 13—17., der das Verhältniß Christi zu seinen Jüngern schildert, und daß hier die ihn umgebenden *μαθηταί* die von ihm erwähnten zwölf Apostel sind, wird ja mit ausdrücklicher Beziehung auf die Stelle 6, 70. wiederholt gesagt (13. 16. 18. 15. 16. 19.). Von den Jüngern, mit denen Christus C. 1. nähere Bekanntschaft anknüpft, gehören alle mit Namen genannten zur Zahl der Zwölf, und aus 20, 24. 25. erhellt ja deutlich, daß die Zwölf eben die *μαθηταί* sind. Uebrigens kommt auch bei Matth. und Marc. nur je einmal der Name *ἀπόστολοι* vor und man könnte dort ebenso beweisen, daß die *μαθηταί* von den *ἀπόστολοι* unterschieden und vor ihnen bevorzugt seien. Mit Recht hat daher der Herausgeber selbst diese ganz unhaltbare Ansicht von dem Urtheil des muratori'schen Kanon über das vierte Evangelium zurückgewiesen.

nur wie die Weisheit Salomo's von Freunden des Johannes in honorem eius geschrieben (S. 163.), da die Briefe in ihrem Text weder den Namen des Johannes haben, noch ihr Inhalt irgend zu seiner Verherrlichung gereicht. Wie das sane bei der Erwähnung des Judasbriefs auf Bedenken, die gegen ihn erhoben sind, hindeuten soll (S. 162.), ist nicht abzusehen, da dasselbe ja lediglich den Gegensatz gegen die Verwerfung einiger Briefe unter dem Namen Pauli bildet. Die Deutung der epistola ad Alexandrinos auf den Hebräerbrief (S. 161.) halte ich ebenfalls für unrichtig. Mag man nun mit Credner S. 157. nach Pauli oder mit Volkmar S. 356. nach Alexandrinos interpungiren, um die verworfenen marcionitischen Fiktionen auf den Apostolus des Marcion zu beziehen, immer bleibt dieß ein unnatürliches Zerreißen des Satzgefüges, und der Sentenz über die beiden Briefe ad Laod. und ad Alexandr. fehlt eigentlich die Pointe. Ist aber unser Document aus der afrikanischen Kirche (S. 167.), so versteht es sich ja von selbst, daß der Hebräerbrief, der dort als Brief des Barnabas galt, in ein Verzeichniß nicht aufgenommen werden konnte, das so ausgesprochen die Absicht hat, das Princip, daß nur Apostolisches in der Kirche gelten soll, zur Durchführung zu bringen. Es zeigt sich dieß am klarsten in dem Abschnitt, der von den Apokalypsen handelt. Unzweifelhaft erscheint mir hier die Erklärung Credners, wonach neben der johanneischen auch die petrinische Apokalypse recipirt wird, wenn auch Einige gegen ihre kirchliche Lesung Bedenken trugen, wie man ja offenbar aus ähnlichen Bedenken selbst die johanneische in Syrien nicht in die alte Kirchenversion aufgenommen hat. Dagegen ist es offenbar irrig, wenn Credner S. 165. behauptet, der Pastor sei zur kirchlichen Lesung gestattet, wenn auch nur zur erbaulichen; es kann nur gegen Bedenken, welche seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen (vgl. Tertullian), die Privatlectüre desselben empfohlen sein, da mit dem publicare in ecclesia jedenfalls jede Art kirchlichen Gebrauchs verboten wird. Es hängt das eben zusammen mit dem Irrthum Credners, den wir schon oben besprachen, wonach es schon damals neben den kirchlich-normativen noch eine Classe kirchlicher Erbauungsschriften gegeben haben soll.

Interessant ist aber eben die Art, wieder Verfasser unseres Tractats diese Ausschließung des Pastor dadurch begründet, daß er unter die geschlossene Zahl der (alttestamentlichen) Propheten so wenig gehöre, wie unter die Zahl der apostolischen Schriften. Es ist hier also klar, daß er mit großem Eifer (vgl. das *in finem temporum!*) das Princip zur Geltung bringen will, nur Apostolisches könne kirchlich gültig sein, und interessant ist, daß wir gerade in Nordafrika bei Tertullian ein ähnliches Streben finden. Aber wenn Credner S. 83. daraus einen allgemeinen kirchlichen Grundsatz machen will, so ist das offenbar irrig, da Irenäus und Clemens doch wohl nicht die Vertreter einer „schwachen Partei“ sind, welche den Pastor in das *divinum instrumentum* einzuschleichen wünscht (vgl. Credner S. 117.), und Tertullian trotz seines vorurtheilsvollen Eifers indirect selbst *de pudic.* 50. zugestehet, daß das Buch selbst in seinem Kreise vielfach recipirt sei. Der Verfasser unseres Tractats hat den ursprünglichen Sinn, in welchem man die apostolischen Schriften dem A. T. und den Evangelien anreihete, richtig gefaßt, aber wie er schon durch die Aufnahme der lucanischen Schriften das Princip durchlöchert, so ist dasselbe, wie oben gezeigt, im kirchlichen Gebrauche nicht zur Durchführung gekommen.

Das auffallende Fehlen des ersten Briefs Petri erklärt Credner S. 163. aus dem Schwanken über die Zahl der katholischen Briefe. Allein damit ist in der That nichts erklärt. Da, wie wir gesehen, wenigstens zwei Briefe Johannis als direct apostolisch anerkannt werden und ebenso der Brief Judä unbestritten angenommen wird, den ja auch Tertullian für apostolisch hält, da von Jacobus, 2 Petr. und 3 Joh. sich auch bei Tertullian keine Spur findet, so bleibt das Fehlen des 1 Petr. sehr auffallend. Ich halte es übrigens trotz der credner'schen Nachweisungen über die relative Vollständigkeit unseres Fragments nicht für unmöglich, daß die Erwähnung desselben verloren gegangen ist; denn ebenso wie bei dem Johannesevangelium die johanneischen Briefe erwähnt sind, konnte beim petrinischen Marcusevangelium der petrinische Brief erwähnt sein. Auch noch eine andere Vermuthung bietet sich dar. Nach der durch

neuere Vergleichenungen beglaubigten Lesart superscriptio Iohannis duas liegt die Vermuthung nahe, daß das Iohannis duas eine ursprünglich übergeschriebene Glosse war, die, durch superscriptio als solche bezeichnet, erst später durch das Ungeschick der Abschreiber in den Text gekommen ist. Dann war aber hier wohl ursprünglich eine Lücke, in der leicht die Erwähnung des ersten Briefs Petri ausgefallen sein kann, da ja die Briefe Iohannis schon beim Evangelium erwähnt waren und nur mit Bezug auf jene Stelle später hier coniectirt wurden.

Mit dieser Vermuthung treten wir freilich in sehr entschiedenen Gegensatz gegen Volkmar, dessen Behandlung des muratorischen Kanon aber überhaupt große Bedenken hat ^{a)}. So ist es gewiß ein Anachronismus, wenn er in denselben den Unterschied von Homologomenen und Antilegomenen hineinträgt und den Verfasser unter den letztern nach seiner Ansicht die epist. Presbyteri, Iudae und die apocalypsis Petri acceptiren, dagegen den Pastor und die epist. ad Laod. und ad Alex. verwerfen läßt. Die erste Epistel Iohannis rechnet er zu dem derzeitigen Bestande des N. T., die erste Epistel Petri schließt er ganz von demselben aus. Es ist nun interessant, zu sehen, mit welchen kritischen Gewaltstreichen Volkmar dieses aus dem muratorischen Kanon gewonnene Resultat auch in den andern Zeugen jener Zeit nachzuweisen sucht. Was zunächst den petrinischen Brief anlangt, so war Credner S. 174. noch bei der Behauptung stehen geblieben, daß Tertullian die Briefe Iud., 1 Petr. und 1 Joh. zwar als echt benutze, aber im Kampf gegen die Gnosis nicht zur Anwendung bringe, weil sie Vielen noch zweifelhaft waren. Da er nun auch das Evangelium Marci und mehrere

^{a)} Hier sei auch seiner Aeußerung gedacht, daß die Pastoralbriefe dem Verfasser halbbewußterweise nur mittelbar apostolisch sind (S. 360.). Zwar redet auch Credner S. 157. davon, daß die Bemerkung des Kanon über sie auf Widerspruch deute und das Bedürfniß bezeichne, dem sie ihre Entstehung verdanken; aber S. 94. 95. hat er selbst ganz richtig erläutert, daß sich jener Widerspruch nur auf die Frage beziehen konnte, wie diese Privatbriefe zu kirchlicher Sanction kamen, und dieselbe dadurch gelöst, daß sie bei der Regelung der kirchlichen Verfassung normgebend gewesen waren.

paulinische Briefe nicht erwähnt, so ist nicht wohl abzusehen, weshalb die Entschuldigung, die Eredner S. 172. für den Marc. und Volkmar S. 368. für 1 Joh. vorbringt, nicht auch dem Briefe Jud. und 1 Petr. zu Gute kommen soll. Aber Volkmar hat gefunden, daß auch die Argumentation aus den neutestamentlichen Schriften in de pudic. den petrinischen Brief ausschliesse (S. 366.). Und doch kann es wohl nur ein Scherz des Verfassers sein, wenn er nach ganz richtiger Angabe des Zusammenhangs, in welchem Tertullian am Schlusse seiner Beweisführung sagt: nihil iam superest, hinzufügt: „Auch von gültigen Schriften ist nichts mehr übrig“, als ob jene Worte auch hierauf bezogen werden könnten. Die Schriften adv. Iudaeos und Scorpiace adv. gnost., in denen der Petrusbrief umfassend benutzt wird, erklärt er S. 372. für unecht mit Gründen, um deren Erfindung wir den Verfasser nicht beneiden. Schwieriger war es schon, dem Irenäus den Gebrauch des ersten Briefs Petri abzustreiten, aber auch hier weiß der Verfasser Rath. Es werden S. 379. 380. die petrinischen Citate durchgegangen; einmal nennt er den Verfasser nicht (was bekanntlich bei allen Citaten unzählig oft geschieht!), ein andermal scheidet er seine Erwähnung nur in eine „gemüthliche Ausführung“ ein (unmittelbar verbunden freilich mit einem Citat aus Jes. 25, 9.), ein drittes Citat dient nur zur Erläuterung und nicht zum Beweise, ein viertes, obwohl es sich unmittelbar an die Citate aus dem Corintherbrieft schließt, bringt nur eine erbauliche Ausführung. Wer kann nach diesen schlagenden Beweisen noch zweifeln, daß Irenäus den trefflichen Brief zwar für petrinisch hielt, aber ihn nicht in kirchlicher Geltung fand, zumal ja Eusebius V, 8. und III, 25. mit seinem *ὁμοίως ἢ Πέτρον ἐπιστολή* darauf hindeutet, daß bei Irenäus 1 Petr. nicht dem 1 Joh. gleichstand? (S. 377.) Woher Volkmar weiß, daß Clemens den Petrusbrief nur im Anhange hatte (S. 388.), hat er uns so wenig zu sagen für gut befunden, wie den Grund, weshalb das älteste Document dieser Zeit, die Peshito, den sonst nach seiner Meinung nirgends vollgültig recipirten Petrusbrief und zwar noch vor der epist. Ioh. aufgenommen hat; denn wie sie sich damit an die Origenianer an-

schließen soll (S. 261.), ist doch auch bei der möglichst späten Ansetzung ihrer Abfassungszeit nicht abzusehen.

Auch der Brief Judä muß natürlich ohne weiteren Grund bei Clemens in den Anhang wandern (S. 388.); aber was hilft das, so lange Tertullian ihn ausdrücklich dem Apostel beilegt (do habit, mul. I, 3.) und ihn dadurch in die Reihe der echt apostolischen Schriften bringt? Unser Kritiker weiß sich zu helfen. An der betreffenden Stelle hat Tertullian die Echtheit der Prophezie des Henochbuchs aus innern Gründen nachgewiesen und schließt: eo accedit, quod apud Iudam apostolum testimonium possidet. Daraus folgt — man höre! — daß er den Brief nur zu allerlegt, also (?) ex superabundantia wie den Barnabasbrief anführt, daß er ihn also (?) nur von einem amicus der Apostel ausgegangen denkt, weshalb er ihn auch de pudic. nicht anführt (S. 371.). In der That, wir wissen für eine solche Argumentation kaum einen Ausdruck. Wie nun hier dem Tertullian die Anerkennung einer von ihm als höchste Beweisinstanz gebrauchten Apostelschrift abgestritten wird, so wird ihm S. 388. die Bekanntschaft mit der zweiten Epistel Johannis zugeschrieben, obschon sich davon nirgends eine Spur zeigt. Dagegen muß nun wieder ihre Anerkennung bei Clemens und Irenäus bemängelt werden, um sie auch dort in den Anhang zu versetzen, mit Gründen, auf die wir nach den obigen Proben wohl nur verweisen dürfen (vgl. S. 386. 379.). Es wird das Gesagte genügen, um darzuthun, welcher Grad von Zuverlässigkeit der von Volkmar entdeckten Gestalt des ursprünglichen katholischen N. T.'s eignet, dessen Anordnung er dann schließlich S. 416. auf das Jahr 175 festsetzt.

Man muß im Gegensatz zu diesen Experimenten sich darüber völlig klar geworden sein, wie in Betreff des Umfangs der kirchlich gültigen apostolischen Schriften allen vereinzelt Versuchen, den unmittelbar apostolischen Ursprung zum Princip dafür zu erheben, zum Trotz ein sehr freies, mannigfach variirendes Herkommen sich in den einzelnen Gemeinden bildete, um es zu verstehen, wie Origenes, der doch sichtlich bemüht ist, die Frage nach den normativen Schriften zum Abschluß zu bringen, sich

nur noch auf die Allgemeinheit der kirchlichen Anerkennung zurückziehen kann und dann doch wieder auch dem Apokryphischen, d. h. bei ihm lediglich dem nicht allgemein Anerkannten, ein gewisses Recht vorbehält. Nach Credner dagegen hat Origenes den gewagten Satz aufgestellt, daß nicht sowohl die bloße Abstammung von einem Apostel, als vielmehr die geistige Abstammung oder das des Geistes eines Apostels Würdige zur Aufnahme in die Sammlung berechtige, und auf diesen Satz hin dem Brief an die Hebräer die Anerkennung verschafft, während man nachher diesen Satz umkehrte und nun auch ein Stück der Ursammlung, wie die Apokalypse, wegen seines eines Apostels unwürdigen Inhalts von der Sammlung ausschloß (S. 181., vgl. S. 183. 186.). Hier scheint mir nun Credner die Stellung des Origenes zum Hebräerbrief gänzlich mißzuverstehen. Er hält den Brief keineswegs bloß für apostelwürdig, sondern er hält die Gedanken desselben schlechthin für paulinische, die einer seiner Schüler aus der Erinnerung an die Worte des Lehrers niedergeschrieben. Er fand den Brief als paulinisch überliefert vor. Hatte man sich nun schon vorher auf verschiedenen Wegen abgemüht, die auffallenden Unterschiede zwischen ihm und den paulinischen Briefen zu erklären, so war es seinem kritischen Sinne nicht entgangen, daß die Diction des Briefes nicht paulinisch sei, und er wußte dieß Resultat seiner Kritik mit der Tradition eben nur dadurch in Uebereinstimmung zu bringen, daß er dem Hebräerbriefe in ähnlicher Weise mittelbar apostolischen Ursprung vindicirte, wie man es ja bei dem Marcus- und Lucasevangelium zu thun gewohnt war. Ganz anders war der Fall mit der Apokalypse, wo Dionysius von Alexandrien, aus dogmatischen Bedenken an ihrer Apostolicität irre geworden, begierig nach den Resultaten seiner kritischen Untersuchung griff, um sich der Tradition über dieselbe zu entledigen. So ist es auch unrichtig, wenn Credner S. 197. behauptet, Origenes habe hinsichtlich des Hebräerbriefes eine Ausnahme von der Regel gemacht, daß nur die von Anfang der Kirche an als gültig anerkannten Schriften als *ὁμολογούμενα* gelten sollten. Er hat auch beim Hebräerbrief, wie er in allen ähnlichen Fällen thut, gelegentlich seine Anerkennung anheim-

gestellt, wo er einen Beweis aus ihm führt (vgl. serm. 28. in Matth.) Auch sonst leidet gerade der Abschnitt über Origenes bei Erebner an manchen Unklarheiten und Incorrectheiten, auf die wir hier nicht näher eingehen können a).

Auch mit der Behandlung des Eusebius kann Referent vielfältig nicht übereinstimmen. Nach S. 202. unterscheidet Erebner wieder die *ἀπιλεγόμενα* und die *νόθα*, während sich doch nichts sicherer beweisen läßt, als daß Eusebius jene nur von einem andern Gesichtspunkt aus als unechte Theile des N. T. bezeichnet. Ganz unrichtig beschuldigt er aber den Eusebius, durch die Annahme des Hebräerbriefs und die Verwerfung der Apokalypse für die origenianische Richtung Partei ergriffen zu haben. Das Urtheil des Eusebius über diese beiden Schriften ist ganz correct. Obwohl er selbst geneigt war, die Apokalypse nicht für apostolisch zu halten, stellt er doch anheim, sie unter die Homologumena zu rechnen, weil sie die ganze alte Ueberlieferung für sich und nur neuerdings erhobene Bedenken gegen sich hatte. Ebenso hält er den Hebräerbrief nach dem Vorgange des Origenes für paulinisch, verschweigt aber nicht, daß ihn die römische Kirche verwirft, und rechnet ihn daher VI, 13. deutlich unter die Antilegomena. Daß er in der Hauptstelle (III, 25.) die Streitfrage umgeht, indem er keine bestimmte Zahl der paulinischen Briefe angibt, kann ihm doch nicht als Verletzung seines geschichtlichen Bewußtseins vorgeworfen werden. Sehr dankenswerth ist es, daß Erebner auf die Bedeutung der 50 von Eusebius auf Constantins Befehl angefertigten Exemplare für die Geschichte des Kanon aufmerksam gemacht hat; aber eine völlig unbegründete Vermuthung ist es, daß Constantin unter jenem ostensiblen Vorwande eigentlich die Aufstellung einer allgemein gültigen Sammlung bezweckt habe (S. 209.), da „der Aufwand

a) Nur hier sei es erlaubt, zu fragen, wo denn Origenes das Evangelium der Aegyptier benutzt (S. 199.), und wie Origenes den Pastor bloß unter die leswürdigen Schriften rechnen soll (S. 198.), den er doch in Rom. X. ausdrücklich als inspirirt erklärt.

von dabei zu Gebote gestellten Mitteln“ dieser Erklärung nicht bedarf. Und mit dieser lustigen Hypothese hängt dann weiter die sicher unrichtige Erklärung des Wortes *καὶ* (S. 211. 212.) zusammen von den Schriften, denen in der katholischen Kirche Gesetzeskraft zukommt. — Volkmar weiß außerdem nicht nur wie Erdner S. 211. den Inhalt dieser Kaiserbibel, sondern er leitet auch aus ihr die Stellung des Hebräerbriefs vor den Pastoralbriefen (S. 396.), des Jacobus an der Spitze der katholischen (S. 404.) und der katholischen Briefe vor den paulinischen her (S. 413. 414.), aber er hat ja auch nach S. 232. ein Exemplar derselben in dem Cod. Vatic. entdeckt. Gegen diesen eusebianischen Canon ist nun nach Erdner S. 222. die *epistola festalis* des Athanasius gerichtet, der sich zuerst dem kaiserlichen Zwange gefügt, dann aber unter Julian sich offen an die Spitze der Gegenpartei gestellt haben soll, obwohl doch der Eingang dieser Epistel deutlich genug gegen die sich richtet, die apokryphische Schriften mit den inspirirten vermischen, aber nicht gegen Eusebius, dessen Verbrechen ja nach Erdner darin bestanden haben soll, daß er die inspirirte Apokalypse fortgelassen. Den Gegensatz des eusebianischen und athanasianischen Canon erklärt nun Erdner für das treibende Moment der weiteren Entwicklung im Morgenlande, in der er nur noch steigende Verwirrung findet, weil er einzelnen gelehrten Reminiscenzen an längst factisch überwundene Zweifel und solchen völlig bedeutungslosen kritischen Gewaltstreichen, wie sie sich bei einem Rosmas finden, ein viel zu großes Gewicht beilegt. An ähnlichen Mängeln leidet seine Darstellung von der Entwicklung der Canonbildung im Abendlande. Die bekannten Regeln, die Augustin *de doctr. christ.* in Betreff der Unterscheidung der *scripturae canonicae* hinsichtlich der Allgemeinheit ihrer Anerkennung aufstellt, sollen gewiß nicht ein Mittel an die Hand geben, wie man sich bei denjenigen Schriften zu verhalten hat, über deren Aufnahme man damals noch nicht einig war (S. 276.), sondern nur einen praktisch wenig bedeutenden Unterschied zwischen den kanonischen Schriften setzen, mit welchem er dem über Einzelnes schwankenden Urtheil der Vergangenheit und Gegenwart genugthun wollte, während er, der

Autorität der meisten Kirchen folgend, den Umfang des Kanon selbst als völlig bestimmt ansah.

Es wäre leicht, noch in manchen einzelnen Punkten die Angaben und Urtheile Credners zu bemängeln; allein der ganze Charakter des Buchs, das in seinen spätern Abschnitten immer mehr wie eine Materialiensammlung aussieht, zu deren letzter Verarbeitung der Verfasser nicht mehr gekommen ist und die auch der Herausgeber nicht durch seine Zusätze zu ersetzen vermocht hat, läßt dieß als unnöthig erscheinen. Ohnehin nimmt ja mit dem vierten Jahrhundert das theologische Interesse an der Geschichte der Kanonbildung wesentlich ab, es beginnt das rein historische. Uns lag es nur daran, zu zeigen, wie durch Credners Werk zwar eine bedeutende Anregung und das reichste Material für die Untersuchung der Geschichte des Kanon gegeben, die hier einschlagenden Fragen aber noch nicht zu einem befriedigenden Abschluß gebracht sind. Wir können schließlich nur den Wunsch aussprechen, daß dem Verfasser für diese Hinterlassenschaft, die als ein Denkmal seines unermüdblichen Fleißes uns zurückbleibt, wie dem Herausgeber für seine derselben gewidmete Mühwaltung der beste Dank dadurch gezollt werde, daß wir bald eine neue Geschichte des Kanon von kundiger Hand erhalten, die nach den Intentionen Credners uns den Blick in die Motive dieses so wichtigen Entwicklungsprocesses immer klarer und tiefer öffnet.

2.

Hymnologische Studien und Urkunden. — Marburger Gesangbuch von 1549, mit verwandten Niederbrüden herausgegeben und historisch-kritisch erläutert von Ernst Ranke. Mit 3 Tafeln. Marburg, N. G. Elwert'sche Universitätsbuchhandlung. 1862. CVIII und 506 S. (Angezeigt durch D. F. Just.)

Haben uns die jüngsten Zeiten mehrere ausgezeichnete Werke über das evangelische Kirchenlied gebracht und das Interesse für

dieses schöne Erzeugniß einer fromm begeisterten Periode deutscher Geschichte geweckt und ausgebreitet, so ist es im höchsten Grade erfreulich, zu sehen, daß jetzt auch alte kirchliche Liederbücher in unverfälschter Gestalt dem Publicum vorgelegt werden, damit es sich überzeugen könne, welche Kraft und Lebendigkeit diese alten Gesänge tragen, deren ergreifende Eigenthümlichkeit freilich oft in den künstlerisch ungefügigen Aeußerungen eines begeisterten Glaubens aus tiefstem Herzensgrunde zu liegen pflegt, und vor allen Dingen sich selbst ein Urtheil bilde über die Lieder und das, was in Betreff derselben in neuerer Zeit verhandelt wurde und noch verhandelt wird. So wie die Lieder dastehen, kann man sie unmöglich für unsere heutige Gemeinde wieder einführen wollen; das wird der erste Blick in unser vorliegendes Werk lehren; zur Herstellung derselben für den heutigen Kirchengesang sind aber unendliche Schwierigkeiten zu überwinden; wer etwas im Uebertragen aus ältern deutschen Sprachen in die neuhochdeutsche geübt ist, wird das leicht beurtheilen können. Es lautet z. B. eine Strophe S. 22. unseres Werks:

Nicht mit hochs oder kelber blut
 versönet er des Vaters mut,
 sondern mit seinem eignem blut
 macht er all vnser sachen gut.

Abgesehen davon, daß zweimal „Blut“ reimt, was sich mit unsern Begriffen von guten Versen nicht wohl vereinigen läßt, steht in der zweiten Zeile „Muth“, d. h. Gemüth, ja Zorn; wir können unmöglich „Muth“ beibehalten; wollten wir, was Jedem alsbald einfällt, übersetzen: „macht er den Zorn des Vaters gut“, so haben wir schon ein „gut“ in der vierten Zeile. Solche schwierige Stellen finden sich überall, und man sieht sich bei einer Umschreibung in unser Neudeutsch oft gezwungen, nicht umzuschreiben, sondern zu übertragen, mit Aufgeben der einzelnen Wörter eine nur den Sinn wiedergebende Uebersetzung zu substituiren. Nur ein durch und durch in den Geist dieser Gesänge eingeweihter Künstler dürfte mit zarter Hand und besonnenem Sinne an ein so schwieriges Werk herantreten. Daß aber eine zeitgemäße Aenderung der Texte nicht unzulässig sei, haben schon die alten Herausgeber in der Reformationszeit zugegeben, indem

ste in jeder neuen Ausgabe fast nie buchstäblich denselben Text wiedergaben, der sich in den früheren findet, vielmehr die Veränderung der Texte mit einziger Ausnahme derer von Luther, bei welchen das Ansehen dieses Mannes zu sehr vorwiegend war, um eine solche Aenderung seiner Worte zu gestatten, oft durchgreifend geübt haben. Doch dieß gehört nicht in diese Blätter, welche nur darlegen sollen, was uns das Ranke'sche Werk bietet.

Ranke beginnt zunächst mit einem Blick auf die Entstehung und den Charakter des evangelischen Kirchenliedes, welches in seiner eigenthümlichen Art, die ganz von der der alten katholischen Kirchenlieder verschieden ist, seit Luthers Bibelübersetzung datirt. Der Verfasser charakterisirt die Luther'schen Lieder als einen Nachhall der Psalmen und Orakel des A. T.'s in Luthers Seele und handelt über den großen Erfolg derselben. Die für uns etwas bestrebende Thatsache, daß die Kirchenlieder ihre Melodien aus dem Volksgesang entlehnt, erklärt Ranke aus dem getragenen Charakter der Volkslieder und erwähnt, daß z. B. ein Spottlied auf Landgraf Philipp d. Gr. eine so ernste und würdige Melodie habe, daß man eher glaube, eine Elegie zu hören als ein Spottlied — eine Eigenheit, welche sich bei vielen Melodien bretagnischer und auch heutiger deutscher Volkslieder wiederfindet.

Weitans das Wichtigste und Interessanteste, was uns Ranke bietet, ist die bisher noch nicht im Zusammenhang dargestellte Geschichte nicht der Lieder, sondern der Gesangbücher des 16. Jahrhunderts. Anfangs wurden die neuen Lieder als Flugblätter gedruckt, z. B. kennt man ein solches Flugblatt mit zwei Chorälen von Luther und Speratus, aber schon 1524 erschien die erste umfangreichere Sammlung in Nürnberg oder Augsburg mit acht Liedern von Luther, Speratus und ungenannten Verfassern; dieses älteste Werkchen wurde 1717 von Olearius abgedruckt. In demselben Jahre 1524 erschien das von Reinthaler 1848 edirte Erfurter Enchiridion mit 14 Luther'schen und drei Liedern ohne Namen der Verfasser, sowie mit dem in Melodie gebrachten apostolischen Symbolum. Luther selbst edirte mit Johann Walther 1524 das durch Jüßen 1842 fragmentarisch bekannt gewordene „geistliche Gesangbüchlein“ mit

32 Liedern, darunter 24 von Luther selbst, eines von Spengler. Es ward 1525 in Mainz nochmals herausgegeben, es erschien unter dem Titel: „Etliche Christliche Gesenge und Psalmen, welche vor bey dem Enchiridion nicht gewesen synd,“ u. s. w. und enthält außer den Liedern auch einen in Musik gesetzten Psalm. Welche reißende Abnahme diese Drucke fanden, sieht man an der raschen Aufeinanderfolge der Ausgaben: 1525 erschien bei Wolfgang Sturmer in Erfurt das ebenfalls von Olearius wieder abgedruckte „geystliche Gesenge so man hvt (Gott zu lob) vnn den Kirchen singt zc. Vuittenberg Anno MDXXV“, welches zwei Lieder des 1524er Enchiridions ausläßt, dagegen ein neues Lied von Hans Sachs bringt.

Noch mehrere andere Gesangbücher erschienen, welche alle von dem Luther-Walther'schen abhängen, dabei aber oft örtliche Eigenthümlichkeiten zur Schau tragen. Unter dem fortwährenden Wachsen der Liedersammlungen dichtete Luther 1526 das Lied „Jesaja dem Propheten das geschach“ (Nr. 49. des Marburger Gesangbuchs) und ordnete den evangelischen Gottesdienst in seiner Schrift von der deutschen Messe (worin eben dieß Lied erschienen war). In demselben Jahre kamen in Erfurt zwei Gesangbücher heraus, das erstere mit 39, das andere, eine neue Auflage von jenem, mit 40 Liedern. 1527 erschien, einen weiteren Schritt thuennd, wiederum ein Enchiridion, welches 61 Lieder brachte, darunter drei Uebersetzungen lateinischer Hymnen aus Münzers Gesangbuch (1524), wie auch Lieder von Hans Sachs. Es zeigt die Entwicklung einer Agende: 1526 nämlich fügte man auf Luthers Anregung dem Enchiridion eine „deutsche Vesper mit dem Magnificat“ bei, nebst einem Tebeum für die Metten; in der zweiten Ausgabe von 1526 findet sich eine Anweisung für die Metten hinzugefügt; die von 1527 ordnet das „Komm heiliger Geist“ für die Vesper an und enthält eine Anweisung zum Spätgottesdienst oder Complet, endlich eine „Orbenung der deutschen Mess“. So war das „Kirchenampt“ die Agende für den Priester, das Enchiridion das Gesangbuch für die Gemeinde. Aehnlich ist das Nürnberger Enchiridion eingerichtet, welches 1527 erschien und besonders Lieder von H. Sachs, darunter sechs

an weltliche oder ältere geistliche Lieder sich anschließende Bearbeitungen, sowie die Psalmenbearbeitung, welche 1526 herauskam, aufgenommen hat. Die ganze Entwicklung des Bisherigen culminirt in dem Zwickauer Enchiridion von 1528, welches 68 Lieder, ausgebehntere Anweisungen für Vesper, Metten und Complet, sowie 10 neue Lieder, zu deren Dichtern Hans Sachs und Adam von Fulda (mit einem Lied) gehören, enthält. Indessen war die Form dieser so entwickelten Gemeindegesangbücher nicht nach Luthers Sinn; er ließ jetzt (1533 und 1535, vielleicht schon 1529) ein Gesangbuch erscheinen, das bereits im Rostocker niederdeutschen Gesangbuch, wie auch in einer Rigaer Kirchenordnung vom 13. Juli 1530 benutzt ist; in letzterer ist bereits „ein veste Burg“ abgedruckt, und es beweist dieser Umstand, daß das Lied nicht erst auf dem Reichstag, speciell am Tage der Confutation (3. August) kann gedichtet worden sein. — In dem Luther'schen Gesangbuch ist nun vieles „unnütze“ weggelassen, es enthält nur 50 Lieder in der 1533er und 52 in 1535er Ausgabe. Lieder von Th. Münzer finden sich nicht, von H. Sachs nur „o Gott Vater Du hast Gewalt“; er fügte ferner die poetischen Stücke des A. L.'s in Prosa bei. Eine Ordnung fand sich in der 1524er Ausgabe noch nicht, in dem zuletzt genannten Gesangbuch sind die Stücke in folgender Reihe aufgestellt: Festlieder und Lehrgefänge (Katechismuslieder), Psalmen, Lieder aus dem Kreise der Wittenberger Reformatoren, vorreformatorische Lieder, zeitgenössische, endlich biblische Stücke (Prosapsalmen, poetische Stücke des A. L.'s). In den spätern Gesangbüchern stehen die Wittenberger Stücke unter die andern gemischt (z. B. in der Klug'schen Ausgabe von 1543). Die Begräbnißlieder, an welche sich nach und nach Lieder über das irdische Leben vorn und über Himmel und Hölle hinten angeschlossen, standen am Schluß des Buchs. Doch fand diese Anordnung Luthers wenig Anklang.

Luthers maßvolle Auswahl genügte bald nicht mehr, man verlangte größere Mengen von Liedern für Begräbniße, Feste, für die Charwoche, Ostern, Himmelfahrt, für Pfingsten; der Pfarrer Ebner in Hof vervollständigte die Sammlung nach dieser Seite, und seine Lieder, die indessen nur geschichtlichen Werth

haben, wurden auf Luthers Approbation 1538 zu Wittenberg gedruckt. 1542 gab Luther Leichenlieder heraus (immer noch mit lateinischem Chor), d. h. nur ein eigentliches Grablied, das Andere sind Lieder von der Vergebung der Sünden, Auferstehung u. s. w. — So köstlich die Lieder waren, genügten sie doch nicht dem reichen Leben, das sich in der Kirche entfaltete; der Geist, der sie erzeugt, bekundete sich auch sonstwo: 1531 wurden die Lieder der mährischen Brüder deutsch bekannt und mehrmals gedruckt; Luthern selbst entklangen unter dem Streit neue Lieder.

Schon 1539 erschien ein Gesangbuch durch Valten Schumann; es enthält die Lieder von 1535 und viele neue („Vater unser im Himmelreich“ von Luther, „Lampy Gottes unschuldig“ und „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ von N. Decius [letztere schon 1526 und 1534 in niederdeutscher Sprache]), eine kleine Sammlung „etliche Psalmen und geistliche Lieder“ von Kohlos, Greiter, Dachstein, Sanffdorffer, Alberus, Weiße zc., endlich auch eine deutsche Messe. Vermehrt abgedruckt ward es 1540 und 1542 (Magdeburg). Noch reicher waren die weitem Ausgaben von Luther (1543, 1545), letztere eines der schönsten Bücher des 16. Jahrhunderts, mit 14 lateinischen, 17 deutschen Prosa-Stücken, 56 Liedern. Die Musik ist nicht harmonisirt. Dazu kam noch in gleichem Format und gleicher Ausstattung eine Auswahl von „Psalmen und Geistlichen Liedern, welche von fromen Christen gemacht vnd zusammen gelesen sind“. Hiermit war die Spitze der Entwicklung von 1523 bis 1545 erreicht.

Daneben finden sich Seitenschößlinge (Ranke S. XLIX.). Das erste, welches auf dem Erfurter Enchiridion von 1526 ruht, ist das mit Vorrede von Speratus versehene „Ghesangtboel tho bagelyker buinge geystliker gesenge vnd Psalmen, vth Christliker vnd Euangellischer schryfft beuestyghet, beweret, vnde vp dat-ynge gemeret, Corrigert vnd in Saffyscher sprake klarer wen to vorn verbudeschet, vnd mit flyte gedruckt“. Wir finden als etwas Neues in demselben die Psalmenbearbeitungen für das Begehen der Horen, zunächst der Metten, wobei statt der breviarischen Gloria und Paternoster deutsche Lieder eintreten, für ersteres das niederdeutsche „allein god in der hōge“. Der Verfasser fügt aber

die Bemerkung bei, daß Niemand gehalten sei, Metten, Vesper u. s. w. zu singen, es solle nur aus freiem Antrieb geschehen. Wichtig ist ferner die Rigaer Sammlung von 1530 (zweite Ausgabe 1537), welche eine selbständige Auswahl aus den bisher bekannten Liedern trifft und zudem neue enthält (im Ganzen 64 Stück).

Von sehr großem Einfluß war das Rostocker Gesangbuch von 1531. Joachim Sluter vereinigte in demselben mit der Bearbeitung des Luther'schen Gesangbuchs von 1529 Vieles, was sonst sich vorfand, besonders im Nürnberger und Zwifaner Enchiridion von 1527 und 1528, sowie in dem Buch von Speratus (1526). Dieses umfassende Werk wurde auch die Quelle verschiedener anderer Gesangbücher, z. B. des Magdeburger von 1534 und 1543, welches einige inzwischen erschienene Lieder Luthers zufügte, und des von Bonnus edirten Lübecker von 1545, welche eine deutsche Litanei beifügt. So wächst die Anzahl der Stücke zu 199, wie überhaupt in den niederdeutschen Gesangbüchern die große Anzahl auffällt, sowie die Aufführung von vielen Stücken, welche offenbar nicht für den Gesang, sondern für erbauliches Lesen bestimmt sind.

Von oberdeutschen Drucken sind zu nennen das Straßburger Enchiridion von 1525, welches auf dem Erfurter beruht; die Lobgesänge der Katharina Zellin aus dem Gesangbuch Michael Weisse's, von 1534. Eigenthümlich sind die hier zuerst erscheinenden Sammlungen von Gebeten und Psalmen, denen sich auch nach und nach musikalische Stücke dieser Art anschlossen. Es sind in dem Straßburger Enchiridion Lieder von Luther und Straßburger Bürgern enthalten. Merkwürdig aber ist, daß es einige der besten Sachen von Luther nicht aufnimmt, z. B. „mein feste Burg“, und Bearbeitungen älterer Werke durch Luther mit neuen ersetzt, aus dem Grunde, damit man die Sache nicht für Menschengedicht halte und die Größe eines Menschen bewundere. Dieser Grundsatz zeigt seinen Einfluß noch mächtiger in der Augsburger Ausgabe von circa 1531, worin sogar Spuren directer Polemik gegen Luther sich zeigen, die aus der Stellung dieser Städte zur Luther'schen Abendmahl'slehre erklärlich sind.

In Zürich ließ Zwingli die Orgel abbrechen. In Basel gab es ein Psalmenwerk von Desolampadins, aber Gesangbücher lassen sich nicht nachweisen, wohl aber in Constanz. Schon vor 1538 (vielleicht schon 1536) kam ein Gesangbuch zu Stande durch die Bemühungen Ambr. Blaurers und Joh. Zwicks, aber es fand namentlich in Zürich keinen Eingang; überhaupt versäumte die reformirte Kirche die Zeit der Entwicklung, und der Choral ward in ihr nie so heimisch wie in der lutherischen. Im Constanzer Liederbuch finden sich 150 Psalmen und Lieder, darunter viele von Luther, auch Zwingli's „Herr nun heb den Wagen selb“. Sehr denkwürdig ist, daß wir vor den Lehrgedichten des Constanzer Gesangbuchs eine Tendenz ausgesprochen finden, welcher wir schon bei dem alten Benedictinermönch Otfried begegnen (man sehe dessen Dedicatio an den Erzbischof Eitbert von Mainz, bei Graff im Anfang), nämlich durch geistliche Lieder die schmutzigen Volkslieder zu verdrängen. Das Constanzer Gesangbuch blieb nicht ohne Einfluß auf die neue Ausgabe des Straßburger von 1537, welches jetzt auch noch das Luthergesangbuch von 1535 benützt. — In Süddeutschland legte man sich besonders auf Psalmenbearbeitungen, und mehrere Ausgaben von solchen benutzte der Straßburger Röpphel zur Abfassung der „Psalter“ (1538, zuletzt 1543 und 1544), welcher 275 Nummern enthält. Der innere Werth war mit dieser Ausdehnung nicht gestiegen. Endlich machten sich die Straßburger Theologen, unter ihnen besonders Bucer, an das bisher nur von Buchhändlern veranstaltete Werk, und 1545 erschien „ein New Auserlesen Gesang büchlin“, welches im Gegensatz zu den Röpphel'schen Drucken wieder von dem Grundsatz ausgeht, nur das Beste aufzunehmen, und daher auch nur 76 Stück bietet, besonders Luther'sche, weil die Herausgeber diese für das Beste halten, da sie an Kunst und geistlicher Art die andern übertreffen. Auch mehrere Straßburger haben Lieder beigesteuert. Wie bei den Luther'schen, ist auch bei diesem Straßburger Gesangbuch die Absicht ausgesprochen, der Ueberwucherung durch eine ungehörige und unedle Masse vorzubeugen.

Nach den historischen Vorbemerkungen, aus welchen wir so-

eben einiges Wichtige hervorzuheben suchten, geht Ranke auf den eigentlichen Zweck seines Werkes ein, die Bekanntmachung des Marburger Gesangbuchs von 1549.

Mehrere Kirchenordnungen Hessens aus den Jahren vor 1549 setzen Gesangbücher voraus, aber erst 1549 ist das Jahr, aus welchem das älteste noch vorhandene existirt. Schon Georg Kern, Gesangmeister des Landgrafen Philipp, gab 1525 drei geistliche Lieder heraus; Adam von Fulda, Professor und Visitator Hessens zu Marburg, dichtete 1528 „ach hülf mich leid“, eine Umdichtung eines weltlichen Volksliedes, welche bald in das Luther'sche Gesangbuch überging; von Marburg gingen verschiedene wichtige Schriften über Theologie und Kirchenordnung aus, bis denn endlich auch das bei Andres Kolb gedruckte Gesangbuch erschien. Wie die andern Gesangbücher bringt auch dieses Sachen zum Druck, welche in der Gemeinde üblich waren; das Neue mußte stets den Charakter des Bekannten bewahren, wenn es Beifall finden wollte.

Das Gesangbuch ist in Klein Octav, auf $7\frac{1}{2}$ Bogen (58 Blätter), ohne Noten gedruckt, da im Jahr 1549 so wenig wie im Jahr 1862 eine Officin für Notendruck zu Marburg vorhanden war; daher finden wir über den Liedern die Angabe der Melodie und lesen hier z. B.: Im thon Dieterichs von Bern vnd vom Risen Sigenoth. Oder: Eyn landt das heysst Agrippian (bekanntlich der Anfang von Eden Ausfahrt); Im thon Bruder Veits; Eyn schön lied im thon, König Ludwigs von Vngern melodei. Der Titel lautet: „Eyn gesangbüchlyn von den aller besten liedern außerslesen, von ehner frommen Gotsfürchtigen personen zusammen geordiniret, auß allen gesangbüchern so zu diser zeit getruet, mit vilen noch nie getruet. Zu Marburg M. D. xlix.“ Auf Blatt 56^b. beginnt das Register, am Ende steht: „Andres Kolb zu Marburg truckts, den 18. tag Julij. Anno M. D. XLIX.“

Der leitende Gedanke auch unseres Verfassers war der, Weniges, aber Gutes zu bieten; wir finden daher nur 80 Stück, darunter 64 Lieder (12 von Luther, 10 von Weisse, 2 von Decius, 1 von Rohros, 1 von Zwick, 1 von L. Deler, 1 von

J. Schneefing, 1 von Nicolans von Hofe, 1 von Matth. Greiter, 1 von Markgraf Casimir, 2 von Wolfgang Mäsel, 1 von L. Hailmann, 1 von J. A. Gruber, 1 von Markgraf Georg, 1 von Joh. Freber, 1 von H. Müller, 2 von Speratus, 1 von Fuß [durch Luther bearbeitet], 1 von J. Hezer, 1 von Wisstatt, 1 von Wenzel Link, 1 von Vogheim, 1 von Hans Sachs, 1 von J. Sanffdorffer; die Verfasser der übrigen sind nicht sicher oder ganz unbekannt) und außerdem 16 Prosastücke aus dem Alten und Neuen Testament.

Die Hauptquelle des Verfassers ist das Luthergesangbuch von 1545; im Uebrigen hatte er vor sich das Constanzer von 1540, das Luthergesangbuch von 1543, die Vergkregen von 1527, außerdem weniger sicher nachweisbar (weil die Herausgeber ziemlich frei bei den Abdrucken zu schalten pflegen) das Magdeburger von 1534, Spangenberg's Kirchengesänge von 1545, das Bucer'sche Gesangbuch von 1547, das Straßburger von 1534, endlich mehrere Einzelbrücke, namentlich süddeutsche; ein Stück ist nach verschiedenen Drucken, eines nach zwei Liedern bearbeitet. Auch das Gesangbuch der mährischen Brüder scheint der Verfasser vor sich gehabt zu haben, obwohl er die meisten Lieder desselben aus dem Luthergesangbuch entnahm; die uns unbekanntem Quellen mögen wohl einzelne handschriftliche Blätter gewesen sein.

Obwohl man nach der Zuneigung, welche der hessische Hof zur oberländischen Kirche hegte, eine zwinglianische Färbung des Gesangbuchs vermuthen könnte, — war ja doch Bucer einer der einflußreichsten Männer und ist es doch von Melander und Fontius, den Casseler Hoftheologen, bekannt, wie sehr sie dem reformirten Bekenntniß zugethan waren — so muß man doch den Einfluß des durchaus streng lutherischen Adam von Fulda, den er in seiner Diocese hatte, in Anschlag bringen, um zu begreifen, daß unser Gesangbuch total lutherisch ist. Dieß spricht sich besonders in einigen Liedern über das Nachtmahl aus, sowie in der Ueberschrift des Liedes von J. Fuß, welche lautet: S. Johannes Hussen lied, gebessert durch S. Martinum Luther; Luther hatte dieß Sanct für Fuß schon aufgebracht, Adam von Fulda gab es nun auch dem vor einigen Jahren entschlafenen Reformator.

Das Gesangbuch hat nun noch das weitere historische Interesse, daß es in jener Zeit entstand, wo das Interim mit furchtbarem Druck auf den Evangelischen lastete, und auch davon erkennen wir deutliche Spuren in seinen Liedern, von denen manche geradezu als Erwiderungen auf die Anmuthungen des Interims erscheinen können, ist es ja doch, wie Ranke sehr wahrscheinlich macht, ein Werk des milden, aber felsensfest bei der Wahrheit beharrenden Marburger Professors — Adam von Fulda.

Es sei uns vergönnt, einige Lieder des Marburger Gesangbuchs auszuheben, um daran zu zeigen, wie ihr Verhältniß zur Quelle und die Art der Sprache beschaffen ist. Nr. 27. lautet:

Eyn Kindlein so süßlich, ist vns geboren heute, von eyner Jungfraw feuberlich, zu trost vns armen leutten, Wer vns das kindlein nit geborn, so wern mir all zumal verlorn, das heyl ist vnser aller, Ei du süßter Jesu Christ das du mensch geboren bist, behilt vns vor der helle.

Der tag der ist so freudenreich, aller creature, Dann Gottes sun von himelreich, ober die nature, von eyner Jungfraw ist geborn, Maria du bist außerkorn, das du mutter werest, Was geschach so wunderleich, Gottes sun von himelreich, der ist Mensch geboren.

Als die sonn durchscheint das glas, mit irem klaren scheine, Vnd doch nicht verferet das, so mercket all gemeyne, Gleicher weiß geboren wardt, von eyner Jungfraw rein vnd zart, Gottes sun der werde, Inu eyn krippen ward er geleydt, grosse marter für vns leydt, hie auff diser erden.

Die hirtten vff dem selde warn, erfuren neme mere, Von der Engelischen scharn, wie Christ geboren were, Eyn König ober alle König groß, Herod die reb gar sehr verdroß, auß sandt er seine botten, Ey wie gar eyn falsche list, erbacht er wider Jesum Christ, die kindlein ließ er tödten.

Die zeit ist nu so freudenreich, zuloben Gottes namen, Das Christus von dem himelreich, auff erden ist gekommen Es ist ein groß demüthigkelt, die Gott von himel bei vns thet, eyn knecht ist er geworden, on alle sunde vns gleich, dardurch wir werden ewig reich, tregt vnser sunden bürden.

Wol dem der diß glauben ist, mit gangem herzen trawen, Dem wirt die seligkelt gewiß, wol den die daruff bawen, Das Christus hat für vns gnug than, beßhalb thet er vom himel auß gan, von Gott dem ewigen vater, O wunder ober wunder that, Christus tregt vnser missethat, vnd süillet vnsern haber.

Des bandt in alle Christenheyt, für solche grosse güte, Vnd bite sein barmherzigkelt, das er vns fort behilt Vor falscher leer vnd bösem wahn, darinn wir han lang zeit gestan, er will vns das vergeben, Gott Vatter Son vnd heyliger geyst, wir bitten von dir allermeyst, laß vns im friden leben.

Dieses Gedicht ist vorreformatorisch und von Luther bereits in der formula missae (1523) gelobt. Der Marburger Text ist

nun aus zwei getrennten Liebern zusammengesetzt. Im Luther-
gesangbuch finden wir lateinisch und deutsch das Lieb „Der tag
der ist so fremden reich (dies est leticiae).“ Als zweite Strophe
desselben erscheint darin, und zwar der Parallelstelle des latei-
nischen Textes sehr wenig entsprechend, die Anfangsstrophe unseres
Liedes: „Ein kindelein so löblich“, worauf dann als dritte und
vierte, dem Latein ziemlich genau nachgebildet, die Strophen
„Als die Sonn durch scheint das Glas“ und „Die hirtten auff dem
felde warn“ folgen.

Den deutschen Text finden wir, gleichfalls nach diesen vier
Strophen, auch im Bucer'schen Gesangbuch von 1545.

Dasselbe Lieb, aber um die zweite Strophe verkürzt, treffen
wir auch im Constanzer Gesangbuch von 1540 und (wohl der
früheren Ausgabe desselben entnommen) im Straßburger von
1539, 1541 und 1543. Diese zweite Strophe, welche in den
eben genannten Gesangbüchern fehlt, kommt auch als Theil eines
andern Liebes vor, welches in denselben enthalten ist. Dieses
andere Lieb besteht in beiden aus den vier Strophen:

Ein kindelein so lobenlich zc.

Die zyt die ist nun fröudenrych zc.

Wol dem der diß glauben ist zc.

Des hand im alle Christenheit.

Der Unterschied zwischen diesen Quellen ist nur, daß es im
Constanzer Gesangbuch jenem dreistrophigen vorausgeschickt wird,
im Straßburger aber demselben nachfolgt.

Im Marburger Gesangbuch sind nun beide Lieber vereinigt,
in der Art, daß die Reihenfolge der Strophen beider Lieber,
wie sie im Straßburger Gesangbuch nacheinander aufgeführt sind,
eingehalten und nur die Strophe „Ein kindelein“ an die Spitze
des nun siebenstrophigen Liebes gestellt ist. Hiernach kann man
vermuthen, daß der Marburger Druck auf dem Straßburger be-
ruhe, doch ist dieß nicht ganz sicher, weil sich vielfach Abwei-
chungen in den Worten finden, die uns vermuthen lassen könnten,
daß ein unbekannter Druck oder ein handschriftliches Blatt in
der Mitte liegt.

Nr. 51. lautet: S. Johannes Hussen lied, gebessert, durch
S. Martinum Luther.

Jesus Christus unser Heylandt, der von uns den Gottes zorn wandt,
Durch das bitter leiden sein, halff er uns aus der hellen pein.

Das wir nimmer des vergessen, gab er uns sein leib zuessen, Verborgen
im brodt so kleyn, vnd zutrinken sein blut im wein. •

Wer sich wil zu dem tisch machen, der hab wol acht vff sein sachen, Wer
unwirtdig hingu geht, sÿr das leben den todt empfeht.

Du solt Gott den Vater preisen, das er dich so wol most speisen, Vnd
für deine missethat, in den todt sein Son geben hat.

Du solt glauben vnd nit wanden, das eyn speise sei den franden, Den
jr hertz von sünden schwer, vnd sÿr angst ist betrübet sehr.

Solch gros gnad vnd barmhertzigkeyt, sucht eyn hertz in grosser arbeit,
Ist dir wol so bleib daruon, das du nicht kriegest bösen lohn.

Er spricht selber, kumpt jr armen, laßt mich vber euch erbarmen, Kejn
arzt ist dem starken not, sein kunst wird an jm gar eyn spot.

Setstu dir was kund erwerben, was dürst ich denn sÿr dich sterben?
Dieser tisch auch dir nicht gilt, so du selber dir helfen wilt.

Gleubstu das von hertzen grunde, vnd bekennest mit dem munde, So
bistu recht wol geschickt, vnd die speise dein seel erquickt.

Die frucht sol auch nicht aus bleiben, deinen nächsten soltu lieben, Das
er dein genießen kan, wie dein Gott an dir gethan.

Das von Johann Hufz gebichtete lateinische Original Iesus
Christus nostra salus (von welchem Ranke den echten alten Text
in der Note gibt) wurde in einer Bearbeitung Luthers zuerst im
Erfurter Enchiridion von 1524 herausgegeben. Die ältesten Aus-
gaben weisen mehrere Verschiedenheiten von dem Marburger
Texte auf; das Zwidauer Gesangbuch von 1528 ist im Text
weniger verschieden als die Erfurter von 1526 und 1527; alle
Ausgaben bis 1543 lesen an einer Stelle „das ein speiße sey der
franden“ und erst von 1543 an treffen wir den Dativ „den
franden“; da nun unter den noch übrigen Luthergesangbüchern
von 1543, 1545, 1547 und 1548 das erste viele Schreibweisen,
die zwei letzten allerdings nur eine solche, aber in diesen Dingen
doch wichtige, anders zeigen, so bleibt als Quelle das von 1545,
welches ja überhaupt am meisten benutzt wurde, übrig.

Hinter dem Abdruck des Marburger Gesangbuchs finden
wir in dem Ranke'schen Werk noch den von Marburger geistlichen
Liederbüchlein von 1547, 1549, 1550 und 1555. Sie enthalten
Lieder von Johann Geise aus Melsungen, Johann Kauf-
fungen aus Lichtenau, einem Student zu Marburg, eines in
der Weise der Lieder im Brüdergesangbuch, andere von Johann

Walt her, Johann Rymäus und von unbekanntem Verfasser; zum Theil sind diese Lieder schon in ältern Gesangbüchern enthalten.

Eine sehr schöne Zugabe findet sich S. 212 ff. des Ranke'schen Buchs, ein Lehrgebieth des älttern Adam von Fulda*), welches Ranke bei seinem unermüdblichen Nachforschen (er durchsuchte über 150 Bibliotheken des In- und Auslands, s. S. IX.) in Hamburg und Berlin fand. Das Gebieth ist in kurzen Reimpaaren abgefaßt und handelt (nach vorausgeschicktem Proömium des Herausgebers Wolff Eyclop von Zwickau) von der Dreifaltigkeit, und es wird die Existenz derselben aus Schriften des Alten und Neuen Testaments erwiesen; der Styl erinnert an die geistlichen Dichtungen des 12. u. 13. Jahrhunderts; man vgl. z. B.:

Darans die lieb kumbt aller meyst
 Die wirdt genent der heilig geist
 Geth aus vom vatter vnd vom son
 In der gottheit die dritt person
 Gleich ewig vollkommen vnd pur
 Gewaltig in gotlicher natur
 Das wir das mögen so verston
 Solen wir die geschriff auch schawen an
 Am anfang Genesis man list
 Wie das der geist des herren ist
 Auff den wassern vor getragen
 Wer des nit glawbt den wil ich fragen
 Wer was der her dan got allein
 Weß mocht der geist dan gots gesein
 Also wirdt gott der geist genant
 Als Job das selb hat ouch erkant
 Der geist des herrin hat mich gemacht
 Vnd hat in mich das leben bracht
 In psalmis auch geschriben stat
 Der geist des herren erfüllet hat
 Orben terrarum vnd was drin ist
 Als man auch in poeten list
 Der geist gots sey an allen orten
 Das merckt man an hern Danidts worten
 Als er in psalmo hat beweist
 Wo stieh ich hin von deinem geist

a) Ueber die beiden Adam von Fulda handelt Ranke sehr eingehend S. 467 ff. 481 ff.

Der heilig prophet Isaia
 In persona Cristi redet das
 Mein herr hat mich gesendet zwar
 Vnd auch sein geist des glaubt furwar
 So wirdt dy göttlich mahestat
 Erkennet in der Trinitat
 Als in der sel, gedechtnus
 Lieb, vnd auch erkenthus
 Dy drey in einem wesen kan
 Das nennen wir dy drey person
 Wan was do ist in der natur
 Vorstentlich vnd im wesen pur
 Von vns person geheissen ist
 In kriechisch Hypostasis
 So werden drey person beweist
 Gott vatter son vnd hailger geist zc.

Der zweite Theil sagt von der Vereinigung Gottes und der Menschen: Gott schuf den Menschen gut und glücklich in dem Garten des Paradieses, aber der Neid veranlaßte den Teufel, das glückliche Paar zu verführen und in das Jammerthal der Erde verstoßen zu lassen. Gott bezeugte aber durch die Aussprüche seiner Propheten und durch die Verheißungen, welche er den Frommen des A. T.'s gab, seinen Willen, das Menschengeschlecht zu erlösen. Die Erzväter weilen 5000 Jahre in der „Vorhelle“ und rufen immer heftiger zu Gott um Erbarmen und enbliche Erfüllung der Verheißungen. Ihr Hülfesruf veranlaßt die Barmherzigkeit Gottes, auf die Erlösung zu dringen; die Gerechtigkeit wirft ein, daß von Rechtswegen der Mensch ewiglich verdammt sei; die Wahrheit ermahnt Gott, bei seinem Ausspruch „ir must alsampt sterben tobt“ zu beharren; die Barmherzigkeit erklärt, bei diesem Entschluß nicht länger ihre Schwester sein zu können; der Friede sagt unter Anderm:

Wolt ir mich auch zu nichte machen
 Laßt paldt von ewerm arguiren
 Ich wil euch also concludiren
 Vnd bringen zu der einigkeit
 Dich warheit vnd barmherzigkeit
 Von euch also geschriben ist
 Als man das auch in psalmis list
 All weg gottis in ewigkeit.
 Sindt warheit vnd barmherzigkeit
 Vnd stet geschriben auch barnach

Als der prophet im psalter sprach
 Herr got vom hymel komen ist
 Dein barmherzigkeit zu der frist
 Und auch dein warheit als da stet
 Dy auffhye an dy wolden gett
 Also ist gottis warheit
 Vormischt mit der Barmherzigkeit
 Drum sein wir tugent gleiche
 In got von hymel reiche — —

Zum Schluß küßten sich Barmherzigkeit und Wahrheit, wie auch Friede und Gerechtigkeit, und das ewige Wort erschloß des Himmels Pforte und ward Fleisch.

Der dritte Theil behandelt die Menschwerdung Christi, der vierte die Passion, der fünfte endlich die Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Sendung des heiligen Geistes und jüngstes Gericht.

Das Gedicht, gedruckt zu Wittenberg 1512, ist im Original mit Holzschnitten geziert, welche ein großes Talent zur Composition und edle Auffassungsgabe verrathen, in denen aber der Geist des Künstlers durch das Material und Mangel an technischer Fertigkeit gehemmt wurde. Zwei der Bilder, wie auch eine Copie alter Noten sind dem Ranke'schen Werk auf Tafeln beigelegt.

Miscellen.

Programm der tepler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem, für das Jahr 1863.

Die Mitglieder der tepler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem haben die folgende Frage zur Preisbewerbung aufgestellt:

„Was lehrt die Geschichte über den Einfluß, welchen die sogenannte empirische Philosophie in England und von dort aus in Frankreich und Deutschland auf die christliche Theologie und Kirche gehabt hat? Und inwiefern darf dieses Zeugniß der Geschichte als Maßstab gelten zur Beurtheilung des Werthes und der Bedeutung der empirischen Methode für die Religionswissenschaft oder der Methode der exacten Wissenschaften, welche heutzutage als Methode der Wissenschaften des Geistes empfohlen wird?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 fl. an innerm Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1864 anberaumt. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne beigelegte Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniß der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den

nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letztern Falle nicht ohne ihre Zustimmung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Arbeiten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitsch, D. J. Müller, D. C. F. Gundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1863 viertes Heft.

28

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1863.

Abhandlungen.

Einige Züge

aus der

Geschichte des heidelberger Katechismus,
vornehmlich innerhalb seines Vaterlandes.

Von

D. C. Ullmann.

Mit Freuden folge ich der ehrennden Aufforderung, zu der Jubiläumsfeier des heidelberger Katechismus, welche die reformirten Glaubensgenossen jenseits des Oceans begehren wollen, einen Beitrag zu liefern *). Meine Studien weisen mich dabei

*) Der Aufsatz ist, wie man aus Obigem erseht, ursprünglich für die von den reformirten Gemeinden Nordamerika's beabsichtigte Jubiläumsfeier des heidelberger Katechismus geschrieben, zu welcher einen literarischen Beitrag zu liefern neben andern Theologen deutscher Zunge auch mir eine freundliche Einladung zugegangen war. Bei Uebersendung des Manuscripts hatte ich mir vorbehalten, davon auch für die Studien u. Kritiken Gebrauch zu machen, und indem ich dieß hiermit thue, erlaube ich mir nur die Bemerkung, daß die nachfolgenden Blätter nicht den Anspruch machen, auf umfassenden neuen Forschungen zu beruhen oder etwas ganz Vollständiges zu liefern, sondern daß mich dabei hauptsächlich die Absicht leitete, zu dem Denkmal, welches einem mir von Jugend an ehrwürdigen Erbgut der Väter gestiftet werden sollte, auch von meiner Seite einen bescheidenen Antheil hinzuzufügen. Wesentliche Veränderungen habe ich für den gegenwärtigen Abdruck nicht vorgenommen und unter den wenigen Zusätzen, die ich gemacht habe, ist nur der von einiger Erheblichkeit, welcher sich in dem Abschnitt über die 80. Frage auf eine mir erst nach Abschluß des Aufsatzes für seinen nächsten Zweck bekannt gewordene Vermuthung des Herrn Prof. D. Plitt in Bonn bezieht. Ueber die Jubelfeier selbst, wie sie zu Anfang dieses Jahres in Philadelphia stattgefunden hat, gibt eine am Schluß des Heftes abgedruckte Mittheilung des Herrn Prof. D. Schaff an mich erwünschte Nachricht.

auf die historische Seite der Sache hin. Doch beabsichtige ich natürlich nicht eine vollständige Geschichte des Katechismus. Sollte diese, nachdem sie schon öfter Gegenstand der Darstellung gewesen, auf's Neue noch erschöpfender beschrieben werden, so wäre dazu ein Werk erforderlich, wofür die in Aussicht genommene Denkschrift nicht den erforderlichen Raum bieten, mir aber nicht nur die Zeit, sondern auch das nothwendige Material abgehen würde. Denn auffallenberweise, aber auch aus den geschichtlichen Umständen wohl erklärlich, ist gerade die durch andere Schätze so berühmte Universitätsbibliothek der Stadt, in welcher der Katechismus sein Dasein erhielt, nicht nur nicht reich an Hilfsmitteln für seine Geschichte, sondern geradezu arm, und auch sonst hat das Land seines Ursprungs leider nicht viel dafür aufbewahrt. Indem ich also hiervon absehe, glaube ich doch nicht etwas Unnützes zu thun, wenn ich mit dem, was mir zu Gebote steht, einige Hauptmomente aus der Geschichte des Katechismus, hauptsächlich in seinem Vaterlande, näher beleuchte und dabei namentlich auch von dessen neueren Geschicken einen kurzen Bericht gebe, der für ferne wohnende Glaubensgenossen nicht ganz ohne Interesse sein dürfte. Hiernach wird das Folgende aus zwei Haupttheilen bestehen: in den vier ersten Abschnitten werde ich vornehmlich von den Ursachen des hohen Ansehens und tiefgreifenden Einflusses des Katechismus in der pfälzischen Kirche, sowie von den Kämpfen handeln, die er veranlaßt hat; in den beiden letzten werde ich anschaulich machen, wie er im Laufe dieses Jahrhunderts innerhalb seines Vaterlandes in Abgang gekommen, aber schließlich auch für dieses in neuer Gestalt wiederhergestellt worden ist.

1.

Das Verhältniß Friedrichs III. zum heidelberger Katechismus.

Wenn je ein Buch für das kirchliche Leben eines Landes von durchgreifender Bedeutung gewesen ist, so war es der heidelberger Katechismus für die Kirche der Pfalz. Er gab vorzugsweise dieser Kirche ihr ursprüngliches Gepräge und bildete den treibenden Mittelpunkt ihrer Entwicklung im Laufe von fast drei

Jahrhunderten; er war ihr wichtigstes Lebensferment im Innern und ihr höchster Ruhm nach außen, das wirksamste und gepriesenste, aber auch das angefochtenste Erzeugniß, welches aus ihrem Schooße hervorging.

Das nun, was den letzten und dauernden Grund für diese Bedeutung unseres Katechismus ausmachte, ist allerdings in dessen ganzer innerer Beschaffenheit zu suchen. Es war vor Allem die wesentliche Schriftmäßigkeit des Inhaltes, die treffliche Gliederung des Stoffes, die kernhafte Gedrungenheit der Sprache und der aus jedem Wort hervordringende tiefe Ernst der Uebersetzung, wodurch das Buch die Kraft seiner Geltung und Wirkung unmittelbar in sich selbst trug. Nehmen wir als Beispiel nur die erste Frage vom „reinen Trost im Leben und im Sterben“, in welcher dem Kern und Geiste nach schon der ganze Katechismus enthalten ist: was hat nicht sie Alles gewirkt! Für wie Viele ist sie die lebendige Summe ihres Herzensglaubens und der liebste Ausdruck für das Bekenntniß des Mundes, der Leitstern im Leben und der Trost auf dem Todesbette geworden! Und das Alles nur durch die ihr unmittelbar inwohnende siegreiche Macht der christlichen Wahrheit und Glaubenszuversicht, vermöge deren sich diese wenigen Zeilen dem Höchsten und Vortrefflichsten an die Seite stellen, was überhaupt je auf dem Gebiet evangelischer Lehre und christlichen Bekenntens zum Vorschein gekommen ist.

Solche Eigenschaften mußten dem heidelberger Katechismus unter allen Umständen Geltung erwerben und verschafften ihm dieselbe ja auch weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus. Indeß pflegen bei Werken dieser Art in der Regel zugleich geschichtliche und persönliche Momente zur Verstärkung ihres Ansehens mächtig mitzuwirken; und daß dieß auch beim heidelberger Katechismus der Fall war, unterliegt keinem Zweifel. Nur verhielt es sich in dieser Beziehung bei ihm schon ursprünglich etwas anders als beim Katechismus Luthers, wo ganz unmittelbar die Person des Verfassers, welcher der verehrteste Vater der Reformation war und damals auf der vollen Höhe seines Lebens und Wirkens stand, ein ebenso großes Ge-

wicht in die Waagschale legte, als der innere Werth des herrlichen Büchleins selbst.

Der heidelberger Katechismus hatte bekanntlich zwei Verfasser: Zacharias Ursinus, Professor der Theologie, und Kaspar Olevianus, Prediger zu Heidelberg. Beide waren treffliche, hoch ehrenwerthe Männer, jeder in seiner Art ausgezeichnet, der eine durch gründliche theologische Bildung, der andere durch bedeutende praktische Begabung und glühenden Eifer für evangelische Wahrheit. Aber beide waren nicht Väter, sondern nur nachgeborene Söhne der Reformation, beide damals noch außerordentlich jung und verhältnißmäßig wenig bekannt, beide sogar in dem Lande, für welches der Katechismus zunächst bestimmt war, erst seit Kurzem wirksam^{a)}; auch ging das Unternehmen in letzter Instanz nicht von ihnen aus, sondern von einem Höhern, der sie dazu berief und bevollmächtigte. So bewundernswürdig es nun immer bleiben wird, nicht nur, daß von zwei Verfassern etwas so durchaus Einheitliches geschaffen wurde, sondern noch weit mehr, daß zwei so junge Männer, deren einer damals erst 28, der andere sogar nur 26 Jahre zählte, im Stande waren, ein Werk von solcher Gediegenheit, Reife und Vollendung zu liefern: so leuchtet doch aus Allem auch ein, daß die Personen dieser Männer es nicht sein konnten, durch welche der Sache ein ähnliches Ansehen zuwuchs, wie es durch die Person Luthers bei seinem Katechismus geschah.

Dagegen tritt uns beim heidelberger Katechismus eine andere Persönlichkeit von der hervorragendsten Bedeutung entgegen. Dieß ist der Landesherr, unter dem er in's Leben trat, Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz. Ueber ihn und seine Stellung zum Katechismus haben wir daher näher zu sprechen.

Friedrich III. war ein Fürst von seltener Art, der sich schon durch klaren Verstand, tadellose Sitten, unerschütterliche Treue und rastlose Thätigkeit für das Wohl seiner Unterthanen

a) Olevian war 1560, Ursinus 1561 nach Heidelberg berufen. Die Abfassung des heidelberger Katechismus fiel spätestens in's Jahr 1562, da er schon im Januar 1563 gedruckt war.

die Achtung der Zeitgenossen und Nachkommen sicherte. Aber nicht in diesen, wenn auch noch so werthvollen Dingen lag das, was ihn am eigenthümlichsten auszeichnet und hochstellt, sondern dieß lag darin, daß sich bei ihm, wie bei nicht vielen irdischen Herren, das Fürstsein und das Christsein so unauf löslich durchdrang, daß keines ohne das andere gedacht werden kann. Die Frömmigkeit war der Grundton seines Wesens. Diese Frömmigkeit war schlicht und prunklos in ihren Aeußerungen, aber sie gab sich so entschieden im ganzen Sein und Thun Friedrichs kund, daß Jeder, der ihm nahe kam, davon einen unwiderstehlichen Eindruck empfing. Vor Allem war sie nicht bloß eine unbestimmte, verschwimmende Pietät, sondern hatte ein scharf markirtes christliches Gepräge und beherrschte thatkräftig das ganze Leben des Fürsten wie des Menschen. „Herr, nach deinem Willen!“ war das Losungswort des Kurfürsten a). Den Ausdruck für den Willen des Herrn aber fand er klar und vollständig in der heiligen Schrift, in welcher sein ganzer Glaube auf's tiefste und festeste gewurzelt war; und da er hiernach nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch die öffentlichen Zustände in Kirche und Staat mit vollstem Ernst zu gestalten trachtete, so erhielt sein Wirken unter den gegebenen Verhältnissen von selbst einen reformatorischen Charakter. Die Geschichte kennt ihn als den Hauptreformer seines Landes und weiß, wie er dabei ebensowohl die durchgreifendste Energie als einen Bekenner- und Zeugengeist der edelsten Art bewährt hat.

Dieser Fürst aber stand zum heidelberger Katechismus nicht in einem bloß äußerlichen Verhältniß, wie wohl sonst Landesherren zu neuen kirchlichen Einrichtungen innerhalb ihres Gebietes, sondern in einem so nahen und innigen, als es in seiner Stellung nur irgend möglich war. Die Reformation seines Landes war für ihn die höchste Aufgabe des Lebens und das Hauptstück dieses Reformationswerkes war ihm der Katechismus. Er selbst hatte

a) Nach demselben hat er auch noch in höherem Lebensalter ein schönes geistliches Lied gedichtet. S. darüber meinen Aufsatz in den theol. Stud. u. Krit. 1861, 3.

den Gedanken dazu gefaßt und die Männer zur Ausführung gewählt; er selbst leitete auch diese Ausführung und legte sogar zuletzt noch persönlich die Hand an das Werk. Er wurde auch, als dem noch jungen Werke schon frühe schwere Gefahren drohten, der erste Retter desselben und selbst im Angesicht des Todes legte er noch ein freudiges Bekenntniß zu seinem Katechismus als dem unwandelbaren Ausdruck seines Christenglaubens ab a). Nach allen Seiten ist dieses Buch ebenso mit Friedrichs persönlicher Ueberzeugung, wie mit seiner ganzen Regententhätigkeit unaufhörlich verflochten.

Und dieses Verhältniß war es denn auch, welches dem Katechismus von geschichtlicher und persönlicher Seite vor allem Andern die Weihe verlieh, die ihn durch die Jahrhunderte begleitet und im Bund mit seiner innern Vortrefflichkeit immer wieder aufs Neue der Pietät der Nachkommen empfohlen hat. Es war die eigenthümliche Weihe, welche solchen Schriftwerken zukommt, die zugleich Thaten sind und als wesentlicher Bestandtheil des innersten Lebens und der höchsten Bestrebungen einer ehrwürdigen Persönlichkeit angesehen werden müssen, die eben damit zugleich in die geistige Entwicklung eines großen Ganzen folgenreich eingegriffen hat.

Nun muß es uns aber auch wichtig sein, zu erfahren, wie dieser Fürst selbst seine Aufgabe bei der Herstellung des Katechismus auffaßte. Und darüber fehlt es nicht an Aeußerungen aus seinem eigenen Munde. Doch müssen wir, um diese gehörig zu würdigen, die Sache etwas mehr in ihrem allgemeinen Zusammenhang betrachten.

Bekanntlich war, als im J. 1559 Friedrich III. die Regierung über die Kurpfalz antrat, die Reformation in diesem Lande schon weit vorgerückt, aber auch der kirchliche Zustand ein in hohem Grade gährender und zerrissener. Insbesondere

a) In seinem Testamente, welches abgedruckt ist in Strube's pfälzischer Kirchenhistorie, S. 275—292. Die Stellen, die sich auf den Katechismus beziehen, finden sich S. 280 u. 291.

war in der letzten Zeit die Residenzstadt Heidelberg ein Sammelplatz aller in der protestantischen Kirche vorhandenen Hauptparteien geworden: der strengeren Lutheraner und der Melanchthonianer, der zwinglisch und calvinisch Gesinnten, und unter diesen bekämpften sich besonders die, welche auf den äußersten Endpunkten standen, nicht selten in der ärgerlichsten Weise. Friedrich selbst wollte anfänglich vermitteln. Da aber sein Versuch, durch Entlassung der hitzigsten Vorkämpfer Frieden zu schaffen und auf Grund eines von Melanchthon eingeholten Gutachtens im Hauptstreitpunkt (der Abendmahllehre) eine Ausgleichung zu bewirken, nicht den gewünschten Erfolg hatte, so neigte er sich besonders seit dem naumburger Fürstentag von 1561 mehr und mehr auf die reformirte Seite, wozu abensowohl seine eigene weitere Entwicklung beigetragen haben mag, als der überwiegende Einfluß der ihn umgebenden calvinischen Theologen, die mehr Anziehungskraft für ihn hatten, als die schrofferen Lutheraner. Da er jedoch zugleich keineswegs ein Anhänger Calvins sein wollte, sondern vielmehr stets seine aufrichtige Verehrung auch für Luther bezeugte und sich nach wie vor zur augsburgischen Confession in der von Melanchthon modificirten Gestalt bekannte, so kann sein Standpunkt im Ganzen als ein durch Melanchthon vermittelter mild calvinischer und er selbst als ein Vorläufer positiver Union bezeichnet werden. Er wollte nicht ein Gegner des lutherischen Bekenntnisses überhaupt, aber im Verhältniß zu manchen lutherischen Sonderbestimmungen in der Abendmahllehre evangelisch frei und selbständig sein.

Von diesem Standpunkt aus gedachte Friedrich kraft fürstlichen Reformationsrechtes und innern Reformationsberufes auch in die zerrüttete Kirche seines Landes Ordnung und Einheit zu bringen. Und da es hierbei in erster Linie auf die Lehre ankam, die Lehre aber als Gemeindebekenntniß am meisten im Katechismus Ausdruck und Wirksamkeit gewinnt, so war dieß nothwendig der Punkt, auf den sich mehr als auf jeden andern das Augenmerk Friedrichs richten mußte. Nun war aber gerade auf diesem Gebiet der Stand der Dinge in der Pfalz so

angethan, daß er die Wünsche des Kurfürsten in keiner Weise befriedigte. Es wurde theils der luther'sche oder der brenzische Katechismus gebraucht, theils machten sich die Geistlichen ihren eigenen Leitfaden oder benutzten auch gar keinen. Zudem wurde an vielen Orten überhaupt keine Kinderlehre gehalten und an andern, wo sie gehalten wurde, schlecht besucht a). Es herrschte also neben Spaltung in der Lehre zugleich Unordnung, Willkür und Zuchtlosigkeit; und wenn Friedrich diesem der Kirche unwürdigen, unheilvollen Zustand gründlich ein Ende machen wollte, dabei aber nach dem jetzigen Stand seiner Ueberzeugung nicht auf den luther'schen oder brenzischen Katechismus als allgemein durchzuführendes Lehrbuch zurückgreifen konnte b), so blieb ihm nichts Anderes übrig, als einen neuen Katechismus zu schaffen, dann aber auch für dessen wirklichen und einheitlichen Gebrauch alle geeigneten Maßregeln zu ergreifen.

Daß dieß der Ausgangs- und Zielpunkt Friedrichs bei Veranstaltung des Katechismus war, spricht er selbst deutlich in dem vom 19. Januar 1563 datirten Einführungsmandat aus c). Indem er hierbei, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch ganz entschieden dem Sinn nach von der Grundanschauung eines christlichen Staates und vom Begriff der Obrigkeit als Trägerin auch der höchsten sittlich-religiösen Interessen ausgeht, erklärt er es für ein Hauptstück des ihm von Gott befohlenen Amtes und Berufs, „nicht nur einen züchtigen, aufrichtigen, tugend samen Wandel bei den Untertanen zu erhalten, sondern auch und vornehmlich dieselben zu rechtschaffener Erkenntniß und Furcht

-
- a) S. D. C. Schmidt in der für diese Verhältnisse sehr belehrenden Schrift: Der Antheil der Straßburger an der Reformation in der Kurpfalz, Straßburg 1856. Einleit. S. 23. u. 24. u. a. St.
- b) Früher — und zwar noch im October 1559 — hatte Friedrich den Erzieher seines achtjährigen Prinzen Christoph angewiesen, denselben nach Luthers Katechismus zu unterrichten. S. Hierorbt, Geschichte der Reformation in Baden, Bb. 1. S. 458.
- c) Dasselbe ist abgedruckt in Niemeyers Collect. confess. in eccles. reformatis publicatarum, S. 390—391., wo sich dann von S. 392. an auch der heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt (deutsch) und von S. 428. an in der lateinischen Uebersetzung findet.

des Allmächtigen und seines seligmachenden Wortes als dem einigen Fundament aller Tugenden je länger je mehr anzuweisen und zu bringen“. Die zu diesem Zweck von seinen Vorfahren getroffenen Einrichtungen — es wird ohne Zweifel besonders an die Kirchenordnung Otto Heinrichs gedacht — hätten nicht die „verhoffte und begerte“ Frucht getragen, und es sei darum nicht genug, sie zu erneuern, sondern bringend nothwendig, eine „Verbesserung“ vorzunehmen und „weitere Fürscheidung zu thun“. Dazu gehöre vor Allem, daß die Jugend in Schulen und Kirchen zu „reiner und gleichförmiger Lehre“ des heiligen Evangelii angehalten werde; und da es hiefür an einem „beständigen, gewissen und einhelligen „Katechismus“ fehle, so habe er, um alle „Unrichtigkeit und Ungleichheit“ abzuschaffen, mit Rath und Zuthun der ganzen theologischen Facultät, auch aller Superintendenten und fürnehmsten Kirchendiener des Landes einen summarischen Unterricht christlicher Religion aus dem Wort Gottes verfassen und stellen lassen, „damit fürbaß nicht allein die Jugend in solcher christlicher Lehre gottseliglichen unterwiesen und darzu einhelliglichen angehalten werde, sondern auch die Prediger und Schulmeister selbst eine gewisse und beständige Form und Maß haben mögen, wie sie sich in der Unterweisung der Jugend verhalten sollen, und nicht ihres Gefallens tägliche Aenderungen fürnehmen oder widerwärtige Lehre einführen.“

Es war also nicht etwa die Verbesserung der Unterrichtsmethode oder Aehnliches, was Friedrich vorwiegend mit seinem Katechismus bezweckte, sondern das vor Allem stand ihm dabei vor Augen, was ihm das Höchste im ganzen Kirchenwesen und die Grundlage alles Uebrigen war: die Einheit des Glaubens, die Reinheit und Gleichmäßigkeit der Lehre in fester, wohlgesicherter Ordnung, und in dieser Richtung wurden auch alle Vorkehrungen getroffen, um das Buch zum unveräußerlichen Gemeingut der Kirche zu machen und als solches bei allen ihren Gliedern lebendig zu erhalten. Zwar wurde der Katechismus den Geistlichen nicht von vorneherein als unverbesserliche, ihr Gewissen schlechtthin bindende Glaubensnorm aufgelegt; denn nach der Kirchenrathsinstruction vom Jahr 1564

sollte mit der allgemeinen Kirchenordnung auch der Katechismus jedem Kirchen- und Schuldiener vor seinem Amtsantritt vorgelegt und von ihnen begehrt werden: „ob sie denselben approbiren oder was sie darinnen zu strafen haben“ a) — und den beiden Kirchenrätlichen Commissarien, welche die in jeder Classe im Mai zu haltende Synode zu dirigiren hatten, wurde außer der Ertheilung der auf dem Gebiet der Lehre etwa nothwendigen Rügen auch das zur Pflicht gemacht, „da jemand in einigen Punkten der Lehre oder Kirchenordnung einen Zweifel fürzutragen hätte, der solle freundlich, solches anzuzeigen, ermahnt, freundlich gehört und mit ihm davon conferirt werden“ b). Dagegen wurde aber auch ebenso entschieden dem Kirchenrath aufgegeben, dafür zu sorgen, daß die Kirche mit „rechtschaffener, gesunder, göttlicher, prophetischer und apostolischer Lehr und nit mit Menschenträumen und Satzungen unterrichtet und gelehret“, und daß zu diesem Zweck insbesondere der Katechismus auf's fleißigste nach seinem wahren Verstand getrieben werde. Auch sollte jedem angehenden Kirchendiener nebst der Kirchenordnung der Katechismus mit der Weisung überreicht werden, denselben „Jung und Alt fleißig einzubilden“ und „darwiber nichts, auch keine Neuerungs, weder in Lehr noch in Ceremoniis vorzunehmen“ c).

Hiernach lag es offenbar in der Absicht Friedrichs, daß der Katechismus, wenn auch nicht absolut bindende Glaubensregel, als welche er nur die heilige Schrift anerkannte, so doch feste und beständige Lehrnorm sein sollte, und zwar eine Lehrnorm, die allerdings auch eine nicht zu überschreitende Schranke gegen willkürliche Abweichungen und Neuerungen, noch weit mehr aber ein positiver und gehaltvoller Schatz und Besitz der Kirche wäre, der, in Geist und Herz des Lehrenden selbst lebendig geworden,

a) S. kurpfälzische Kirchenrathsordnung, in den evangelischen Kirchenordnungen von Richter, Bd. 2. S. 277.

b) Ebenbaselst S. 280.

c) Ebenbaselst S. 277. 278. u. 284. Ähnliche, nur noch bestimmter formulirte Grundsätze wurden in den rheinischen reformirten Gemeinden geltend gemacht, vornehmlich durch die Synode zu Duisburg vom Jahre 1610. S. Platt über die Bedeutung des heidelberger Katechismus im ersten Heft dieser Zeitschrift von 1863, S. 10. u. 11.

von diesem auch im Innern der Gemeindeglieder in Saft und Blut verwandelt würde. Und da dieß nicht bloß bei der Jugend, sondern fort und fort bei der ganzen Gemeinde durch alle Lebensalter hindurch erzielt werden sollte, so wurden zu diesem Zweck noch weitere Einrichtungen getroffen, von denen im Folgenden ein Wort zu sagen ist.

2.

Kirchliche Vorlesung des Katechismus, Predigten und akademische Vorträge über denselben.

Die Absicht, den heidelberger Katechismus recht eigentlich zum kirchlichen Volksbuch für die Pfälzer zu machen und ihn der Gesamtheit der Gemeinde in allen Altersstufen immer wieder frisch einzuprägen, konnte durch verschiedene Mittel erreicht werden, und wir finden in der That, daß kein geeigneter Weg unbetreten blieb.

Zunächst wurde der Katechismus den Gemeinden regelmäßig seinem ganzen Umfang nach in vorgeschriebenen Abtheilungen vorgelesen. Die pfälzische Kirchenordnung ^{a)} bestimmt darüber Folgendes: „Erstlich, dieweil das alte Volk im Papstthum ohne Katechismus ist auferzogen, und leichtlich der Stück der christlichen Religion vergißet, so ist für nothwendig angesehen, daß an allen Sonn- und Feiertagen in Dörfern und Flecken, dergleichen auch in den Städten, ehe man anhebt zu predigen, der Kirchen diener ein Stück aus dem Katechismo klar und verständlich dem Volk fürlese, also daß er in neun Sonntagen ausgelesen werde“, worauf dann die Theile einzeln angegeben werden, welche an jedem der neun Sonntage gelesen werden sollen, zum Beschluß am zehnten die „Sprüch, darin ein jeder seines Berufs erinnert wird“ ^{b)}.

a) Die Kirchenordnung, welche auch den Katechismus und die Agende enthält, ist, als das Allgemeinere, zu unterscheiden von der specielleren Kirchenrathsordnung. Jene stammt aus dem Jahre 1563, diese aus dem Jahre 1564, beide von Friedrich III. Die Kirchenordnung findet sich in Richters ev. R.-D. Bd. 2. S. 257—275.

b) Bei Richter a. a. D. S. 260.

Sodann wurde der Katechismus in eine ganz genaue Verbindung mit der Predigt gesetzt. Und zwar sollte diese Verbindung auf zwiefache Weise hergestellt werden. Zum Ersten wurden die Prediger angewiesen, bei jeder passenden Gelegenheit den Katechismus heranzuziehen und mit Stellen desselben ihre eigene Verkündigung zu bekräftigen und eindringlicher zu machen, oder, wie die Inspectionsordnung ^{a)} es ausdrückt: sie sollten den Katechismus nicht allein Jung und Alt bekannt machen und erklären, „sondern auch, so oft es der Text mit sich bringt, mit sonderem Ernst fleißig allegiren, accommodiren und ihre Predigten gleichsam damit confirmiren, auf daß man den vielfältigen Nutzen um so viel mehr greifen und spüren möge, und er den Leuten desto lieber, angenehmer und tröstlicher werde.“ Zweitens sollte der Katechismus aber auch förmlich und vollständig in Predigten erklärt werden, also — unbeschadet des stets als letzte Grundlage dienenden Wortes Gottes — den Ausgangspunkt und Gegenstand derselben bilden. Dieß waren die im engern Sinne sogenannten Katechismuspredigten.

Hierüber spricht sich die pfälzische Kirchenordnung ^{b)} so aus: „Ferner soll alle Sonntag nach Mittag zu der Stund, die einem jeden Ort gelegen ist, Katechismus-Predigt also abgehalten werden, daß der Kirchendiener für's erst nach dem Gesang das Vater unser bete und Gott um rechten Verstand seines Wortes anrufe, danach die zehn Gebot dem Volk verständlich fürlese; darauf soll er die Angehenden verhören . . . und wann die Fragen also in Weisheit der Gemein von etlichen aufgesagt worden, soll der Kirchendiener etliche folgende Fragen einfältig und kürzlich erklären und auslegen, also daß er den Katechismus zum wenigsten einmal alle Jahr auspredigt.“

Was hier nur in Grundzügen vorgezeichnet ist, erhielt später

a) Diese Inspectionsordnung, der Grundlage nach schon unter Friedrich III. festgestellt und zuletzt unter Karl Ludwig (Mitte des 17. Jahrhunderts) neu redigirt, ist u. A. abgedruckt in dem manchen Merkwürdige und viele ältere Actenstücke enthaltenden (anonymen) Buche: Die neueste Religionsverfassung und Religionsstreitigkeiten der Reformirten in der Unterpfalz. Leipzig, 1780, S. 58—72. Die betreffende Stelle findet sich S. 61.

b) Bei Richter a. a. O. S. 261.

eine bestimmtere Gestalt. In der ersten Ausgabe hatte der heidelberger Katechismus noch gar keine Zählung der Fragen. Später wurde nicht bloß diese eingeführt, sondern auch eine Eintheilung des Katechismus auf 52 Sonntage eben zum Zweck der Katechismuspredigten vorgenommen. Die erste Spur dieser Eintheilung findet sich schon in einem Abdruck des Katechismus, welcher der unter dem 15. November 1563 zu Mosbach erschienenen Kirchenordnung einverleibt ist; sodann kommt sie seit 1573 auch in den Sonderausgaben des Katechismus vor. Außerdem tritt ursprünglich in der Kirchenordnung noch eine Verschmelzung von Katechisation und Predigt für die Nachmittagsgottesdienste auf; zuerst sollten Stücke des Katechismus abgefragt, dann vom Geistlichen eine kurze Erklärung gegeben werden. In der Folge fiel der Katechisirende Theil weg und es blieben nur die Predigten über den jedesmaligen Katechismusabschnitt a).

Der Ursprung solcher Katechismuspredigten scheint in der Pfalz gesucht werden zu müssen und mit der Entstehung des heidelberger Katechismus selbst zusammenzufallen. Wollte man eine ausländische Quelle vermuthen, so könnte man vornehmlich an die calvinische Mutterkirche in Genf denken. Allein, obwohl auch der Katechismus Calvins nach Sonntagen eingetheilt war, so wissen doch die Ordonnanzen der genfer Kirche vom Jahr 1561 von Katechismuspredigten für Erwachsene nichts, sondern verlangen nur das Betreiben des Katechismus mit den Kindern b); und auf der dordrechter Synode 1618 erklärten sich die genfer Theologen sogar ausdrücklich gegen den Gebrauch der Katechismuspredigten, weil sie auf diesem Gebiet nur das erotematische Verfahren für zweckdienlich hielten c). Dagegen ging

a) Schon die der Kirchenordnung von 1563 einverleibte Aegide enthielt auch ein eigenes kernhaftes Gebet, welches „nach der Predig des Katechismi“ gebraucht werden sollte. Es steht bei Richter, evang. R. D. D. Bd. 2. S. 267.

b) S. die Ordonnances eccles. de Genève in den evangel. R. D. D. von Richter, Bd. 1. S. 342—353. und hier bes. S. 345. u. 351.

c) Nähere Nachweisung in dem Aufsatz über den heidelberger Katechismus von Piltz in dem ersten Heft der Stud. u. Krit. von 1863, S. 16.

mit der Verbreitung des heidelberger Katechismus auch die Uebung der Katechismuspredigten Hand in Hand, namentlich am Niederrhein und in Holland; in der Pfalz aber blieben sie durch die Reihe der Jahrhunderte ein feststehendes, in das ganze Kirchenwesen organisch eingefügtes Institut a). Als sich im Jahr 1777 in Holland das Gerücht verbreitete, einige kurpfälzische Geistliche gingen mit dem Abschaffen dieser Predigten um, wendete sich deshalb die amsterdamer Classe besorgt an den Kirchenrath zu Heidelberg, erhielt aber von diesem unter Dank für die brüderliche Theilnahme eine völlig beruhigende Zusicherung b). So erhielt sich die Sache bis in den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts. Ich selbst habe noch in der H.-Geistkirche zu Heidelberg Katechismuspredigten vom sel. Kirchenrath Abegg gehört und es ist mir davon wenigstens der allgemeine Eindruck des Eigenthümlichen und Erbaulichen geblieben.

Unterstützt wurde die Wirkung der Katechismuspredigten noch insbesondere dadurch, daß man von Zeit zu Zeit auch eine öffentliche Prüfung anstellte, ob sie die gehörige Frucht geschafft c). Bei den Classenconventen wurde jeweils die ganze Gemeinde, Jung und Alt, Männer und Frauen, von den zu diesem Zweck in der Kirche vertheilten Geistlichen der Classe einem eingehenden Katechismusexamen unterworfen und das Ergebniß davon nicht nur dem Ortsgeistlichen in seiner Censur ausgesprochen, sondern auch der Gemeinde selbst durch den Inspector vom Tische des Herrn aus vorgehalten, sei es zu Lob und Ermunterung oder zu

-
- a) Wie weit sie auch außerhalb der reformirten Kirche vorkamen, wüßte ich nicht zu sagen. Prof. Palmer spricht von ihnen mehrfach (in der Homiletik und Katechetik, sowie in Herzogs Realencyklopädie, Bd. 7. S. 446. und 452.) als einer im Reformationszeitalter allgemein verbreiteten Sache, gibt jedoch keine Nachweisungen im Einzelnen.
- b) Religionsverfassung der Reformirten in der Unterpfalz, S. 123. u. 124. Der große Werth, den man auf die Katechismuspredigten legte, leuchtet auch daraus hervor, daß sich an dieselben manche Controversen anknüpften, z. B. ob dabei nothwendig ein Bibeltext zu Grund gelegt werden müsse? — ob die Vorlesung des Katechismus mit bedecktem oder unbedecktem Haupt anzuhören sei? u. dergl. S. Honr. Alting, Script. theol. T. II. p. 7 seqq.
- c) Religionsverfassung der Reformirten, S. 92. u. 93.

Rüge und Vermahnung. Auch wurde, wenigstens unter Friedrich IV. a), die Ertheilung des Bürgerrechts und die Erlaubniß zur Verehelichung davon abhängig gemacht, daß die betreffenden Personen die Hauptstücke des Katechismus hersagen konnten.

Alles weist darauf hin, wie der heidelberger Katechismus in der Pfalz als die unverrückliche Grundlage des ganzen kirchlichen Lebens behandelt wurde. Er erscheint praktisch recht eigentlich als das Gemeindebekenntniß: für den Geistlichen, dem er immer wieder als Maß der Lehre vor Augen tritt; für die Gemeinde, der er ununterbrochen als die der ganzen Kirche gemeinsame schriftmäßige Heilsdarstellung eingepreßt und zu Gemüthe geführt wird. Soll der Katechismus, wie Nitzsch treffend sagt b), „ein Text der öffentlichen Lehre und des öffentlichen Bekenntnisses, eine Begründung des gemeinen Wissens vom Christenthum sein“, so war in der Pfalz hinlänglich dafür gesorgt, daß der heidelberger Katechismus dieß werden konnte.

Doch haben wir hier schließlich noch einen dritten Hauptpunkt zu erwähnen. Zur Erklärung und lebendigen Aufrechterhaltung des Katechismus mußten auch die Geistlichen selbst tüchtig ausgerüstet werden durch wissenschaftlich begründende Einführung in dessen Inhalt, und dafür gab es kein zweckmäßigeres Mittel als akademische Vorlesungen über denselben. Druckschriften, wie deren schon Olevian in dem „festen Grund christlicher Lehre“ eine lieferte, konnten nicht das Gleiche bewirken, weil deren Benützung eine nur zufällige war. Ursinus eröffnete daher, als Vorsteher des Sapienzcollegiums, wahrscheinlich seit Einführung des Katechismus, lateinische Vorträge über denselben und fuhr damit in jährlicher Wiederholung bis 1577 fort. Daraus ist sein bekanntes katechetisches Werk hervorgegangen, welches mehrfach (zu Neustadt, Genf, Leiden) gedruckt und zuletzt von seinem hervorragendsten Schüler, David Pareus, erweitert worden ist c). Ebenso wissen wir, daß der

a) Durch einen Befehl vom Jahr 1594. S. Bierorbt, Geschichte der Reformation in Baden, Bd. 2. S. 17.

b) System der christlichen Lehre, §. 2.

c) Altling in der Hist. eccles. Palat. p. 190.

grünliche Commentar über den Katechismus von Heinrich Alting solche Vorlesungen zur Grundlage hatte, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Heidelberg gehalten wurden a). Wir können also schließen, daß hier ein stehendes Institut vorlag, und in der That bezeugt auch eine schon mehrfach erwähnte, 1780 erschienene Schrift b), daß früher im Sapienzcollegium täglich Vorlesungen über die Theologie „und besonders über den heidelbergischen Katechismus“ gehalten worden seien. Bis zu welchem Zeitpunkt diese Einrichtung Bestand hatte, möchte kaum zu ermitteln sein; schwerlich über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus. So lange sie aber dauerte, war sie ohne Zweifel ein Hauptmittel zur Befestigung des Katechismus im kirchlichen Leben und auch ihrerseits ein Beweis für die außerordentliche Bedeutung, die man dem Buche in seiner vaterländischen Kirche zuerkannte.

Aus sämtlichen in diesem Abschnitt berührten Punkten aber geht aufs deutlichste hervor, wie von allen Seiten her Alles gethan wurde, um den Katechismus als einheitlichen und beständigen Grund christlicher Glaubenserkenntniß und gemeinsamen Bekenntnisses in allen Schichten der Gemeinde wirksam zu erhalten. Schwerlich ist in solcher Richtung für irgend einen Katechismus anderwärts je so viel geschehen, wie für den heidberger in der Pfalz.

3.

Die achtzigste Frage.

Ein eigenthümliches Moment in der Geschichte des heidberger Katechismus bildet dessen achtzigste Frage. Sie war es vornehmlich, welche von verschiedenen Seiten Angriffe gegen den Katechismus hervorrief und sogar zeitweilig seinen Fortgebrauch in der pfälzischen Kirche bedrohte, was aber wiederum nur dazu beitrug, den Eifer für denselben unter den reformirten Pfälzern zu verstärken. Wir gehen hier nicht darauf aus, weder anzuklagen, noch auch das zu rechtfertigen, was nicht vollkommen

a) S. die Vorrede zu diesem Werk in der 1646 zu Amsterdam erschienenen Ausgabe.

b) Religionsverfassung der Reformirten in der Unterpfalz, S. 237.

zu rechtfertigen ist; wir wollen nur Grund und Verlauf der Sache klar machen; doch wird sich daraus von selbst auch ein Urtheil ergeben.

Die achtzigste Frage kommt im Zusammenhang derjenigen Fragen vor, welche vom heiligen Abendmahl handeln, und soll den Unterschied zwischen dem Abendmahl des Herrn und der päpstlichen Messe feststellen. Als dieser Unterschied wird angegeben: „Das Abendmahl bezeuge uns, daß wir vollkommene Vergebung aller Sünden durch das einzige Opfer Christi am Kreuz haben, und Christus selbst, dem wir durch den heiligen Geist eingeleibt sind, wolle von uns da angebetet sein, wo er zur Rechten des Vaters ist, also im Himmel; die Messe dagegen lehre, daß Lebendige und Todte nicht durch das Leiden Christi Vergebung der Sünden haben, es sei denn, daß Christus noch täglich für sie von den Messpriestern geopfert werde, und weil Christus leiblich unter der Gestalt Brodes und Weines sei, so solle er darin auch angebetet werden.“ Bis hierher hätte die Sache keinen Anstand; es ist eine völlig objectiv gehaltene Darlegung der entgegengesetzten Lehren, in welcher auch der strengste Katholik, selbst wenn er gegen die Fassung etwas einzuwenden hätte, doch dem Inhalt nach durchaus keine Beleidigung seiner Confession finden könnte. Aber nun wird noch zum Schluß aus dem Vorangegangenen eine Folgerung gezogen, welche tiefer einschneidet und den Hauptanstoß gegeben hat. Es folgen nämlich noch die Worte: „Und ist also die Mess im Grund nichts anders, denn eine Verleugnung des einzigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei.“ Und diese Worte sind es auch, auf die es hier ankommt.

Zunächst wäre hierbei eine kritische Frage zu erledigen: Der Geschichtschreiber der pfälzischen Kirche, (Strube a), behauptet nach dem Vorgang des gelehrten Altling b), in der ersten Ausgabe des heidelberger Katechismus sei überhaupt die ganze achtzigste Frage nicht befindlich gewesen. Diese Annahme ist

a) Pfälzische Kirchenhistorie, S. 141.

b) Hist. eccles. Palat. in den Monum. piet. P. 1. p. 191.

indefß jedenfalls unbegründet. Dan. Endw. Wundt ^{a)} hat dieselbe schon durch Berufung auf damals (in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts) noch vorhandene Exemplare der ersten Ausgabe ^{b)}, in denen die Frage stehe, auf's bündigste widerlegen zu können geglaubt. Allein wenn man selbst zweifeln wollte, ob zu jener Zeit wirklich noch Exemplare des ersten Drucks existirten, und geneigt wäre, bei dem sonst in diesen Dingen bewanderten Mann einen Irrthum oder eine Verwechslung vorauszusetzen, so würde doch noch ein anderer unumstößlicher Beweis in der sicherlich schon der zweiten Auflage angehängten Schlußbemerkung liegen, daß das im ersten Druck Fol. 55. „Uebersene“ auf besondern kurfürstlichen Befehl „abbirt“ worden sei. Diese Worte deuten offenbar nicht auf eine ganz neue Frage, sondern nur auf einen Zusatz zu einer bereits vorhandenen hin, und da dieß der citirten Seitenzahl nach keine andere sein konnte als die achtzigste, so war diese unzweifelhaft ihrem wesentlichen thetischen Inhalte nach schon im ersten Druck enthalten. Auch ist es an sich nicht wahrscheinlich, daß bei der scharf oppositionellen Stellung, welche Friedrich III. gegen Papstthum und Katholicismus einnahm, ein so wichtiger und tiefgreifender Punkt, wie das Verhältniß zwischen evangelischem Abendmahl und katholischer Messe, in dem neuen Lehrbuch völlig mit Stillschweigen sollte übergangen worden sein. Benutzte ja doch sonst Friedrich jede Gelegenheit, um sich über solche Gegensätze in Lehre und Cultus auf's unverhohlenenste auszusprechen. Aber wenn auch nicht die ganze Frage späterer Zusatz ist, so ist es doch, wie nicht zu bezweifeln, deren oben hervorgehobener Schluß, und zwar ist dieser selbst aller Wahrscheinlichkeit nach wieder in zwei verschiedenen Abstufungen, welche eine sich steigende Schärfe erkennen lassen, hinzugefügt worden; zuerst nur der Satz: „Und ist also die Meß im Grund nichts anders, denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi“; dann aber auch noch das letzte und stärkste Wort: „und eine vermalebeite Abgötterei.“

a) Magazin für pfälzische Kirchengeschichte, Bd. 2. S. 112. u. 113.

b) Sind diese Exemplare — wenn in der That damals noch vorhanden — gänzlich abhanden gekommen, oder wo möchten sie etwa noch zu finden sein?

In Heidelberg findet sich ein, wahrscheinlich früher der Prediger-Gesellschaft zugehöriges, mit weißen Blättern durchschossenes Exemplar von Köchers katechetischer Geschichte der reformirten Kirchen, Jena 1794. Hier wird in einer Handschrift, die zu S. 251. von unbekannter, aber, wie es scheint, kundiger Hand mit der Bleifeder gemacht ist, der Hergang in folgender Weise erzählt: „Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß in einem Jahr, nämlich 1563, dreierlei Editionen des heidelberger Katechismi zu Heidelberg gedruckt herauskamen, oder vielmehr einige Blätter zweimahl gedruckt worden, also (namentlich) Fol. 55., worauf sich die bekannte achtzigste Frage befindet. In der ersten Edition war der Schluß oder die den Katholiken anstößige Clausel: Und ist also die Mess u. s. w. gar nicht dabei. Das in diesem Jahr zu End gegangene Tridentinische Concilium, worin die Protestanten überhaupt verdammt wurden, nämlich in gewissen Lehrensätzen, verursachte, daß Churfürst Friedrich III. einen Anhang dazu machen ließ: Und ist also die Mess im Grund nichts anders, denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi. Da aber nach dieser zweiten Edition oder Abänderung noch mehrere nachtheilige Sachen, die auf dem Concilio zu Trident beschloffen waren, bekannt wurden, so kam noch im nämlichen 1563er Jahr die dritte Edition zum Vorschein, der Anhang zur achtzigsten Frage wurde noch schroffer gemacht, so wie sie jezo ist. Die zwei letzten Editionen habe beide in meinen Händen gehabt und genau durchgegangen. Die letzte ist meine eigene.“ So der ungenannte Verfasser der Aufzeichnung, der seine Annahme noch weiter durch einige Bemerkungen unterstützt, unter denen namentlich die Angabe hervorgehoben zu werden verdient, Kurfürst Friedrich III. habe seine Gedanken über das Concil zu Trident selbst zu Papier gebracht und die eigene, 6 Bogen starke Handschrift, in welcher der Kurfürst gewaltig über das gedachte Concil eifere, habe sich noch im Jahr 1789 beim Kirchenrath ^{a)} vorgefunden.

a) So glaube ich das etwas unbedeutliche Wort lesen zu müssen.

Diese Darstellung, wonach es sich also nicht sowohl um drei verschiedene Ausgaben des Katechismus aus dem Jahr 1563, als vielmehr nur um den zweimaligen Umdruck eines einzelnen Blattes (Fol. 55.) in der in allem Uebrigen sich gleichbleibenden ursprünglichen Ausgabe handelt a), halte ich um so mehr für richtig, als sie im Wesentlichen auch von dem schon genannten Dan. Rudw. Wundt, einem eifrigen Forscher auf diesem Gebiet, bestätigt wird b). Dieser hatte selbst auch die sogenannte zweite Auflage, welche im Besitz der heidelbergischen Prediger-Gesellschaft war und den ersten Theil des Zusages enthielt, vor Augen gehabt, und bemerkt noch, es fänden sich darin am Schluß auch die Worte: „Was im ersten Truct übersehen, als fürnemlich Fol. 55., ist jezunder aus Befehl Churfürstlicher Gnaden addiert worden.“

Es ist jedoch hier auch einer abweichenden Ansicht aus neuester Zeit zu gedenken. In dem Aufsatz über die Bedeutung des heidberger Katechismus, welcher diesen Jahrgang der Studien eröffnet, stellt der verehrte und befreundete Verfasser, Herr Prof. D. Plitt in Bonn, eine Vermuthung auf c), welche, wie er glaubt, eine Spur zeigen könnte, um noch zu einem Urexemplar des Katechismus zu gelangen. Und zwar argumentirt er dabei auf folgende Weise. Der utrechter Professor Hieronymus van Alphen sagt im Prolog zu seinem 1729 erschienenen Werk *Oeconomia catechesis Palatinae*, er sei im Besitz eines Exemplars der zweiten Ausgabe des Katechismus, welches in der achtzigsten Frage die Worte „und eine vermaledeite Abgöttere!“

a) Die Schrift „Religionsverfassung der Reformirten in der Unterpfalz“ (Leipzig 1780) gibt S. 119—122. eine hiermit wesentlich übereinstimmende Auffassung, nur daß dabei angenommen wird, die beiden ersten Auflagen des Katechismus seien vollständig vernichtet worden. Es wäre auch dieß an sich denkbar. Doch sieht man nicht ein, warum eine ganze Auflage vernichten, wenn es sich nur um einen kurzen Zusatz in einer einzelnen Stelle handelte, wozu der Umdruck eines Bogens, ja selbst eines Blattes vollkommen genügt. Auch spricht dagegen die nicht zu bezweifelnde Thatsache, daß wenigstens von der zweiten Edition später noch Exemplare vorhanden waren.

b) A. a. O. in seinem Magazin, S. 113.

c) Heft 1. S. 27. u. 28.

noch nicht enthalte, sondern mit den Worten schließt: „eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi“. Nun finde sich aber auch in dem 1780 zu Leipzig gedruckten Werk: „die neueste Religionsverfassung der Reformirten in der Unterpfalz“ die Notiz, Kirchenrath Mieg zu Heidelberg besitze ein Exemplar der zweiten Ausgabe und in diesem, jetzt in der Hand des Ministerialraths Bähr in Karlsruhe befindlichen, Exemplar seien die Worte „und eine vermaledeite Abgötterei“ deutlich zu lesen. Daß dieß wirklich ein Exemplar der zweiten Ausgabe sei, gehe aus dem beigelegten Schlußsatz hervor: „Was im ersten Truct übersehen, als fürnemlich Fol. 55., ist jetzunder aus Befehl Churfürstlicher Gnaden abdiert worden“ — und wenn es sich so verhalte, so möge sich wohl van Alphen, in dessen Exemplar die Worte „vermaledeite Abgötterei“ fehlten, geirrt und derselbe, ohne es selbst zu wissen, ein Exemplar der ersten Ausgabe vor sich gehabt haben. Es komme also vielleicht nur darauf an, in Utrecht den Spuren der van alphen'schen Bibliothek nachzugehen, um noch zu einem Urexemplar des Katechismus zu gelangen.

Dieser Ausführung vermag ich nicht beizutreten. Im Gegentheil, es scheint mir durch die darin gegebenen Data die Annahme von einer zweimaligen Umänderung, beziehungsweise drei verschiedenen Ausgaben des Katechismus im Jahr 1563 nur eine Bestätigung zu erhalten. Der Katechismus, welcher dem Prof. van Alphen vorlag, war wirklich das, wofür sein Besizer ihn hielt, ein Exemplar der zweiten Auflage, wie dieß durch das Vorhandensein der Worte „eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi“ und das Fehlen des andern Wortes von der „vermaledeiten Abgötterei“ deutlich bewiesen wird. Der auch von mir eingesehene mieg-bähr'sche Katechismus dagegen, in welchem sich auch das letztere Wort vorfindet, ist, obwohl gleichfalls dem Jahr 1563 angehörig, nicht ein Exemplar der zweiten, sondern der dritten Auflage, in welcher die, allerdings schon in der zweiten Ausgabe angefügte, Schlußbemerkung von der Erweiterung der achtzigsten Frage auf besondern kurfürstlichen Befehl deßhalb beibehalten wurde, weil doch auch die

britte Ausgabe in dieser Beziehung etwas Neues und sogar erst das Allerstärkste enthielt. So hätten wir also hier in dem Exemplar des Herrn van Alphen und in dem von Mieg-Bähr die Reihenfolge ganz klar vor uns. Nach einem Urexemplar aber zu forschen, dürfte vergebliche Mühe sein. Vom ersten Druck sind wohl nur wenige Exemplare in die Oeffentlichkeit gekommen und diese wenigen entweder vernichtet worden oder sonst allmählich spurlos verschwunden.

Nach dieser Darlegung wäre unzweifelhaft der polemische Zusatz unmittelbar auf Friedrich III. selbst zurückzuführen, und in der That hat dieß auch bei ihm, der vielfach und sogar in officiellen Actenstücken gegen katholische Lehren und Einrichtungen Ausdrücke wie „Gräuel“ und „Götzenwerk“, ja noch stärkere gebrauchte a), alle innere Wahrscheinlichkeit. Hatte doch selbst der mildere Otto Heinrich schon ein ähnliches Wort über die Messe in die 1556 von ihm veranstaltete Kirchenordnung aufnehmen lassen b). Wie viel mehr mußte sich der weit entschiedener Friedrich dazu getrieben fühlen! Was aber den Zusammenhang mit dem tridentinischen Concil betrifft, so ist auch dieser vollkommen glaublich. Gerade vor seinem, im Jahr 1563 eingetretenen, Schluß und zwar in seiner einundzwanzigsten und zweiundzwanzigsten Session am 16. Juli und 17. September 1562 war das Concil wiederholt auf die Lehre vom Abendmahl und von der Messe zurückgekommen und hatte nicht nur Transsubstantiation, Anbetung Christi im Sacrament, Messopfer, Reichentziehung für die Laien, Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Messe, und was sonst hierher gehört, aufs entschiedenste bestätigt, sondern auch die in diesen Punkten anders Denkenden mit starken Bannflüchen belegt. Eben dieß war die Zeit, wo der heidelbergische Katechismus, dessen Einführungsmandat ja vom 19. Januar 1563 datirt ist, gedruckt wurde, und es ist gar wohl

a) Wie z. B. über die Firmelung in der Kirchenordnung S. 277. bei Richter.

b) Es lautete: „Aus diesem allein ist klar, daß viel Irrthum und Abgötterei in der päpstlichen Mess ist“. S. Strube's pälzische Kirchenhistorie, S. 52.

denkbar, daß Friedrich von den letzten wichtigen Beschlüssen des Concils, die ihm aufs äußerste widerstreben mußten, erst Kunde erhielt, nachdem der erste Druck seines Catechismus schon vollendet war, dadurch aber sofort auch bewogen wurde, den katholischen Anathemen seinerseits einen ähnlichen Trumpf entgegenzustellen, was er dann zuerst noch mit einiger Mäßigung, schließlich aber, vielleicht durch weitere oder genauere Nachrichten aufgeregt, in der schroffsten, das Wort seines Vorgängers noch überbietenden Form that. So hätten wir hier Beleidigung gegen Beleidigung, heftige Entgegnung eines einzelnen Fürsten gegen feierlich ruhige, aber nicht minder kränkende Verbammung von Seiten einer ganzen zahlreichen Kirchenversammlung, — einen Zug aus dem Bilde der in schweren Kämpfen zu Feld liegenden Zeit, dessen wir uns nicht erfreuen, den wir uns aber aus der gegebenen Lage wohl erklären können.

Wer hier nur auf Vertheidigung ausgehen will, kann allerdings sagen: der Schluß der achtzigsten Frage war nichts Anderes, als die nothwendige Consequenz des reformirten Standpunktes gegenüber der katholischen Adoration der Hostie; wovon man aber überzeugt ist, das muß man, wenn wirklich Religionsfreiheit sein soll, auch aussprechen dürfen, und Friedrich that dieß eben in der Sprache einer Zeit, die überall geradeaus ging und auch Scharfes nicht scheute. Allein dabei wird man doch immer unterscheiden müssen, wo und für wen etwas ausgesprochen wird. Anders verhält es sich mit einem dogmatischen Compendium, anders mit einem Jugend- und Volksbuch. Für letzteres ging die achtzigste Frage in der polemischen Schärfe zu weit und ist selbst mit der derbern Redeweise der Zeit nicht vollständig zu entschuldigen.

Freilich hatte Friedrich, indem er das schroffe Wort befaß, nichts weniger als eine confessionell gemischte Bevölkerung oder gar einen paritätischen Staat modernen Stils im Auge; vielmehr dachte er sich ein einheitlich evangelisch-reformirtes Volk, dessen Staats- und Kirchenwesen aus einem Stück sein sollte. Und wenn es so geworden und geblieben wäre, so hätte auch ein Ausfall solcher Art nicht so viel auf sich gehabt. Aber es

blieben auch Katholiken in der Pfalz, es kamen sogar wieder katholische Regenten und mit ihnen eine vollere Wiederherstellung des katholischen Kirchenthums bis auf die letzten Spigen hinaus. Und da war denn allerdings die Schlußformel der achtzigsten Frage eine bedenklichere Sache; theils konnte sie, als durch kein wirkliches Bedürfnis geboten; mit Grund für anstößig erachtet werden, theils wurde sie auch als willkommenes Anlaß benutzt, um gegen die reformirte Kirche überhaupt zu Felde zu ziehen und sogar auf deren Unterdrückung hinzuarbeiten.

4.

Angriffe, Vertheidigung und Feststellung des heidelberger Katechismus in und mit der pfälzischen Kirche.

Bei der damaligen Lage der kirchlichen Parteien stand eine lebhaftere Bekämpfung des heidelberger Katechismus schon bei seinem ersten Hervortreten sicher zu erwarten. Sie erfolgte auch in kürzester Frist, zunächst von streng lutherischer Seite. Der als Eiferer für das Lutherthum von Friedrich III. entlassene Heßhus, der Exul Christi, wie er sich nannte, ließ sofort eine „treue Warnung“ ausgehen, worin fast bei allen Hauptlehren Widerspruch erhoben und am Schluß noch eine besondere Bestreitung der „Schwärmerei vom Brodtbrechen im Abendmahl“ hinzugefügt war. An ihn schloß sich der noch bekanntere Streiter Matth. Flacius mit seiner „Widerlegung eines kleinen calvinischen Catechismi“ ebenfalls noch im Jahr 1563 an. Die württembergischen Theologen Brenz und Jacob Andrea verfaßten scharfe Censuren; ein Prediger am Rhein, Laurentius Albertus, suchte speciell die Städte Speier und Worms gegen das Gift der neuen Lehre sicherzustellen, und selbst die melanchthonischen Theologen zu Wittenberg gaben ein entschieden gegnerisches Gutachten ab, was offenbar nicht dafür spricht, daß der Katechismus nur ein Ausdruck des melanchthonischen Lehrtypus gewesen sei^{a)}. In die Sache blieb nicht bloß im Bereich der

a) Unter den schmähernden Gegnern des Katechismus ist auch ein gewisser Franz Balduin zu nennen, ein Ueberläufer zur römischen Kirche, der

Theologen und ihres Federkriegs. Auch die Fürsten, die damals so sehr im Kirchlichen lebten, nahmen sich derselben an und insbesondere waren es die lutherischen Nachbarn Friedrichs, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Christoph von Württemberg und Markgraf Carl II. von Baden, welche ihm ernste Bedenken wegen seines Abfalls von der lutherischen Lehre und der daraus zu ziehenden Folgerungen zu erkennen gaben.

Gegen die mit der Feder streitenden Widersacher traten die heidelberger Theologen als Rechtfertiger des Catechismus auf, vornehmlich der bei dessen Abfassung so nahe betheiligte Ursinus, dem sich indeß die ganze theologische Facultät mit einer Vertheidigungsschrift vom Jahr 1564 angeschlossen. Dem Fürsten gegenüber aber erhob sich Friedrich selbst als mannhafter Sachwalter seines Werkes. Er that dieß bekanntlich, nachdem manches Andere vorangegangen, vor Allem auf dem Reichstag zu Augsburg 1566 mit dem Erfolg, daß sowohl seiner persönlichen Frömmigkeit und Lauterkeit der höchste Preis von Seiten der Fürsten zu Theil wurde, als auch mit dem Catechismus sein gesamntes Reformationswerk eine Freisprechung erfuhr ^{a)}, vermöge deren nun keine weiteren Anfechtungen mehr eintraten. Hier besonders war es, wo Friedrich seinen Catechismus nicht bloß rettete, sondern demselben auch durch die Bereitwilligkeit zu jedem Opfer, selbst dem des Lebens, jene innere Sanctiou verlieh, deren Bedeutung wir schon oben berührt haben.

Noch stärker, nachhaltiger und eingreifender als von der lutherischen Seite waren die Angriffe von der katholischen. Nach dieser Seite war der ganze Inhalt des Buches widerwärtig, besonders provocirend aber wirkte fortwährend die achtzigste Frage. Auch nahmen hier die Bestrebungen gegen den Catechismus bald eine sehr praktische Gestalt an, indem man

sich damals in Frankreich aufhielt. S. Alting, Hist. eccl. Palat. p. 192; Struve S. 144.

a) Alting sagt: „Decretum: Etsi Palatini Electoris peculiaris sit sententia de S. Coena, non tamen propter istum dissensum damnandum aut a societate Augustanae confessionis excludendum esse.“ Hist. eccl. Palat. p. 202.

geradezu darauf ausging, ihn zu unterdrücken und zu vertilgen. Zwar traten auch literarische Bestreiter auf, wie im Jahr 1621 Koppenstein und zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts Rittmayer; aber wichtiger war doch, was, vornehmlich unter Einfluß der Jesuiten, in thatsächlichem Einschreiten gethan wurde. Die Aeußerung eines katholischen Würdenträgers bezeichnet die Stimmung, die in dieser Beziehung in hohen Kreisen herrschte. Als im Jahr 1622 das ligistische Heer unter Tilly Heidelberg erobert hatte, drückte der päpstliche Nuntius Montorio in seinem Bericht nach Rom sein besonderes Entzücken darüber aus, daß in derselben Stadt, „von welcher die Norm der Calvinisten, der berühmte heidelberger Katechismus, ausgegangen sei“, hinfort die heilige Messe werde gefeiert und der wahre Glaube verbreitet werden ^a). Und als vollends im Jahr 1685 die katholische Linie Pfalz-Neuburg zur Regierung der Kurpfalz gelangte, nahmen die Befehlungen, gegen die besonders noch Lenfant im Jahr 1688 mit einer Schrift über die „Unschuld des heidelberger Katechismus“ auftrat ^b), einen immer ernstern Charakter an, bis sich endlich der dritte katholische Kurfürst, Karl Philipp, bestimmen ließ, im Jahr 1719 mit einem wirklichen Unterdrückungsversuch vorzugehen.

Schon seit längerer Zeit hatte man geltend gemacht, daß ein Buch mit so starken Ausfällen gegen die katholische Lehre in einem Lande von confessionell gemischter Bevölkerung und unter katholischen Regenten ganz unstatthaft sei, und da nun im Jahr 1719 ein neuer Abdruck des heidelberger Katechismus erschien, auf dessen Titelblatt sich das kurfürstliche Wappen befand, mit Hinzufügung der Worte „auf Befehl Sr. Churfürstlichen Durchlaucht“ und unter Verufung auf die „Churfürstlichen Privilegien“, so wurde dieß dem Kurfürsten noch insbesondere als Beleidigung seiner Person und Regentenehre dargestellt. Die Folge davon war, daß er vom 24. April 1719 an mehrere Mandate ausgeben ließ, kraft deren alle Exemplare des heidelberger Katechismus,

a) S. Bierordt, Geschichte der Reformation in Baden, Bd. 2. S. 169.

b) Die Schrift war in französischer Sprache abgefaßt und hatte den Titel: L'innocence du Catéchisme de Heidelberg.

in denen sich die achtzigste Frage befinde — und andere gab es ja nicht — sofort confiscirt, beziehungsweise unter Strafe von zehn Gulden ausgeliefert und das Buch in Zukunft bei Vermeidung schwerer Ahndung in Kirchen und Schulen überhaupt nicht mehr gebraucht werden sollte. Hierüber erhob sich in Verbindung mit andern Bedrückungen, namentlich der gewaltsamen Entziehung der Heiliggeistkirche in Heidelberg, ein heftiger Kampf, in welchem sich auch auswärtige reformirte Mächte, Preußen und England an der Spitze, der reformirten Pfälzer sehr nachdrücklich annahmen, die pfälzische Geistlichkeit aber, wenn auch nicht immer mit der wünschenswerthen Entschlossenheit, so doch ausdauernd ihre Sache vertheidigte a).

Die Hauptgründe, deren sich hierbei die Reformirten bedienten, waren — abgesehen von der leicht zu beseitigenden Instanz in Betreff des kurfürstlichen Wappens und Privilegiums b) — im Wesentlichen folgende. Die achtzigste Frage enthält keine Verdammung von Personen, sondern nur Verwerfung der Lehre; wenn aber katholischerseits, wie im Tridentinum und sonst geschieht, evangelische Lehren Verdammung erfahren, so kann auch den Evangelischen die rückhaltlose Charakterisirung einer katholischen Lehre nicht verwehrt werden. Nach reformirten Grundsätzen kann die Anbetung des Sacraments, zumal außer dem Gebrauch, nicht anders denn als Abgötterei angesehen werden; sie ist ein Irrthum des öffentlichen Gottesdienstes, der gefährlicher ist als ein Irrthum des Verstandes, und wenn verboten wäre, zu sagen, was diese Anbetung auf sich hat, so hätte man nicht wirkliche Religions- und Gewissensfreiheit: denn zu dieser gehört nothwendig, daß man seine Ueberzeugung mit den daraus sich er-

a) Der ganze Streit ist mit Einsiechtung interessanter Actenstücke ausführlich erzählt in Struve's pfälzischer Kirchenhistorie S. 1368—1458. Vergl. auch die ausführliche holländische Jubelschrift von Schotel, Geschichte des heidelberger Katechismus, Amsterdam 1863, Cap. 13. über die achtzigste Frage, wo jedoch S. 115. ein Irrthum im Namen des betreffenden Kurfürsten vorkommt.

b) In dieser Beziehung konnte nachgewiesen werden, daß das Ganze nur Sache des Buchdruckers gewesen, der ein Katholik war und seinerseits lediglich der bestehenden Gewohnheit folgte.

gebenden Folgerungen auch vor Jedermann muß bekennen dürfen. Nun ist aber der reformirten Kirche durch Friedensschlüsse und Reichsabschiede, vornehmlich durch den westphälischen Frieden, die Religionsfreiheit ebenso vollständig gewährleistet, wie den übrigen augsburgischen Religionsverwandten, und der heidelberger Katechismus eines der anerkanntesten symbolischen Bücher der Reformirten, insbesondere das Grundbekenntniß der pfälzischen Kirche. Man kann ihr also nicht zumuthen, daran etwas zu ändern. Ja sie dürfte dieß nicht einmal thun, selbst wenn sie wollte, weil der Katechismus als Bekenntniß ein Gemeingut aller reformirten Kirchen ist. Thäte sie es aber doch, so würde sie sich damit nur das Zeugniß ausstellen, daß sie bisher etwas Scandalöses, Unwahres und Häßliches gelehrt habe. Die auf diese Gründe gestützten wiederholten Vorstellungen, zu denen allerdings auch noch andere drastischer wirkfame Motive politischer Art hinzukamen, erreichten endlich ihr Ziel. Durch ein kurfürstliches Rescript vom 16. Mai 1720 wurde der Katechismus zunächst bedingt wieder gestattet und etwas später erfolgte factisch die vollständige Freigebung a). Von da an trat eine directe Anfechtung gegen den Katechismus nicht wieder ein, obwohl noch hie und da, namentlich von jesuitischer Seite, ein Streitruß erscholl und in andern Beziehungen die reformirte Kirche in der Pfalz allerdings mit vielfacher schwerer Verkümmernng und Drud zu kämpfen hatte.

Während so von seinem ersten Erscheinen an, vornehmlich in seinem Vaterlande, für und wider den heidelberger Katechismus gestritten wurde, machte derselbe, wie nicht viele andere kirchliche Bücher, einen Siegesgang der Anerkennung durch einen großen Theil der christlichen Welt. Ein sprechender Beweis da-

a) Ich verstehe nicht, wie Niemeyer in der Vorrede zu seiner Ausgabe der reformirten Symbole (S. 61.) sagen kann, von dieser Zeit an sei die harte Stelle in der achtzigsten Frage weggelassen oder gemildert worden. Es liegt vor mir eine Ausgabe des Katechismus, welche 1736 zu Heidelberg „nach vorhergegangener Collation mit den alten Exemplarien“ gedruckt ist und die achtzigste Frage ganz vollständig in ihrer schließlichen Gestalt enthält. Diese Ausgabe fällt aber noch in die Regierungszeit Karl Philipps, denn dieser starb erst 1742.

von waren schon die zahlreichen Uebersetzungen, die in langer Reihenfolge erschienen. Nicht nur in alle Sprachen wurde derselbe alsbald übertragen, wie — auf kurfürstlichen Befehl — von Josua Lagus und Lamb. Pithopbus in's Lateinische, von dem berühmten Philologen Friedr. Sylburg zum Schulgebrauch in's Griechische a), sondern auch einer Menge lebender Sprachen wurde er angeeignet durch Uebersetzungen in's Holländische, Französische, Englische, Italiänische, Spanische, Polnische, Magyarische, Neugriechische, Arabische, Singhalesische. Aber auch durch wirkliche Einführung und sonstige Zeichen wurde die Hochhaltung desselben vielfach bethätigt. Schon die weseler Synode von 1568 und die embbener von 1571 ordneten seinen Gebrauch an; in der Schweiz fand er vornehmlich in Bern, Schaffhausen und St. Gallen Eingang; ebenso wurde er am Niederrhein, in Hessen, Brandenburg, Anhalt und in Ungarn gebraucht; mit den Holländern wanderte er in deren Colonien, namentlich nach dem Cap, mit den reformirten Uebersiedlern aus der alten Welt nach den nordamerikanischen Freistaaten; und auch da, wo er nicht förmlich in Gebrauch kam, wie in den reformirten Kirchen Frankreichs und Englands, wurde ihm wenigstens das höchste Ansehen zu Theil. Auch war er bekanntlich von der norddeutscher Synode 1618 für ein symbolisches Buch erklärt worden und schwerlich dürfte ein anderes von den zahlreichen Bekenntnissen der reformirten Kirchen zu größerer und allgemeinerer Geltung gelangt sein, als der heidelberger Katechismus b).

Alles dieß mußte aber auch wieder auf die Stellung des Katechismus innerhalb seiner vaterländischen Kirche zurückwirken und ihn derselben noch werthvoller und theurer machen. War er ursprünglich der Hauptquellpunkt ihres Lebens im Innern gewesen, so wurde er im Laufe der Zeit auch vorzugsweise ihre Ehre und Stolz nach außen, das wichtigste Mittel, durch welches sie auf andere Kirchen Einfluß übte, und das bedeutsamste Band

a) Selbst eine Uebersetzung in's Hebräische fehlte nicht.

b) Neben ihm wäre nur die fast gleichzeitige zweite helvetische Confession zu nennen, die jedoch der Natur der Sache nach nicht so populär wirken konnte.

der Gemeinschaft mit Allen, die in Deutschland und der ganzen Welt dem reformirten Bekenntniß zugethan waren a). In es kam noch etwas Weiteres hinzu. Auch die öffentlich rechtliche Stellung der reformirten Kirche in der Pfalz hing mit dem heidelberger Katechismus zusammen. Indem dieselbe durch den westphälischen Frieden restituirt wurde b), ward ihr nicht bloß ihr Kirchengut zurückgegeben, sondern vor Allem auch das Recht zugesichert, ihre Zwecke der ursprünglichen Kirchenordnung gemäß zu verfolgen. Zu dieser Kirchenordnung gehörte aber ganz wesentlich der heidelberger Katechismus und auf das hierdurch garantierte Recht, denselben unverkürzt und unverkümmert gebrauchen zu dürfen, berief man sich ja vornehmlich dem Unterdrückungsversuch Karl Philipps und Aehnlichem gegenüber. Aber mit dem Recht, nach dieser Kirchenordnung zu leben, hing zugleich die Pflicht zusammen, es wirklich zu thun, und diese Pflicht erstreckte sich natürlich auch auf den Punkt, der in den ursprünglichen Ordnungen der pfälzischen Kirche die wichtigste Stelle einnahm, den Gebrauch des heidelberger Katechismus und das Verbleiben bei seinen Grundsätzen. Nur wenn die Kirche sich dieser Pflicht nicht entzog, konnte sie sich mit gutem Grund auch auf jenes Recht stützen. So war Alles dazu angethan, den heidelberger Katechismus die tiefsten und stärksten Wurzeln in der pfälzischen Kirche schlagen zu lassen: innewohnende Kraft des Buches selbst und fördernde Veranstaltungen von außen, drohende Angriffe und glückliche Abwehr derselben, Motive der Pietät und Gründe des Rechts. Fast dreihundert Jahre lang war er die hoch gehaltene Standarte der pfälzischen Kirche gewesen und hatte dieselbe beherrscht, wie kaum der Katechismus Luthers irgend eine lutherische Landeskirche. Dennoch kam eine Zeit, wo er selbst in der Pfalz als

a) Mit Recht sagt Aiting in der Hist. eccles. Palat. p. 191. von der Kirchenordnung Friedrichs III. und vom Katechismus: „Hae bases erant ac fundamenta Ecclesiae Palatinae, haec vincula coniunctionis eius cum aliis Ecclesiis, Gallicis, Helveticis, Belgicis.“ Am meisten gilt dieß aber vom Katechismus.

b) S. Instrument. pacis Westph. Art. IV. §. 5. 6. 19. Art. V. §. 31.

ein veraltetes Stück des väterlichen Hausraths in den Winkel gestellt und ohne Druck von außen freiwillig aufgegeben wurde.

5.

Abschaffung des heidelberger Katechismus in der Pfalz.

Bis gegen die Gränzscheide des achtzehnten Jahrhunderts hin war der heidelberger Katechismus für allen Religionsunterricht innerhalb der reformirten Kirche der Pfalz in unbeschränkter Geltung. Von da an beginnt sein Ansehen zu wanken; das Gebiet seines Gebrauchs wird immer kleiner und es dauert kaum drei Decennien, so ist er ganz aus Kirche und Schule entfernt. Es ist nicht ohne Interesse, diese Erscheinung in ihren Ursachen und ihrem Verlauf näher zu betrachten.

Für die Aufrechterhaltung des heidelberger Katechismus in der pfälzischen Kirche waren, wie wir gesehen, von der ersten Zeit an alle denkbaren Maßregeln getroffen worden. Doch verhielt sich in Betreff der Symbolautorität und des Gebrauchs kirchlicher Bücher die reformirte Kirche im Allgemeinen immer etwas freier, als die lutherische. Namentlich hatte sie kein eidlisches Gelöbniß. Es kam also bei ihr auch noch mehr auf die innere Stellung der Geistlichen zur Lehre der Kirche und deren Urkunden an. Nun fehlte es zwar den reformirten Pfälzern auch in dieser Zeit durchaus nicht an specifischem Confessionsgeist. Aber da derselbe vorzugsweise durch den theils in der Erinnerung nachwirkenden, theils noch vorhandenen Druck der katholischen Regierung und durch die Rivalität mit den Lutheranern rege erhalten wurde, so hatte er einen sehr äußerlichen Charakter angenommen. Man ereiferte sich — und freilich oft mit gutem Grund — für kirchliche Rechte und Vorzüge; aber den innern Gütern der Kirche stand man meist höchst gleichgültig gegenüber.

Es war nämlich dieß zugleich die Zeit, da in Deutschland der Rationalismus immer allgemeiner zur Herrschaft gelangte. Diese Denkweise, die für religiöse Dinge nur den Maßstab der Verstandesmäßigkeit und moralischen Brauchbarkeit hatte und im Bewußtsein ihrer Aufklärung die finstern dogmatischen Köpfe

der frühern Jahrhunderte tief unter sich sah, machte auch in der Pfalz ihre Eroberungen. Zwischen ihr und dem heidelberger Katechismus mußte sich bald eine weite Kluft aufthun, und es war gewiß nicht bloß die scharf ausgeprägte Theologie des Katechismus, die nach dieser Seite hin Anstoß gab, sondern sein ganzer positiv-evangelischer Glaubensinhalt, seine gesammte Heilslehre. Man hatte dafür keine lebendigen Anknüpfungspunkte, also auch kein Verständniß mehr. Auf die innere Ablösung aber folgte noch leichter, als bei ähnlichen Fällen in der lutherischen Kirche, auch die äußere Lossagung, nicht nur weil überhaupt in diesen Dingen unter den Reformirten ein größeres Maß von Freiheit bestand, sondern weil auch noch ganz insbesondere in der Pfalz das Kirchenregiment damals mit einer Zartheit geübt wurde, wie wohl sonst nirgendwo.

Die heidelberger Theologen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts — ein Jak. Wundt († 1771), Büttinghausen († 1786), Heddäus († 1795) u. a. — standen allerdings noch nicht im offenen Gegensatz gegen die symbolische Kirchenlehre, sondern suchten dieselbe nur (universalistisch) zu mildern. Aber sie waren auch weit entfernt, das ausgeprägt Christliche oder Kirchliche mit ähnlicher Glaubens- und Geisteskraft zu vertreten, wie es im schwäbischen Nachbarlande ein Bengel und Dettinger gethan hatten und später Storr mit seinen Nachfolgern that. Auch studierten viele Pfälzer auf norddeutschen Universitäten, namentlich in Halle und Jena, und brachten von da die neologischen Ansichten mit in die Heimath, wo sie sich nun, da ihnen kein fester wissenschaftlicher und kirchlicher Damm entgegengestellt wurde, immer weiter verbreiteten. Als ein vorgeschrittener Vertreter dieser Richtung erscheint gegen Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts besonders der reichbegabte, in den vielfachsten socialen Beziehungen stehende Pfarrer und Kirchenrath F. F. Mieg zu Heidelberg, der seiner Zeit der einflußreichste reformirte Geistliche in der Pfalz war. Von ihm stammt hauptsächlich das 1785 erschienene neue pfälzische Gesangbuch, und in diesem wehte bereits ein Geist, welcher mit dem des heidelberger Katechismus im entschiedensten Widerspruch stand.

Derselbe Geist aber mußte in seinem ungehinderten Fortschritt auch den andern kirchlichen Büchern aus der Schöpfungszeit der pfälzischen Kirche ihr Ende bereiten. Es trat eine große liturgische Willkür ein, unter deren Einfluß die alte biblisch-kernhafte Agende vielfach mit modernen Gebeten und Formularen, namentlich denen von Zollikofer, vertauscht wurde, und schließlich kam die Reihe auch an das wichtigste Erbstück aus Friedrichs des Frommen Händen, an den Katechismus.

Indeß ging es bei dem letztern stufenweise und es sind dabei zwei Kreise des Unterrichts, die sogenannte Kinderlehre und der Confirmandenunterricht, zu unterscheiden. In der Kinderlehre wurde, wiewohl auch nicht ohne Ausnahme, der heidelberger Katechismus in seiner kürzesten Form noch beibehalten bis zur Union, wo er dann ganz abgeschafft und zunächst nur durch ein Spruchbuch ersetzt wurde. Aus dem Confirmandenunterricht dagegen, also aus dem wichtigsten Theil der religiösen Belehrung, war er, und zwar ebensowohl der kleinere wie der größere, schon lange vorher verdrängt worden, im Allgemeinen seit dem Umsichgreifen des Rationalismus, d. h. seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts a). An die Stelle desselben traten die sogenannten Pfarrbüchlein. Jeder Pfarrer machte sich nach Gutdünken selbst den Leitfaden, nach dem er den Unterricht erteilte, und es läßt sich denken, daß diese Producte, je nach der Theologie oder auch Nicht-Theologie ihrer Urheber, nicht nur unter sich sehr abweichend, sondern auch von äußerst verschiedenem Werth waren. Ein solches Pfarrbüchlein war auch die „Anleitung zum Unterricht in der Religion für Kinder von zärterem Alter“, welches den heidelberger Pfarrer Amadeus Böhm zum Verfasser hatte und seit Anfang der neunziger Jahre oft gedruckt wurde. Dieses

a) Spuren von Beseitigung des heidelberger Katechismus und noch weiterer Neigung dazu zeigen sich schon in dem 1780 gedruckten Buch über die Religionsverfassung der Reformirten in der Unterpfalz, S. 126. und 127. Nach der dort gegebenen Notiz wäre der Katechismus weit strenger in den Städten festgehalten worden als auf dem Lande. Der Verfasser selbst will ihn als symbolisches Buch gelten lassen, wünscht aber ein anderes Lehrbuch.

Büchlein gelangte zu großer Geltung und wurde bald ziemlich allgemein dem Schul- und Confirmandenunterricht zu Grunde gelegt a). Wie es aber beschaffen war, ersieht man schon aus der ersten Frage: „Was ist Gott?“ Antwort: „Die erste Ursache aller Dinge.“ Vergleicht man diese erste Frage mit der ersten des heidelberger Katechismus vom „einigen Trost im Leben und im Sterben“, so kann keinen Augenblick ein Zweifel sein über das Verhältniß zwischen dem Alten, welches aufgegeben, und dem Neuen, welches an dessen Stelle gesetzt worden war. Man hatte ein kraft- und saftloses Nachwerk des Tages statt eines grundgediegenen, geschichtlich bewährten Werkes und daneben statt der Ordnung, die Friedrich III. auf diesem Gebiet hergestellt hatte, fast vollständige Auflösung und Willkür.

Es gab jedoch unter den damaligen pfälzischen Geistlichen auch ernste und pietätvolle Männer, die diesen Zustand schmerzlich empfanden und sich nicht scheuten, dieß auszusprechen. Unter diesen ist vor Allen J. F. Abegg, zuletzt Professor der Theologie und Pfarrer an der Heiliggeistkirche zu Heidelberg, als der edelste Vertreter des reformirten Geistes in der Pfalz während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts b) zu nennen. Für diesen würdigen Mann war gerade der heidelberger Katechismus, nach welchem er seit 1794 unterrichtete, die reichste Fundgrube christlicher Erkenntniß und die Pforte zur Schriftwahrheit geworden; er verfaßte auch im Jahr 1806 eine Abhandlung, worin er ein schönes Zeugniß für denselben ablegt und zugleich die damalige Lage der Dinge in sehr bezeichnender Weise andeutet c). Abegg geht davon aus, daß für die Geistlichen eine geschichtlich und rechtlich begründete Verpflichtung bestehe, den Katechismus „mit Treue“, aber auch „mit Nachdenken über die Gründe“ zu

a) Ich stütze mich bei Obigem außer der eigenen Erinnerung auf gültige Mittheilungen älterer Geistlichen in der Pfalz.

b) Er starb 1840. Man vergleiche meine Charakteristik Abeggs in den theol. Stud. u. Krit. 1841, Heft 2. S. 515—551, besonders S. 528.

c) Sie findet sich in den Studien von Daub und Kreuzer, 1806, Bd. 2. S. 112—140., und hat die Ueberschrift: Von einem Hauptbildungsmittel zur Religion in der protestantischen Kirche.

gebrauchen, und schildert mit eingehender Liebe die Vorzüge des Buches, „aus dem so stark und eindringlich mit siegender Gewalt der feste, zuversichtliche Sinn des Frommen spreche“. Dann aber kommt er ^{a)} auch auf die Frage: Wie doch wohl in Beziehung auf den Katechismus die Stimmung der eigentlichen, lebendigen Kirchenglieder beschaffen sein möge? Das habe er oft und angelegentlichst zu erfahren getrachtet und hierbei immer folgende Antwort zu hören geglaubt: „Nehmet das Buch des Zutrauens und der Liebe nicht weg, den Freund und Tröster unserer Väter! Wenn er schon altfränkisch aussieht, manche, wie euch dünkt, abgekommene Meinungen heget und pflüget, verstoßet ihn nicht! . . . Jeder andre ist uns gegen ihn ein Fremdling; in der Gemeinschaft mit ihm, dem sich unser Gemüth in Zutrauen und Liebe aufthut, werden wir Jesu Christi, des Anfängers und Vollenders des Glaubens, theilhaftiger und froher.“

Aus diesen Aeußerungen geht sehr deutlich zweierlei hervor: erstlich, daß damals (um 1806) allerdings schon eine, vermuthlich nicht geringe, Anzahl von Geistlichen vorhanden war, die den heidelberger Katechismus entweder bereits aufgegeben hatten oder doch sehr geneigt waren, dieß zu thun; zweitens aber, daß unter denen, „die in der That noch der Kirche angehörten“, sich auch nicht Wenige fanden, die ihm mit Liebe und Treue anhängen und von seiner Beseitigung nichts wissen wollten. Die Zahl der Letztern nahm jedoch ab, die Stimme der Pietät verhallte, und die herrschende Strömung der Zeit war zu stark, als daß sich nicht der Proceß bis zur vollständigen Abschaffung des Katechismus hätte vollziehen sollen.

6.

Wiederbelebung des heidelberger Katechismus in neuer Gestalt.

Im Jahr 1803 wurde die Pfalz diesseits des Rheins dem bald darauf zum Großherzogthum erhobenen Baden einverleibt.

a) Studien von Daub und Kreuzer, 1806, Bd. 2, S. 139.

Dadurch kamen die reformirten Pfälzer in den Complex eines Staates, in welchem sich auf protestantischer Seite eine erhebliche Mehrzahl lutherischer Einwohner befand, und es trat nun sehr natürlich in Verbindung mit dem Interesse für möglichst innige politische Verschmelzung auch das Streben nach kirchlicher Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen hervor. Der treffliche Großherzog Karl Friedrich, den jedoch dabei nicht bloß Politik, sondern ein aufrichtig evangelisches, landesväterliches Herz leitete, traf die vorbereitenden Schritte, und unter seinem zweiten Nachfolger, Großherzog Ludwig, kam unter Mitwirkung einer zu diesem Zweck berufenen Generalsynode im Jahr 1821 die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten in Baden zu einer evangelisch-protestantischen Kirche wirklich zu Stande. Diese Thatsache überhaupt zu würdigen, ist hier nicht der Ort; wir beschränken uns auf das, was dabei den Katechismus und insbesondere den heidelberger berührt.

Da die badische Union nicht bloß eine kirchenregimentliche war, sondern, außer Cultus und Verfassung, sich auch auf die Lehre bezog und hiefür in Betreff des Hauptdifferenzpunktes vom heiligen Abendmahl eine ausführliche Formulirung aufgestellt wurde, so konnte nun natürlich von dem Gebrauch der beiden Confessionskatechismen, des heidelberger wie des luther'schen, wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt, nicht weiter die Rede sein. Sie wurden zwar neben der augsburgischen Confession in dem „ihnen bisher zuerkannten normativen Ansehen“ als symbolische Schriften der unirten Kirche auch fernerhin anerkannt ^{a)}, aber als „Norm des Unterrichts“ in Kirche und Schule ausdrücklich und förmlich außer Gebrauch gesetzt ^{b)}. Dabei würde man jedoch wenigstens in Betreff des heidelberger Katechismus Unrecht thun, wenn man etwa nur der Union die Beseitigung desselben beimessen wollte. Wir haben ja gesehen, daß die reformirten Pfälzer schon von selbst ihrem Katechismus fast vollständig den Rücken gekehrt hatten; die Union bestätigte in dieser Beziehung

a) Unionsurkunde, §. 2.

b) Unionsurkunde, Beilage A. §. 3.

nur das factisch Vorhandene als etwas Gesetzliches. Sie ist also wenigstens in diesem Falle der Verschleuderung eines väterlichen Glaubensgutes nicht anzuklagen. Im Gegentheil, man muß bei näherer Betrachtung vielmehr sagen, daß durch sie zuerst wieder der Grund zu einer Rückbewegung nach der positiveren Seite gelegt worden ist. Und zwar hängt dieß folgendermaßen zusammen.

Die von der unirenden Generalsynode aufgestellte Lehrbuch-commission, in welcher sich als die hervorragendsten Mitglieder auch die heidelberger Theologen Daub und Schwarz befanden, hatte, wie es schon der ganze theologische Charakter dieser würdigen Männer mit sich brachte, von der Union ganz entschieden die Vorstellung, daß sie in der Lehre nicht bloß die vorhandenen Gegensätze für gleichgültig erklären und verneinen, sondern vor Allem etwas Positives aufstellen müsse. „Nicht im Unbestimmten,“ — hieß es in ihrem Bericht — „oder gar im indifferentistischen Nichts soll sich die Union vollziehen, sondern auf dem Grunde des positiven, evangelisch-kirchlichen Christenthums.“ Demgemäß wurde die Herstellung eines Lehrbuchs vorgeschlagen, in welchem „die uns gemeinsame augsburger Confession und die den beiden Kirchen einzeln zugehörigen Confessionskatechismen, der luther'sche und heidelberger, zusammenfließen und vereinigt wirken sollten.“ In diesem Sinne faßte auch die Generalsynode ihren Beschluß. Sie stellte einen Katechismus in Aussicht, der „auf Grund der bisherigen Katechismen“ bearbeitet werden und — wie dieß auch so entschieden beim heidelberger der Fall gewesen — „die Eigenschaft eines Bekenntnisbuchs“ haben sollte ^{a)}.

Ein Katechismus solcher Art kam jedoch zunächst nicht zu Stande. Vielmehr wurde in Folge von Umständen, deren Erörterung hier zu weitläufig sein würde, seit dem Jahr 1830 ein Lehrbuch eingeführt, dem gerade die bezeichneten Eigenschaften völlig abgingen, das nicht nur den kirchlichen Typus, sondern selbst die volle Schriftmäßigkeit und wahre Popularität vermissen

a) Man kann sich über den ganzen Verlauf der Sache am besten unterrichten aus den Verhandlungen der badischen Generalsynode von 1855 nach amtlicher Darstellung, Karlsruhe 1856, Bd. 1. S. 195—339. In Betreff des hier zunächst berührten Punktes s. S. 210—215.

ließ. Allein dieses Lehrbuch konnte sich auch nicht auf die Dauer behaupten. Schon bei seinem ersten Hervortreten fand es scharfen Widerspruch von einer, wenn auch für's erste noch kleinen, Anzahl gläubiger Geistlichen. Im Laufe der zwei nächsten Decennien aber, während welcher das christliche und kirchliche Leben auch in unserm Lande einen erfreulichen Aufschwung erfuhr, wurde das verwerfende Urtheil immer allseitiger und stärker, bis es zuletzt als ein anerkanntes, bringendes Bedürfnis erschien, daß auf diesem Punkt eine Aenderung getroffen werde.

Nun kam man — da eine einfache Wiederherstellung der alten Confessionskatechismen nicht möglich war, weil das fast gleichbedeutend mit der Auflösung der Union gewesen sein würde — wieder auf den Gedanken einer Verschmelzung derselben zu einem wirklichen, auf geschichtlicher Grundlage ruhenden Unionskatechismus zurück. Dieser Gedanke hatte unterdessen auch außerhalb des Kreises kirchlich-officieller Behandlung vielfache Erörterung und Empfehlung gefunden; es waren auf literarischem Wege mehrere ansprechende Versuche zur Verwirklichung desselben gemacht worden und in dem jetzt zu Bayern gehörigen Theil der ehemaligen Kurpfalz war man sogar bereits im Jahre 1854 mit der kirchlichen Einführung eines in diesem Sinne bearbeiteten Katechismus vorangegangen ^{a)}. So erschien dieser Weg, dessen Vertretung zugleich von einer Anzahl Diöcesansynoden des Landes gewünscht worden war, als der durch die ganze kirchliche Lage entschieden gebotene. Die evangelische Kirchenbehörde Badens unterzog sich der Sache mit aller Freudigkeit, und der von ihr bearbeitete Entwurf wurde von der im Sommer 1855 versammelten Generalsynode mit geringen Veränderungen fast einstimmig angenommen.

In diesen Katechismus ist nun das Wesentliche des heidelberger aufgenommen und zwar um ein gutes Theil vollständiger und wortgetreuer als in dem mehr frei reproducirenden rheinpfälzischen. Daß sich darin die herrliche erste Frage unverändert wiederfindet, versteht sich von selbst. Aber auch für die ganze

a) S. hierüber die Abhandlung von Oberkirchenrath Mühlhäuser: die Unionskatechismen, in den theol. Stud. u. Krit. 1861, Heft 2. S. 341 ff.

Anlage und Eintheilung bildet der Heidelberger das Fundament, und in der Ausführung wird man keine der Kernfragen desselben vermiffen. Die durch die Verschmelzung mit den Hauptstücken Luthers und durch den Unionsstandpunkt oder die weitere theologische Entwicklung gebotenen Veränderungen, sowie die aus innern Gründen nothwendig scheinenden Umstellungen sind mit gewissenhafter Sorgfalt vollzogen, und in der Sprache, die sich im heidelberger wie in Luthers Katechismus durch so wahrhaft volksmäßige Kraft und Gediegenheit auszeichnet, ist mit schonender Hand nur an den Stellen eine Umgestaltung vorgenommen, wo es geradezu Bedürfniß schien. Jeder Unbefangene — so vertrauen wir — wird urtheilen, daß der Hauptsache nach in diesem Buche der heidelberger Katechismus so weit erneuert und für sein Vaterland wieder in's Leben zurückgeführt ist, als es der Zweck einer organischen Ineinanderarbeitung mit dem luther'schen und der ganze Stand unseres Kirchenwesens nur irgend gestattete.

Der bisherige Erfolg dieses Katechismus war ein erwünschter. Die Einführung ging ohne Schwierigkeit von Statten, und es darf namentlich erwähnt werden, daß ältere Leute in der Pfalz wahrhaft ergriffen waren, als sie die in der Jugend gelernten unvergeßbaren Worte vom „einigen Trost im Leben und im Sterben“ wieder vernahmen. Im Auslande wurde das Buch nicht nur auf dem literarischen Gebiete günstig beurtheilt, wie namentlich von Nitzsch in einer ausführlichen Besprechung a), sondern es hat auch auf dem kirchlichen schon eine Eroberung gemacht, deren man sich aufrichtig freuen darf. In der-uns verwandten, aber auch in gar manchen Beziehungen vorleuchtenden Kirche Rheinpreußens ist dasselbe zuerst unter die Lehrbücher aufgenommen worden, deren Gebrauch als kirchlich autorisirt gilt, und als es sich weiterhin um einen förmlichen Unionskatechismus für diese Provinzialkirche handelte, hat man es dafür zur Grundlage genommen und einen Katechismus zu Stande gebracht, der von dem unsrigen nur in wenig erheblicher Weise abweicht b).

a) Deutsche Zeitschrift, Jahrg. 1857, S. 5 ff.

b) S. Mühlhäuser a. a. O. S. 351. u. 368.

Bei alledem wird es diesem Katechismus in kommenden Jahren nicht an Gegnern fehlen und sie werden unter den gegenwärtigen Verhältnissen auch mehr Macht haben, ihren Widerspruch geltend zu machen. Dann aber wird in der badischen Kirche die Union selbst eine Probe zu bestehen haben. Es wird sich zeigen, was sie an positiv christlichem und kirchlichem Gehalt zu tragen und zu bewahren fähig ist, und ob sie, wenn sie sich hierin unzulänglich erweisen sollte, noch wird aufrecht erhalten werden können. Für alle Fälle aber hat der Katechismus wenigstens in der rheinischen Kirche eine Stätte der Erhaltung gefunden, die, so Gott will, eine sichere bleiben wird.

2.

Ueber das Subject in Röm. 7.

Eine biblisch-theologische Untersuchung

von

Ernst Achelis,

Past. adi. an der evang.-reform. Gemeinde zu Arsten bei Bremen.

Schon von den Zeiten des heiligen Augustinus an hat die vorliegende Frage die Aufmerksamkeit der Theologen in besonderm Grade auf sich gezogen und die Discussion darüber ist von jeher mit um so größerer Erregtheit geführt worden, als hier in einem Maße, wie kaum bei andern Untersuchungen, die Gefahr nahe lag, die Exegese und biblische Theologie in den Dienst der Dogmatik zu stellen. Je nach der Beantwortung unserer Frage muß sich ja die Auffassung der Lehre von der Erbsünde, von dem Zustande des natürlichen (unwiedergeborenen) Menschen, von der Geltung des Gesetzes für den Christen u. s. w. gestalten oder modificiren, und wie das eine exegetische Heerlager, das für den wiedergeborenen, durch den heiligen Geist erleuchteten Menschen als Subject in Röm. 7. sich entschied, nicht selten den Vorwurf dogmatischer Befangenheit und des Poehens auf den Buchstaben und die Bestimmungen der Concorbienformel hinnehmen mußte,

so lud dagegen das andere den Schein einer Verflachung des Sündenbegriffs, einer Verdrehung der Freiheit des Christenmenschen in Zügellosigkeit und Antinomismus auf sich. Und doch kann auch hier nur eine ruhige und leidenschaftslose, der Wahrheit und ihr allein dienende Untersuchung zum Ziele führen, nur eine Arbeit, bei der man sich der Mitarbeit Aller, auch der Gegner, an demselben Einen Werke bewußt ist. Dann nur wird aus einer unfruchtbaren disputatio eine fruchtbringende und gesegnete συζήσις (της ἀληθείας) — und zu einer solchen möchte auch diese Arbeit, als Seitenstück zu der „Stud. u. Krit. 1862, S. 119 ff. veröffentlichten, von andern theologischen Grundanschauungen ausgehenden und andere Resultate gewinnenden Abhandlung Krummachers, das Ihrige beitragen.

I.

Die in Röm. 7. entwickelte Gedankenreihe des Apostels in ihrem Zusammenhange mit den vorhergehenden Capiteln nachzuweisen, unterlassen wir als ein πάρεργον; wir wenden uns gleich zu dem siebenten Capitel selbst. Die Verse 1—6. desselben bilden, wie sie die Einleitung sind zu dem Haupttheile (B. 7—25.), so auch die Einleitung zu unserer Frage, indem darin von vornherein in Anknüpfung des 6, 14. abgebrochenen Fadens das Verhältniß des wiedergeborenen Christen zum Gesetze, im Besondern zu der Herrschaft (κυριεύειν, B. 1—4.) des Gesetzes, und nicht minder auch der Zustand und das Wesen des in Christo wiedergeborenen Menschen in Vergleich mit dem noch nicht wiedergeborenen Menschen (dem ἐν τῇ σαρκὶ ὄν, B. 5., vgl. B. 6.) von dem Apostel behandelt wird. Ob Paulus mit den Worten (B. 1.) γινώσκουσι νόμον schon das göttliche Gesetz im A. T. im Auge habe, oder vielmehr B. 1—3. vom Wesen des Gesetzes überhaupt rede, um dann B. 4 ff. auf das Eine bestimmte Gesetz, das göttliche im A. T., als in specieller Anwendung des B. 1—3. allgemein Ausgesagten, überzugehen, wollen wir nicht untersuchen; uns freilich ist sehr wahrscheinlich, daß der Apostel im allgemeinen Sinne „Gesetzeskundige“ in seinen (römischen) Lesern zuerst anrede und daß er B. 1—3. die Grenzen einer jeden Gesetzeskraft überhaupt bezeichne. Doch

wir lassen das auf sich beruhen und gehen zur Beleuchtung des von dem Apostel (1—3.) gewählten Beispiels und seiner Anwendung (V. 4—6.) über. Voran stellt der Apostel als allgemeinen Grundsatz für die Grenzen der Gesetzeskraft den Satz, daß „das Gesetz über den Menschen herrscht, so lange er lebt“, um ihn dann speciell auf das eheliche Leben anzuwenden. „Das verheirathete Weib ist durch das Gesetz an den lebenden Mann gebunden; wenn aber der Mann gestorben ist, so ist das eheliche Verhältniß des Weibes zu ihm, das Weib als Ehefrau, mit gestorben (wie Meyer richtig erklärt), und daher ist das Weib von dem (Ehe-) Gesetz, das ihr in Bezug auf ihren Ehemann gegeben war, befreit, weil sie kein Ehefrau mehr ist. Als ihr Mann und mit ihm ihr eheliches Verhältniß zu ihm noch lebte, durfte sie keines andern Mannes eigen werden; nun aber, da ihr Mann und mit ihm ihr eheliches Verhältniß zu ihm gestorben ist, so sind die Grenzen der Gesetzeskraft überschritten, das Weib ist vom Gesetze, das sich auf ihren Mann und ihr eheliches Verhältniß zu ihm und dadurch auf sie als Ehefrau bezog, frei und darf eines Andern werden, ohne eine Ehebrecherin zu heißen.“ Dieß Beispiel, eines der tiefsten der heiligen Schrift und daher scheinbar dunkel und inconcinn, wendet Paulus nun auf die Christen und ihr Verhältniß zum Gesetze an (V. 4 ff.). „Auch ihr“, sagt der Apostel, „wurdet getödtet, d. i. „seid gestorben (gleichwie der Ehemann und mit ihm das eheliche Verhältniß des Weibes zu ihm im Beispiel), und zwar durch den Leib Christi; demnach seid ihr (gleichwie das Weib im Beispiel) vom Gesetze frei (ἐθανάτωται τῷ νόμῳ) und könnt in ein anderes eheliches Verhältniß treten (γενέσθαι ἑτέρω, vgl. V. 3.), nämlich mit dem, der von den Todten auferweckt ist.“ In dieser Anwendung des Beispiels liegt offenbar eine gewisse Schwierigkeit in dem ὑμεῖς, da sowohl das, was V. 2. und 3. vom Manne, als auch das, was dort vom Weibe ausgesagt war, der Tod und das Leben, auf das ὑμεῖς angewendet werden muß. Was ist denn in dem wiedergeborenen Christen (ὑμεῖς) getödtet, und was lebt? — Vergleichen wir mit unserer Stelle Röm. 6, 4—11.; Gal. 2, 19. 6, 17.; Phil. 3, 10.; Col. 3, 3. u. a. St., so ist das in ihm

Gestorbene offenbar ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, in dem die ἁμαρτία ihr Wesen trieb, oder nach 6, 22. die ἁμαρτία selbst, von der die Wiedergeborenen (ὡν δὲ ἐλευθερωθέντες) befreit sind, oder auch, um mit B. 5. zu reden, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. In Bezug auf sie und unser (wie das Weib mit dem Manne) mit ihnen eine (eheliche) Einheit bildendes Verhältniß zu ihnen war das Gesetz gegeben; nun aber sind sie todt διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ — also sind wir ἐλευθεροὶ ἀπὸ τοῦ νόμου (wie das Weib B. 3.) und können Christi werden, und können nicht nur, sondern gerade dazu ist der Tod jener erfolgt, damit (εἰς τὸ γεν. B. 4.) wir Christo uns verbänden. Das durch das zwiefache ὑμεῖς (resp. ὑμᾶς) in B. 4. Ausgedrückte muß demnach augenscheinlich etwas Verschiedenes sein, indem das erste ὑμεῖς durch das σῶμα τοῦ Χριστοῦ in den Tod gegeben, das zweite ὑμεῖς (ὑμᾶς) dagegen lebendig geblieben ist und mit Christo auf dieselbe Weise sich geeinigt hat, wie es zuvor mit dem ersten ὑμεῖς (das Weib mit dem Manne) geeinigt war. Weibes, das zu Tödtende, aber auch das am Leben Bleibende, muß ferner in dem noch nicht Wiedergeborenen vorhanden gewesen sein; denn wie das Weib in dem Beispiel als dasselbe aus der ersten Ehe in die zweite hinübertritt, so bleibt auch das zweite ὑμεῖς (ὑμᾶς) nach dem Tode des ersten ὑμεῖς, mit dem es innigst verbunden war, wie das Weib mit dem Manne, dasselbe, indem es γίγνεται τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερομένῳ. Aber wie mit dem Weibe dennoch, trotz ihrer Identität, eine Veränderung vorgeht vor der zweiten Ehe, indem sie nicht als Ehefrau des Mannes eines Andern werden kann, so geht auch mit dem zweiten ὑμεῖς (ὑμᾶς), obwohl es dem Wesen nach dasselbe bleibt, doch eine Veränderung vor, ehe es Christi eigen wird, indem es nicht so, wie es in der engen Verbindung mit dem ersten ist, in das neue Verhältniß zum Herrn eintreten kann, sondern zuvor in seinem Verhältniß zum ersten mit dem ersten sterben muß, gleichwie das Weib als Ehefrau mit dem Manne gestorben ist, ehe sie eines Andern wird. In dem ersten ὑμεῖς, das getödtet werden muß, resp. getödtet worden ist, haben wir schon oben den παλαιὸς ἄνθρωπος gefunden; was aber ist mit dem zweiten ὑμεῖς (ὑμᾶς) gemeint,

das dem Wesen nach dasselbe ist in dem noch nicht Wiedergeborenen und in dem Wiedergeborenen? Offenbar nichts Anderes als das, was wir unter dem Ausdruck des Ich, der Persönlichkeit, zu bezeichnen pflegen ^{a)}). Sie wird, nachdem der alte Mensch mit Christo gekreuzigt ist, mit Christo neu vermählt, und die Früchte dieser Ehe sind Früchte der Gerechtigkeit, die Gotte reifen (*καρποφ. τῷ θεῷ*, vgl. Eph. 4, 22—24.) — ein Gedanke, den der Apostel, freilich ohne Anwendung des hier gebrauchten Bildes der Ehe, schon 6, 8 ff. 11. 13. ausgesprochen hat, wie auch die ganze Wendung 7, 2—4. im Allgemeinen dem 6, 2. 5., vgl. 6., entwickelten Gedanken durchaus entsprechend ist. In dem natürlichen Zustande des Menschen — so würde des Paulus Gedanke dogmatisch lauten — ist also schon ein Etwas, das in den Zustand des Wiedergeborenen hinübergenommen wird, nämlich das innerste Wesen des Menschen, das Ich, das Ebenbild Gottes, das in allen Menschen sich findet, wenn es auch durch die Vereinigung mit Christo nach Aufhebung der Verbindung mit dem alten Menschen gereinigt, verklärt und zu seiner vollen Wesenheit gebracht wird. In seiner ersten Verbindung mit dem alten Menschen (*ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί*, B. 5.) war es dem Gesetze unterworfen, ja gerade durch das Gesetz wurde der alte Sündenmensch immer aufs Neue angereizt, sein Recht geltend zu machen, so daß wir mittelbar durch das Gesetz in jenen elenden Zustand geriethen, der dem Tode Frucht brachte (vgl. B. 13.). Jetzt aber (B. 6.) ist der alte Mensch (B. 3.) todt, und das Gesetz, das für ihn und durch unsere enge Verbindung mit ihm für uns gegeben war, hat für uns nun keine Kraft mehr; „wir sind zunichte geworden (und dadurch) vom Gesetze (befreit), indem wir (dies „wir“ ebenso wie das erste *ὑμεῖς* B. 4. zu ver-

a) Aehnlich schon Luther in seinen Randglossen zu Röm. 7, 4. (s. Werke, erlang. A. Bd. 64. S. 221.): „Der alte Mensch hat das Gewissen mit Sünden zu eigen, wie ein Mann sein Weib. Aber wenn der alte Mensch stirbt durch die Gnade, wird das Gewissen frei von Sünden, daß ihm auch das Gesetz nicht mehr die Sünde aufrücken und den alten Menschen unterthänig machen kann.“ Vgl. auch in der Kirchenpostille Bd. 12. S. 39 ff.

stehen) gestorben sind und abgestorben demjenigen, worin wir (dies „wir“ [ὡστε δουλεύειν ἡμᾶς] ebenso wie das zweite εἰμῆς [εἰμᾶς] B. 4. zu verstehen) festgehalten (vgl. B. 23.) wurden, nämlich dem Gesetze, in dessen Gewalt wir waren (vgl. Meyer zu B. 2. und B. 6.), so daß wir dienstbar sind (als δουλωθέντες τῷ θεῷ, 6, 22.) nicht mehr unter dem alten (ehemals für uns geltenden) Gesetze, sondern unter dem neuen (jetzt für uns geltenden, unser Handeln bestimmenden) Geiste, der uns durch die Vereinigung (γενέσθαι τῷ ἐκ ν. ἐγ.) mit Christo geworden ist.“ Hier ist nach unserer Ansicht in dem ὡστε δουλ. ἡμᾶς nicht die „neue Verfassung (unseres innern und äußern Lebens), welche sich unter dem Einflusse des heiligen Geistes gestaltet hat“ (wie Meyer sich ausdrückt) — deren Dienstbarkeit übrigens ein echt schriftgemäßer Gedanke ist — zu verstehen, sondern wegen des eben angedeuteten Zusammenhangs mit B. 4 ff. nur die B. 4. in dem εἰμᾶς, B. 6. in dem ἡμᾶς liegende Persönlichkeit (in dem Beispiele das Weib). Der Schlusssatz in 7, 6. geht wieder auf den im Anfange von 1b. als allgemeiner Grundsatz für die Grenzen einer jeglichen Gesetzeskraft hingestellten Satz zurück, daß „das Gesetz über den Menschen herrscht, nur so lange er lebt“; von B. 6. aus erhält auch das zuerst dunkel scheinende Beispiel B. 2. u. 3. sein rechtes Licht, und wir erkennen, warum der Apostel trotzdem, daß sein zu beweisender Satz erst B. 4—6. klar werden konnte, doch das Beispiel voranstellen mußte, nämlich um jene beiden verschiedenartigen Factoren im unwiedergeborenen Menschen und ihre enge Verbindung, dann ihre Lösung durch den Tod und damit die Befreiung des am Leben bleibenden Factors von dem κυριεῖν des Gesetzes zu veranschaulichen.

Was aber hat der Apostel mit seinem Beispiel und dessen Anwendung auf seine Christlichen Leser bewiesen? Er hat bewiesen, daß das Gesetz, welches ehemals in ihrem unwiedergeborenen Zustande über sie herrschte, jetzt nicht mehr über sie herrscht, weil das in ihnen, wodurch das Gesetz über sie Macht hatte und in Beziehung auf das es ihnen gegeben war, nämlich ihr alter Mensch und ihre Verbindung mit ihm, ge-

storben ist. „Das Gesetz herrscht über den Menschen, so lange er lebt (B. 1.); ihr lebt nicht mehr, sondern seid gestorben (B. 4. u. 6.), — also herrscht das Gesetz nicht mehr über euch“ — das ist offenbar der Kern der apostolischen Argumentation, mag man im Einzelnen unserer Erklärung folgen oder von ihr abweichen. Der Apostel rehet an unserer Stelle (ebenso wie Gal. 4, 1—7.) von der Geltung des göttlichen Gesetzes als Gesetzes mit seinem unerbittlichen kategorischen Imperativ für den gläubigen Christen — und da kommt er zu dem geradezu antinomistischen Resultat, daß das Gesetz als Gesetz eben gar keine Geltung für den Christen habe; und es ist überhaupt für die ganze heilige Schrift bezeichnend, daß von den Christen an keiner einzigen Stelle gesagt wird, sie seien *δουλοῦντες τῷ νόμῳ* oder dgl., wohl aber, sie seien *πληροῦντες τὸν νόμον* u. s. w.; denn es liegt eben in dem Begriffe des Christen, daß er nicht ein *δοῦλος* des Gesetzes, wohl aber, daß er (6, 22.) ein *δοῦλος* Gottes oder, wie 16, 18. 12, 11. u. a. St., des Herrn Jesu Christi ist. Gleichwie der gläubige, wiedergeborene Christ von der Herrschaft der Sünde durch den Tod des alten Menschen befreit ist, so ist er auch von der Herrschaft des Gesetzes befreit; denn daß die Freiheit von der Herrschaft der Sünde und die Freiheit von der Herrschaft des Gesetzes in dem Verhältniß wechselseitiger Bedingtheit stehen, lehrt außer unserer Stelle unwidersprechlich klar die Bemerkung des Apostels Röm. 6, 14: *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν* (vgl. Gal. 5, 18.), die sich nur darin von unserer Stelle unterscheidet, daß in 6, 14. die Freiheit von der Herrschaft der Sünde durch die Freiheit von der Herrschaft des Gesetzes, 7, 1 ff. dagegen umgekehrt die Freiheit von der Herrschaft des Gesetzes durch die Freiheit von der Herrschaft der Sünde motivirt ist. Wie aber der ewige und heilige Gotteswille, der in dem alttestamentlichen Gesetze seinen zeitlichen, durch die Volksverhältnisse bestimmten Ausdruck fand, und durch ihn auch, aber bedingter Weise, das alttestamentliche Gesetz für uns eine Norm (nicht Gesetz) in „unverletzlicher Majestät“ bleibe, deren Erreichung die in der Vereinigung mit Christo uns mit-

getheilte *καλώτης πνεύματος* uns je mehr und mehr entgegenführen soll, das ist eine andere Frage, die der Apostel hier nicht berührt und wir daher auch nicht zu erörtern haben.

II.

Durch die in den Versen 1—6. gepriesene und bewiesene Emancipation des gläubigen Christen vom Gesetz und besonders durch die B. 5. behauptete Erregung der *πυθμήματα τῶν ἀμαρτιῶν* durch das Gesetz konnte nun den Lesern des Apostels sehr leicht die Heiligkeit des doch göttlichen Gesetzes alterirt erscheinen, und Paulus sieht sich daher veranlaßt, diesen Anstoß durch die folgende Erörterung wegzuräumen, indem er die zur Erkenntniß der Sünde und zur Neugeburt unerläßliche Wirksamkeit des Gesetzes bei ihm selbst, dem ehemaligen unter dem Gesetze lebenden Israeliten, beschreibt. Denn, um schon jetzt dieß zu bemerken, wie der Apostel B. 4—6. von dem Einen bestimmten *ὁ νόμος* (dem alttestamentlichen Gesetze) geredet hat, so beschreibt er auch im Folgenden die Wirksamkeit dieses *ὁ νόμος* nur bei ihm selbst und bei Allen, die sich in ähnlicher Lage befinden; er spricht also von seiner eignen Erfahrung, die aber keineswegs ohne Weiteres die Erfahrung aller gläubigen Christen ist, sondern zunächst die individuelle des Paulus, dann der Judenchristen, die ehemals unter dem *ὁ νόμος* standen, der Heidenchristen aber nur mittelbar, nämlich insoweit, als das allgemeine Wesen des alttestamentlichen Gesetzes, der heilige Wille Gottes, einer jeden Menschenbrust (als Sittengesetz) eingegraben ist (5. Mos. 30, 11 ff.; Röm. 2, 14 ff.).

In dem ersten Abschnitte (B. 7—12.) des Haupttheils (B. 7—23.) unterscheidet der Apostel einen frühern und einen spätern Zustand seiner selbst; in dem frühern Zustande habe er ohne Gesetz gelebt (B. 9.), die Sünde nicht erkannt, ja, die Sünde sei in ihm todt gewesen (B. 8.). Der spätere Zustand sei dadurch charakterisirt, daß das Gebot gekommen und die Sünde aufgelebt sei (B. 9.), da sie Anlaß genommen und gerade durch das Gesetz allerlei Lust in ihm bewirkt habe (B. 8. u. 11.), er selbst aber gestorben, d. h. dem ewigen Tode anheimgegeben, sei. — Welches ist nun der frühere Zustand und welches der

spätere? Calvin und Luther, viele Aeltere und manche Neuere verstehen unter dem frühern Zustande das Leben des Apostels im Pharisäerthum, wo wohl eine buchstäbliche, aber in sich unlebendige, das Verlangen nach dem Heile und der Versöhnung mit Gott nicht bewirkende Erkenntniß des Gesetzes in ihm vorhanden gewesen sei. Wer diese Auffassung theilt, ist offenbar genöthigt, das von dem spätern Zustande Ausgesagte von dem wiedergeborenen Apostel zu verstehen, ja die Wiedergeburt und das *ἐλθεῖν* der *ἐντολῆ* und das *ἀναστῆναι* der *ἀμαρτία* zusammenfallen zu lassen und, wenn er einen (exegetisch unmotivirten) Subjectwechsel nicht eintreten lassen will, auch den ganzen zweiten Abschnitt des Haupttheils (V. 13—25.) von dem wiedergeborenen Paulus zu verstehen. Und dieses, ob in V. 13—25. der wiedergeborne Christ, oder der Unwiedergeborne, das Subject sei, ist der Kernpunkt unserer Frage. Wir behaupten das Letztere, und wenn wir nun den Beweis der Richtigkeit dieser Behauptung zuerst auf indirectem Wege zu führen suchen und dann unsere Ansicht in ihrer concreten Fassung positiv und direct begründen, so möchte sie durch diese doppelte Beleuchtung in ein um so helleres Licht treten. Was zunächst nun den ersten Abschnitt (V. 7—12.) betrifft, so möchten wir es dem Nachdenken eines Jeden anheimgeben, wie der Apostel, wenn er von seinem gegenwärtigen Zustande reden wollte, doch wahrlich ganz anders sich hätte ausdrücken müssen, als er es in Wirklichkeit thut; V. 8—11. setzt er lauter Präterita (*κατεργάσατο, ἀνέζησεν, ἀπέθανον* u. s. w.), während er das naheliegende Präsens durchaus vermeidet. Wenn Paulus hier von seinem Zustande in und nach der Wiedergeburt rebete, so würde gesagt haben: „seitdem das Gebot an mich herangetreten ist, ist die Sünde lebendig in mir“ (statt: „als das Gebot kam, lebte die Sünde wieder auf“); ich „bin todt“ (statt: ich „starb“) u. s. w. Ferner setzt der ganze Abschnitt in allen Versen offenbar die Geltung und Kraft des Gesetzes als Gesetzes für den Menschen voraus, und dieß allein schon würde hinreichen, nach der oben (S. 676.) dargelegten Lehre der heiligen Schrift über die Freiheit des Christen von der Herrschaft des Gesetzes, die

Auffassung, daß der spätere Zustand, von dem der Apostel redet, der des Wiedergeborenen sei, als eine unzulässige hinzustellen. Allein abgesehen von dem Zusammenhange mit B. 7—12. wird für den zweiten Abschnitt des Haupttheils (B. 13—25.) doch von manchen Seiten der Wiedergeborene als Subject gefordert, und zwar mit Gründen, die aus diesem Abschnitte selbst hergenommen sind; sollen sie widerlegt werden, so werden auch die Gegengründe im Einzelnen aus B. 13—25. zu entnehmern sein. Der Apostel schildert uns mit tief ergreifenden und gewiß aus eigener Erfahrung geschöpften Zügen das erfolglose Ringen des *σάρκινος ἀνθρώπου*, der da ist ein *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (B. 14.) und der deshalb nicht das thut, was er will, sondern das, was er haßt; alles Widerstreben seines auf das Gute gerichteten Willens ist vergeblich, weil *ἡ ἁμαρτία* eine *ἐν αὐτῷ οἰκοῦσα* ist (B. 17.), durch deren Gesetz er wie ein Kriegsgefangener gebunden ist, indem es im Widerstreit gegen den *νόμος τοῦ νοῦς* diesen überwunden hat. Ein schrecklicher Zustand, und wahrlich ein *ταλαιπώρος ἀνθρώπος*, der in ihm sich befindet! Und der Apostel Paulus, der wiedergeborene Christ, soll sich darin befinden? Die größte Schwierigkeit für diese Auffassung liegt wohl offenbar in dem gewaltigen apostolischen Worte B. 14^b; um sie zu heben, pflegt man sich auf den hier gebrauchten Ausdruck *σάρκινος* zu stützen, der eine weit schwächere Bedeutung haben soll, als *σαρκικός*, da jene Form, wie man meint, „die Negation des sittlichen Willens einschliesse“ (um mit Meyer zu B. 14. zu reden), was bei dieser nicht der Fall sei. Allein bestimmen wir nach Holsten („die Bedeutung des Wortes *σὰρξ* im N. T. S. 19.) den Unterschied der Bedeutung des nur dem paulinischen Sprachgebrauch angehörigen *σαρκικός* von dem auch in der Profangräcität üblichen *σάρκινος* dahin, daß *σάρκινος* dasjenige ist, „was aus der Substanz der *σὰρξ* besteht“, *σαρκικός* dagegen dasjenige bezeichnet, „was das Wesen, die Eigenschaften dieser Substanz darstellt, in irgend einer Beziehung zu derselben steht“, so wird dadurch vielmehr das Gegentheil bewiesen. „Ich bin nicht nur *σαρκικός*, so daß ich in irgend einer Beziehung zur *σὰρξ* stehe meiner Qualität nach“, sondern „ich

bin *σάρκιος*, der Substanz nach aus *σὰρξ* bestehend, recht eigentlich vom Fleische geboren und damit auch selbst Fleisch“ — oder, negativ ausgedrückt, nach dem aus Joh. 3, 6.; Gal. 5, 16. 17. u. f. w. sich ergebenden Widerspruch der *σὰρξ* und des *πνεῦμα*: „ich bin ein Mensch, dem das göttliche Wesenselement, die Substanz des *πνεῦμα*, noch gänzlich fehlt.“ Hätte der Apostel hier *σαρκικός* geschrieben, so würde das der von uns bekämpften Ansicht noch eher einen Schein des Rechts geben; dieß *σάρκιος* aber nimmt auch den letzten Schimmer eines solchen Rechts. Im Allgemeinen ist über *σὰρξ* und *πνεῦμα* u. f. w. hinsichtlich ihres Gebrauchs im N. T. zu bemerken, daß die Ausdrücke *ἐν σαρκὶ εἶναι* (Röm. 7, 5. 8, 8 ff.), *σάρκα εἶναι* (Joh. 3, 6.), *σάρκιον εἶναι* (Röm. 7, 14.; 1 Cor. 3, 1.) und *σαρκικὸν εἶναι* (1 Cor. 3, 3.) geringer Unterschiede ungeachtet ihrer wesentlichen Bedeutung nach durchaus identisch sind und nur von unwiedergeborenen Menschen gebraucht werden (opp. *ἐν πνεύματι εἶναι*, *πνεῦμα εἶναι*, *πνευματικὸν εἶναι*).^{a)} Und daß dieß ebenfalls von der Form *σάρκιος* gilt, das wird uns überdieß deutlich genug durch den erklärenden und zugleich verstärkenden Beisatz des Paulus: *πεπραμένος ὑπὸ τῆν ἁμαρτίαν*, an die Hand gegeben. Indem der Apostel diesen Ausdruck gebraucht, — das Perfectum steht hier gewiß passivisch; aber wenn es auch im medialen Sinne genommen werden müßte, so hat das auf unsere Erklärung doch wenig Einfluß — hat er offenbar ein Sklavenverhältniß im Sinne; wie der Sklave in die unbedingte Gewalt seines Herrn verkauft ist, so ist der *σάρκιος ἄνθρωπος* verkauft und dahingegeben unter die Gewalt der Sünde (vgl. auch 1 Röm. 21, 20. 25.; 2 Röm. 17, 17.; 1 Makk. 1, 16.). Somit ist das *πεπραμένον εἶναι ὑπὸ τῆν ἁμαρτίαν* genau dasselbe mit

a) Die Lehrentwicklung des Apostels Paulus ist durchaus principiell. Das Lebensprincip des Unwiedergeborenen ist die *σὰρξ* (wie Joh. 3, 6) und darum der Mensch ein *σάρκιος*, resp. *σαρκικός*, unbeschadet der Annäherungen an das *πνεῦμα* (vgl. unten die Entwicklung des Begriffes von *νοῦς*). Das Lebensprincip dagegen des Wiedergeborenen ist das *πνεῦμα* und der Mensch selbst ein *πνευματικός*, unbeschadet seines für Menschenaugen oft kaum bemerkbaren Unterschiedes von dem *ἄνθρωπος σάρκιος*, resp. *σαρκικός*.

dem *δοῦλον εἶναι τῆς ἁμαρτίας* — und das soll von dem gläubigen, wiedergeborenen Christen gelten? Mehr als einmal führt unser Apostel und mit ihm Petrus es den Christen zu Gemüthe: *ἠγοράσθητε τιμῆς* (1 Cor. 6, 20. 7, 23.), *ἐλυτρώθητε τιμῷ αἵματι Χριστοῦ* (1 Petr. 1, 18. 19.) — und wovon anders sind sie denn losgekauft und erlöst, als von der Herrschaft der Sünde und des Todes und von dem von den Vätern her überlieferten Wandel? Paulus im Besondern weist ein solches Verkauftein unter die Sünde auf das allerbestimmteste von dem gläubigen Christen ab, indem er (Röm. 6, 20. 22.) behauptet, daß sie, die ehemals *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* waren, jetzt *ἐλευθερωθέντες* seien *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, *δουλωθέντες δὲ τῷ Θεῷ* (vgl. 1 Cor. 7, 22.); und unser Heiland selbst bezeichnet Joh. 8, 34. den *ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν* als zu den *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* gehörig (das ist die für unsere Gegner möglicherweise günstigste Auslegung), sein Apostel Johannes commentirt (1 Joh. 3, 8.) das Wort seines Meisters: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* — und die gläubigen Christen, die durch den Glauben *γεγεννημένοι* sind *ἐκ τοῦ Θεοῦ* (1 Joh. 5, 4.), sollen als *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* denen verwandt oder gar mit denen identisch sein, welche *ἐκ τοῦ διαβόλου* sind? (2 Cor. 6, 15.)

Von dem Wiedergeborenen kann demnach B. 14b. nur dann gebraucht werden, wenn man den Apostel Paulus mit sich selbst und mit sonstigen Zeugnissen der heiligen Schrift in Widerspruch treten läßt, und eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem ersten Theil des Verses (14.), in welchem der *νόμος πνευματικὸς* dem *ἄνθρωπος σάρκινος* entgegengestellt wird, wenn man diesen Ausspruch mit B. 18. und 8, 4. vergleicht. Der Mensch ist ein *σάρκινος ἄνθρωπος*, weil er von der *σὰρξ* und damit auch, da *ἐν τῇ σαρκὶ οὐκ οἰκεῖ ἀγαθόν*, von dem Nichtguten, von der Sünde, dergestalt beherrscht wird, daß er ein *πεπραμένος* ist *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. Alles, was er thut, muß gethan werden unter der ihn bestimmenden Macht der *σὰρξ*, d. h. sein *περιπατεῖν* muß ein *περιπατεῖν κατὰ σάρκα* sein. Wäre der Mensch nicht ein *σάρκινος*, und hätte die *σὰρξ* keine bestimmende Gewalt über ihn, so würde er auch nicht *περιπατεῖν κατὰ σάρκα*,

sondern, da ihm ja schon τὸ θέλειν [τὸ καλὸν] *πυράσσεται*, er würde *κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν* und damit das vollbringen, was der νόμος erfordert, d. h. das *δικαίωμα τοῦ νόμου* würde von ihm erfüllt werden, oder mit andern Worten, da der νόμος ein *πνευματικός* ist, sein *περιπατεῖν* würde ein *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* sein. Dieß Letztere wird 8, 4. geradezu von dem Wiedergeborenen ausgesagt, dagegen das *περιπατεῖν κατὰ σάρκα* geradezu geläugnet — und somit wäre die einfache Logik diese: jeder *σάρκινος ἄνθρωπος* wandelt auch *κατὰ σάρκα*; der Wiedergeborene wandelt nicht *κατὰ σάρκα*, also ist er auch nicht ein *σάρκινος ἄνθρωπος*; in unserm Abschnitt ist nun der *σάρκινος* das Subject, also nicht der Wiedergeborene, sondern — der Nichtwiedergeborene.

Aus der von B. 15. an geschilderten Erfolglosigkeit des Kampfes des Menschen dem Guten entgegen, die ihn doch immer wieder das, was er haßt, thun läßt, aus diesem entseßlichen Ringen des *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν περριμένος*, der immerbar an seinen Ketten rüttelt, ohne die Macht zu haben, sie zu brechen, — daraus ergeben sich wiederum gewichtige Argumente, die als indirecte Beweise unserer Ansicht zu verwenden sind. Denn daß die Auffassung, der Apostel habe in dem ganzen Abschnitte seine eigene wiedergeborene Person im Auge, auch hier allen sonstigen Aussprüchen desselben widerspricht, das mögen Stellen wie Phil. 4, 13. u. v. a. beweisen; und wenn des Wiedergeborenen Thun nur ein nichtiges Wollen und Wünschen wäre, das erkannte Gute zu vollbringen, ja wenn es sogar, wie es ja sein muß, fortschreitend nur eine Vergrößerung des ungeheuern Zwiespaltes wäre zwischen der Erkenntniß und dem Wollen des Guten und dem Thun des gehäßten Bösen, — was würden unter derartigen Verhältnissen apostolische Ermahnungen wie 2 Cor. 6, 1.; 1 Tim. 6, 11 ff. 14 u. a. St. anders sein, als eine grausame Ironie auf die heiligsten Bestrebungen dessen, der Jesum lieb hat, was anders, als ein Spott gegen den Lahmen, die Höhen der Berge zu ersteigen, nach denen er sich sehnt? Was hätte überhaupt noch die Lehre des N. T. von der Heiligung für einen Sinn, wenn der Christ doch nicht weiter käme, als zu dem

οὐχ ὁ ἁγίω πρῶτος, ἀλλ' ὁ μισῶ, τοῦτο ποιῶ? Daß die wiedergeborenen Christen alle mannichfaltig fehlen (Jac. 3, 2.) und daß der heilige Apostel Paulus selbst noch bis an sein seliges Ende im wettlaufenden Jagen nach dem Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu begriffen war, ohne es schon ganz erreicht zu haben (Phil. 3, 12 ff.; vgl. 1 Joh. 1, 8 ff.), das bedarf hier keiner weitem Auseinandersetzung; aber daß der Apostel gleichwohl zu den τελείους (Phil. 3, 15.) sich rechnet, deren πολίτευμα im Himmel ist (B. 20.), das ist als ein ergänzender Beweis für unsere Ansicht wohl zu beachten. — Und mit dieser allgemeinen Bemerkung durchaus zusammenstimmend bieten uns auch die einzelnen Verse von B. 15. an noch verschiedene Stützpunkte unserer Auffassung im Einzelnen dar, die uns wichtig genug erscheinen, um besonders hervorgehoben zu werden, — zunächst die in B. 17. und 20. erwähnte ἁμαρτία, welche als eine οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ beschrieben wird. Wir müssen bemerken, daß der Apostel nicht ein ἐτι εἶναι von der Sünde in ihm aussagt oder dgl., sondern ein οἰκεῖν, also etwas Bleibendes ^{a)}, Stätiges, zum Ganzen Hinzugehöriges, vielleicht auch mit dem Nebenbegriff des Herrschens und Gebietens. Daß das ganze N. T. ein solches οἰκεῖν der ἁμαρτία in dem Wiedergeborenen nicht anerkennt und daß keine einzige Stelle aufzufinden ist, die den Worten oder der Sache nach das Gleiche aussagt, das mag vorzüglich daraus bewiesen werden, daß der Apostel in dem Wiedergeborenen nur ein οἰκεῖν des heiligen Geistes kennt und ausspricht, und zwar an vielen Stellen, u. a. Röm. 8, 9.; 1 Cor. 3, 16. 6, 19., im Anschluß an die Worte Jesu von seinem Wohnen und Bleiben in den Seinigen (Joh. 14—17.; vgl. Eph. 3, 17.). Der heilige Geist, welcher in den gläubigen Christen ist, er οἰκεῖ in ihnen; denn er ist das Bleibende und Stätige in ihnen, die noch vorhandene Sünde dagegen das Verschwindende, indem der heilige Geist, wenn ich so sagen darf, je mehr und mehr sein Haus-

a) Hierauf deutet auch Schmid hin: „Bibl. Theol. des N. T.“ 2. Aufl. S. 76. S. 507.

recht geltend macht und alles ihm Feindliche vertreibt. Zwei stätige Bewohner aber des Wiedergeborenen anzunehmen, die ἁμαρτία und das πνεῦμα ἅγιον (oder πνεῦμα Θεοῦ oder Χριστός), ist doch gewiß nicht berechtigt, da eine unaufhörliche Zerrissenheit des Menschen, der doch den Frieden im Glauben an Christum gefunden hat, die unausbleibliche Folge sein würde. — Ferner B. 23. der Widerstreit des ἑτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι wider den νόμος τοῦ νοῦς und die Gefangennahme des Menschen durch den νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσι. Hier genügt von unserer Seite eine Hinweisung auf 8, 2., wo Paulus fast mit denselben Worten das gerade Gegentheil ausspricht. Cap. 8. redet der Apostel zugestandenermassen von dem Wiedergeborenen, von dem, der ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist; von sich hat der Apostel 7, 23. gesagt, er sei ein αἰχμαλωτιζόμενος durch den νόμος τῆς ἁμαρτίας; 8, 2. sagt er dagegen, der νόμος τοῦ πνεύματος ἐλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας; wenn nun 8, 2. von dem Wiedergeborenen gilt, so kann doch 7, 23. unmöglich auch von dem Wiedergeborenen gelten, sondern der Apostel muß in der letztern Stelle von dem Nichtwiedergeborenen reden ^a).

Ein gleich kräftiger Beweis ergibt sich für unsere Ansicht aus B. 24., sobald man zwischen dieser Stelle und 8, 10. 11. eine Vergleichung anstellt. Da nun B. 24. durch einen doppelten Parallelismus der Satztheile (αἰχμαλωτίζοντα — τίς ῥύσεται, τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας u. s. w. — ἐκ τοῦ σώματος τ. θ. τ.) mit B. 23. nahe zusammenhängt und deshalb das Verhältniß der μέλη zu dem σῶμα τοῦ θ. τ. einerseits und andererseits das Verhältniß der ἁμαρτία (deren νόμος in den μέλη sein Wesen treibt) zu dem θάνατος (dessen Sitz das B. 24. genannte σῶμα ist) nothwendig zur Sprache kommen muß, so wird hier auch der passendste Ort sein, auf die nähere Bestimmung dieser Begriffe, besonders auf den Allem zu Grunde liegenden Begriff σώρξ einzugehen. Daß nun das σῶμα

a) Eine nähere Vergleichung der Verse 18. u. 23. mit Ps. 19, 13. 14. wird auch unsere Behauptung bestätigen, daß sie nur vom Standpunkte des Gesetzes aus richtig zu verstehen sind.

τοῦ θανάτου τούτου zu der im Vorhergehenden stets genannten σὰρξ in einem specifischen Verwandtschaftsverhältnisse stehe, liegt nach dem Zusammenhange des Ganzen klar auf der Hand, — ein Verhältniß, welches noch durch die enge Verbindung, in welcher nach B. 14. 17. 18. 25. die σὰρξ mit der ἁμαρτία, nach B. 10. u. 11., wie 5, 12—21. 6, 23. 8, 2. die ἁμαρτία mit dem θάνατος und daher auch nach 8, 13. die σὰρξ mit dem θάνατος, nach 8, 10. das σῶμα mit der ἁμαρτία und dem θάνατος, wie in unserm Verse das σῶμα mit dem θάνατος steht, besonders deutlich wird. Daß ferner der σὰρξ irgend eine sittliche Bestimmtheit unzweifelhaft zukomme, ist schon in dem Vorhergehenden zur Genüge hervorgehoben; sie ist das den natürlichen Menschen Beherrschende, ja das Substantielle des Menschen, so daß er als nur natürlicher Mensch nichts weiter ist als σὰρξ (Joh. 3, 6. 1, 12. 13.; 1 Joh. 5, 1—5.; vgl. auch 1 Cor. 15, 47 ff.).

Es würde uns zu sehr von unserer Aufgabe abführen, wenn wir uns auf specielle anthropologische Erörterungen einlassen wollten; nur das sei bemerkt, daß der biblische Begriff σὰρξ nur von traducianischen Voraussetzungen aus (die jedoch eine gewisse Art des Creatianismus keineswegs ausschließen) uns richtig bestimmt werden zu können scheint, — und von ihnen aus würde sich dann in der Kürze etwa Folgendes ergeben. Σὰρξ ist der Mensch von Natur, weil er von Natur nur ein Animal höherer Gattung, ein durch seine Persönlichkeit zwar sittliches Animal, aber doch ein Animal ist. Die σὰρξ ist diese Animalität des Menschen als seine natürliche Wesensbestimmtheit, und das Leben der σὰρξ, das animalische, von sinnlichem Ursprunge aus auf sich selbst bezogene, sinnlich-selbstsüchtige Leben, ist sein Leben (das er in natürlichem Zustande daher auch lieb hat, seine ψυχή [Joh. 12, 25.], und er selbst daher ein ἄνθρωπος ψυχικός [1 Cor. 2, 14. u. a. St.]). Obwohl das ἐγὼ des Menschen, wodurch er eben ein sittliches Wesen ist, auf der einen Seite sich über das rein Animalische erhebt und ein specifisches Anderes ist, so ist es, doch auf der andern Seite als Product des dem Menschen zukommenden höhern und feiner organi-

fürten animalischen Lebens von vorüberein durch das sinnlich-selbstsüchtige Lebensprincip der natürlichen Animalität, der *σάρξ*, gebunden und beherrscht (von einem ihm und seiner Bestimmung fremden Princip [vgl. Bengel zu B. 2. 3.]) und wird so in den Bereich der *σάρξ* mit hineingezogen. (Daher, durch den Zusammenhang der *σάρξ* mit der Sünde, der oft gebrauchte Ausdruck „Knechtschaft“ der Sünde.) Eine abnorme Entwicklung des ganzen Menschen ist die nothwendige Folge, und indem diese abnorme Entwicklung unter der freilich gebundenen und unfreien Selbstbestimmung der Persönlichkeit zu Stande kommt, ist sie eine sündliche, näher erbsündliche Entwicklung (woraus z. B. folgt, daß die Erbsünde rein als solche nie eine persönliche Schuld involviren kann). Dieß der natürliche und unmittelbare Zusammenhang zwischen *σάρξ* und *ἁμαρτία*, und ebenso natürlich und unmittelbar ist der Zusammenhang zwischen *σάρξ* und *ἁμαρτία* auf der einen und *θάνατος* auf der andern Seite. Das Fleisch und das Leben des Fleisches, alles nur Animalische, ist vergänglich und der Vernichtung unterworfen (Jes. 40, 6 ff. u. Parall.); hat das *ἐγώ* des Menschen nicht das seinem Wesen und seiner Bestimmung entsprechende Leben gefunden, — und das kann es nur aus der Verbindung und Vereinigung mit der absoluten Persönlichkeit Gottes finden, indem es durch Gottes *πνεῦμα* selbst *πνεῦμα* wird; denn nur id, quod spiritus est, vivificans est, Joh. 6, 63. — sondern bleibt es geknechtet unter dem Leben, resp. dem Lebensprincip der *σάρξ*, so liegen nicht in ihm selbst, sondern in dieser *σάρξ* auch seine Lebensbedingungen, seine Lebensorgane, die, da sie nothwendigerweise mit der *σάρξ* zu Grunde gehen und dem Tode anheimfallen, auch den ganzen Menschen mit sich in den Tod hineinreißen. Indem dieß durch die *σάρξ* unter Vermittelung der Selbstthätigkeit des *ἐγώ* zu Stande kommt, der Charakter dieser Selbstthätigkeit aber, als einer die Abnormität der Entwicklung mit causirenden, die *ἁμαρτία* ist, so ist der *θάνατος* zunächst eine natürliche und unmittelbare Folge, eine Wirkung der *ἁμαρτία* a),

a) Vgl. Rothe: „Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. V, 12—21.“, S. 53 ff. u. Anm. 47.

— die nothwendigen *ὄντοια* der *ἁμαρτία* (Röm. 6, 23.), von dieser Seite aus angesehen, nicht eine *τιμωρία* Gottes. In dem die *ἁμαρτία* aber wiederum durch die *σὰρξ* causirt ist, so hat der *θάνατος* seinen letzten (causalen und localen) Grund in der *σὰρξ* selbst, und daher, wie einerseits die oftmalige Verbindung des *θάνατος* und der *ἁμαρτία*, so andererseits die des *θάνατος* und der *σὰρξ* in der heiligen Schrift. Halten wir diese Verbindung des *θάνατος* und der *σὰρξ*, in welcher der *θάνατος* einen eigentlich localen Grund hat, fest, so ist die Erklärung des *σῶμα τοῦ θανάτου* (vgl. 6, 6. *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*) sehr nahegelegt, wenn wir nämlich den Genitiv *τοῦ θανάτου* mit Meyer als Localgenitiv fassen, d. h. der Leib, welcher diesem (so schmählichen) Tode als Sitz dient. Dieß *σῶμα* wird demnach nichts Anderes sein, als die *σὰρξ* selbst, aber von dem Gesichtspunkt des einheitlichen Organisirtheits aus gedacht (*ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* „die sündliche Gesamtverfassung vor der *παλιγγενεσία*“, Meyer zu Röm. 6, 6.), während *τὰ μέλη* dagegen die *σὰρξ*, abgesehen von ihrem Organisirtheits, in ihren einzelnen Theilen bezeichnet. Eines *σῶμα* ferner, eines (materiellen und psychischen, resp. pneumatischen) Naturorganismus bedarf das *ἐγώ*, um sich überhaupt zu betheiligen und die nothwendigen Lebensbedingungen zu besitzen; bei dem Unwiedergeborenen bildet die *σὰρξ*, trotzdem daß das *ἐγώ* in ihrem Lebensbereiche als ein von ihrem Princip geknechtetes sich befindet, diesen Organismus des *ἐγώ*, d. h. sein *σῶμα* ist nach materialer und die Substanz hervorhebender Begriffsbestimmung die *σὰρξ* selbst, ein *σῶμα τῆς σαρκός* (Col. 2, 11.) und deshalb auch ein *σῶμα τοῦ θανάτου*. Wird das *ἐγώ* aus den Fesseln der *σὰρξ* erlöst durch die Wiedergeburt, d. h. in die seinem Wesen und seiner Bestimmung nach ihm zukommende Stellung gerückt durch die Macht des ihm sich mittheilenden *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*, so wird durch das *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* die Möglichkeit und die Kraft dem *ἐγώ* gegeben, statt des *σῶμα τῆς σαρκός* oder *τῆς ἁμαρτίας* oder *τοῦ θανάτου* (des *παλαιὸς ἄνθρωπος*) ein seinem neuen Wesen entsprechendes *σῶμα*, ein *σῶμα πνευματικόν* (1 Cor. 15, 44.), einen *καινὸς ἄνθρωπος* (Eph. 4, 24.), sich anzuerzeugen, das, wie es durch die thätige

Beihülfe des πνεῦμα τοῦ Θεοῦ zu Stande kommt, so auch ein σῶμα ist κατὰ θεὸν κτισθέν (vgl. Col. 3, 9 ff.), das nicht mehr den θάνατος in sich trägt, sondern die ζωή^{a)}). Dieß ist es, was namentlich auf Röm. 7, 24., vgl. mit 8, 10. 11., ein helles Licht wirft. Dort seufzt Paulus nach der Erlösung des ἐγὼ von seinem Sünden- und Todesleibe, und nur als Unwiedergeborener, als Einer, dem das aus den Banden der σάρξ ihn befreiende πνεῦμα noch abgeht, kann er so seufzen, nur als ein αἰχμαλωτιζόμενος τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, der sich selbst nicht befreien und erneuern kann, sondern neugeschaffen, wiedergeboren werden muß, um dadurch in einen neuen, bisher noch nicht vorhanden gewesenen Zustand einzutreten^{b)}). Hier redet er von den Christen als Wiedergeborenen, indem sie durch den Christus in ihnen das πνεῦμα und damit das Leben empfangen haben und dem Tode (durch Aufhebung des ehemals sie gefangen haltenden Principis der σάρξ) entrissen sind. Sind sie aber dem Tode entrissen, so kann das nicht anders geschehen sein, als dadurch, daß sie mit dem Sitze dieses Todes, dem σῶμα τοῦ θανάτου, außer (näherer und innerlicher) Beziehung gesetzt sind. Dort verlangt der Mensch also nach einer Erlösung, die ihm hier schon geworden ist, woraus doch hervorgeht, daß der E. 8. Subject seiende Wiedergeborene nicht auch das Subject 7, 24. sein kann. Dort ferner klagt der Apostel, weil er dem Tode unterworfen sich erkennt (vgl. B. 10.), weil das σῶμα τοῦ θανάτου ihn in den Tod voraussichtlich hineinzieht; hier ist durch den Χριστός ἐν ὑμῖν das σῶμα schon ein νεκρόν, und zwar nicht nur, weil der θάνατος in ihm seinen Sitz hat, sondern auch, weil es für die Christen als ein sie nicht mehr beherrschendes und ihnen plus minus äußerlich stehendes todt ist, indem es durch das „Gekreuzigtsein mit Christo“ (6, 6.) den tatsächlichen Todesstoß in der Wiedergeburt des Menschen empfangen hat.

a) Das ist denn jene von Meyer 7, 6. voreilig hineingetragene „neue (und sittliche) Verfassung unseres (innern [und Außern]) Lebens, welche sich unter dem Einflusse des heiligen Geistes gestaltet hat“.

b) Aehnlich die Bitte Ps. 51, 12.; vgl. dazu die Erklärung Supfelses.

Das *ἐγώ* aber, welches so sein sarkisches *σῶμα* (so gut wie) verloren hat, soll und kann nicht ohne *σῶμα* überhaupt bleiben, sondern der, welcher Christum von den Todten auferwecket hat, wird durch seinen in euch wohnenden Geist ein *σῶμα* (*πνευματικόν*, 1 Cor. 15, 44.) euch anergeugen, das nicht wieder ein *θνητὸν σῶμα* ist, ein *σῶμα τοῦ θανάτου*, sondern ein *σῶμα*, das durch das in euch wohnende *πνεῦμα θεοῦ* ein lebendiges ist. Es ist ein anderes *σῶμα*, denn es ist nicht mehr ein *νεκρόν*, sondern ein *ζῶν*, nicht mehr sterblich, sondern unsterblich, aber doch ist es dasselbe euer *σῶμα*, aus dem ehemaligen sarkischen *σῶμα* als aus seiner Grundlage als ein pneumatisches hervorgegangen. Die vollendete Ausbildung und Anbildung desselben wird freilich erst geschehen mit der vollendeten Ausgeburt des neuen Menschen (daher 8, 11. das Fut. *ζωοποιήσει*), auf die der Christ wohl nicht während seines Erdenlaufes zu rechnen hat, sondern die ihm erst bei der sogenannten ersten Auferstehung (Offenb. Joh. 20.) zu Theil werden wird, wenn sie auch schon auf Erden ihren Anfang genommen hat. Nur insoweit ist hier von der sogenannten „Auferstehung des Fleisches“ die Rede; wie es denn auch wohl zweifelhaft ist, ob die heilige Schrift von derselben in einem weitem Sinne, d. h. von einer Auferstehung der *σὰρξ* als *σὰρξ* überhaupt Etwas weiß (1 Cor. 15, 35 ff. 44. a)). Wie dem aber auch sei, jedenfalls geht doch aus der Zusammenstellung von 7, 24. und 8, 10. 11. dieß hervor, daß ebendasselbe *σῶμα*, welches 8, 10. 11. als ein *νεκρόν* (und *θνητόν*) beschrieben wird bei dem Wiedergeborenen, in 7, 24. noch nicht ein ihm gegenüber und äußerlich stehendes *σῶμα* (*νεκρόν*) ist, sondern vielmehr, obwohl ein *σῶμα τοῦ θανάτου*, doch für den Menschen sehr lebendig und wirksam sich zeigt, indem es ihn seine Knechtschaft schwer fühlen läßt; und daraus geht jedenfalls dieß hervor, daß 7, 24. der Apostel Paulus nicht als Wiedergeborener, sondern nur als Unwiedergeborener reden kann. Das Elend, in das dieser durch den Sieg des Gesetzes der Sünde über das Gesetz *τοῦ νόου*

a) Vgl. auch Nitzsch, System (6. Aufl.), §. 217: „Auferstehung“.

(hierüber siehe unten) gerathen ist, die durchaus unwürdige, dem Wesen und der Bestimmung des Menschen zuwiderlaufende Gefangenschaft, aus der er sich doch nicht erlösen kann, preßt ihm den Angstschrei B. 24. aus; aber indem der Apostel nicht von seinem jetzigen wiedergeborenen Zustande spricht, sondern von einem vergangenen, so kann er schon mitten in seiner Gedankenentwicklung auf C. 8. im Geiste hinüberblicken und in einem *hymnus laetus ex adverso respondens questui miserabili* (Wengel) Gott danken aus Grund seines Herzens für die ihm durch Jesum Christum gewordene Befreiung aus jener Gefangenschaft, um dann, nachdem er B. 25^b. das kurze Resultat aus seiner ganzen Darstellung gezogen, in C. 8. den Triumphgesang der Erlösten des Herrn anzustimmen, der seinen erhabenen Inhalt an der Stirn trägt: *Ὁὐδὲν ἄρα οὖν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ!* —

III.

Nach Abweisung der entgegenstehenden Ansicht über das Wesen der B. 7—12. geschilderten Lebenszustände des Apostels, sowie über das Subject in B. 7—25. würde uns noch übrig bleiben, unsere positive Auffassung dieser Punkte geltend zu machen, und hier können der Natur der Sache nach auch erst die Stellen Berücksichtigung finden, die von unsern Gegnern mit einigem Scheine für ihre Ansicht hervorgehoben werden. Nachdem der Apostel die eingeworfene Frage (*ὁ νόμος ἁμαρτία;*) durch den Hinweis auf die durch das Gesetz bei ihm hervorbrachte und doch unter allen Umständen für den Menschen segensvolle Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 21.) beantwortet und mit der Aufzeigung dieser guten und heilsamen Wirkung des Gesetzes schon dessen gutes und heiliges Wesen vorläufig (vgl. B. 12.) bewiesen hat, führt er seinen Lesern vor, auf welche Weise denn diese Erkenntniß der Sünde durch das Gesetz in ihm zu Stande gekommen sei. „Einst lebte ich ohne Gesetz (B. 9.), die Sünde aber war in mir ohne Gesetz (ohne eine Wirkung des Gesetzes auf mich) todt; aber als die *ἐντολή* (die concrete Form des νόμος) an mich herantrat, da lebte die Sünde

wieder auf, indem die ohne Lebensäußerung in mir schlummernde und deshalb für mein Bewußtsein todt Sünde aufgereizt wurde (*ἀφορμὴν λαβ.*) und zum Widerstand gegen den νόμος sich erhob und so, da sie einen bestimmten Gegensatz in der ἐντολὴ ἐλ-
θοῦσα fand, ihre Lebenskraft an diesem Gegensatz nicht nur bewies, sondern sogar (V. 13.) bedeutend entwickelte. Mit der mir ins Bewußtsein tretenden ἐντολὴ (die mir den Gotteswillen an mich vorhielt und im Falle der Erfüllung desselben das Wohlgefallen Gottes und das Leben verhiess) kam auch das Wesen der Sünde mir zum Bewußtsein (also habe ich 3, 21. und 7, 7. an mir selbst erfahren). Hier also trat schon der Kampf in mir hervor (der V. 13—25. weiter ausgeführt wird) zwischen der Sünde und dem Gesetze Gottes; die Sünde betrog mich und nahm mich gefangen, so daß ich nicht die Forderung des Gesetzes Gottes vollbringen, somit nicht das Leben ererben konnte („wer es thut, der wird darinnen leben“, 3 Mos. 18, 5.), sondern mich dem Gegensatz des göttlichen Gesetzes, der Sünde, anheimgegeben und damit auch dem Gegensatze des Lebens, dem Tode (*ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*, V. 10.), unterworfen erkannte. Nicht das an sich gute und heilige Gesetz also hat mich getödtet (mich als dem Tode unterworfen mich erkennen lassen), sondern die Sünde durch das Gesetz, indem sie durch das Gesetz in ein thätiges Leben gerufen wurde und mir dadurch mit ihren unmittelbaren Folgen und ihrem Solde ins Bewußtsein trat.“ Der frühere Zustand des Apostels, in dem er ohne Bewußtsein des Gesetzes lebte und in dem die Sünde in ihm todt war, ist eben der Zustand der sogenannten kindlichen Unschuld (so genannt, weil eine Unschuld, oder besser Sündlosigkeit, eines Menschen überhaupt in keinem Alter existirt; die Sünde ist in dem Kinde da, aber als eine für das Kind todt a), indem es ohne Bewußtsein der Sünde als Sünde in ungestörtem Glück dahinlebt und in seiner seligen Blindheit den Abgrund nicht sieht, an dessen Rande spielend es sich bewegt); aber dieser

a) Tota eorum (infantium) natura quoddam est peccati semen — wie ein Lieblingsausdruck Calvins lautet (3. B. Inst. II, 1, 8.; IV, 15, 10.).

Zustand, der sich später bei dem Erwachsenen als ein jenem analoger Zustand des Mangels an tieferm sittlichen Bewußtsein (Zustand sittlicher Rohheit) fortsetzte, mußte für den Apostel, wie für jeden Menschen, ein Ende haben, wenn überhaupt eine Selbsterkenntniß und eine Heilung von der Sünde bewirkt werden sollte, was nur unter Voraussetzung der Sündenerkenntniß durch Selbstmitthätigkeit des sündigen Subjects geschehen kann; und der Zustand hatte ein Ende, als er des νόμος mit seinen sich ihm im innersten Herzen als wahr und gerecht bezeugenden Forderungen sich bewußt wurde. Paulus redet hier stets von dem göttlichen Gesetze im N. T., und daher schildert er auch nicht den Zustand des Zwiespalts u. s. w. in dem Menschen überhaupt, sondern einen Zustand, wie er nur innerhalb des Bereichs des alttestamentlichen Gesetzes möglich war. Ein Analogon desselben kann freilich auch außerhalb dieses Bereichs stattfinden, und zwar mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins im Menschen und des Bewußtseins der Forderungen des Sittengesetzes (s. unten); unter dem N. T. mußte der Zwiespalt nur viel schärfer hervortreten, weil dort die innerlichen Forderungen des Sittengesetzes auch äußerlich in Gestalt des gottgegebenen alttestamentlichen Gesetzes dem Menschen entgegentraten.

Nachdem der Apostel durch B. 7—12. gleichsam das Terrain für seine weitere Entwicklung gewonnen, geht er B. 13—25. zur Schilderung des im Vorigen angedeuteten Kampfes zwischen der Sünde in ihm und den Forderungen des Gesetzes über, und zwar unter Gebrauch des affectvollen Präsens — quod status illius legalis indolem tum demum vere intelligat, postquam sub gratiam venerit, et ex praesenti liquidius possit iudicare de praeterito, wie Bengel zu B. 14. bemerkt. Auch die erste Person behält der Apostel in seiner Darstellung bei, um hier wie auch in dem ersten Theile dieses Abschnittes bestimmt auf sich und seine Erfahrungen hinzuweisen. Daß der Apostel hier nicht von seinem wiedergeborenen Zustande reden könne, haben wir schon oben darzustellen versucht; es bleibt also für uns nur die Annahme übrig, daß er seinen Zustand vor seiner

Wiedergeburt, und zwar, wie wir es vorläufig ausdrücken wollen, seinen Zustand im Pharisäerthum im Auge hat. Damit fallen auch, wenn man nicht überhaupt einen Unterschied der Nichtwiedergeborenen dem Worte Gottes ins Angesicht (vgl. z. B. Röm. 2.; Apgsch. 10, 35.; vgl. Nitsch, System, S. 114.) läugnen will, die meisten Gegenargumente dahin, welche unbeachtet lassen, daß der Apostel zunächst nur von sich selber redet. Man sagt: „Diese dem Guten zugewendeten, jedoch so schmerzhaften Bestrebungen kann man doch nicht dem Unwiedergeborenen zuschreiben“ — bei jedem Unwiedergeborenen sie anzunehmen, wäre Thorheit, eine eben so große Thorheit, wie wenn man nach Röm. 2, 14. von allen Heiden sagen wollte: *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν*, oder wenn man den Satz als einen allgemein gültigen unterschreiben wollte: „Der fleischliche (unwiedergeborene) Mensch stürzt sich mit Zustimmung und Einwilligung seines Innern in die Sünde.“ Es wäre aber auch verkehrt, wenn man unsern Abschnitt von der großen Masse des israelitischen Volkes ohne Ausnahme eines Einzelnen verstände, weil ihnen doch Allen das positive Gesetz zur Erkenntniß der Sünde gegeben sei: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ*. Jedoch auch mit der Annahme des Zustandes des Apostels im Pharisäerthum werden wir ohne nähere Bestimmung nicht ausreichen, da gewiß kaum angenommen werden kann, daß der Apostel während seines ganzen Pharisäerlebens in diesem (B. 13—25. geschilderten) Zustande sich befunden habe. Versuchen wir diese nähere Bestimmung durch weitere Untersuchungen!

Gehen wir von B. 14. aus, so ist gewiß nicht in Zweifel zu ziehen, daß das Subject in einem tief innerlichen Zwiespalt sich befindet. Auf der einen Seite die lebendige Erkenntniß (*εἰδέναι*), daß der νόμος ein *πνευματικός* ist, b. h. daß er nur, weil a legislatoris ingenio natura quoque legis aestimanda est (Calvin. Inst. II, 8, 6.), ein Product, eine Manifestation des *πνεῦμα (θεοῦ)* selber sein kann und daher *καλός* (B. 16.) sein muß, daß er nur das Gute selbst verlangt — *requirit, ut sensus omnis humanus respondeat sensui Dei;*

Deus autem est Spiritus (Vengel) —, aber darum auch nur von dem πνεῦμα, das ihn gegeben, erfüllt werden kann. Auf der andern Seite die Erkenntniß des dazu gegensätzlichen Verhältnisses des Menschen als eines σαρκινος und durch die σὰρξ eines πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, d. h. aber nichts Anderes als die volle ἐπὶ γνῶσις τῆς ἁμαρτίας (Röm. 3. 21.) und des Elendes, in welches das ἐν τῇ σαρκὶ εἶναι den Menschen bringt, der allein in dem Thun des καλόν, in der Erfüllung des Gesetzes, seine Ruhe und seinen Frieden finden kann. Es ist also der Höhepunkt der Wirksamkeit des Gesetzes auf den Menschen, die Erfüllung des in dem göttlichen Willen von Gründung der alttestamentlichen Theokratie an beabsichtigten Zweckes — also recht eigentlich der Scheidepunkt der alten Fleisesherrschaft und der neuen Geistes Herrschaft, wo der schwere Druck des Alten unerträglich wird, der Segen des Neuen dagegen freilich wohl erkannt, aber noch nicht erreichbar ist. Es ist der Zustand in einem Individuum, wo die παιδαγωγία des Gesetzes εἰς Χριστόν ihr Amt erfüllt und den ganzen Gegensatz des πνεῦμα und der σὰρξ dem Individuum zum Bewußtsein gebracht hat. Wie aber dieser Gegensatz des πνεῦμα und der σὰρξ dem Menschen nicht äußerlich bleiben kann, so daß das ἐγώ nur als ein den Zwiespalt beider erkennendes beiden gegenüberstände, sondern wie der Gegensatz in das ἐγώ selbst, als ein zu dem σαρκινος ἄνθρωπος gehörendes und doch durch die Erkenntniß seines Wesens und seiner Bestimmung dem πνεῦμα verwandtes und daher auch dem νόμος πνευματικός und dem καλόν zugewendetes, eintreten muß, so ist auch in unserm ganzen Abschnitte, besonders von B. 14. an, dieser Zwiespalt als ein in dem ἐγώ selbst liegender dargestellt, indem das ἐγώ einerseits nicht nur das pneumatische Wesen des νόμος erkennt (B. 14 a.), sondern auch mit seinem θελεῖν (B. 15. 16. 21. 22. u. f. w.) ihm anhängt, andererseits aber als ein von der σὰρξ, resp. dem νόμος τῆς ἁμαρτίας geknechtetes (B. 15. 16. 18. 19.) doch bei dem κατεργάζεσθαι mitwirkend und in seinem Bestimmwerden mitbestimmend zu denken ist und daher in seinem θελεῖν völlig kraftlos

erscheint — ein Gegensatz und Zwiespalt, der, abgesehen von B. 23., ganz besonders in B. 25b. scharf hervorgehoben wird, wo das *ἐγώ* als ein in den *νοῦς* und in die *σάρξ* getheiltes beschrieben wird. Bei einem solchen in sich zerspaltenen *ἐγώ* versteht es sich ganz von selbst, daß das, was der Apostel von dem *θέλει αγαθόν* u. s. w. sagt, gewiß nicht von einem „aufrichtigen, ganzen, ernstern Willen“, d. h. von einem die ganze Energie der vollen Persönlichkeit einsetzenden Willen, zu verstehen ist, da bei einem solchen Willen ein *κατεργάζεσθαι* des Gegentheils unmöglich wäre, indem ein (in medialem Sinne) sittliches Handeln ohne einen innern Factor, in der Persönlichkeit selbst, nicht stattfinden kann ^{a)}. Liegt aber das Princip der *σάρξ*, wodurch das *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* zu Wege gebracht wird, in der Persönlichkeit selbst, so kann das *θέλει* nur mit getheiltem Herzen geschehen, und daher muß es kraftlos bleiben. Ist das Willen ein aufrichtiges, ganzes, ernstes Willen, so bleibt die *σάρξ* der Persönlichkeit rein äußerlich, sie tritt gar nicht in sie hinein — und dann fällt auch das Zuzurechnende, das Sittliche des *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* dahin. Wenn ich aufrichtig, ganz und ernstlich Nein sage, so darf meine Hand sich nicht ausstrecken, fremdes Gut zu ergreifen u. s. w.; wenn sie es aber doch thut, so habe ich entweder nicht mit ungetheiltem Herzen Nein gesagt, oder aber mein Handeln ist das eines Fieberkranken, bei dem mir, meiner Persönlichkeit, die

a) Darauf macht schon Bengel, der durchaus auf unserer Seite steht, aufmerksam, indem er zu B. 18. bemerkt: *Accusativus, bonum, non additur; et huius orationis tenuitas tenuitatem τοῦ velle exprimit* (ein „gewisses“ *θέλει*, Schmid a. a. O. S. 76. S. 513.), und indem er zu B. 15. auf den hier mit Bedacht gebrauchten Unterschied der Verba *πράσσειν* und *ποιεῖν* hinweist: *Differunt verba. οὐ πράσσω: non ago, res non deducitur in actum; ποιῶ: facio, intus et extra — während Luther, diese Schwierigkeit bei der von uns bekämpften Annahme wohl fühlend, ihr nicht anders als durch einen exegetischen Gewaltstreich zu entgehen weiß: „Thun heißt hier nicht das Werk vollbringen, sondern die Lust fühlen, daß sie sich regen“ (1) (zu B. 18—19. in seinen Handglossen, Erl. Ausg. Bd. 64. S. 221). —*

Zurechnungsfähigkeit für all' mein Thun abgesprochen wird: entweder, oder, *tortium non datur*. Sobald die volle Energie des Willens auf das Gute hingerrichtet ist, so folgt die That von selbst, denn in dem strengen Begriff des Willens liegt schon an sich die Möglichkeit des Thuns; sündigt der Unwiedergeborene, so ist diese volle Energie nicht da, weil sie nicht da sein kann wegen des in ihm wohnenden und herrschenden Principes der *σάρξ*. Sündigt der Wiedergeborene, so ist die volle Energie auch nicht da, aber nicht aus dem Grunde, weil die *σάρξ* in ihm die Herrschaft übt, sondern weil ihm entweder das Gute nicht in ganzer Klarheit erkennbar ist, oder weil es ihm an dem fehlt, wozu die heilige Schrift und besonders unser Heiland und der Apostel Paulus so oft ermahnen, an der Wachsamkeit (vgl. besonders den reichen Ausspruch Matth. 26, 41.).

Ist nun der besprochene Gegensatz in das *ἐγώ* des Subjectes selbst hineinzuverlegen, und ist das Subject eben der Mensch (der Apostel in dem betreffenden Stadium seines Pharisäerlebens), an dem das Gesetz seine volle Wirkksamkeit bewiesen hat, indem es ihn zur Erkenntniß der Sünde, zur Erkenntniß seiner selbst, seiner Knechtschaft unter der Sünde und der Unwürdigkeit und des Elendes dieser Knechtschaft gebracht hat, so ist es nicht schwer einzusehen, wie das von der *σάρξ* beherrschte *ἐγώ* zu dem *κακὸν πράσσειν* komme und kommen müsse; schwieriger aber und daher noch näher zu erklären ist das Verhältniß des der *σάρξ* unterworfenen *ἐγώ* zu dem *νόμος πνευματικός*, dem *νόμος τοῦ Θεοῦ*, dem *καλὸς νόμος*, dem *καλὸν* und *ἀγαθόν* überhaupt. Dieß Verhältniß scheint mir durch eine richtige Erläuterung von B. 23. und 25. durchaus ins Klare gebracht werden zu können. Der in B. 25. und 8, 2. u. a. St. hervorgehobene Gegensatz des *νόμος τοῦ Θεοῦ* und des *νόμος τῆς ἀμαρτίας* wird in B. 23. als ein Gegensatz des *νόμος τοῦ νοῦς* und des *νόμος τῆς ἀμαρτίας* bezeichnet, wodurch, wenn in B. 23. ein wirklicher Gegensatz aufrechterhalten werden soll, ein nahes Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem *νόμος τοῦ νοῦς* und dem *νόμος τοῦ Θεοῦ*, resp. zwischen dem *νοῦς* und

θεός selbst ausgesprochen ist, ein Verhältniß, das durch B. 22. und durch das τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ B. 25. bestimmt vermittelt ist. Erinnern wir uns hier an die schon öfter citirten Stellen Röm. 2, 14 ff. und 5 Mos. 30., in denen die absolute Transcendenz des göttlichen Gesetzes geläugnet wird, und nehmen wir ferner die durch den vom Apostel Paulus als Wahrheit bezeugten Ausspruch des Aratus (Apgsch. 17, 28.): Τοῦ (θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, u. v. a. St. gelehrte Gottebenbildlichkeit jedes Menschen zu Hülfe, so wird sich daraus ein spezifisches Verwandtschaftsverhältniß des dem Menschen, näher der Persönlichkeit des Menschen, eingepflanzten Sittengesetzes mit dem göttlichen Gesetze ergeben, als welche beide dasselbe, das Gute, das Göttliche, (nur in verschiedenem Maße und verschiedener Klarheit) bezwecken. Der Träger nun dieses natürlichen Sittengesetzes ist die Persönlichkeit des Menschen, das ἐγώ, und zwar selbstverständlich nicht in seiner Eigenschaft als ein unter der Herrschaft der σάρξ stehendes und unter die Sünde verkaufenes, sondern als ein das Ebenbild Gottes constituirendes und dem Göttlichen zugewendetes. Und die Persönlichkeit des Menschen in dieser ihrer gottebenbildlichen und dem Göttlichen, Gott selbst, homogenen Eigenschaft ist eben der νοῦς^{a)}, diese pars animae superior, wie Bengel

a) Daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der νοῦς, unter den locus de revelatione Dei generali gehört und selbst ein von Gott castrirter ist, und daß andererseits die natürliche Persönlichkeit an sich (abgesehen von der Einwirkung Gottes auf sie) nichts Anderes bietet als die Möglichkeit dieser Gottebenbildlichkeit, das ist nach der Lehre der heiligen Schrift wohl unzweifelhaft. Aber eben so unzweifelhaft ist auch, daß nach eben derselben Lehre Gott, der den Menschen zu seinem Ebenbilde geschaffen hat, auch bei Keinem diese Möglichkeit unbenuzt läßt. Ich kann es hier nicht unterlassen, auf die vortrefflichen Ausführungen Hupfelds zu Ps. 51, 13. 14. („die Psalmen“ III. S. 21.) hinzuweisen, in denen die Lehre der heiligen Schrift von dem organischen Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit mit gewohnter Klarheit und Schärfe dargestellt wird. Was dort von dem heiligen Geiste gesagt ist, bezieht sich zunächst auf die Wirksamkeit Gottes in der vorchristlichen, resp. alttestamentlichen Zeit; soll es auf das neutestamentliche Gebiet

sie nennt (ähnlich Schmid a. a. O. S. 76. S. 509.) — und daher die nahe Verwandtschaft auch des νόμος τοῦ νοῦς (B. 23.) mit dem νόμος τοῦ Θεοῦ (B. 25. u. 8, 2.). Sehr instructiv für diese entwickelte Bedeutung des νοῦς ist die bekannte Stelle Röm. 1, 28., wo auf das οὐ δοκιμάζειν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει als gottgeordnete Folge das παραδίδοσθαι εἰς ἀδόκιμον νοῦν (νοῦς τῆς σαρκός, Col. 2, 18.) eingetreten und diesem wieder, weil der νοῦς und damit das Sittengesetz ἀδόκιμος geworden war, das ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα naturnothwendig gefolgt ist. Nicht weniger deutlich ist ferner die Bedeutung des νοῦς in Luc. 24, 45. und Offenb. Joh. 13, 18., und wenn man die durch den Zusammenhang an die Hand gegebene Modification der Grundbedeutung beachtet, auch Röm. 14, 5.; 1 Cor. 1, 10. Daß dem die Stellen entgegenstehen, wo von dem νοῦς des Herrn geredet wird, wie Röm. 11, 34.; 1 Cor. 2, 16., wird wohl Niemand im Ernste einwenden; freilich kann es bei Gott nicht die gottebenbildliche Seite der Persönlichkeit Gottes bedeuten, aber es bedeutet da eben die göttliche Persönlichkeit selbst, wie es auch bei dem Menschen die Persönlichkeit selbst ist als nach dem Urbild aller Persönlichkeit, nach Gott, geschaffen. Aus dem Allen geht ferner für unsere Stelle noch dieß hervor, daß der νόμος τοῦ νοῦς eines jeden Menschen schon als ein, wenn auch nur schwaches, Abbild des νόμος τοῦ Θεοῦ auch dem νόμος τῆς ἀμαρτίας feindlich entgegenstehen muß, und daß dieser Gegensatz um so größer und schärfer hervortreten wird, je mehr die Persönlichkeit überhaupt über sich selbst ins Klare gekommen und je mehr der νοῦς entwickelt ist. Wegen seines Zusammenhangs mit dem (Röm. 1, 28.) τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει ist der νοῦς und der νόμος τοῦ νοῦς am schwächsten und verkümmertsten im Polytheismus und Fetischismus, am kräftigsten und reinsten in dem wiedergeborenen Christen, weil in ihm durch

übertragen werden, so würde natürlich eine Modification des dort Gesagten wegen der ganz singulären Bedeutung des „heiligen Geistes“ im N. T. (auf Grund von Joh. 7, 39.) unerläßlich sein.

die enge Verbindung mit dem göttlichen *πνεῦμα* die Persönlichkeit überhaupt erst zu einer vollkräftigen Persönlichkeit gebracht und in die ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach ihr angemessene Stellung gerückt ist und ihre richtige Stärke der *σάρξ* und der *ἀμαρτία* gegenüber empfangen hat. Daß aber schon auf der Vorstufe des A. T., sobald das göttliche Gesetz an einem Individuum seinen Zweck erfüllt hatte, ein bedeutender Grad von Kraft und Klarheit dem *νόμος τοῦ νοός* zukommen mußte, liegt auf der Hand, und wie daraus einerseits die Berechtigung der Parallelisirung des *νόμος τοῦ νοός* und des *νόμος τοῦ θεοῦ* hervorgeht, so ergibt sich daraus andererseits auch dieß, daß das Subject, weil es in dem *νοῦς* das ursprüngliche Wesen und den ganzen Adel seiner Persönlichkeit erkannte, um so tiefer auch das Schmählische der Knechtschaft unter dem *νόμος τῆς ἀμαρτίας* fühlen mußte (dieß Schmählische wird durch die Schlussworte B. 23: *τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου* emphatisch ausgesprochen), durch dessen Obmacht der *νόμος τοῦ νοός* jeder praktischen Kraft beraubt und der Mensch selbst gezwungen wurde, das zu thun, was er haßte. Und wie endlich wegen der erkannten Uebereinstimmung des *νόμος τοῦ θεοῦ* und des *νόμος τοῦ νοός* eine herzlichste Freude des ganzen *ἔσω ἄνθρωπος*, d. h. der unter dem bestimmenden Einflusse des *νοῦς* gestalteten geistigen und gemüthlichen Fähigkeiten und Organe (Eph. 3, 16.), an dem *νόμος τοῦ θεοῦ* (B. 16., vgl. dazu Bengel; B. 22., vgl. Ps. 19, 8 ff.; Ps. 119.) entstehen mußte, so wird von hier aus, glaube ich, auch die *crux interpretum* B. 17. u. 20. gelöst: *ὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό (τὸ κακὸν ὃ μισῶ), ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία*. In dem *νοῦς* nämlich erkennt das redende Subject den Gehalt, den Schwerpunkt, das Wesen seiner Persönlichkeit, sein innerstes Selbst, und dieser *νοῦς* ist dem Guten, dem Wahren, dem Göttlichen zugewendet, von ihm allein geht auch das *θέλει* des Guten aus u. s. w., und darum sieht sich Paulus auch veranlaßt, obgleich doch der ganze Mensch ein *σάρκινος* ist, dennoch dem *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ ἀγαθόν* (B. 18.) die nähere Bestimmung *τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῇ σαρκί μου* beizufügen.

Wenn daher nun die Persönlichkeit, von den Sklavenketten der *σάφξ* gehalten, doch nicht dieß Gute, sondern das Böse vollbringt, so ist ihr Wirken eben nichts Anderes als Sklavenarbeit, die sie verrichten muß, wenn sie überhaupt thätig sein will, deren Verantwortlichkeit (weil Urheberschaft) aber nicht so sehr sie selber trägt, als vielmehr die *σάφξ* und durch die *σάφξ* die *ἀμαρτία*, diese quasi materia peccatis, in deren Dienst sie steht. Freilich scheint in jenen Versen eine Apologie des Sündigen zu liegen und eine Freisprechung der Persönlichkeit von aller Verantwortung, nicht zwar in dem Sinne, als ob die Persönlichkeit bei dem *κατηγοῦντο* ganz unbetheiligt wäre, sondern in dem Sinne, daß ihre Thätigkeit als eine unfreie und wider das bessere Wollen anstreitende, durch die *σάφξ* erzwungene, sie der Verantwortung enthebe — und das ist auch wohl mehr als bloßer Schein, indem in B. 17. und 20., um mit Bengel zu reden, *sensim exoritur serenitas et liberatio aliqua*; aber es ist dabei erstlich zu bemerken, daß von dem *τὸ κακὸν προῶσαι* hier nicht im Allgemeinen die Rede ist, sondern nur von dem in der jetzt thatsächlich gegebenen Menschheit durch die Erbsünde naturnothwendigen *κακὸν προῶσαι*, aber auch nur insoweit, als es wirklich naturnothwendig ist, und dann im Zusammenhange hiermit, daß die Knechtschaft unter der Sünde nicht als Schuld des einzelnen Menschen, sondern vor Allem als ein Elend beschrieben wird. —

Haben wir nun unsere Ansicht über das in 7, 13—25. herrschende Subject im Einzelnen dargelegt, so wird eine kurze Zusammenfassung des Erörterten die ganze Darstellung am geeignetsten beschließen. Das Subject ist, wie aus dem Gebrauche der ersten Person erhellt, der Apostel Paulus selbst, aber nicht als berufener und begnadigter Apostel, nicht als wiedergeborener Mensch, sondern in dem von ihm erfahrenen alten Zustande vor seiner Wiedergeburt, im Pharisäerthum. Denn dort stand er noch unter der Herrschaft des Gesetzes und damit auch unter der Herrschaft des Fleisches, des alten Menschen, für den das Gesetz zunächst gegeben war. Aber es ist doch nicht das Frae-

liten, näher das Pharisäerleben des Saulus im Allgemeinen, welches uns hier beschrieben wird, sondern eine ganz bestimmte Periode und zwar die letzte Periode desselben, in welcher er durch das Gesetz zur Erkenntniß seiner Sünde, zur vollen Erkenntniß des schroffen Widerspruchs zwischen seiner thatsächlichen sittlichen Verfassung und der von Gott in dem Gesetze ausgesprochenen und gewollten; zwischen seinem Sosein und seinem Seinsollen gekommen war. Er war sich seiner selbst als eines fleischlichen, unter die Sünde verkauften Menschen, aber zugleich auch seiner Gottebenbildlichkeit und der durch diese ihm von Gott gesetzten Bestimmung bewußt geworden; auf der einen Seite sehnte er sich nach der praktisch sittlichen Ausführung des als gut Erkannten, an dem sein Herz Lust und Freude hatte, er strengte, so viel möglich, alle seine Kräfte an, dieß Ziel zu erreichen — aber auf der andern Seite mußte er auch die Ohnmacht und Vergeblichkeit all seiner Anstrengungen gewahr werden. Ihn dürstet nach der Quelle des Lebens — und dem Tode sieht er sich anheimgegeben; er seufzet nach dem Erlöser, aber ihm ist noch nicht der Heiland geboren. Es ist der Scheidepunkt zwischen dem Alten und Neuen, auf dem das Subject sich befindet, das *aequilibrium servitutis et libertatis* (Wengel); es ist die innerhalb des Alten größtmögliche Zubereitung des Menschen zum Uebergang in das Neue; es sind, wenn man will, die unter seinen Umständen entsetzlich schweren Wehen der Wiedergeburt, in denen der neue Mensch empfangen, der alte abgethan wird.

Aus den uns überlieferten spärlichen Nachrichten über das äußere und besonders das innere Leben des Paulus vor seiner Wiedergeburt den Zeitpunkt der Röm. 7. geschilderten Verfassung genau zu bestimmen, ist vielleicht überhaupt mißlich; allein auf Grund des gefundenen Resultates unserer Untersuchung, daß jene Periode ohne Zweifel das letzte Stadium seines Pharisäerlebens gewesen, weil er hier als am meisten für die Aufnahme des erlösenden *πνεῦμα* zubereitet erscheint, wird es nicht zu gewagt sein, eine durch mancherlei Umstände unterstützte Ver-

muthung auszusprechen. Am wenigsten freilich können wir der Ansicht Baumgartens („Apostelgeschichte“ I. S. 16. S. 204 ff.) beitreten, der die Röm. 7. gemachten Erfahrungen in die drei Tage verlegt, in denen der von des Herrn Lichtglanz geblendete Saul weder aß noch trank (Apgsch. 9, 8.). Denn ganz abgesehen von dem Mangel aller Andeutungen in unserm Capitel auf eine so eng begrenzte Zeit, scheinen jener Annahme auch die Verse 15. 19. u. s. w. zu widersprechen, da in den Tagen wohl schwerlich von einem *κατεργάζεσθαι* bei ihm die Rede war, und vollends B. 24., da er in dem ihm sich offenbarenden Herrn Jesus doch deutlich genug den alleinigen Erlöser mußte erkannt haben. Wir denken uns die Sache vielmehr folgendermaßen. Schon von seiner frühern Jugend an war Paulus unter pharisäischem Einflusse und pharisäischer Leitung aufgewachsen und in gereiftem Lebensalter als eine großartig und kühn angelegte Persönlichkeit mit dem ganzen Feuer eines für seinen Beruf begeisterten edlen Jünglings in das Pharisäerthum selbst eingetreten. So durfte er wohl auf keiner Stufe seines Lebens der gewöhnlichen Sorte jener Lehrer Israels mit ihrem kalten und oberflächlichen Orthodoxyismus beigezählt werden, sondern wie wohl von vornherein eine tiefere und geistigere Erkenntniß des Gesetzes bei ihm vorhanden war, so setzte er auch sein ganzes Leben ein zur Geltendmachung der alleinigen Autorität dieses als göttlich erkannten Gesetzes. Als nun in der Verbreitung der Jüngerschaft Jesu der Gegensatz zu seinem beschränkten Standpunkte immer mehr wuchs und immer schärfer hervortrat, so mußte dieser ihn, wie einerseits zu einer nur um so stärkern Versteifung auf seinen Pharisäismus, so andererseits auch auf eine um so tiefere und lebendigere Erkenntniß des pneumatischen und göttlichen und guten Gesetzes und damit seiner eigenen Unzulänglichkeit, es zu erfüllen, führen. Daher einerseits das Wohlgefallen an dem Tode des Stephanus (Apg. 8, 1.), weil er darin eine gerechte Strafe des für sein Gesetz eifernden Gottes erkannte, andererseits aber auch die Erkenntniß des Widerstreites zwischen dem Gesetz der Sünde in ihm und dem mit

dem göttlichen Gesetze als identisch erkannten Gesetze τοῦ νοῦς und zugleich der Obmacht jenes über dieses — und daher das gewaltige Ringen des Saul, aus eigener Kraft dem Guten und Wahren und Gottwohlgefälligen entgegenzueilen (vgl. Apg. 22, 3. *ζηλωτῆς τοῦ Θεοῦ*) — und dann wieder (die erschütternde Tragik!) mitten in diesem Ringen der schändliche Betrug der Sünde, der seinen heiligen Eifer in ein *ἐμπνεῖν ἀπειλῆς καὶ φόβου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου* (Apg. 8, 3. 9, 1.) verkehrte, ihm vorpiegelte, in der Verfolgung der Jünger des Herrn einen Gottesdienst zu thun (Joh. 16, 2.), aber doch den Stachel nur tiefer in sein Herz trieb. Bei keinem andern Pharisäer sehen wir eine solche Aufrichtigkeit, in maiorem Dei gloriam zu handeln, bei keinem aber auch eine solche Zerrissenheit, die immer von Neuem ihn wieder anreizte zu neuen Thaten gegen Christi Jünger, um den Kampf in seinem Innern zum Schweigen zu bringen; bei keinem finden wir ein solches Aufbieten aller Kräfte, das der Heiligkeit des Gesetzes Gottes vermeintlich Entsprechende zu verfolgen — darum ist er aber auch aus allen Pharisäern der einzige, welcher zum Apostel des Herrn berufen wird. So ist allerdings zunächst nur das Individuum Paulus das Subject in Röm. 7., und Niemand konnte das Elend des unter die Sünde Verkauftseins so gewaltig schildern, wie er, weil Niemand es wohl in dem Maße erfahren hatte; aber ähnliche und analoge Erfahrungen standen gewiß vielen Judenchristen zu Gebote, ja auch manche ehemalige Heiden, durch das in ihrem Herzen sich offenbarende Sittengesetz zur Erkenntniß der ungeheuern Klust gekommen, die ihr Sosein von ihrem Seinsollen schied, hatten sich mit jenen zu dem tiefen Klageruf vereinigt: *ταλαπῶρος ἐγὼ ἄνθρωπος! τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*; sie hatten mit ihnen nach Erlösung von Sünde und Tod geseufzt und mit ihnen, wenn auch noch so unklar und schwach, nach einem Heiland sich gesehnt. Die individuellen Erfahrungen des Apostels, die als solche nur in Bezug auf seine eigene Person von Werth sein würden, erweitern sich so zu mehr allgemeinen, ohne daß wir

jedoch damit das Recht hätten, sie bei allen Christen voranzusetzen oder sie zur absoluten Bedingung der Wahrheit ihrer Wiedergeburt zu machen; denn die Gedanken und Wege Gottes, und darum auch die Gedanken und Wege seiner Gnade, sind himmelhoch höher als die der Menschenkinder, und es ist Vermessenheit, von ihnen einen schlechthin geltenden methodischen Gang zu fordern und nur dann sie anzuerkennen, wenn man diesen Gang mit Augen sehen kann. Für Viele freilich ist der Röm. 7. beschriebene Weg der einzige gewesen, der sie zur Erlangung des Heils und der Errettung führte, und für Viele ist er es noch; aber für Andere sind auch durch Gottes Gnade andere Wege geebnet worden, um zu demselben Ziele zu kommen. Und wenn nicht alle Christen gerade eben so wie der Apostel das schwere Weh B. 24. ausgerufen haben, so haben sie doch alle in dem Evangelium Jesu Christi ihren einigen Trost im Leben und im Sterben gefunden, und auf verschiedenen Wegen sind sie so alle mit dem erlösten Apostel vereinigt zu der Einen Stimme des Lobes und Dankes: *χαρις τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν!*

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein feiner Zug paulinischer Mystik.

Von

D. Fr. Dürstendieck,

Studiendirector zu Loccum.

Ich habe die vielbesprochene Stelle 1 Cor. 11, 10. im Sinne, insbesondere die räthselhaften Worte *διὰ τοὺς ἀγγέλους*. Als unzweifelhaft setze ich hier voraus erstlich, daß die *ἐξουσία*, welche die christlichen Weiber insgesamt, Frauen und Jungfrauen, bei den gottesdienstlichen Versammlungen auf dem Haupte tragen sollen, nichts Anderes sei, als eine Kopfbedeckung, welche anzeigen soll, daß das christliche Weib dem Manne die demselben vermöge des ursprünglich von dem Schöpfer gesetzten Verhältnisses gebührende Machtvollkommenheit ehrend anerkennt (vgl. B. S. 9.); sodann nehme ich als ausgemacht an, daß die Schlußworte von B. 10. eine Hinweisung auf die Engel, und zwar die guten, enthalten: „um der Engel willen“, nämlich in frommer Scheu, dem Auge der Engel etwas Unziemliches darzubieten, sollen die christlichen Weiber jene des Mannes Macht bezeugende Verhüllung des Hauptes tragen. Daß in diesem *διὰ τοὺς ἀγγέλους* ein Stück apostolischer Mystik liegt, ist gewiß genug; die Frage ist nur, ob wir diese Mystik richtig verstehen und würdigen können, ob wir in dem mystischen Worte die Wahrheit und Klarheit eines echt evangelischen Gedankens erkennen dürfen. Die Ausleger, namentlich die neuern, geben mehr oder weniger deutlich zu verstehen, daß der Apostel nur einer jüdischen Zeitvorstellung Ausdruck geliehen habe, und sie entschuldigen dieß um so leichter, weil es sich hier um eine Ein-

gularität handle, die auch an unserer Stelle so wenig Gewicht habe, daß man ohne Schaden für den Gedankenzusammenhang im Ganzen die Schlußworte von V. 10. hinwegdenken könne. Man hat dieselben sogar für einen unechten Zusatz gehalten.

Richtig ist, daß die Worte *διὰ τοῦς ἀγγέλους* nur einen Wink enthalten — denn das *διὰ τοῦτο* im Anfange von V. 10. zeigt an, daß der eigentlich maßgebende Grund für die Schuldigkeit des Weibes, das Haupt zu verhüllen, in dem V. 9. dargelegten Verhältnisse liegt — aber ich möchte glauben, daß auch jener Wink ernstliche Beherzigung verdient, weil die von dem Apostel angedeutete Vorstellung nicht einer fremdartigen, unevangelischen Mystik angehört, sondern in Gehalt und Zweckbeziehung die lichte, heilige Art echtchristlicher Mystik hinreichend erkennen läßt. Der Unterschied zwischen der zarten Discretion, mit welcher der Apostel hier auf die Engel als Zeugen des in der irdischen Gemeine Vorgehenden hindeutet, und dem Vorwitz, welcher in analogen Fabeln bei den Rabbinen sich ausspricht, erscheint nicht minder bedeutend, als der Abstand, welcher etwa die kanonischen Evangelien von den apokryphischen scheidet. Wenn die jüdische Tradition aussagt (vgl. Io. Buxtorf, Synag. Ind. Basil. 1661. XV. 306.), daß die Engel den frommen Väter aus der Versammlung nach Hause geleiten, oder daß (vgl. Eisenmenger, entd. Judenthum, II, 393.) drei Engel das Amt haben, aus den hebräisch gesprochenen Gebeten Kronen zu machen und diese auf Gottes Haupt zu setzen, so weiß der Apostel von mystischen Vorstellungen solcher Art durchaus nichts. Allerdings aber nimmt er eine gewisse Verbindung zwischen der irdischen Gemeine der Gläubigen und den Engeln an, eine Verbindung, welche er unserer Stelle zufolge darin sich bethätigend denkt, nicht daß die Engel irgendwie mitwirken bei dem Gottesdienste der Gemeine, nicht daß sie etwa ihre Lobgesänge mit denen der Gemeine vereinigen — er sagt nichts der Art — sondern daß sie wahrnehmen, wie die Gemeine bei ihrem Gottesdienste sich darstellt. Was der Apostel in seinen immerhin nur andeutenden Worten *διὰ τοῦς ἀγγέλους* doch bestimmt aussagt, ist dieses: daß die Engel es wahrnehmen, ob das christliche Weib

beim Gebet in der Gemeinerversammlung sein Haupt verhält hat, und daß diese Specialität christlich wohlstandiger und bedeutungsvoller Sitte wegen der Rücksicht auf die Engel um so sorgfältiger zu beobachten sei. Hierbei ist wiederum des Apostels Meinung nicht, daß die Engel etwa von dem, was sie in der Gemeinde wahrgenommen haben, Gott Bericht abstatten; vielmehr muthet er den corinthischen Christen zu, in frommer Scheu vor einem Verstoß gegen die an sich schon wohlbegründete Sitte sich zu hüten, weil ein solcher Verstoß auch von den reinen Geistern der himmlischen Welt gesehen und gemißbilligt werden würde. Aber bei jedem Schritt, welcher uns der wahren Meinung des Apostels näher bringt, erkennen wir ganz deutlich die eben so feine als scharfe Grenzlinie, durch welche die paulinische Mystik von jeder unevangelischen Extravaganz bestimmt geschieden wird. Verkehrt würde jene auf die Engel zu nehmende Rücksicht sofort, wenn dieselbe irgendwie als Engel dienst (Col. 2, 18.) gemeint wäre, d. h. wenn die Engel als gesetzgebende oder richtende Auctoritäten für die christliche Gemeinde und deren Sitte ausgegeben würden. Dagegen hat der Apostel, indem er sein *διὰ τοὺς ἀγγέλους* schreibt, sich selbst und die Leser hinreichend verwahrt durch das *διὰ τοῦτο*, welches die Vorschrift des zehnten Verses auf die vorher erläuterte Auctorität des Schöpfers gründet. Aber wenn nach echt evangelischer Anschauung auch die Engel ihre Stelle haben in der großen Harmonie des Universums, welche, wie sie ursprünglich von Gott gesetzt war, so auch von Gott in Christo, als dem *κεφάλαιον*, wieder hergestellt werden wird (Ephes. 1, 10.) und insofern schon wieder hergestellt ist, als die Erlösung, der unfehlbare Anfang des herrlichen Endes, vollzogen ist, wenn also in Christo die Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Gotteskinder schon gegenwärtig beruht (vgl. Eph. 1, 21 ff.; Matth. 6, 10.), so muß es eine tiefe Wahrheit haben, wenn die Schrift bezeugt, daß die Engel den zur Seligkeit berufenen Menschen dienen (Hebr. 1, 14.), daß sie mit Lust die auf Erden vollzogenen Heilswerke Gottes anschauen (1 Petr. 1, 12.) und daß sie aus der Betrachtung der auf Erden durch die Gnade Gottes gegründeten und in Heiligkeit und Se-

ligkeit wachsenden Gemeine den Reichthum jener göttlichen Gnade selber immer völliger verstehen lernen (Eph. 3, 10.). Dergleichen mystische Vorstellungen haben ihre ethische Signatur daher, daß sie auf jener lauteren Grundanschauung von der lebendigen Zusammengehörigkeit der himmlischen und der irdischen Gemeine beruhen. Die unevangelische Mystik hat, weil sie des ethischen Adels ermangelt, etwas Fremdartiges, Magisches, welches um so erstaunlicher und maßloser sich uns darstellt, je specieller die Aussagen jener Mystik werden; die apostolische Mystik dagegen hat, indem sie das offenbare Geheimniß Christi selber als ihren Mittelpunkt nimmt, eben hierin nicht nur ihr heiliges Maß, sondern auch die allen Gläubigen mehr oder weniger einleuchtende Klarheit und jene ethische Bedeutung und Beziehung, welche alle gläubigen Herzen anspricht und anfaßt, weil diese an demselben Mittelpunkte hängen.

Dies gilt, meine ich, auch von dem Stück apostolischer Mystik, welches wir in dem *διὰ τῶν ἀγγέλων* finden. Wenn die Engel selbst Christum anbeten (Hebr. 1, 6.) und auch von ihnen gilt, daß der Sohn gleich dem Vater geehrt werden soll, und wenn sie insofern, obgleich der Erlösung nicht bedürftig und nicht theilhaftig, der Gemeine derjenigen verwandt sind, welche auf Erden durch Christum zu Gott gekommen sind und Alles, was sie thun, im Namen Christi zur Ehre des Vaters thun, so haben die Engel, welche die Erweisungen der irdischen Gemeine wahrnehmen, bei aller Verschiedenheit der menschlichen und der engelischen Art, doch kraft der Gleichartigkeit des Grundverhältnisses durch Christum zu Gott die ethische Fähigkeit zu empfinden, ob die menschliche Gemeine in ihren Erweisungen ihrer Gabe und Aufgabe entspricht oder nicht; auf der andern Seite aber wird dieser Gemeine zugemuthet werden dürfen — und das thut der Apostel mit seinem *διὰ τῶν ἀγγέλων* — daß sie bei ihrem Thun und Lassen die zarte Rücksicht auf die heiligen Zeugen aus der himmlischen Gemeine nicht gänzlich vergesse. Es ist eine Rücksicht der Pietät, nicht wie sie auf Herren, sondern wie sie auf Genossen, auf Mitglieder genommen werden soll. Aber scheidet nicht die Rechtfertigung und Erläuterung der apostolischen

Vorstellung an dem Bedenken, daß doch die Engel nicht allgegenwärtig sind? Ist nicht die Annahme der Thatsache, daß die Engel als Zeugen bei den Versammlungen der Gemeinen anwesend seien, eine unmögliche? Der Apostel betrachtet diese Annahme für so unbedenklich, daß er kein Wort zur Begründung derselben beifügt; je mehr die Schlußworte von B. 10. als ein bloßer Wink sich darstellen, desto unzweifelhafter muß bei dem Schreiber wie bei den Lesern des Briefes die vorausgesetzte Thatsache feststehen. Von einer Allgegenwart der Engel ist aber jedenfalls nicht die Rede. Der Artikel *τοὺς ἀγγέλους* ist einfach generisch und bezeichnet nur die Kategorie, zu welcher die Zeugen gehören, deren die Leser eingedenk sein sollen. Fragen wir nun aber, wie wir uns die Anwesenheit der Engel bei den Gottesdiensten der Christen vorstellen sollen, so stehen wir schon im Begriff, das fest umgrenzte Gebiet evangelischer Mystik zu überschreiten. Innerhalb der sichern Markzeichen bewegen wir uns noch, wenn wir, auf Hebr. 1, 14. gestützt, sagen, daß die Engel zu jedem Dienst der Gläubigen von dem einen Herrn beider gesandt werden; weiter aber reicht, so viel ich sehe, der feste Schriftgrund nicht; namentlich dürfen wir nicht durch eine falsche Auslegung von Offenb. Joh. 1, 20. die Vorstellung gewinnen, daß jeder einzelnen Gemeinde ein bestimmter Engel zugeordnet sei, von welchem in besonderm Sinne das paulinische *διὰ τοὺς ἀγγέλους* gelten möge.

2.

Das Datum des Tempelbaus
im

ersten Buch der Könige.

Ein apologetischer Versuch

von

Gustav Risch,

evangelischem Pfarrer in Württemberg.

Die alttestamentliche Chronologie hat für die Zeiten von Moses bis Salomo ihren Eckstein in dem Datum des Tempelbaus 1 Kbn. 6, 1. Ueber diesen Eckstein ist unter den Bauleuten der alten Geschichte des Morgenlandes ein alter Streit mit neuer Gluth entbrannt: die einen wollen ihn verwerfen, die andern ihn behalten. Die Hauptvertreter der Opposition sind die Aegyptologen Lepsius, Bunsen und Brugsch, die beiden erstern direct, der letztere indirect; unter den Conservativen ist die größte Auctorität Ewald.

Es sind schwere Waffen, welche die drei Aegyptologen, der erste in seiner „Chronologie der Aegypter“ I. Berlin 1849, der zweite in „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ V Bände, Hamburg, von 1845 bis 1857, der dritte in seiner „Histoire d’Égypte“ I. Leipzig 1859, in den Kampf führen. Die gewichtigste, von Brugsch allein und auch nur indirect gehandhabte, ist die behauptete Unvereinbarkeit der profanen Gleichzeitigkeiten mit den 480 Jahren vom Auszug der Kinder Israel bis zum Tempelbau. Lepsius und Brugsch beschränken sich auf die ägyptischen, Bunsen nimmt auch noch die assyrischen Gleichzeitigkeiten hinzu.

Was nun zuerst die ägyptischen, der Zahl 480 widersprechen sollenden Gleichzeitigkeiten betrifft, so ist deren Darstellung bei Lepsius und Bunsen die gleiche, nur daß Bunsen den negativen Beweis der Unmöglichkeit des Auszugs aus Aegypten unter dem demselben nach der herkömm-

lichen Chronologie parallelen Amenophis III. (dem Memnon der Griechen), d. i. Amenophis II. in den manethonischen Listen der Chronographen, wo nach IV. S. 117. der echte Amenophis II. ausgefallen sein soll, aus den ägyptischen Zuständen jener Zeit (IV. S. 159—161.) der positiven Argumentation für die Fixirung dieses Anfangspunktes der 480 Jahre vorausgehen lassen will. Der nach der buchstäblichen Auslegung einer Stelle im 1. B. Mos. (welcher?) 215 Jahre andauernde Druck der Israeliten in Aegypten habe nämlich wegen der Unthunlichkeit der Mißhandlung einer asiatischen Bevölkerung von den Aegyptern während des Bestandes des uneinnehmbaren Lagers der gleichfalls asiatischen Hyksos, Avaris, erst nach deren Abzug unter Tuthmosis III. beginnen können, und doch dürfe man von Tuthmosis III. bis zu dem Tode Amenophis III. nur 60 Jahre rechnen. Ueberhaupt verbiete den Auszug unter den Königen der XVIII. Dynastie die Ausdehnung der ägyptischen Herrschaft bis nach Mesopotamien und namentlich über das arabische Kupferland, das sich durch die Breite der Halbinsel nördlich vom Sinai an [längs] der Straße, welche die Juden nach dem Mittelpunct ihres Aufenthalts genommen hätten, erstrecke. Wie wäre unter diesen Umständen hier ein Jahr und Tag wählender Aufenthalt der Israeliten ohne einen Zusammenstoß, wie die Unterlassung jedes Versuchs von Aegypten aus zu ihrer Bekriegung, wie die damalige Macht der Midianiter denkbar? Endlich falle (S. 166.) der letzte Wahrscheinlichkeitsgrund für die Annahme des damaligen Auszugs, indem sie nämlich eine religiöse, in den Denkmälern durchschimmernde, Krise in Aegypten benutz hätten, dadurch, daß eine solche unter Amenophis III. und seinem Nachfolger Horus, mit welchem die Aegyptologen die XVIII. Dynastie schließen, gar nicht stattgefunden habe. Im Wesentlichen dieselbe Darstellung von der betreffenden Partie der ägyptischen Geschichte gibt Brugsch, indem er S. 95. die Hyksos ebenfalls unter Tuthmosis oder, wie er schreibt, Tuthmosis III. von Avaris abziehen läßt und S. 114—118. Amenophis III. zu demselben gewaltigen Herrscher macht; aber, und das ist von großer Bedeutung, er weicht darin von

Bunsen ab, daß er sowohl den Tutthmosis, welchem er S. 95. die Jahre 1625—1577 v. Chr. anweist, als auch den Amenophis, den er S. 114. von 1546 bis 1529 regieren läßt, um 68 Jahre früher als dieser nach III. S. 115. und 122. ansetzt.

Die positive Argumentation für die Epoche des Auszugs aus Aegypten hat bei Lepsius, Bunsen und Brugsch folgende Tragsäulen: 1) Der Zwingherr der Israeliten ist kein Anderer als Ramses Miamun, II., der Große wegen des Namens des einen für ihn zu erbauenden Vorrathshauses Ramses und des von ihm geführten Kanals vom Nil zum Rothen Meer, welcher allein die Richtung des Zugs der Israeliten erkläre, die, wie Bunsen IV. S. 221. bemerkt, seinem östlichen Ufer entlang gingen und sich so Wasser für Menschen und Vieh sicherten. 2) Manetho's Erzählung von der Austreibung der Ausfägigen aus Aegypten bei Josephus c. Ap. I, 26. ist mit dem Auszug der Israeliten identisch. 3) Der hierin eine Rolle spielende, aber dem Josephus als von Manetho hier willkürlich eingeschaltet verdächtige Amenophis ist Menephta oder Merneptah I., wie Brugsch schreibt, der Sohn Ramses des Großen in der XIX. Dynastie. 4) Er wird durch die *Aera ἀπὸ Μερόπρωτος* bei dem Alexandriner Theon am Schluß des vierten Jahrhunderts n. Chr. auf das Jahr 1322 v. Chr. chronologisch fixirt. 5) Das Stillschweigen der Bücher Josua's und der Richter von den siegreichen und langjährigen Kriegen Ramses' des Großen und seines Vaters Sethos' I. in der peträischen Halbinsel und Palästina und umgekehrt das Stillschweigen der ägyptischen Monumente dieser Kriege von den Israeliten macht den Schluß nothwendig, daß der Auszug später sei, als Ramses der Große. 6) Die rabbinische Chronologie fixirt den Auszug auf das Jahr der Welt 2448 = 1314 v. Chr. Auf diese Prämissen gestützt, setzt Lepsius S. 317—364. den Auszug auf 1314, Bunsen IV. S. 337. auf dasselbe Jahr, V, 5. S. 391. aber auf 1320, und Brugsch S. 177. wegen des Todes des Pharao auf der Verfolgung der Israeliten, worauf weder Lepsius, noch

Bunsen Rücksicht nimmt, auf 1321 v. Chr., als das letzte Jahr Menephta's I. Der letztere setzt übrigens die angegebenen Vordersätze mehr voraus als auseinander. Es ist von selbst klar und auch von den Aegyptologen ausgesprochen, daß durch diese Ansätze des Auszugs aus Aegypten die Zwischenzeit bis zum Tempelbau von 480 auf wenig mehr als 300 Jahre einschrumpft.

Die ägyptologische Phalanx hat, vielleicht dank Bunsens Aufwand an Rhetorik zur Verbreitung des Schreckens vor ihr her, kaum einen ernstlichen Angriff erfahren. So viel ich in meinem Patmos weiß, sind mir nur Alfred v. Gutschmid in seinen „Beiträgen zur Geschichte des alten Orients“, Leipzig 1858, und mein gelehrter Colleague Bahlinger in seinen Artikeln „Moses“, „Pharao“, „Philistää und Philister“ in Herzog's „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ vorangegangen, allein ihre sporadischen Ausfälle machen das Bedürfniß einer systematischen Bekämpfung nur um so fühlbarer.

Gegen Bunsens negative Beweisführung der Unmöglichkeit des Auszugs der Israeliten aus Aegypten unter Amenophis III. in der XVIII. Dynastie ist für das Ganze an den Umstand Berufung einzulegen, daß er diesen König von 1478 bis 1441, Brugsch aber, wie oben angegeben, von 1546 bis 1529 v. Chr. regieren läßt. Da nun der Auszug aus Aegypten der herkömmlichen Rechnung nach, in der man den Tempelbau ungefähr auf 1014 v. Chr. setzt, womit auch Bunsen IV. S. 272. übereinstimmt, auf $1014 + 480 = 1494$ v. Chr. fällt, so hat Amenophis III. mit demselben chronologisch gar nichts zu thun, und Bunsen sicht also, „als der in die Luft streichet“. Mit dem fraglichen König würde der Auszug nach Bunsens Chronologie nur dann concurriren, wenn man nach dem Vorgang des auf den phöniciſchen Synchronismus sich stützenden Movers, welcher für den Tempelbau das Jahr 969 v. Chr. herausbringt, mit A. v. Gutschmid S. 11. und S. 17. und Reinisch „zur Chronologie der alten Aegypter“ Bd. XV. S. 259. der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ von 1867 v. Chr. als dem wahren Datum des Tempelbaus 480 Jahre rückwärts rechnen wollte und so auf 1447 v. Chr.

läme. Wendet man sich jedoch von diesem dem Ganzen geltenden Einwurf des Anachronismus ab, so ist gegen das Einzelne zu bemerken, daß ein 215jähriger Druck des Volkes Israel in Aegypten aus der heiligen Schrift nicht erweislich ist, was auch A. v. Gutschmid S. 24. einwendet, sondern nach dem Alter des Moses nur ein 80jähriger, welcher Dunsens 60 Jahren von Tuthmosis III. bis zum Tode Amenophis' III. nicht zu sehr widerspräche. Näher würden den 80 Jahren des Druckes die 74 Jahre kommen, welche Brugsch S. 95. und 114. zwischen den Auszug der Hylsos unter Tuthmosis III. 1604 oder 1603 und den Tod Amenophis' III. 1529 v. Chr. legt, wenn die Chronologie überhaupt mit der des Auszugs harmonirte. Wenn aber ferner Bahinger „Moses“ S. 65. den Abzug der Hylsos erst unter Tuthmosis III. wegen 1 Mos. 42, 3 ff. verdächtig findet, wo 'ihr Abzug schon vor Joseph vorausgesetzt zu sein scheint, so wird sich dagegen geltend machen lassen, daß sich die glänzende Laufbahn Josephs in Aegypten durch die Voraussetzung eines ihm stammverwandten Hylsokönigs (die Hylsos sind semitischen Stammes) am leichtesten begreife. Brugsch läßt ihn S. 79—80. und S. 177. unter dem Hylsokönig Apepi II., dem Apophis der alten jüdischen Tradition, etwa um 1750 v. Chr. seine Rolle spielen. Dunsen dagegen läßt ihn IV. S. 412 ff. vor den Hylsos unter Sesortosis I. während seiner Mitregentschaft mit Amenemhe I. nach Aegypten kommen, Lepsius aber S. 380 ff. erst nach den Hylsos unter Sethos I., dem Vater Ramses' des Großen. Die Ausdehnung der ägyptischen Herrschaft über das arabische Kupferland und bis nach Mesopotamien von Tuthmosis III. bis auf Ramses den Großen schließt endlich den Auszug der Israeliten in dieser Periode keineswegs aus, denn nach Dunsen III. S. 89. und IV. S. 154. und 168. zeigen sich unmittelbar nach dem Tode Amenophis' III. politische Spaltungen, und diese hätten die Israeliten eben so gut zum Auszug benutzen können, wie Dunsen IV. S. 160. selbst zugibt, als eine von ihm geleugnete religiöse Krise jener Zeit, welche Brugsch S. 118 ff.

annimmt, wofür er die politische verneint. Die Nichtbelästigung der Israeliten in der Wüste erklärt sich vielleicht aus dem dem herkömmlichen Datum des Auszugs ziemlich gleichzeitigen Aufkommen einer arabischen Dynastie in Babylon, was den Schluß auf eine damals allgemeine arabische Erhebung erlauben dürfte.

Keiner größern Zuverlässigkeit erfreut sich die positive Beweisführung für den Auszug der Israeliten unter Menephtha I., dem Sohne Ramses' des Großen. Zunächst vermag ich die auch von Baibinger „Pharao“ S. 493. und „Philistää und Philister“ S. 564. gebilligte Folgerung aus dem Namen Raëmses nicht als sicher anzuerkennen; denn mögen auch alle frühern Könige Ramses vor dem Großvater Ramses' des Großen in den Dynastienverzeichnissen Fiktionen sein und die Monumente keine solchen haben auffinden lassen, was außer Lepsius und Bunsen auch das Werk von Brugsch darthut, so ist damit noch nicht bewiesen, daß es nicht doch einen ältern König dieses Namens, den Erbauer von Raëmses, gegeben habe. Man braucht auch gar keinen König gleichen Namens als Gründer von Raëmses vorauszusetzen: eine Stadt Rameffu (ich denke mir einstweilen den Hieroglyphennamen gleichlautend mit dem der Könige Ramses), d. h. nach Bunsens ägyptischer und koptischer Wörterammlung I. S. 575. und 578. vermutlich „Sonnenkind“, kann eben so gut ohne einen König ihres Namens erbaut worden sein, als ta-Râ oder pa-Râ, d. h. On oder Heliopolis, ohne einen gleichnamigen König. Die Hauptsache aber ist, daß nach Brugsch S. 156. die Städte Pit hom und Raëmses in Papyrusurkunden schon vor Ramses dem Großen, nämlich unter seinem Vater Sethos I., vorkommen, so daß Raëmses, wenn es einen König gleichen Namens zum Gründer hat, von dem von Bunsen III. S. 122. auf 1409 und von Brugsch auf 1464 v. Chr. angeetzten Ramses I. erbaut worden sein muß, obgleich Lepsius S. 349. das wegen seiner kurzen, nach Brugsch sechsjährigen, nach ihm einjährigen Regierung nicht zugeben will. Wie unter diesen Umständen Brugsch S. 156. sagen kann: „la question sur l'identité du

pharaon de l'Exode avec Ramsès II. est à la fin mise hors de chaque doute par l'ordre, qu'il donna aux enfants d'Israël de lui bâtir les deux villes Pithom et Raamsès", verstehe ich nicht, denn die von ihm behauptete bloße Vergrößerung und Verschönerung der genannten Städte kann in der vorliegenden Frage lediglich keine Instanz bilden. Gegen das vorgebliche Verhältniß des von Ramses dem Großen gebauten Kanals zu dem Zug der Israeliten aber ist einzuwenden, daß über die Richtung ihres Zugs eben immer noch „sub iudice lis est“.

Ein weiteres zwar nicht von Bunsen und Brugsch, aber doch von Lepsius a. a. D. S. 141. hervorgehobenes Moment für den Auszug unter Menephtcha ist die schon öfter behauptete Identität des Auszugsmonats Abib mit dem ägyptischen wandernden Epiphi, welche unter dem Sohne Menephtcha's, Sethos II., in dessen Regierungszeit Lepsius a. a. D. wahrscheinlich durch einen lapsus calami den Auszug setzt, einander parallel gewesen sein sollen. Richtig ist dieß aber nicht, denn da im Jahr 1322 v. Chr. der erste Thot auf den 20. Juli fiel und dieses Datum zwanzig Jahre vor- und nachher sich nur um 5 Tage verschob, so fiel der erste Epiphi, welcher der eilfte Monat war, damals wegen der Epagomenen auf den 16. Mai und zwanzig Jahre vor- und nachher um nur 5 Tage später oder früher, der Abib aber entsprach nach Ideler, „Handbuch der Chronologie“, Th. I. S. 490—491. dem April. Ueberhaupt läßt sich die Identification des Abib mit dem Epiphi gar nicht zur Berechnung des Auszugs gebrauchen, weil der Epiphi nur im ersten Viertel des siebenundzwanzigsten und in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts v. Chr. mit dem April zusammentraf, ein Umstand, welcher die Combination des Abib mit dem Epiphi zu den Acten legt.

Meine Polemik gegen die historische Folgerung aus der Erbauung von Raamsès durch die Israeliten findet jedoch in einer Hieroglyphennotiz eine gefährliche Gegnerin, welche ich, da sie weder Lepsius, noch Bunsen, noch Brugsch in seiner „Histoire etc.“ benutzen, selbst auf das Blachfeld führen muß. Die betreffende Notiz hat Herr Professor Lauth aus München

bei der Philologen- und Orientalistenversammlung in Augsburg vom 24. bis 27. Sept. 1862 in dem Originaltext mit Interlinearübersetzung mir in meine Schreibtafel einzutragen die Güte gehabt. Sie stammt aus einem Papyrus und lautet also: „Die Apriu, welche zu schleppen haben Steine zu der Warte der großen Stadt Kameffu Meramn.“ An der Wichtigkeit der Lesung der von der Rechten zur Linken geschriebenen Hieroglyphen ist nicht zu zweifeln, ich habe sie selbst noch mit Champollions „Grammaire égyptienne“ sorgfältig durchgegangen. Wer sind nun die Apriu? Brugsch soll nach Herrn Lauth in seiner mir unbekanntem ägyptischen Geographie diese Frage zwar thun, aber ohne sich die mir von Herrn Professor Lauth zu beliebigem öffentlichen Gebrauche anvertraute Antwort zu geben: die Hebräer. Diese Erklärung des Herrn Lauth versteht sich eigentlich so ganz von selbst und rechtfertigt die anderweitigen Aufstellungen für die Anwesenheit der Israeliten in Aegypten noch unter Ramses dem Großen so trefflich, daß sie mich im ersten Augenblick überwältigte. So sehr sie aber auch im Augenblick imponirt, so wenig hat sie bei genauerer Erwägung Anspruch auf zwingende Auctorität. Ich will, um ihr auszuweichen, weder auf irgend ein unbekanntes unter den libyschen Völkern recurriren, mit denen Ramses der Große urkundlichermassen Krieg führte, noch auf die Iberer am Kaukasus oder in Indien, denn die Eroberungszüge des Ramses Sesostris nördlich bis nach Thracien und an den Tanais und östlich bis an den Ganges bei Herodot und Diodor sind ungeschichtlich, aber ich glaube an die in weite Entfernungen auseinandergesprengten Amarder der Griechen und Afarti der sythischen Abtheilung der Achämenideninschriften erinnern zu dürfen. Nach Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels seit Phul“, S. 397., fanden sich Amarder auch in Armenien, und ebendahin hat nach Brugsch „Histoire etc.“, S. 128., der Vater Ramses' des Großen, Sethos I., einen siegreichen Feldzug gemacht, so daß die zur Vergrößerung der Stadt Ramses von Ramses Miamun oder Meramun, was eines und dasselbe, nämlich den Ammon liebend, heißt, verwendeten

Apriu recht wohl statt Hebräer gefangene Amarder oder Afarti gewesen sein können.

Das auf die Identität der Austreibung der Ausfägigen bei Manetho mit dem Auszug der Israeliten sich stützende Argument fällt hin durch die große Meinungsverschiedenheit der Gelehrten in der Auffassung und Würdigung dieser ägyptischen Erzählung. Völlig für die Identität sind die drei Aegyptologen und Reinsch, S. 261. Eine vermittelnde Ansicht haben Ewald, Stark in seinem „Gaza“, S. 85., und A. v. Gutschmid, S. 11. Der erstere findet in der ägyptischen Erzählung eine noch ziemlich sichere Erinnerung an den Auszug der Israeliten, die letztern einzelne auf den Auszug der Israeliten unumgänglich bezügliche Elemente, gleichwohl aber keine reine Geschichte. Eine verneinende Stellung nehmen Hengstenberg, Ruobel, Bahinger und Scheuchzer ein: Hengstenberg versagt ihr jeden Glauben, Ruobel und Bahinger in „Philistää und Philister“, S. 562—565., sehen in ihr die ägyptische Sage von dem Auszug der Philister aus Aegypten, aber nicht der Israeliten; Scheuchzer gründet in Bd. XIV. S. 640—648. der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ die Verschiedenheit der Austreibung der Ausfägigen, welche die zum zweiten Mal eingefallenen Hyksos seien, von dem Auszug der Israeliten darauf, daß diese von dem Vater und Vorgänger Ramses' des Großen, der zuerst als letzter König der XVIII. Dynastie Amenophis geheißen und dann nach seiner Rückkehr aus Aethiopien und dem Siege über die Ausfägigen den neuen Namen Sethos I. angenommen habe, unter Beihülfe und Mitregentschaft des Sohnes geschehen sei, während die Israeliten, nach gewichtigen, aber von ihm nicht näher bezeichneten Gründen zu schließen, noch unter Ramses II. (dem Großen) in Aegypten gewesen und wohl noch über zwei Generationen in diesem Lande zurückgehalten worden seien.

Ist die Erzählung Manetho's von der Austreibung der Ausfägigen von dem Auszug der Israeliten, wenn auch nicht erwiesener, so doch vermuthlichermassen zu trennen, so ist

das Verhältniß des gegen die Ausföhigen kämpfenden Amenophis zu Menephtcha, dem Sohne Ramses' des Großen, und zu der theon'schen Ära *ἀνά Μερόφρατος* in unserer Sache nur insoweit von Bedeutung, als, wenn er mit Menephtcha und Menophres-Menophthes identisch ist, er der Pharaos des Auszugs nicht sein kann. Uebrigens ist diese Identität nicht erweislich. Zwar legt Lepsius S. 331. und nach ihm Bunsen für die Identität des Amenophis mit Menephtcha großes Gewicht auf dessen in der manethonischen Erzählung erwähnten Sehnsucht, die Götter zu schauen, wie einer seiner Vorgänger, Horus. Dieser ist nun allerdings der Nachfolger aller andern Amenophis und nur der Vorgänger Menephtcha's I. und seines höchst wahrscheinlich fictiven Doppelgängers Amenophis am Schluß der XVIII. Dynastie der Chronographen, aber könnte denn mit dem Götterschauer Horus nicht auch der Halbgott Horus in der mythischen Zeit gemeint sein? Eben so schwankend ist die Identität mit *Μερόφρατος*. *Μερόφρατος* ist nämlich nicht einmal nothwendig ein Personennamen, sondern vielleicht ein Städtenamen, wofür ihn der jüngst verstorbene französische Akademiker Biot nach Lepsius, S. 173., genommen hat, welcher in ihm den hieroglyphischen Namen von Memphis, *Mest-nofre*, sieht und nun meint, die Ära sei die memphitische genannt worden, weil der Aufgang des Sirius nach dem Parallel von Memphis bestimmt worden sei. Wahrscheinlich ist er freilich ein Personennamen, aber wer ist sein Träger? Nach Böckh „Manetho und die Hundsternperiode“ S. 692—694. der sonst unbekante Vormünder des unmündig auf den Thron gelangten Sethos I. oder auch möglicherweise der letzte Amenophis der XVIII. Dynastie. Nach Baehinger „Pharaos“ S. 495. Menephtcha, der vierte König der XXI. Dynastie, wobei er viel Gewicht darauf legt, daß die 345 Jahre, um welche nach Clemens von Alexandrien der Auszug aus Aegypten früher ist, als der Anfang der letzten Hundsternperiode, gerade die Zeit zwischen dem Menephtcha der XXI. Dynastie und dem Menephtcha, dem Sohne Ramses' des Großen, ausfüllen, wenn man mit Lepsius und Bunsen

die augenscheinliche Verdoppelung der letzten und ersten Königsnamen der XVIII. und XIX. Dynastie annehme; allein diese Chronologie des Clemens kann recht wohl lediglich auf der schon von Ptolemäus Mendesiüs, Apion und Josephus recipirten Verlegung des Auszugs unter Amosis beruhen, dessen viertes Jahr auf $1322 + 345 = 1667$ v. Ehr. fällt, Brugsch setzt ihn S. 84. auf 1706 bis 1681. Eben so wird die Chronologie des Clemens von M. v. Niebuhr in seiner „Geschichte Aßurs und Babels“ S. 357. und 358. aufgefaßt, wenn er die Ansetzung des Auszugs auf 345 Jahre vor der Hundsternperiode für den Ausfluß des ägyptischen Synchronismus der Vertreibung der Hyksos mit dem Auszug Israels erklärt, aber die 345 wegen der hier und da vorkommenden Variante von 40 Jahren statt 20 für Saul aus ursprünglichen 325 geändert sein läßt. Für die Originalität von 325, die sich ihm vor Allem dadurch empfehlen, daß sie 13 Apistreise von je 25 Jahren enthalten, beruft er sich auf eine andere Berechnung des Clemens bei Bunsen I. S. 243., welche den Auszug auf 1647 v. Ehr., d. h. 325 Jahre vor der Hundsternperiode ($1647 - 325 = 1322$), setzt. Ich selbst suche ein wesentliches Hülfsmittel zu der Recognoscirung des Menophres in der chronologischen Notiz der Inschriften Sethos' I., des Großvaters Menephtcha's I., über ein „erstes Jahr der Wiedergeburt“ als das Datum seines Sieges über die Casu, worauf Brugsch in der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“, Bd. IX. S. 197 ff., und „Histoire d'Égypte“ S. 130—131. Anm. aufmerksam macht, wo er auch seine Auffassung als Ausdruck einer astronomischen Periode gegen die Meinung von Lepsius, daß „Wiedergeburt“ ein bloßer königlicher Titel sei, vertheidigt, ohne übrigens die *Æra ἀπὸ Μενόφρεως* damit zu vergleichen; denn Sethos I. heißt in den Inschriften Menephtcha Seti und in den Inschriften Menephtcha's I. findet sich eine ähnliche chronologische Bemerkung nicht, während man eine solche doch gerade in ihnen erwarten dürfte. Reinisch scheint allerdings in seiner dritten chronologischen Tafel „Neues Reich“ die Notiz von dem „ersten Jahr

der Wiebergeburten“ nicht Sethos I., sondern Menephtcha I. zuschreiben zu wollen, aber mit welchem Recht? Hiemit seien der Worte genug über einen Gegenstand gemacht, der für den weitem Gang der Untersuchung kein Moment mehr haben kann.

Um nun auf die Conclusion aus dem Stillschweigen der hebräischen Geschichtsbücher von den Eroberungskriegen Sethos' I. und Ramses' des Großen und wieder der ägyptischen Denkmäler von den Israeliten auf das Ereigniß des Auszugs erst nach Ramses dem Großen zu kommen, so erwähnen die Denkmäler der beiden Pharaonen nach Bunsen IV. S. 172 ff. und Brugsch S. 128 ff. außer andern gänzlich unverständlichen Völkernamen als Besiegte die Rttu oder Routen nach Brugsch und neben ihnen die Remnu oder Remenen, welche Bunsen beide für libyische Völker erklärt, während Brugsch die letztern für die Armenier und die erstern für die Assyrer nimmt (sind vielleicht die Rttu oder Routen mit den שרן zu combiniren, welche Ezec. 38, 2. 3. 6. neben den Armeniern genannt werden?); ferner die Xalou oder die Jahu bei Bunsen (?), nach Brugsch die Syrer, welche mir mit שר, bei dem Syrer שר, verglichen werden zu dürfen scheinen; die Naharina, welche von beiden Aegyptologen für Mesopotamier erklärt werden, und endlich mit besonderer Häufigkeit und Ausführlichkeit die Schasu oder Sasou und die Kheta oder Cheta. Die Schasu sind die Hyksos und wohnen laut einer Inschrift nach Brugsch „in der Stadt Pithom bis zum Land Kanaan“, die Kheta sind die Hethiter. Die Hauptfestung der Kheta, Kedes oder Atsch oder Atesch „im Lande Amar oder der Amari“, d. i. der Amoriter, ist das Ziel der Hauptangriffe beider Pharaonen gewesen. Auf welchen spätern Ortsnamen ist dieses Kedes oder Atsch zurückzuführen? Bunsen denkt IV. S. 194. an Asdod im Lande der Philister, Brugsch S. 132. an Ebesa und hält den Fluß Arounat oder Aranta oder Anrata, an dem diese Festung lag, für den Orontes. Für Bunsens Asdod spricht gar nichts, dort haben keine Hethiter und Amoriter gewohnt, und auf Kades auf der südlichen Grenzlinie des Landes Kanaan, sowie

des Stammes Juda ist wegen des mangelnden Flusses auch nicht zu rathen. Dagegen kann Brugsch ganz wohl Recht haben, denn es ist keineswegs unmöglich, daß zu der Zeit des Moses das Land der Hethiter und Amoriter bis Odeffa gereicht habe. Für die erstern wenigstens scheint das aus Jos. 1, 4 und 2 Sam. 24, 6. nach einer feinen Textverbesserung von Hitzig in seinen „Studien“ Vb. IX. S. 754—756. der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ hervorzugehen. So ist es nicht undenkbar, daß die beiden Pharaonen auf ihren westasiatischen Eroberungszügen Kanaan nur an seinen Grenzen gestreift haben, und nicht einmal die Eroberung von Tyrus durch Sethos I. oder von Asakon durch Ramses den Großen bedingt ihren Durchzug als Nothwendigkeit. Wenn sie übrigens auch das Land durchzogen haben, so schwebt doch die Vermuthung, daß sie es ebenfalls zum Kriegsschauplatz gemacht hätten, haltlos in der Luft. Brugsch meint freilich S. 145. und 146., daß von Ramses dem Großen eroberte Salam sei Jerusalem und Dapour im Land der Amori Debir am Fuß des Thabor, wer will aber bestimmen, ob das mehr sei, als ein guter Einfall? Geseht aber auch, die genannten ägyptischen Eroberer hätten wirklich Kanaan zum Schauplatz von Kämpfen gemacht, so folgt gleichwohl aus dem Schweigen der hebräischen Geschichtsbücher die damalige Abwesenheit der Israeliten von diesem Lande so wenig, als sie aus deren Schweigen über die Feldzüge Ramses' III., des vierten Nachfolgers Ramses' des Großen, gegen die Hethiter, Amoriter und Phönicier etwa um 1280 v. Chr. und über den Einfall der Skythen unter dem König Josia etwa 630 v. Chr. folgt, worüber mein „Nabopolassar“ Vb. XV. der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ S. 536—538. nachzusehen ist. Dunken erklärt allerdings IV. S. 234. und 344. die Kriegszüge Ramses' III. für einen Beweis der nicht vor 1280 v. Chr. geschehenen Eroberung Kanaans durch Josua, Lepsius aber setzt sie S. 359. Anm. 1. in die Zeit der noch nicht gehobenen Unmacht der Israeliten unter den Völkern Kanaans oder gar ihrer Unterdrückung durch die Me-

sopotamier oder Moabiter und erklärt sich nun das Stillschweigen der Bibel aus dem geringen Einfluß dieser vorübergehenden Kriegszüge gegen die mächtigen Völker des Landes auf die noch nicht zur Herrschaft gelangten Israeliten. Auch Brugsch läßt die Israeliten zur Zeit der Kriege Ramses' III. schon in Kanaan eingedrungen sein, wenn er S. 217. sagt: „*tandis qu'en Égypte les Ramsès de la vingtième dynastie maintenaient avec un dernier effort l'autorité acquise anciennement sur les peuples et les royaumes de Canaan, les Hébreux avaient traversé le Jourdain, occupés sous les Juges les parties les plus favorables de ce pays*“ etc. Wenn übrigens auch Bunsen in Betreff Ramses' III. Recht hätte, so bliebe doch die Berufung auf die Ägypten unverwerflich. Konnten die hebräischen Geschichtsbücher, nicht aber die Propheten, von diesen schweigen, so konnten sie es auch von den genannten Pharaonen, wenn diese, was aber nicht erwiesen, Kanaan mit Kriegen heimgesucht haben. Es sei auch sonst Sitte der hebräischen Geschichtsschreiber, bemerkt Baihinger „Moses“ S. 53. über die ereignisfleren 36 Jahre des Wüstenzugs, die dunkeln Partien der Geschichte, welche dem theokratischen Interesse nicht dienen, mit Stillschweigen zu übergehen, woran der dunkle Raum des 400jährigen Aufenthalts in Aegypten, so Vieles im Buch der Richter, bei Samuel die Zeit von der Niederlage durch die Philister bis zur neuen Erhebung des Volkes und die kurze Erzählung über Manasse's lange Regierungszeit erinnere.

Der rabbinischen Chronologie, welche Lepsius und Bunsen zuletzt in das Feld stellen, kann ich endlich keine Auctorität gegenüber von der heutigen Wissenschaft zuerkennen: mag immerhin Rabbi Hillel, der Zeitgenosse Theons, bei der Fixirung des Auszugs aus Aegypten auf das Jahr der Welt 2448 = 1314 v. Chr. die Ära des Menophres, d. h. Menephtah's, des Sohnes Ramses' des Großen, im Auge gehabt haben, wie Lepsius S. 360 ff. darzuthun sucht, es wiegt das nicht mehr, als eine moderne Hypothese auch

So wären denn die Kinder Israel des Voches Ramses'

des Großen entlebigt und ihr Auszug von dem Banne seines Sohnes Menepht̄a frei, mit welchem die 480 Jahre bis zum Tempelbau ihren gefährlichsten Feind verlieren. Denn mit Baihinger an Ramses dem Großen und Menepht̄a I. als den Pharaonen des Erobus festzuhalten, ohne die 480 Jahre preiszugeben, ist unmöglich. Während nämlich der genannte Gelehrte „Moses“ S. 34. 43. und „Pharao“ S. 493. und 494. die Israeliten noch unter dem die XVIII. Dynastie der Chronographen abschließenden Amenophis ausziehen läßt und „Pharao“ S. 493. zur Rettung des Auszugsjahres 1494 v. Chr. vom 26. Jahre Salomo's als dem ungefähren Datum der Flucht Serobeams zu Sisaſ nach Aegypten die 502 Jahre zurückrechnet, welche nach Eusebius-Syncellus die XXI. bis XIX. Dynastie einnehmen, stimmt er „Philistāa und Philister“ S. 564. dem Resultate der Aegyptologen zu, der Auszug sei unter Menepht̄a I. in der XIX. Dynastie geschehen, ohne jedoch in diesem Artikel sein bisheriges Auszugsjahr aufzugeben. Hierzu veranlaßt ihn einerseits außer Ramses die bestechende Harmonie der 80 Jahre des Moses, da er vor Pharao stand, mit den 61 Jahren und 2 Monaten, welche laut Manetho bei Josephus Ramses der Große nach der Vertreibung seines Bruders Armais regierte, und mit den 19 Jahren und 6 Monaten seines Sohnes Menepht̄a I. nach ihm, die sich genau zu 80 Jahren und 8 Monaten summiren, welche letztere mit den Verhandlungen vor dem eigentlichen Auszug zugebracht worden seien, s. „Pharao“ S. 494., andererseits die schon berührte augenscheinliche Verwirrung in den Tafeln der XVIII. und XIX. Dynastie. Seiner Vorliebe für Menepht̄a sagt vielleicht auch noch die von ihm übergangene Combination des Beinamens dieses Königs, Ba-n-ra oder Ba-n-her, mit dem Borchoris des Auszugs bei Lyſimachus von Bunsen IV. S. 221. besonders zu, welche auch A. v. Gutschmid, ob er gleich Bedenken trägt gegen die Ansetzung des Auszugs unter Menepht̄a, S. 10. „sehr ansprechend“ findet. Man mag aber die Dauer der XXI. — XIX. Dynastie berechnen, wie man will, so kommt man, ganz abgesehen von der Aera und

Μενόφρατος, durch die langen Regierungsjahre seiner Vorgänger in der XIX. Dynastie für Menephtcha I. um wenigstens 100 Jahre unter den biblischen Auszugstermin herunter. Das hat Ewald „Geschichte des Volkes Israel“ Bd. II. S. 66. der ersten Ausgabe wohl erkannt, weswegen er sich mit der Vermuthung hilft, daß schon die ägyptische Auffassung des Auszugs diesen Menephtcha I. mit dem das XVIII. Haus schließenden Amenophis, dem wirklichen Pharao des Auszugs, verwechselt habe; allein gerade dieser letzte König der XVIII. Dynastie hat schwerlich je existirt, wenn gleich auch noch Reinitz S. 261. an ihn glaubt und ihn ebenfalls zum Pharao des Auszugs macht. Er setzt ihn in die Jahre 1397 bis 1378 v. Chr., und um nun trotzdem die 480 Jahre zu retten, läßt er dieselben S. 260. statt mit dem Auszug schon mit der Knechtung der Israeliten unter Ramses dem Großen beginnen, dem er die Jahre 1457—1396 v. Chr. zuweist. So läßt sich aus Allem Alles machen.

Will man die 480 Jahre vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau in ihrer Integrität erhalten, so muß man von Ramses dem Großen und seinem Sohne Menephtcha I. gänzlich absehen, und daß man das kann, glaube ich bewiesen zu haben. Aber zeigt denn auch die ägyptische, dem biblischen Datum des Auszugs 1494 v. Chr. gleichlaufende Geschichte einen Gang der Dinge, welcher eine zwanglose Einreihung dieses Ereignisses in sie erlaubt? Zuverlässig, insofern als die Aegyptologen in dem Urtheil einig sind, daß gegen das dem Auszug nach biblischer Rechnung gleichzeitige Ende der XVIII., nach etlichen illegitimen Königen mit Horus abzuschließenden Dynastie innere Verwirrungen durch religiöse Neuerungen und Usurpationen eingetreten seien, die eine gewisse Schwäche hinterlassen hätten. Die Fixirung auf einen bestimmten König ist jedoch nicht zu wagen, weil sich die Zeitbestimmung so uralter Begebenheiten nicht bis auf das Häkchen hinaus feststellen läßt. Eusebius nennt Chencheres als den Pharao des Auszugs; ist das nicht Berechnung, wie Lepsius S. 333. will, so ist es eine annehmbare Tradition.

Raum aber hat die Kritik Pharaos' Rosse und Wagen ins Meer gestürzt, so bieten Assur und Babel mit ihren Gleichzeitigkeiten der Zahl 480 die Schlacht an.

Die assyrischen Gleichzeitigkeiten hat sich Lepsius für den zweiten bis jetzt nicht erschienenen Theil seiner „Chronologie der Aegypter“ vorbehalten, Bunsen aber IV. S. 344 ff. und S. 364 ff. dargelegt und auf die israelitische Geschichte angewendet. Er schickt ihnen S. 344. die Einleitung voran: „Die biblische Erzählung verliert nichts, indem sie in den Zusammenhang der Weltgeschichte gesetzt wird. Ihr klarer Strom geht unvermischt durch die trüben Fluthen der Völkergeschichte des vierzehnten und dreizehnten Jahrhunderts hindurch. Sie verliert nicht ihre Weiße, indem sie verständlich, nicht ihren Zauber, indem sie glaubhaft wird. Vielleicht bei dem Spötter und dem Theologen: aber wir haben hier weder mit diesem noch mit jenem zu schaffen, sondern bewegen uns auf dem ernsten, aber freien, also vernünftigen Gebiete der Geschichte.“ Es ist schade, daß diese Worte durch eine Gehässigkeit entstellt sind; denn sie sind eben so wahr als schön: die assyrischen und babylonischen Gleichzeitigkeiten stellen in der That „die Weiße und den Zauber“ der biblischen Erzählung nur in ein volleres Licht.

Zu Grenzmarken, innerhalb welche die Eroberung Kanaans durch Josua fallen müsse, macht Bunsen einerseits die Kriegszüge Ramses' III. im Jahr 1280 v. Chr. und andererseits die Gründung des assyrischen Weltreichs im Jahr 1273, welches 1257 schon Aegypten sich zinsbar gemacht habe. Demgemäß setzt er die Eroberung Kanaans durch Josua zwischen 1280 bis 1260 v. Chr., beziehungsweise in die fünf Jahre von 1274 bis 1270. Die auf die „etwa in der ersten Hälfte der einheitslosen achtzehnjährigen Zeit nach Josua's Tod, also von 1267 bis 1259“ anerkannte Herrschaft Israels in Kanaan folgende plötzliche Lähmung des neu auftretenden Volkes bis hinab in die Zeiten Sauls erklärt er nur durch die assyrische Uebermacht über ganz Westasien für verständlich, welche durch grundsätzliche Hervorrufung und Begünstigung von Spaltungen und Brudertriegen überall und natürlich auch in Ka-

naan sich gehalten habe. Namentlich ist er geneigt, der Semiramis, als einer gebornen Philisterin aus Ascalon und nach S. 365. mathematischer Gemahlin des Eusan Rischaim, des assyrischen Satrapen von Mesopotamien, dessen Identität mit dem Onnes Diodors nach Ktesias I, 4. vorausgesetzt, die Hauptschuld an der Unterdrückung Israels aufzubürden. Auch den Namen Eusan Rischaim glaubt Bunsen nur aus dem Assyrischen, dessen semitischen Charakter er zum Postulat macht, richtig deuten zu können. Indem er S. 366. die Uebersetzung des ארצוֹתֵי כַּשְׂמִית mit „frevelhaftester Aethiop“ von Gesenius ausdrücklich deswegen verwirft, weil Kuschiten, auch wenn man Männer aus Südarabien darunter verstehe, in dieser Zeit nichts in Mesopotamien zu thun gehabt hätten, leitet er ארצוֹתֵי כַּשְׂמִית von כַּשְׂמִית, Thron, Gerichtsstuhl, ab, welches Neh. 3, 7. von der persischen Statthalterschaft am Euphrat gebraucht wird, und sieht in dem ארצוֹתֵי — eine verpersönlichende Endung, welche man auch als kananäisch im philistäischen ארצוֹתֵי; Fürst, hebräisch ארצוֹתֵי, finde. Für das Vorkommen dieser Bildungsilbe in der Bibel beruft er sich auf die Beispielsammlung von Movers und meint, daß sie wahrscheinlich auch auf assyrischen Denkmälern vorkomme. ארצוֹתֵי כַּשְׂמִית will er nicht für den Dual des arabischen كَسْمِيَّة, Königreich (principatus, dominium, praefectura bei Golius), sondern für zwei Wörter nehmen, nämlich für ris = res = ros, Haupt, Erster, und satain, den Dual des assyrisch-arabischen Namens für Fluß: set (سَعِيد, rivus bei Golius?), so daß der Name also assyrisch lauten würde kusan-res-satain, d. h. „erster Richter (Landpfleger, Satrap) Mesopotamiens“.

Von den Kriegszügen Ramses' III. ist bereits die Rede gewesen und gegen die Hereinziehung der Semiramis wäre der Mythos die nächste Recursinstanz, allein Ninus und Semiramis, die Gründer der Selsketaden Dynastie, sind eben keine mythischen, sondern geschichtliche Gestalten, trotzdem, daß sogar der Keilschriftforscher Henry Rawlinson

(der Vorname ist zu seiner Unterscheidung von dem Geistlichen George Rawlinson, dem Bearbeiter der neuesten englischen Uebersetzung Herodots mit wichtigen Beiträgen Henry's Rawlinsons und Willkinsons zu merken) in seiner „Queen Semiramis“ im Athenäum 1854, S. 465—466. behauptet, von den Erzählungen über Ninus und Semiramis bleibe als historische Basis nur die Vermählung des letzten Königs der Deltetabendynastie, Phalukha III., mit einer fremden, ursprünglich Atossa geheißenen; Fürstin übrig. In den Keilschriftannalen Sargons findet sich nämlich nach Fox Talbot in Bd. XVIII. S. 96. des „Journal of the Royal Asiatic society of Great-Britain and Ireland“ die Notiz: „Ninev, welcher den Grund dieser Stadt (Ninve) legte in den alten, längst vergangenen Tagen“, und Fox Talbot folgert hieraus die Bestätigung der Traditionen über Ninus. Weiter nennt Oppert in der „Chronologie des Assyro-Chaldéens“, einer einzelnen, zu einer im Buchhandel nicht zu bekommenden und mir unbekanntem Schrift mit gleichem Titel gehörigen chronologischen Tabelle, deren Mittheilung ich dem freundlichen Wohlwollen des Herrn D. Arnold in Halle verdanke, den ersten König der Deltetabendynastie Ninippalloukin, was ich Ninip = Ninev = Ninus, der Sohn des (Gottes) Nin, interpretiren muß. Derselbe Göttername kommt in Ninelaban und Chinzirus und nach Levy in Bd. XIV. S. 442—443. der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ in den nabathäischen Inschriften vor; er ist wohl der biblische נִינְוָה und leitet sich nach Levy von der Wurzel נִנְו im Phöniciſchen (nach Opperts „Éléments de la grammaire Assyrienne“, Paris 1860, S. 66., auch im Assyrischen) und im Arabischen (نَو), so viel als das hebräische נִנְוָה, ab, so daß ihm eine ähnliche Anschauung zu Grunde läge, wie wir sie 2 Mos. 3, 14. von Jehova finden. Ist nun Ninus historisch, so ist es wohl auch seine Gemahlin Semiramis, obgleich auch Oppert „Chronologie etc.“ in ihrer Charakterisirung mit Rawlinson übereinstimmt. Daß sich an die historische Semiramis mythische Crystallisationen angeſetzt

haben, darf jedoch sicher mit A. v. Gutschmid S. 21 u. 3. gegen Dunsen geltend gemacht werden, darin geht aber der erstere Gelehrte wohl zu weit, daß er aus der Beibehaltung der 52 Jahre des Ninus und der 42 der Semiramis, sowie aus ihrer Parallelsirung nach Duncers Vorgang Dunsen einen Vorwurf macht und die Eroberungszüge der Semiramis auf die Einnahme von Babylon und höchstens noch von Batrien reducirt. Mögen sich übrigens die Eroberungskriege der Semiramis so weit ausgedehnt haben, als sie wollen, in keinem Fall ist Eusan Misathaim damit in Verbindung zu bringen. Schon die Etymologie des Namens ist zu künstlich, um zu überzeugen. Zwar hebt sich die Schwierigkeit des Uebergangs von — in ר jetzt dadurch, daß wir aus Opperts „Elements etc.“ S. 79. erfahren, daß ר im Assyrischen ר gelautet hat, aber der Wechsel von ר und ר bleibt unmotivirt. Ferner belehrt uns S. 80. die Häufigkeit der Bildungsfilbe ר —, wie richtig Dunsen über sie vermuthet hat. ר könnte also immerhin möglicherweise von ר gebildet sein, aber das Natürliche wird eben doch sein, daß es wie Hab. 3, 7. „ein Ruschite“ bedeute. In der Zerlegung von ר wird die Zurückführung von ris auf ר durch S. 78. gerechtfertigt, wo ר , „tête“, steht. Ein sat = Fluß findet sich dagegen in Opperts assyrischer Grammatik nicht. Die Theilung der zweiten Hälfte des Namens scheint mir jedoch durch das offenbar den status constructus anzeigende Patach statt eines Namez in ר überhaupt verboten zu werden, so daß ר kaum anders denn als Dual von ר , genommen werden kann, wodurch der ganze Name die Bedeutung „der Ruschite der beiden Königreiche (diesseits und jenseits des Euphrat)“ gewinnt. Ihre Hauptrechtfertigung findet übrigens die Auffassung des ר als „Ruschite“ in dem babylonisch-assyrischen Synchronismus der Berechnung des Auszugs aus Aegypten auf 1494 v. Chr. Es kam nämlich nach Verofus, je nachdem man den Anfang der Delketaben mit Brandis, Dunsen, A. v. Niebuhr und Alfred v. Gutschmid in das Jahr

1273 oder mit Oppert in das Jahr 1314 v. Chr. setzt und mit dem armenischen Eusebius 245 oder mit Syncellus 215 Jahre rückwärts rechnet, im Jahr 1559 oder 1518 oder 1488 v. Chr. eine arabische Dynastie in Babylon auf, welche Schwolson „die Sabier und der Sabismus“ Bd. I. S. 333—335. mit den aus Aegypten ausgewanderten Hyksos combinirt: was ist also im Anfang der Richterzeit natürlicher, als ein arabischer Statthalter Mesopotamiens? Daß aber Araber nicht allein Semiten aus Jostans oder Ismaels Stamm, sondern auch Ruschiten sein können, bemerkt zu dieser Conclusion M. v. Niebuhr S. 272. mit vollem Recht. Daß eine arabische Dynastie den Vorkönigen voranging, beweist auch die Notiz des Capitels „von den Königen von al-Mauçil und Ninûâ“ in Masubi's noch ungebrachten Goldwiesen: „Er (Ninus) führte Kriege mit dem Könige von al-Mauçil, der aus al-Jemen (dem glücklichen Arabien) hergekommen war; sein Name war Sâbiq ibn Malik“. Ist das der ägyptische Königsname Sebek in der XIII. diöspolitischen Dynastie bei Brugsch und spricht er vielleicht für die Richtigkeit der Combination Schwolsons, obwohl die Könige der XIII. Dynastie keine Hyksos waren? Die Quelle Masubi's war nach dem Urtheil des Herrn v. Gutschmid, welcher die beiden Capitel „über die Könige von al-Mauçil und Ninûâ“ und „über die Könige von Babel und al-Nabat“ in einer Uebersetzung des Herrn Professors Krehl mir zu übersenden die Güte gehabt hat, vielleicht eine syrische Chronographie, in der Pephalion ausgeschrieben war. Schwolson specialisirt nun S. 335. die Zusammenstellung des Eusan Risathaim mit der arabischen Dynastie in Babylon so weit, daß er seinen Zug nach Palästina und die achtjährige Occupation dieses Landes aus einem indirecten Widerstand gegen Aegypten erklärt und seine Vertreibung aus jenem Lande für eine Folge des Zugs des, wie es scheint, gleichzeitigen Sethos I. nach Mesopotamien ansieht. Ob das nicht zu weit gegangen ist? Unklar ist die Auffassung der Nationalität des Eusan Risathaim von A. v. Gutschmid, der S. 23. aus der Erwähnung

von „Naharaina (Mesopotamien) in einer nicht bestimmbarcn Beziehung zum Lande der Cheta, d. i. der Chetiter, Kanaaner,“ unter Ramses II. (dem Großen) auf den ägyptischen Denkmälern vermuthen möchte, „der Zusammenhang von Naharaina mit den Cheta sei der sehr enge zur Zeit des (mit Ramses dem Großen gleichzeitigen) Euschan Nisathaim“. Soll das heißen, Eusan Nisathaim sei ein Hethiter gewesen, so ist das sicher ein Mißgriff, denn die Hethiter waren Arier, was außer Hügels schon genannten „Studien“ der Name ihres Oberhauptes in dem Vertrage Ramses' des Großen mit ihnen: Kheta-sira bei Bunsen; Chetasir und Chetasar bei Brugsch, beweist, welcher von Bunsen IV. S. 198. mit „Kheta-Fürst“ nur dann richtig übersetzt wäre, wenn er umgekehrt חֶתִי מֶלֶךְ hieße. Der Name bedeutet so wenig „Hethiterfürst“ als in der Inschrift Sisa's über seinen Zug gegen Juda Judh malk oder Joud-ha-malok, wie Brugsch S. 227. schreibt, „der König von Juda“ bedeutet, was man seit Champollion geglaubt hat. Schon Lepsius hat sich in seinem Artikel „Aegypten“ in Herzogs „Realencyklopädie“ S. 147. an der Sprachwidrigkeit dieser Uebersetzung gestoßen, und Brugsch bezeichnet nun S. 227. das Wort unter ausdrücklicher Verwerfung der bisherigen Uebersetzung als den Namen einer unbekanntcn, von Sisa's eroberten Stadt in Palästina, Blau aber in seiner Abhandlung: „Sisa's Zug gegen Juda aus dem Denkmal bei Karnak eräutert“, Vb. XV. S. 233—250. der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ identificirt S. 238. damit Jehub (יְהוּב Jos. 19, 45.) im Stamm Dan, was Niemand irre machen dürfe, da B. 41. auch Ajalon zu Dan zähle, das gleichwohl eine Festung Rehabeams gewesen sei. Ich möchte den Namen יְהוּב מֶלֶךְ erklären: „Jehub des Königs“, nämlich „Rehabeam“ oder „von Juda“, wegen seiner Lage in dem zum nördlichen Reiche gehörigen Dan. Um jedoch von dieser Abschweifung wieder zu der Hauptsache zu kommen, so glaube ich erwiesen zu haben, daß Semiramis mit Eusan Nisathaim nichts gemein hat. Ihr Auftreten fällt vielmehr nach der Aufsehung des Anfanges

der Deltetabendynastie von Oppert auf 1314 v. Chr. mit dem ersten Philisterdruck unter Samgar zusammen. War vielleicht dieser ein Ausbruch des Fanatismus „des schönen Philistermädchens“, um mich in die Anschauungen Bunsens zu versetzen? Jedenfalls ist Israel weiter von ihren Eroberungszügen nicht berührt worden, wenn nicht etwa der Nordkanaaniterkönig Sabin unter ihren Befehlen stand.

So ist denn auch Assurs Scheermesser an Israel stumpf geworden, so scharf es auch Bunsen geschliffen hat, aber das Zeughaus der Gegner ist darum noch nicht erschöpft. Die 480 Jahre sollen nämlich nicht nur den profanen Gleichzeitigkeiten, sondern auch der heiligen Schrift selbst widersprechen, und zwar dem Buch der Richter, den Genealogieen dieses Zeitraums und dem Apostel Paulus.

Die Summe aller Jahreszahlen im Buch der Richter 8, 3. 11. 14. 30.-4, 3.-5, 31.-6, 1.-8, 28.-9, 22.-10, 2. 3. 8.-12, 7. 9, 11. 14.-13, 1.-16, 31. beträgt zusammen 410; so daß bei der Vergleichung mit dem Datum des Tempelbaus nur noch 70 Jahre im Ganzen übrig bleiben für den Aufenthalt in der Wüste, Josua's, Eli's und Samuels Herrschaft, Sauls und Davids Königthum und Salomo's erste 3 oder 4 Jahre. Nun aber dauerte der Aufenthalt in der Wüste nach der Bibel 40 Jahre; Josua's Herrschaft, ohne Angabe in der Bibel, nach Josephus' Antiq. V, 1. 29. 25 Jahre; Eli's Richteramt 40 Jahre; Samuels Richteramt, ohne Angabe in der Bibel, nach Jos. VI, 13, 5. 12 Jahre; Sauls Königthum nach Paulus, Apg. 13, 21., scheinbar 40, nach Jos. VI, 149. aber nur 20 Jahre; endlich Davids Königthum nach der Bibel 40 Jahre, wozu noch die 3 oder 4 ersten Jahre Salomo's kommen, was, wenn man für Saul die 20 Jahre des Josephus festhält, folgende Addition gibt:

$$40 + 25 + 40 + 12 + 20 + 40 + 3 \text{ oder } 4 = 180 \text{ od. } 181.$$

Hienach würde die Chronologie des Buchs der Richter die Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau von 480 auf 590, beziehungsweise 591 Jahre erhöhen. Welche dieser beiden Zahlen

ist im bessern historischen Recht, so daß sich vielleicht die Differenz hieraus erklären würde? Die Zahl 590, abgesehen von der bisherigen Untersuchung, schon darum nicht, weil die ägyptische Geschichte ein Jahrhundert vor dem herkömmlichen Datum des Auszugs für die Einfügung dieses Ereignisses nirgends eine Schwäche der Herrschaft, sondern vielmehr deren Blüthe vom Nil bis zum Euphrat aufweist. Nur dann, wenn die Israeliten die Hylkos wären, ein von Hengstenberg, Hofmann und gewissermaßen auch von Saalschütz aus dem Alterthum in die heutige Wissenschaft verpflanzter Irrthum, und man deren Auszug aus Aegypten statt mit Lepsius S. 335. und 339. ungefähr auf 1570 oder mit Bunsen III. S. 115. und 122. auf 1560 vielmehr mit Brugsch S. 95. auf 1604 oder 1603 v. Chr. setzen würde, hätte die Zahl 590 einen Schein des historischen Rechts für sich, denn $1494 \text{ v. Chr.} + 110 = 1604 \text{ v. Chr.}$ Worin liegt nun aber die Differenz sonst, wenn nicht in der historischen Berechtigung? Vielleicht, wie Ewald Bd. II. S. 369. meint, in dem Gegensatz einer priesterlichen und einer volksthümlichen Geschichtsschreibung, welche letztere die Ereignisse der Zeiten nach Moses und Josua oft ohne den Zwang der priesterlichen Aera vom Auszug aus Aegypten nach freieren Zeitbestimmungen erzähle. Oder wollen wir mit Bertheau, Lepsius S. 365. und 377., Bunsen I. S. 209 ff. und IV. S. 374 ff. beide Chronologien als unhistorisch verwerfen, indem wir die des Buchs der Richter für eine Mischung aus unbestimmten und geschichtlichen Zahlen erklären, was auch Ewald thut, und das Datum des Tempelbaus für das wegen der Verschiedenheit der Zählung der Geschlechter unberechtigte Multiplikat von 12 Geschlechtern zu je 40 Jahren nehmen? Ich lasse nicht gern „einen Titel vom Gesetz“ fallen, geschweige denn zwei, und glaube daher trotz der Protestation Ewalds, das Recht zu der Zusammenzählung aller einzelner Zahlen ungeachtet der offenbaren Einrechnung der 20 Jahre Simsons in die 40 Jahre der Philister im Buch der Richter vorausgesetzt, daß schon Perizonius den rechten Weg zu der Ausgleichung

der Differenz gefunden hat, wenn er den Verfasser der Bücher der Könige seine Reduction auf 480 Jahre durch Abzug der 111 Jahre der Fremdherrschaften im Buch der Richter herstellen läßt, um das Andenken an deren Schmach zu löschen. Nur hat dieser Verfasser den Abzug nicht willkürlich, sondern mit sicherer Kenntniß der Epoche des Auszugs aus Aegypten gemacht. Diese ging dem Verfasser des Buchs der Richter offenbar ab, sonst würde er selbst die Knechtschaftsjahre in die Richterjahre consequent eingerechnet haben, statt die ihm überlieferten beiderseitigen Zahlen einfach nach einander zu stellen. Daraus ergibt sich auch eine maßgebende Folge für die Zeitbestimmung der Abfassung des Buchs der Richter, deren äußerste Endpunkte bei den Kritikern um nicht weniger als sechs Jahrhunderte von einander abstehen. Hätte nämlich der Verfasser des Buchs der Richter die Zahl 480 gekannt, so würde er sicher seine Zeitrechnung nach ihr eingerichtet haben, denn einer Auctorität, wie die des Datums des Tempelbaus, konnte sich ein hebräischer Geschichtschreiber unmöglich entziehen, er mochte ein priesterlicher oder ein volksthümlicher sein, also muß der Verfasser des Buchs der Richter wenigstens seinem Haupttheile, K. 3. bis E. 16., nach vor Salomo geschrieben haben. Werden demnach die Gelehrten des Talmud einen Mißgriff gethan haben, indem sie bis auf Samuel als dessen Verfasser zurückgreifen, worin sie unter den modernen Kritikern Hävernié und Stähelin zu ihren Schülern haben? Raum ein jüngeres Alter weist Keil dem Buch der Richter an, wenn er aus 1, 21. dessen Abfassung im Anfang der Regierung Davids folgert.

Der zweite biblische Einwurf gegen die Zahl 480 ist den Genealogieen des Zeitraums vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau entnommen. Bepsius detaillirt ihn S. 365 ff. sehr sorgfältig. Nach vorausgeschickter Einleitung über die morgenländische und namentlich israelitische Sorgfalt für Geschlechtsregister gibt er unter Ausschließung der drei augenscheinlich verwirrten Genealogieen Ephraims 4 Mos. 26, 35. und 1 Chron. 8, 20. 21, 24—27. S. 368. zuerst ein Verzeichniß

der 12 Häupter des Volks von Mose's bis David, welche zu der Entstehung der Zahl 480 als Repräsentanten der 12 Geschlechter zu je 40 Jahren sollen Veranlassung gegeben haben. Er übergeht hierin willkürlich die Richter Abimelech, Thola, Jair, Ghan, Elon und Abdon und bemerkt dazu, daß sowohl Ewald als Bertheau eine andere Liste geben, weil der Gegenstand überhaupt keine Präcision zulasse, und daß ihm nur das gemeinschaftliche Auerkenntniß der Zwölftheilung dieser Periode (die aber Ewald für eine durch die geschichtliche Zahl 480 selbst erst nachträglich veranlaßte erklärt) wichtig sei. Er selbst ist eher geneigt, die Ursache der Zwölftheilung in den 12 Gliedern der Genealogie Gerson's, des Erstgeborenen Levi's, zu suchen, als in den schwankenden Zeitabschnitten der Volkshäupter. An die Liste der Volkshäupter reiht er aus Josephus' Antiq. V, 11, 5. die Aufzählung von 11 Hohenpriestern von Aaron bis Zadok und aus Antiq. VIII, 1, 3. die von 10 Vätern Zadok's bis auf Aaron an, denen er S. 369. die levitischen Geschlechtsregister 1 Chron. 7. folgen läßt, welche er übrigens S. 371—373. erst für seine Zwecke rectificiren muß, so daß alle mit Ausnahme des Gerson theils 11, theils 10 Glieder enthalten. Seine letzte Genealogie ist die Juda's und David's nach Ruth 4, 18., 1 Chron. 2, 4—13., Ev. Matth. 1, 3—6., Luc. 3., 32—33 mit nur 9 Gliedern vom Auszug bis zum Tempelbau. Nun berechnet er das einzelne Geschlecht nicht zu 40, sondern nur zu 30 Jahren und bringt auf diese Weise S. 376. für unsern Zeitraum bei 10 oder 11 Geschlechtern, dem arithmetischen Durchschnitt der theils 12, theils 11, theils 10, theils 9 Glieder der verschiedenen Genealogieen, nur 300 oder 330 Jahre heraus, welche, Salomo auf das Jahr 1000 v. Chr. gesetzt, für den Auszug aus Aegypten auf 1300 oder 1330 Jahre v. Chr. zurückreichen, was allerdings mit seiner Fixirung Menephtah's I. auf 1328 bis 1309 v. Chr. trefflich übereinstimmt. Auch Bunsen zieht I. S. 218—220. Genealogieen für die Chronologie bei. Zuerst gibt er die der Hohenpriester von Pinehas an, dessen erstes Jahr er dem Auszug gleichsetzt, und berechnet aus den 9 Successionen

bis auf Zadol einschließlich zu je 40 Jahren höchstens 360 bis 380 Jahre für die Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau. Sodann producirt er die Genealogie Levi-Rahath mit 9 Gliedern von Korah bis Saul, was vom Auszug bis zum Tempelbau auch nur 380 bis 400 Jahre gibt. Er zieht aber aus den Genealogieen den Schluß, daß selbst in denen des hohenpriesterlichen Stammes keine Vollständigkeit und kein strenger Zusammenhang bestehe, also auch annäherungsweise aus ihnen keine Zeitrechnung gebildet werden könne. Dagegen stimmt er IV. S. 321—324. dem Verfahren von Lepsius im Allgemeinen bei, erklärt aber von vorn herein, daß er immer mehr Hoffnung auf Spuren der richtigen Zeitrechnung in der geschichtlichen Erzählung selbst gesetzt habe, und beargwöhnt insbesondere die 11 Hohepriestergeschlechter von Aaron bis Zadol als unvollständig und unzuverlässig. Ueber die Lepsius'sche Hohepriesterliste nach Josephus bemerkt er, Josephus zähle zwar Antiq. XX, 10, 1. (aber nicht XX, 9.) von den Zeiten des Moses bis zum Tempelbau 13 Hohepriester, da aber Ahimelech und Ahia und Abjathar und Zadol nur je 1 Geschlecht mit einander ausmachen, so habe Lepsius vollkommen Recht, dieselbe zu 11 Geschlechtern von je 30 Jahren zu berechnen.

Der Grundfehler des genealogischen Arguments von Lepsius springt von selbst in die Augen: es ist die Herabsetzung der Dauer einer Generation von 40 Jahren nach 4 Mos. 32, 13. auf 30 Jahre. Sobald man für die Generation 40 Jahre annimmt, so füllt die Genealogie des hohenpriesterlichen Hauses Aaron nach Ewald S. 371. Anm. 1. von Ahimaaß, dem zwölften Gliede, an bis auf Aaron zurück fast ganz die 480 Jahre aus. Allein schon Ewald greift mit Ahimaaß um 40 Jahre zu tief herunter, denn nicht dieser, sondern sein Vater Zadol ist der Zeitgenosse Salomo's gewesen; warum aber Baehinger „Pharao“ S. 493. Anm. vollends gar von Asarja, dem Enkel Zadols, bis auf Aaron ausschließlich die 12 Generationen zurückrechnet, weiß ich nicht. Vollständig gedeckt werden übrigens die 480 Jahre durch die 12 Folgen des Geschlechtes Levi-Person von Simeï bis Assaph, und es

ist nichts als grundlose Willkür, wenn Lepsius sie S. 371. Anm. 3. durch Ausstößung des Jahath der Conformität halber auf 11 verkürzen möchte. Die Rectification der anderweitigen levitischen Geschlechtsregister und der Hohepriesterreihe des Josephus kann man füglich dahingestellt sein lassen, nur von der Genealogie Davids muß noch die Rede sein. Es ist nämlich von Lepsius fehlgegriffen, Hezron wegen seines 1 Chron. 2, 24. erzählten Todes in Caleb-Ephrata, also nach der Einwanderung in Palästina, gleich Moses zu setzen. Diese Erzählung beweist nur für das hohe Alter, welches Hezron erreichte; der Zeitgenosse des Auszugs ist vielmehr sein Urenkel Nahesson, denn dieser ist 4 Mos. 1, 1. und 7. im zweiten Jahre nach dem Auszug zum Hauptmann des Stammes Juda bestellt worden, und von ihm an haben wir also zu zählen. Freilich bleiben uns dann bis zum Tempelbau nur noch sechs Generationen übrig, welche etwa 240 Jahre ausmachen, so daß die davidische Genealogie im Buch Ruth, im ersten Buch der Chronik und in den Evangelien unvollständig sein muß. Die beiden Genealogieen Christi in den Evangelien machen überhaupt durch ihre ganze Einrichtung nicht sowohl den Eindruck historischer Sicherheit, was auch Lepsius anerkennt, sondern auf mich vielmehr den einer didaktischen Symbolik. Die nur bis auf Abraham zurückgehende des judaisirenden Matthäus hat $3 \times 14 = 42$ Glieder, und die bis auf Gott zurückgehende des paulinisch-universalistischen Lucas hat mit Einschluß Jesu und Gottes 76 Glieder. Beide Summen vereinigen in sich die Symbolzahlen sieben und sechs. Die erstere ist die heilige Zahl Gottes, die letztere die des Menschen, so schon Philo leg. alleg. I.: *βούλεται* (Moses) *τά τε θνητά γένη και πάλιν αὐτὰ τὰ ὑφάρτα κατὰ τοὺς οὐρανοὺς ἐπιδειξαι συστάτα ἀριθμούς, τὰ μὲν θνητὰ καταμετρῶν ἑξάδι, τὰ δὲ μακάρια και εὐδαίμονα ἑβδομάδι*, vgl. meine Abhandlung „die Zahl 666“ in den „Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs“, Jahrgang 1847, S. 46. Beide Zahlen, in der Genealogie Jesu Christi mit einander verbunden, scheinen mir die Idee des Gottmenschen zu symbolisiren.

Von nicht schwererem Gewichte ist endlich die anscheinende Einsprache des Apostels Paulus gegen die 480 Jahre. Derselbe gibt Apg. 13, 17—22. eine Chronologie, welche den Zeitraum vom Auszug bis zum Tempelbau auf 598 bis 599 oder auch auf 616 bis 617 Jahre ausdehnt, je nachdem man zwischen die 40 Jahre in der Wüste und die 450 unter den Richtern bis auf Samuel die 25 Jahre der Führerschaft Josua's einschreibt und auch noch die 18 Jahre der „Anarchie“ nach seinem Tode bei Josephus, Antiqq. VI, 5, 4, hinzunimmt oder ausläßt. Bunsen hält I. S. 289. diese Zeitrechnung für conform mit der des Josephus, dessen einzelne Positionen von Josua bis Saul mit 40 Jahren einschließlich die Summe von 492 Jahren ergeben sollen, wovon nach Abzug der 40 Jahre Sauls für die Richterzeit mit Josua 452 und ohne Josua 427 Jahre bleiben, welche durch Hinzufügung der von Josephus ausgelassenen 28 + 8 Jahre Thola's und Abdons sich auf 458 Jahre erhöhen, und gibt nun die Wahl frei, ob man 450 für die Abrundung von 452 oder 458 nehmen wolle. M. v. Niebuhr, welcher S. 348. Anm. die Bunsen'sche Detaillirung der Chronologie des Josephus von Josua bis Saul ausdrücklich verwerft und statt 472 oder 492 Jahre deren 475 und mit den 31 Thola's und Abdons 506 herausbringt, erklärt S. 359. Anm. die 450 für die Abrundung der 446 Jahre, welche bei der Bestimmung des Zeitraums vom Auszug bis zum Tempelbau auf 612 Jahre von Josephus, Antiqq. XX, 10, 1. und c. Ap. II, 2, auf die Richterperiode kommen. Ich glaube weder das Eine noch das Andere, sondern muß Nägelsbach in seinem Artikel „Richter“ in Herzogs „Realencyclopädie u. s. w.“ S. 28. beipflichten, der die 450 für die Addition der 410 Jahre im Buch der Richter und der 40 Jahre Eli's 1 Sam. 4, 18. ansieht, wodurch das *ἔως Σαμουὴλ* exclusiv wird und Samuels Jahre in die 40 Sauls übergehen, wie Josephus, Antiqq. VI, 14, 9., in seinen Handschriften; aber nicht nach den Vätern, rechnet. Diese Erklärung macht jene hypothetische Harmonistik durch gewaltsame Zurückbeziehung der 450 Jahre auf die göttliche Erwählung der Patriarchen mit oder ohne Aen-

berung des Textes überflüssig und hebt jede Schwierigkeit, indem sie Paulus lediglich nur die Chronologie des Buchs der Richter geben läßt, mit deren Zurechnung ich mich vorhin beschäftigt habe.

Die 480 Jahre widersprechen der heiligen Schrift in keinem Punkt, aber, sagen Lepsius und Bunsen weiter, den Septuaginta, dem Josephus, den Chronographen und neuern Gelehrten.

Die Septuaginta haben allerdings im Datum des Tempelbaus statt 480 nur 440 Jahre, weil sie, wie Lepsius S. 371. meint, mit der Genealogie des Hauses Levi-Aaron im ersten Buch der Chronik vom Auszug bis zum Tempelbau nur 11 Generationen zu 40 Jahren gerechnet haben, aber, wie Bunsen IV. S. 379. vermuthet, dieß wegen ihrer Verwandlung der Doppelgeneration Eubus mit Samgar in eine einfache gethan haben. Sei dem aber, wie ihm wolle, was soll die Auctorität der Septuaginta gegen die heilige Schrift?

Josephus erwähnt allerdings, wie Lepsius S. 315. bemerkt und Bunsen I. S. 231—233. ausführt, der Zahl 480 nirgends, sondern gibt andere und höhere Zahlen, und zwar unmittelbar Antiqq. VIII, 3, 1. und X, 8, 5. 592 und Antiqq. XX, 10 1. und c. Ap. II, 2. 612, mittelbar auch noch 590, 609 und 615, allein alle diese Zahlen beruhen auf der falschen Hinzurechnung der 111 Knechtschaftsjahre und 1 Jahr für Samgar zu der Zahl 480 anstatt ihrer Einrechnung in dieselbe und auf dem Schwanken zwischen 20 und 40 Jahren für Saul, sie machen also keine Opposition. Die Zahl 592 erklärt auch Bunsen IV. S. 379. für die Addition von $480 + 111 + 1$, während er I. S. 233. die Zahlen 592 und 612 noch für das Product der 472 oder 492 Jahre der einzelnen Positionen des Josephus von Josua bis Saul, ferner der 3 von ihm ausgelassenen Knechtschaften unter Moab, Midian und Ammon mit $18 + 7 + 18 = 43$, rund 40 Jahren, die übrigens, wie M. v. Niebuhr S. 348. Anm. bemerkt, Antiqq. V, 4, 1. 6, 1. 7, 10. aufgeführt sind, der 40 Jahre in der Wüste und der 40 Jahre Davids genommen hatte. Ebenmäßig braucht man

die Zahlen 592 und 612 auch nicht mit M. v. Niebuhr S. 356. aus einem falschen ägyptischen Synchronismus der Israeliten mit den Pharaos abzuleiten, ihr Ursprung aus $480 + 111 + 1$ und $480 + 111 + 1 + 20$ ist vielmehr ganz klar. Nur die Behauptung des Josephus XI, 4, 8. will sich nicht in diese Chronologie fügen, seine Vorfahren hätten nach dem Tode des Moses und Josua über 500 Jahre unter den Richtern zugebracht, da sie für die Wüste, Josua, Saul, David und den Anfang Salomo's kaum 90 Jahre übrig läßt, während diese $40 + 25 + 20 + 40 + 3$ oder $4 = 128$ oder 129 Jahre absorbiren. Diese um 38 Jahre zu große Ausdehnung der Richterzeit ist vermuthlich aus der Vereinzigung der 18 Jahre der „Anarchie“ nach dem Tode Josua's und der 20 Jahre des Verbleibens der Bundeslade in Kirjath-Jearim, 1 Sam. 7, 2. und Antiqq. VI, 5, 4., entstanden, welche letztere, obgleich auch Bunsen sie I. S. 232. besonders berechnet, worüber er aber von M. v. Niebuhr getadelt wird, schon darnum hätten außer Berechnung bleiben sollen, weil Josephus selbst VI, 13, 5. den Samuel zum unmittelbaren Nachfolger Eli's nach dessen Tode macht.

3.

Ein ungedruckter Brief Zwingli's von 1523
nebst Verwandtem.

Mitgetheilt

von

Carl Pestalozzi,

Pfarrer am Cantonspital in Zürich.

Durch Herrn Baron R. von Reischach in Constanz ist der nachfolgende Brief Zwingli's sammt dem Schreiben des Rathes von Zürich an den Rath von Constanz aufgefunden und copirt worden. Die Originale befinden sich im Stadtarchiv zu Constanz. Zur Veröffentlichung autorisirt, erfüllen wir gern die Pflicht, beide die Anfänge der schweizerischen Reformation erläuternden Schreiben hiemit zur Kenntniß des wissenschaftlichen Publikums zu bringen.

1523. Löbl. Canton (Stadt) Zürich graviert sich, dass über den Zwingli ausgesagt werde, er habe über das allerheiligste Altars-Sacrament höchst ärgerlich geprediget.

Den frommen fürsichtigen müssen Burgermeister und Rat der Statt Costentz unseren besondern lieben und guten Fründten.

Unser früntlich willig dienst und was wir eren liebs und guts vermugent alle Zit bereit zuvor fromen fürsichtigen wysen besondern lieben und guten fründ, Unns ist warlich angelangt, wie das zu costentz und mit sonnderheit von einem unsers gnedigen Herrn des bischoffs reten, unnder etlicher üwer rats fründen ougen, von unserem predicanten meister Ulrich Zwyngli, geredt syg, das er nüwlich by uns offenlich von dem Heligen Sacrament, des zarten fronlichams und heligen bluts unsres erlösers und behalters sölle geprediget und gesagt haben, mit Zühten und on verergernis üwer, und eins yeden fromen cristgläubigen menschen, dise wort, wölicher sölicher spys vil niese oder esse, der schyss dest me, unnd wölicher dess drank vil drinke der seich dest me, Unnd wann nu söliche grobe und uncristenliche wort unnsERM predicanten unbillich werdent uffgedrochen, und uns und jm zu schmach und Unbilld erdacht, erfordert unnsere ere und notdurfft, nit allein unsers predicanten sonder unser selbs halb,

sölichs nit lassen ze erliggen, sonder dem gruntlich nachzefragen und mit ernst darinn ze handeln, Demnach diewyl jr diser Sach allen grund, wie die an Jr selbs ist, habent, ist an üwer wysheit unser gar früntlich und ernstlich pitt, die wölle uns und unnerm predicanten zu gut eren lieb und dienst, sölicher Sachen wie die an Jr selbs, und so vil üch derhalb wüssent ist eigentlich berichten, ouch anzöigen mit namen den der sölich wort uss des bischoffs reten hat geredt, und ouch mit namen die denen die sach und wort wüssent sind, und uns sölichs alles by disem unnerm botten jn Gepsriff zu schiken, und üch hyrinn bewysen, als jr wölltind das wir üch Jn glichem sölltind thun. Dess wölent wir uns zu ewer wyssheit gantzlich versehen, und das umb sy jn glichem und andrem gutwilligklich und früntlich verdienen.

Dat. an Sant Oswalds tag (5. August) anno 1523.

Bürgermeister und rat
der Statt Zürich.

Vorstehendem Schreiben des Bürgermeisters und Rathes der Stadt Zürich liegt nachfolgendes Ulrich Zwingli's bei.

Gnad Barmhertzeghait und frid von gott und unserem herren Iesu christo. Bevor Edlen streng. H fürsicht. wysen gnädigen herren und Gebrüder in christo Iesu, so erfroot mich und die gantzen kilchen by uns unser gloub träffenlich in den üch der Vatter alles liechtes gezogen hatt, dem hangend unablässlich an und lassent demnach ine walten so werdent ir heil an sel und lyb. Amen. Demnach hab ich nit zwyffel v. Wysheit sye wol bericht, wie ich in der warhafften entschuldung an mine herren die Eidgnossen gereicht, den unchristlichen lug so uff mich des fronlychnäs und blutes christi halb erdacht ist, verlöngnet und gantzlich von mir geworffen hab. Und wie wol ich gewusst hab solchen lug von erst uf in v. Wys: Statt gehört sin, hab ich doch wol mögen gedenken sölichen nit von den unsren erstlich geschmidt, darumb ouch ich v. Wysheit er und namen mit flys bewart hab, so ich aber ir dem allem ermessan, was grossen übels und irrtum us solchem lugtragen mit der Zit erwahsen mag, hat mich die er gottes die wir alle bis in den tod schuldig sind ze bewaren, so vil er gibt, und die warheit zwungen, söliche schantliche selenlose red yferlich ze erjagen, und nach dem ich den ursprung, als ich za v. Wysheit hoff, befunde, desselben

ursprungs. adren mit dem starcken wort Christi ze verschoppen. Und hab für mine Gnäd: herren burgermeister und rath Zürich kert und gebetten, sy wellind üwer wysheit anwenden um erfaren und erduren diser Sach. Welchs nit klein zu der er gottes Üwer und unserer kilchen rum und frit dienen wirt. als dan ire eignen brieff darlich anzeigen werdend. Hierumb ist an V. W. min gar engstig ernstlich bitt. die welle sich nit lassen beduren, ob der handel einem glych träffenlich geachten nachsuchen würde, und den ernstlich suchen und erjagen. Ja ich mein das ich söliches Anmuten zu üch recht hab, denn wir eines himelischen vatters eines gloubens und touffes sind; welchs ein gnug tür ursach ist üch um den handel ze gründen erfordern. Ir sind Christen so söllend ouch ir die er Christi redten. Verzych mir üwer Wysh. das ich so gheim mit dere reden gdar. Und darum nieman ansehen glych als ouch unser haupt Christus nit ansieht die psonen, das ist, usserlichen schyn der menschen, und minen herren von Zürich alles so hierine sich befindt getrülich zu schiken, da mit die münd die Umbill und bosheit redend verschlossen werdind. Ich werd ouch gwüsslich bericht wie V. W. in kurtz hingangner Zyt iiij. Ersame wyse und des Radts by üch menner für minen Herren zu Costentz geschickt von etlicher hendlen wegen. Sye der minen ouch ze red worden, und mich der schantlich erdachten red halb angeruret. Da habe einer us üwren vorgezelten mich angehebt us miner entschuldung verantworten. dem syge ein anderer des hoffis in die red gevallen mit haantlichen diser glychen worten. Sage der zwingli was er welle so hatt er söliches gepredget des will ich im bestellen mit 3 oder 4 Zügen die an der predigt ein und die wort gehört habend. Hie beger ich aber demütiklich un um gottes und der warheit willen Ir wellind sölichen handel minen herren eigentlich zu schriben. denn ich wol gedenken mag das der söliches so unverwendt hatt gdüren reden sinen ansagen wüsse zeigen, da mit man hinder die oder den Sächer käme. dann ich by miner Sel Säligkeit und by dem glouben und zuversicht die ich in Christo Iesu hab fromklich und warlich reden gdar das mir sölich schamlich wort in minen sinn oder gedank nit komen ist. Noch so ficht der tüfel mit siner finsternus und eigenschafft, das ist, die lugt so stark under den blöden und unglöubigen. wie christus redt. wenn er lugt so redt er nach siner eigenschafft; denn er ist lughenhaftig und ein vatter

der lügen. Darumb mag üwer wysheit wol gedenken wie vil rüwen sölich herfürbringen der vergiftenden lugneren bringen mög. Die, bitt ich abermals, tuegt als sy wol weisst gott gevellig sin, denn in dem stryt gottes wirt nieman bekrönt denn der so, recht und ordenlich stryt, wenn wir nun den namen christi tragen wellend und aber inn nit redten und vor schmach verhüten wöllind waere ytel, wir müssend sehen, das der nam gottes geheligott werde, denn wirt er aber geheligott wenn wir sinem wort engstiklich nach ze komen yfrend, sin wort ist die warheit, denn er ist die warheit. also volgt welcher die warheit ufnet und dero herfür hilfft das derselb die rechte er gottes ufnet und fürbringt. Verneme V. Wysheit diss min ylends Schriben im̄r aller besten dann wie wol es frävel ist es doch allein also vertraut us der ursach das ihr ouch gottes sind. Dann ir sinem wort glouben gebend, als jetz allenthalt von üch, zwyfel nit, warlich, geredt wirt. Gott der üch in söliche erkenntnus sin gefüret hatt mert üwer frucht des gloubens je me und me, damit ir an sinem tag unschuldig erfunden werdind. Vermag schon min schlecht gebett wenig by üch so vermäg doch Gott vil by üch, hierumb bitt ich zum letsten, lassend üch die verkünder des ungevelschten worts gottes bevolhen sin und stand mannlich by einandren so werdend ir die hilff gottes über üch sehen. Es mus dem Wort Gottes darumb widerfochten werden das sin kraft geoffnet und sine klawen harfürbracht werdend, aber vertrau demselben ein jeder denn er wirdt die grossen bocher diser welt überwinden, Christus der nit liegen mag spricht vertrauend dann ich hab die welt überwunden. Gott bewar üch sel er und alles so üch und im̄r lieb sye. Amen.

Gebn Zürich 5 Tags Augusti 1523.

Huldreich Zwingli
Üwer Wys: williger allzyt.

Den Edlen streng. vest. fürsicht. ersam mysen Herren Burgermeister rät
in Costentz sinen günstigen gnädigen herren.

Recensionen.

1.

Johann Melchior Goeze. Eine Rettung von D. Georg Reinhard Röpe, ordentl. Lehrer an der Realschule des Johanneums zu Hamburg. Mit Portrait und Facsimile. Hamburg, Herold'sche Buchhandlung. 1860. XIV u. 280 S. 8. (Angezeigt von Gurlitt.)

Goeze's Name war seiner Zeit durch ganz Deutschland viel genannt, bekannt bei Allen, die an den literarischen Productionen der Zeit Antheil nahmen, und unter denen, die der damals hereinbrechenden neuen Denk- und Anschauungsweise huldigten, fast allgemein in hohem Grade verrufen als ein bornirter, streit-, herrsch- und verfolgungsfüchtiger Pfaffe voll Heuchelei und tückischer Bosheit: aus dem Geschlechte, welches die Ehre Gottes auf der Stirn und unterm Mantel den Dolch trägt, wie der Antigoezianer K. in der bekannten Disputation unter Vorsitz des Herrn Lars, Hochoblen, sich auszudrücken beliebt. Bekannt wird der Name Goeze's auch ferner bleiben, nicht allein im Bereiche der theologischen Literatur, sondern auch überall, wo man der deutschen Nationalliteratur nicht völlig fremd geblieben ist. Dafür hat der bedeutendste und gefährlichste Gegner dieses Mannes, Lessing, in seinen Schriften hinlänglich gesorgt, und zugleich wird der Name desselben verrufen bleiben bei Jedem, der ihn nicht anders als aus diesen Schriften kennt. Sonst freilich hat man bereits hin und wieder angefangen, dem hart und viel Geschmähten ein milderer Urtheil angedeihen zu lassen, wenn schon zum Theil unter solchen Restrictionen, daß doch in der Hauptsache das einmal traditionell geworbene Urtheil aufrecht erhalten wird. Eine Schilderung dieser Art, welche D. Carl

Schwarz in seiner Schrift „Lessing als Theologe“ gibt, ist es besonders gewesen, die Röpe veranlaßt hat, sein Buch zu schreiben, worin er sich die Aufgabe gestellt hat, Goeze gegen die auf ihn gehäuften Beschuldigungen zu rechtfertigen und zugleich zu erklären, wie es zugegangen, daß der Mann in so gar bösen Ruf gekommen. Auf's löblichste ist er dabei bestrebt, mit möglichster Unparteilichkeit zu verfahren, indem er auch den Gegnern Goeze's, namentlich dem Hauptgegner desselben, Lessing, gerecht zu werden sucht und andererseits ebenso wenig verhehlt, worin Goeze selbst möchte gefehlt haben oder zu weit gegangen sein. Dennoch ist es ihm nicht gelungen, allgemein zu überzeugen. Sein Buch ist bereits durch gute Gerüchte nicht nur, sondern auch durch böse hindurchgegangen und hat namentlich in einer Schrift von Aug. Boden, „Lessing und Goeze“, eine Entgegnung gefunden, von welcher der Recensent in Zarncke's literarischem Centralblatt urtheilt, daß durch sie Röpe's Rettungsversuch gänzlich zunichte gemacht und Lessing's Ruhmesglanz, der durch diesen Versuch habe verdunkelt werden sollen, zu völliger Klarheit wiederhergestellt sei.

Wenn nun auch hier versucht wird, zu ermitteln, auf welcher Seite in dieser Angelegenheit das Recht, auf welcher das Unrecht sei, so geschieht das sowohl im Interesse der geschichtlichen Wahrheit als im Interesse der theologischen Wissenschaft, für welche mehr als eine der im Streite um Goeze's Persönlichkeit berührten Fragen von bleibender Bedeutung ist. Keiner Entschuldigung bedürfen wird es, wenn dabei einzelne Kleinliche Dinge, die mit in den Streit hineingezogen worden, mit Stillschweigen übergangen werden, zumal das Eingehen auf alle Einzelheiten, leicht wiederum die Abfassung eines eigenen Buches erfordern dürfte.

Am wenigsten konnte es für Röpe in seiner Rechtfertigung Goeze's schwer sein, nachzuweisen, daß derselbe die orthodoxe Lehre, die er verfocht, selbst von Herzen als wahr erkannt und geglaubt, dieselbe nicht etwa nur um äußerer Rücksichten willen behauptet und vertheidigt habe. Die Zeitgenossen des Mannes scheinen meist anderer Meinung gewesen zu sein, da einer der

selben und zwar ein entschiedener Gegner Goeze's, der Literat Kranz, es für nöthig hielt, ihn gegen den Vorwurf der Heuchelei eigens in Schutz zu nehmen. Jetzt dürfte dieß kaum noch nöthig sein, und auch Boden, wie wenig er sonst die Rechtfertigung Goeze's will gelten lassen, gesteht doch bereitwillig zu, Goeze sei kein Heuchler gewesen der Art, daß er ein Anderes öffentlich bekannt, ein Anderes im Stillen für wahr gehalten hätte. Dennoch ist es nicht überflüssig, diese Concession festzuhalten und hervorzuheben, um der Consequenzen willen, die sich daran knüpfen. Denn hielt Goeze die Lehre, die er vertheidigte, mit voller Ueberzeugung für wahr, stand es ihm daher nicht minder fest, daß die gläubige Annahme dieser Lehre für das zeitliche und ewige Wohlergehen der Menschen, insonderheit für das Heil und die Seligkeit der Seelen unerläßlich sei: so darf es ihm auch Niemand verargen, daß jeder Angriff auf diese Lehre, woher derselbe immer kommen mochte, ihn in Harnisch brachte und sowohl in mündlicher Rede als in Schrift aufs eifrigste von ihm bekämpft wurde. Er konnte dieß auf seinem Standpunkte um so weniger unterlassen, da er sich nicht nur durch sein Gewissen, sondern auch durch seine amtliche Stellung dazu verpflichtet hielt und voraussetzen mußte, daß von der Mehrzahl der lutherischen Christen in seiner Umgebung, zumal in seiner eigenen Gemeinde, eine solche Abwehr von ihm ausdrücklich erwartet und gefordert würde. Zwar ist gesagt worden und wiederholt, daß er in allen seinen theologischen Streitigkeiten nur den Böbel auf seiner Seite gehabt habe. Allein wenn man nicht in literarischem Hochmuth unter den Begriff des Böbels Alle befaßt will, die mit ihrem Denken nicht auf der Höhe der Zeit stehen, wie die gangbare Redensart lautet: so ist dieß entschieden ein Irrthum; denn auf der Seite der lutherischen Orthodorie standen zu Goeze's Zeit noch in Hamburg wenigstens mit der Mehrzahl der gesammten, größtentheils aus Kaufleuten und Handwerksmeistern bestehenden Bürgerschaft auch die bürgerlichen und kirchlichen Behörden, und gerade in Hamburg war man von lange her gewohnt, zu verlangen, daß die Prediger des göttlichen Wortes für die kirchliche Lehre einständen gegen Alles, wodurch die-

selbe gefährdet werden konnte, wie das unter Andern zu ersehen aus dem trefflichen Buche von D. Geffken über Joh. Windler und seine Zeit. Daß Goeze also gekämpft, auch daß er oft und viel, und in den letzten Jahren seines Lebens fast fortwährend gekämpft hat, daraus ist ihm auf keine Weise ein Vorwurf zu machen, gewiß nicht insoweit, als er auf Grund seiner eigenen Ueberzeugung und für dieselbe kämpfte. Es fragt sich nur, ob nicht auch andere Rücksichten ihn zum Kampfe veranlaßt haben und ob der Kampf immer von ihm geführt ist in rechter Weise.

Goeze selbst sagt in einer Predigt über Joh. 8, V. 46—59., die von der Liebe zur Wahrheit und zum Frieden in ihrer Ordnung handelt: „Wir müssen, wenn es unsere Pflicht ist, die Wahrheit zu bekennen und zu behaupten, dagegen den Irrthümern zu widersprechen, gar nicht darauf sehen, ob die Erfüllung dieser Pflicht den Zorn derer, die die Lügen lieb haben, rege machen werde oder nicht. Die Wahrheit verleugnen heißt nicht, den Frieden suchen, sondern sich unter das knechtische Joch der Lügen und des Irrthums gefangen nehmen lassen. Die Liebe zum Frieden verbindet uns nur, daß wir, ohne Nachtheil der Wahrheit, die Vertheidigung unserer persönlichen Ehre nicht so weit treiben, als wir solche zu treiben berechtigt wären. Wir sind daher allerdings schuldig, unsere persönliche Ehre der Liebe zum Frieden aufzuopfern und selbst ungerechte und boshafte Schmähungen mit Sanftmuth abzuweisen oder gar mit Großmuth zu verachten, wenn wir befürchten müssen, daß eine gesetzmäßige Ahnung derselben mehrere Erbitterungen und unglückliche Streitigkeiten nach sich ziehen dürfte.“ Wenden wir diesen Canon, gegen den sich nichts Erhebliches wird einwenden lassen, auf sein eigenes Verhalten an: so wird Jedermann gern einräumen, daß die Wahrheit zu verleugnen um des Friedens willen, seine Art nicht gewesen; ob er aber ebenso sehr in der Vertheidigung der eigenen Ehre das rechte Maß gehalten, muß zweifelhaft erscheinen, und auch Röpe will nicht leugnen, daß Goeze seiner Polemik mitunter eine persönliche Wendung gegeben. In der That verräth Goeze in seinen Streitigkeiten eine starke Neigung, Beschuldigungen, die seine Person betrafen, seine persönliche

Ehre zu schmälern drohten, sofort aufzugreifen, um sich darüber zu beschweren oder um sie zu widerlegen. Zur Entschuldigung dafür indessen ist zu sagen, daß dergleichen Angriffe auf seine Person ihm zugleich als Angriffe auf die Wahrheit erschienen, die er verteidigte und er diese preiszugeben fürchtete, wenn er es thatete, daß man seine Person in den Augen der Welt lächerlich oder verächtlich machte. Sanftmuth und Großmuth im Streit pflegt man ihm gänzlich abzusprechen, ihn eher der völli- gsten Lieblosigkeit und böshafteften Rachsucht zu beschuldigen. Bodan auch, wenn schon er Goeze von eigentlicher Heuchelei freispricht, behauptet dennoch von ihm, er sei nach Weise der Pharisäer ein Eiferer gewesen, der im Geiste äußerer Rechtgläubigkeit und innerer Lieblosigkeit an seinem Bekenntnisse festgehalten, seine Gegner mit Leidenschaft in den stärksten und gemeinsten Ausdrücken angegriffen und sie zum Theil bis auf den Tod gedrückt habe, zwar ohne es zu wollen, aber auch ohne es zu bedauern und zu bereuen, auch es gern gesehen hätte, wenn er den Arm der Obrigkeit zur Unterdrückung derselben hätte bewaffnen können. Wahr ist daran jedenfalls, daß Sanftmuth und Milde nicht gerade zu den hervorstechenden Eigenschaften Goeze's gehört zu haben scheinen, und daß er, was die Ausdrücke betrifft, deren er sich bedient, zu Zeiten nicht hinter dem Maß zurückgeblieben ist, damit ihm gemessen wurde. Wahr ist nicht weniger, daß er es für Pflicht der Obrigkeit hielt, Schriften, welche den Glauben und die Sitte gefährden konnten, mit Gewalt zu unterdrücken und Prediger, die Irrthum lehrten, von ihrem Amte zu entfernen. Doch lag es offenbar ihm ferne, wie auch der schon erwähnte Cranz anerkennt, seinen Gegnern persönlich Böses zu wünschen, und war er darin weit unterschieden von solchen Leuten, wie sein Vorgänger im Amte, der Senior Samuel Schulze und dessen Zeitgenosse D. Joh. Friedr. Mayer, die Feinde des unglücklichen Horbins, die mit ganz unverholener Schadenfreude triumphirten, als es ihnen durch ihre Machinationen gelungen war, diesen Mann zum Thore hinauszubringen. Rachsucht und gar den Sinn blutdürstiger Inquisitoren, welche die Ehre Gottes auf der Stirn und unter dem Mantel den

Dolch tragen, darf man ohne schreiende Ungerechtigkeit ihm nicht Schuld geben. Selbst, daß er, wenn auch nur, ohne es zu wollen, wie Boden sagt, seine Feinde bis auf den Tod getränkt habe, was ohne Zweifel auf seine Collegen Alberti und Frederici geht, deren Tod das Stadtgeklatsch ihm zuschrieb; muß nach dem, was Röpe darüber beibringt, als sehr zweifelhaft erscheinen, und zeigt sich nach dieser Darstellung Goeze, insbesondere der Erbitterung und Undersöhnlichkeit Alberti's gegenüber, eher in vortheilhaftem Lichte. Als Lieblosigkeit und Zeichen von Feindseligkeit und Haß hat man es wohl auch ausgelegt, daß Goeze seine Gegner nicht selten mit dem zukünftigen Gericht und der ewigen Verdammniß bedroht. Mit Recht aber bemerkt er selbst darüber in einer Predigt (1. Sonnt. n. Trin. 1777), daß eine Erinnerung der Art an sich vollkommen berechtigt sei, sofern sie aus dem Wunsch und Verlangen hervorgehe, den Nächsten zu erretten, dagegen verflucht und verdamulich werde, sobald man dabei das Verderben des Nächsten als gewiß erwarte und gern sähe, daß das Urtheil der Verdammniß über ihn beschleunigt würde. Daß er selbst dem entgegengehandelt habe, läßt sich nicht behaupten. Im Gegentheil, Wunsch und Verlangen, die zu retten, die nach seiner Ueberzeugung auf verderblichen Wegen wandeln, spricht sich in seinen Streitschriften, namentlich auch in denen gegen Lessing, vielfältig aus. Freilich ist es wohl eben dieß, was man theils als ein scheinheiliges Gebaren geschmäht, theils als alberne seelsorgerische Bevormundung lächerlich gemacht hat. Allein Alles spricht dafür, daß es ihm mit solchen Erinnerungen und Beschwörungen vollkommener Ernst gewesen, und wenn auch ein gleiches seelsorgerisches Bemühen in unsern Tagen wenig am rechten Orte sein würde, so konnte doch Goeze zu seiner Zeit sich dazu ebenso sehr berechtigt als verpflichtet halten. Der Fehlgriß war nur der, daß er in solcher Weise sich an Personen wandte, die dieß sein Recht nicht anerkannten, auch seinen Vorstellungen um so weniger zugänglich sein konnten, da sie ihrerseits ganz ebenso für die Wahrheit zu streiten und in vollem Rechte zu sein meinten, wie nur immer Goeze dasselbe von sich denken mochte. Daß er übrigens — was ihm ebenfalls und

zwar als läppische Dummheit vorgeworfen ist — keinen Unterschied machte und gegen einen Lessing nicht weniger entschieden auftrat als gegen einen Vasebow, einen Wahrdt u. A., wenn er das, was ihm als wahr und heilig galt, in Gefahr zu sehen wähnte, das sollte man ihm nicht verdenken, am wenigsten von Seiten derer, welche auch die härtesten Beschuldigungen Christi und seiner Apostel für gerechtfertigt erklären, wenn sie im Interesse der Wahrheit erhoben werden.

Gibt man demnach einmal zu, daß Goeze, was er vertheidigte, selbst für wahr gehalten und für nöthig zur Seligkeit, so ist an ihm nur zu tadeln, daß er in den Kampf für diese Wahrheit zu Zeiten mehr, als durch die Umstände geboten war, die Vertheidigung seiner eigenen Ehre eingemischt und weniger Sanftmuth und Milde bewiesen, auch in seinen Ausdrücken zum Theil weniger Maß gehalten habe, als zu wünschen und zu fordern gewesen wäre. Heuchelei, Scheinheiligkeit und Nachsicht aber ist ihm mit Grund nicht vorzuwerfen. Auch wenn man ihn, trotz mannichfacher Kenntnisse und achtbarer Gelehrsamkeit, die man ihm nicht abstreken will, geistlos und bornirt genannt hat, ist man darin sicherlich zu weit gegangen. So ganz geistlos und bornirt konnte der Mann unmöglich sein, der an allen literarischen Erscheinungen seiner Zeit ein reges Interesse nahm und unter Anderm die antiquarischen und dramatischen Schriften Lessings nicht nur kannte, sondern auch zu würdigen wußte, mit dem hinwieder ein Mann wie Lessing, eine Zeit lang wenigstens, gern verkehrte und dem derselbe so viel Anerkennung zollte, daß er von seinen eigenen Freunden mit seiner Inclination für Goeze konnte aufgezogen werden. Streiten mag man immerhin, wie ernstlich diese Inclination gemeint oder wie tief sie gegangen sei. Wer ihr aber jede Wahrheit und Bedeutung absprechen will, mag wohl zusehen, ob er damit nicht eher den Charakter Lessings verdächtigt, als einen Beweis für die geistige Beschränktheit Goeze's gibt. Für seine geistige Bedeutung dürfte schon der Umstand sprechen, daß Lessing es überhaupt der Mühe werth hielt, sich mit ihm so ernst und angelegentlich einzulassen, sowie der andere, daß Goeze niemals in so ausgedehntem Maße

theils eine Zielscheibe des Spottes, theils ein Gegenstand grim-
migen Hasses geworden wäre, wenn er nicht noch eine ganz an-
dere Bedeutung gehabt hätte, als die, welche ihm seine amtliche
Stellung gab. Ein Kerl, den alle Leute hassen, der muß was
sein, sagt Goethe in einem seiner Epigramme. Getrost ist über-
dies zu behaupten, daß Goeze sehr viele seiner Gegner, wie an
Gelehrsamkeit, so auch an Gründlichkeit und Schärfe des Urtheils
weit überseh. Bei dem Allen jedoch muß zugegeben werden,
daß Goeze nicht frei gewesen von derjenigen Einseitigkeit und
Beschränktheit, die sein theologischer Standpunkt mit sich brachte,
und die Frage, wiefern dieser Standpunkt berechtigt gewesen
oder unberechtigt, ist am Ende die, welche, wenn nicht für den
persönlichen Charakter des Mannes, doch für sein literarisches
und amtliches Auftreten am meisten entscheidend ist.

Näpö hat der lutherischen Orthodorie und der Stellung
Goeze's zu derselben ein eigenes Capitel seiner Schrift gewid-
met. Doch läßt sich nicht sagen, daß es ihm gelungen sei, sich
vollkommen klar und befriedigend darüber auszusprechen. Das
Ziel der Orthodorie, sagt er, sei gewesen, zu ermitteln, und fest-
zustellen, was eigentlich das wahre Christenthum oder was, ob-
jectiv genommen, der rechte christliche Glaube sei. Dasselbe for-
mulirt er auch noch dahin, daß die Orthodorie den richtig er-
faßten Lehrgehalt der heiligen Schrift, welcher der ganzen
Wahrheit des Christenthums gleichgesetzt wird, zu einem vollen-
deten System christlicher Lehre und Erkenntniß zu verarbeiten
bemüht gewesen, und diese letztere Formel ist ohne Zweifel rich-
tiger als die erstere. Doch wird auch durch sie das eigentliche
Wesen und unterscheidende Merkmal der Orthodorie, in der hi-
storischen Bedeutung dieses Namens, keineswegs genügend aus-
gedrückt. Um das wahre Christenthum war die Orthodorie aller-
dings bemüht. Die orthodoxen Theologen wollten festsetzen, was
ein wahrer Christ nach Maßgabe der heiligen Schrift zu glauben
habe, auf welchem Wege er zu seinem Glauben gelange, wie
dieser Glaube sich äußere oder welche Wirkungen er habe und
welche Folgen er nach sich ziehe. Indessen wollten sie das Alles
nicht erst ermitteln. Sie setzten vielmehr voraus, daß es bereits

ermittelt sei und sich in den kirchlichen Bekenntnißschriften niedergelegt finde. Als ihre Aufgabe betrachteten sie allein die Arbeit, die einzelnen Lehrsätze über den Glauben zu einem wohlgeordneten System zu verbinden und jeden für sich, sowohl aus der Schrift als mit Hülfe der Logik, als richtig und unantastbar zu erweisen. Zugleich — und das betrifft am meisten das Wesen der Orthodorie — kam man unvermerkt dahin, die Annahme der Lehren über den Glauben (der Dogmen) mit dem Glauben selbst zu verwechseln. Wohl drang man darauf, daß die Annahme der Glaubenslehren sich auch in Herz und Wandel wirksam erweisen müsse. Aber doch ward unbeschränkte Zustimmung zu den Glaubenslehren und correcte Wiedergabe derselben in Lehre und Bekenntniß so sehr zur Hauptsache gemacht, daß, wo nur diesem Requisit genügt wurde, man sich wegen des Uebrigen leicht beruhigte, während man, wo an demselben Requisit das Geringste fehlte, überall kein Christenthum mehr wollte gelten lassen. Ganz richtig ist es ja auch, daß gewissen Lehrsätzen seine Zustimmung nie versagen wird noch kann, wer in Wahrheit den Glauben eines Christen hat. Allein immer ist dieser Glaube selbst noch etwas Anderes als jene Zustimmung und es ist nicht weniger denkbar, daß Einer trotz seines Glaubens manchen Glaubenslehren seine Zustimmung nicht zu geben weiß. Mag z. B. noch so sehr von jedem wahren Christen Zustimmung zu fordern sein zu dem Dogma, daß Jesus ist Christus, der Sohn Gottes, und daß außer ihm und ohne ihn kein Heil zu hoffen ist: so glaubt noch Keiner schon darum in Wirklichkeit an Jesum, weil er dieß Dogma unbestritten gelten läßt. Es gehört dazu außerdem, daß er selbst seine ganze Hoffnung des Heils auf Jesum setze. *Ἐστι δὲ πλοῦς ἐπιζομένων ὑπόστασις.* Wiederum kann Einer in dieser Weise mit aller Aufrichtigkeit an Jesum glauben und doch bei den Dogmen, welche die Gottheit Christi und ihr Verhältniß zu seiner menschlichen Natur näher definiren oder welche die Art betreffen, wie das Heil durch ihn vermittelt wird, mancherlei Bedenken haben, sich dagegen wenigstens gleichgültig verhalten als gegen Lehren, deren Nothwendigkeit und Gewißheit ihm nicht einleuchtet. Diesen Unterschied aber erkannte die

Orthodoxie nicht an und auch Röpe, was nicht soll verschwiegen werden, deutet auf einen solchen Mangel hin, wenn er zu den Mißgriffen und Verirrungen der Orthodoxie rechnet, daß man über dem Bestreben, rechtgläubig zu sein, zu wenig darnach gefragt habe, ob man auch recht gläubig sei. Er bringt nur diesen Umstand nicht zur erforderlichen Klarheit und übergeht ihn ganz da, wo er den Standpunkt der Orthodoxie im Allgemeinen charakterisirt.

Ist nun im Vorstehenden das Wesen der Orthodoxie richtig dargestellt, so kann kein Zweifel sein, daß Goeze durch und durch ein orthodoxer Theologe war. Zwar, wie Röpe aus der Schrift desselben „die gute Sache des wahren Religionseifers“ anführt, erklärt er: „Bei der Seligkeit kommt es allein auf den Glauben an Christum an, der seinen Hauptsitz im Willen hat und die zuversichtliche Ergreifung des Verdienstes Christi ist.“ Gleich aber fährt er fort: „Dazu gehört, daß wir gewisse Wahrheiten lebendig erkannt haben“, und nun werden die einzelnen Glaubensartikel angeführt, die man eben zu seiner Seligkeit annehmen müsse, so daß denn doch der Glaube an Christum unversehens zu einer gläubigen Annahme der Lehren über Christum wird. Auch daß Goeze, wie Röpe gleichfalls bemerkt, von allem symbolischen Formelwesen sich freigehalten habe und einzig und allein auf die heilige Schrift zurückgegangen sei, hat so gar viel nicht zu bedeuten. Denn aus der heiligen Schrift hat die Orthodoxie immer ihre Lehrsätze zu erweisen gesucht und Goeze selbst erklärt: „Es ist in dem Lehrbegriff unserer Kirche, so wie solcher in den symbolischen Büchern verfaßt ist, nichts mehr zu reformiren; er hat keine Schlacken, von welchen er gereinigt werden müßte; er ist dem Worte Gottes völlig gemäß.“ Sobald aber dieß ohne Einschränkung gelten soll, so ist's natürlich, daß man auch hier wieder in dem Worte Gottes nichts findet noch finden darf, als was dem Lehrbegriffe der Kirche gemäß ist, und es wird somit gleichgültig, ob man sich auf die symbolischen Formeln oder auf die im Sinne dieser Formeln aufgefaßte und erklärte heilige Schrift beruft. Wie nahe verwandt in der That Goeze den lutherischen Orthodoxen des 17. Jahrhunderts war, die doch

als Prototypen aller Orthodorie anzusehen sind, ergibt sich ohnehin deutlich genug, wenn man sieht, wie er fortwährend gegen die Reformirten ebenso sehr als gegen die Katholiken polemisirt und überdies ganz in das unerbittlich harte Urtheil über Melancthon einstimmt, das vom 17. Jahrhundert her traditionell geworden war. Röpe, der sich allein damit beschäftigt, Goeze gegen die gangbarsten Beschuldigungen zu vertheidigen, fand keine Veranlassung, sich über dieses Urtheil auszulassen. Dafür hat Boden, der in einem entgegengesetzten Interesse schrieb, dasselbe desto mehr zur Geltung zu bringen gesucht, und verkennen läßt sich nicht, daß dieß Urtheil über Melancthon für die Stellung, die Goeze einnimmt, bezeichnend ist. Dennoch ist Röpe nicht im Unrecht, wenn er dagegen protestirt, daß man Goeze mit jenen ältern Orthodoren ohne Weiteres identificire. Schon erinnert ist, daß er frei gewesen von der den Gegnern persönlich geltenden Feindseligkeit und Rachsucht, die bei so manchem von jenen Orthodoren anzutreffen ist. Außerdem war er nicht unberührt geblieben von den Einflüssen Speners, über den er sich mit Hochschätzung ausspricht, woraus sich auch die merkwürdige Erscheinung erklärt, daß, während Orthodore wie J. F. Mayer gegen die Anhänger Speners für das Theater stritten, Goeze im Sinne dieser wider das Theater war. Wie groß übrigens oder wie klein man sich den Unterschied zwischen der Orthodorie Goeze's und jener ältern denke, beistimmen muß man Röpe darin, daß Goeze der zu seiner Zeit auftauchenden Neologie gegenüber in gutem Rechte war, soweit diese darauf ausging, nicht allein die hergebrachte kirchliche Lehre, sondern auch den Christenglauben an sich, der dieser Lehre zu Grunde lag, zu beseitigen, zumal wenn man bedenkt, in welcher erschreckenden Weise zu jener Zeit, von Frankreich her sich ergießend, entschiedenste Irreligiosität und mit ihr äußerste Sittenlosigkeit Alles zur überfluthen drohte. Goeze selbst klagt einmal, Unreinigkeit und Unzucht gingen so weit, als sie nur gehen könnten, und Röpe freilich meint, darin habe er geirrt, es sei später, in Hamburg wenigstens, noch schlimmer geworden. Allein noch vor 30 und 40 Jahren konnte man in dieser Stadt von ältern Per-

sonen, deren Jugend in die Zeit Goeze's gefallen war, Geschichten hören aus jener Zeit, die an das Aergste erinnerten, was von dem Hofe Ludwigs XV. und seines Vormundes, des Herzogs von Orléans, erzählt wird und dem die Gegenwart, wie Schlimmes sie auch mag aufzuweisen haben, doch nichts Aehnliches an die Seite zu setzen hat. Bei solchen Erscheinungen war der Eifer für die Substanz des christlichen Glaubens und der christlichen Sitte doppelt gerechtfertigt. Unrecht indessen hatte Goeze darin, daß er alle Angriffe auf die Lehre ohne Weiteres zugleich für Angriffe auf den Glauben und die Sitte achtete und trotz der verschiedenen Quellen, aus welchen diese Angriffe stammen mochten, alle in gleicher Weise für gottlos und verdamulich hielt. Auch Röpe hat dieß nicht verkannt, indem er zugibt, daß Goeze nicht immer zwischen Christenthum und Kirchenthum gehörig unterschieden habe. Doch redet er daneben auch wieder, als ob die Orthodoxie und Goeze mit ihr der Neologie gegenüber in jeder Hinsicht wohlberechtigt, letztere in jeder Hinsicht unberechtigt gewesen. Er meint sogar, Goeze eine tragische Persönlichkeit nennen zu können eben deshalb, weil er im Kampfe für das wohlberechtigte Alte gegen das unberechtigte Neue unterlegen sei. Allein gerade, wenn Goeze für eine tragische Persönlichkeit soll gelten können, so würde dazu um so mehr erfordert werden, daß das Neue, gegen welches er kämpfte, in seiner Art ebenso berechtigt gewesen, wie das Alte, das er vertheidigte, und so war es in der That. Denn neben dem leichtfertigen, frivolen Gesindel, das in wirklicher Irreligiosität und Unsittlichkeit sich mit Leidenschaft über Alles erbitterte, was ihm als Schranke entgegentrat, fehlte es auch nicht an ernstern Geistern, denen im redlichen Ringen nach wahrhafter Erkenntniß die hergebrachte Kirchenlehre verdächtig ward und die es empföhrte, alle Zweifel und Bedenken, die in ihnen aufstiegen, in sich verschließen zu müssen, wenn sie nicht als Verbrecher gegen menschliche und göttliche Ordnung behandelt sein wollten, die darüber dann erst denen, welche jene Lehre bei ihrem vollen Ansehen zu erhalten geschäftig waren, am Ende dem Christenthume selbst bitter feind wurden, das ihnen mit solcher Gewalt

aufgedrängt wurde. H. S. Reimarus ist davon ein lebendes Exempel und man kann die Klagen dieses Mannes über den Druck, der zu seiner Zeit jede von der herrschenden Sekte abweichende Gedankenäußerung niederhielt, nicht lesen, ohne im eigenen Interesse des Christenthums Gott zu danken, daß dieser Druck angeheert hat, damit aber auch zu begriffen, daß der Kampf dagegen berechtigt gewesen, weunschön man die Motive, aus welchen, und den Zweck, zu welchem zunächst ein solcher Kampf geführt wurde, nicht durchweg gutheißen kann, zum Theil ernstlich mißbilligen und beklagen muß.

Vollkommen erklärlich wird es bei diesem Stande der Sachen, daß ein Mann wie Goeze, mochte er es in seinem Sinne noch so ehrlich meinen und noch so sehr Recht haben in vielen Stücken, nichtsdestoweniger wegen des verhaßten Princips, das er vertrat, selbst Vielen verhaßt wurde, daß man auch begierigt angriff Alles, was benutzt werden konnte, ihn verächtlich oder lächerlich zu machen und dadurch sein persönliches Ansehen zu stürzen, auf welchem ein Theil jenes Drucks beruhte, den man abzuwerfen beflissen war, daß er überdies bald als einseitig und bornirt, bald als scheinheilig und heuchlerisch verschrien wurde von denen, die es für unmöglich hielten, daß irgend ein halbwegs einsichtsvoller Mensch im Ernst als wahr anerkennen könne, was ihnen selbst längst als Albernheit und Unfann erschienen war. Ähnlich pflegt es immer zu gehen, wo auf kirchlichem, politischem oder einem andern geistigen Gebiete althergebrachte Ansichten mit neu aufstrebenden im Kampfe liegen. Wie einerseits die Anhänger des Alten in der Regel sehr geneigt sind, bei den Vorkämpfern des Neuen nichts als Nachlässigkeit und Frevel, gepaart mit Oberflächlichkeit und Unwissenheit, zu erblicken, so sind andererseits diese nicht weniger geneigt, jene ehr- und herrschsüchtiger Heuchelei zu bezüchtigen oder sie für unheilbare Dummköpfe zu erklären. Daß es in dem Kampfe, in welchen Goeze verwickelt war, nicht anders sich gestaltete, beklagt Lessing ausdrücklich, wenn er in seinen Zusätzen zu den Fragmenten sich gegen die Unart erklärt, daß man auf der einen Seite jeden Gottesgelehrten zu einem Pfaffen, auf der andern

jeden Weltweisen zu einem Gottesleugner herabzumwürdigen geneigt sei und dort Religion und Aberglauben, hier Unglauben und Zweifel nicht zu unterscheiden wisse. Unparteilichkeit und Gerechtigkeit verlangen, daß Vorwürfe der Art auf ihr richtiges Maß zurückgeführt werden, und da ist allerdings zu sagen, daß Goeze in Folge der Beschränktheit seiner theologischen Ansicht und Einsicht zu schnell bereit war, als gottlos zu verdammen, was er irgend mit der Wahrheit, die ihm selbst als gewiß und heilig galt, nicht zu vereinen wußte, daß ihm aber nur zu sehr Gleiches mit Gleichem vergolten wurde, indem man seinen persönlichen Charakter in Anspruch nahm für das, was Folge seines theologischen Standpunktes war.

Was ein unparteiisches und gerechtes Urtheil über Goeze am meisten hindert, ist der Umstand, daß er mit Lessing in Conflict gerathen ist und dieser bei der Gelegenheit alle Beschuldigungen, die sonst wider ihn erhoben sind, in vollem Maße wiederholt, wenn nicht noch verschärft hat und vermehrt, so daß nun jede Vertheidigung oder auch nur Entschuldigung Goeze's zu einer Anklage Lessing's scheint werden zu müssen. Denn darin liegt, was so leicht Parteilichkeiten erregt und das unbefangene Urtheil trübt. Auch Röpe's Versuch, die Ehre Goeze's zu retten, hat zumeist von denen Widerspruch erfahren, die dadurch die Ehre Lessing's meinten verunglimpft zu sehen, wie denn namentlich Hobens Widerlegung der Schrift von Röpe ganz im Zorn über ein solches vermeintliches Attentat auf Lessing's Ehre geschrieben ist. Durchaus ohne Schuld ist dabei Röpe nicht. Denn obwohl er die aufrichtigste Hochschätzung Lessing's zu erkennen gibt und sich bemüht, demselben möglichst gerecht zu werden, hat er es doch nicht zu einer vollkommen richtigen Auffassung des Streites zwischen Lessing und Goeze und der Stellung des Erstern in diesem Streite gebracht, in Folge dessen nun derselbe allerdings in einem nachtheiligern Lichte erscheint, als der Wahrheit gemäß sein dürfte. Doch, um darüber nähere Erklärung geben zu können, ist es nöthig, in jenen Streit selbst, den sogenannten Fragmentenstreit, einzugehen.

Röpe meint, der eigentliche Gegenstand dieses Streites sei

die Autorität der Bibel gewesen und in Verbindung damit die Geltung des Historischen im Christenthum. Ueber den Ausgang des Streites aber urtheilt er, daß Goetze in der Sache selbst, Lessing in der herrschenden Meinung Recht behalten und den Sieg davongetragen habe. Es wird zu untersuchen sein, wie es sich mit diesen Behauptungen verhält.

Die Autorität der Bibel kam bei dem Fragmentenstreite allerdings in Frage. Als Lessing die Fragmente herausgab, leugnete er auf keine Weise, daß darin ernste Angriffe auf die Bibel, insonderheit auf die Glaubwürdigkeit ihrer historischen Nachrichten, also auch auf ihre Autorität, in letzter Instanz auf ihren göttlichen Ursprung enthalten seien. Aber er wollte diese Angriffe damit rechtfertigen, daß Einwürfe gegen die Bibel nicht nothwendig zugleich Einwürfe gegen die Religion sein müßten. Denn, behauptete er, die Bibel ist nicht die Religion und, was er als gleichbedeutend daneben setzt, der Buchstabe ist nicht der Geist. Als Beweis für diesen Satz aber führte er an: 1) daß die Bibel gar Manches enthalte, was nicht zur Religion gehöre, und daß es nur Hypothese sei, sie darin für ebenso unfehlbar zu halten, wie in dem Uebrigen; 2) daß die Religion eher gewesen als die Bibel, daher auch nicht minder fortbestehen könne, wenn schon die ganze Bibel verloren ginge; 3) daß die Religion nicht wahr sei, weil die Apostel und Evangelisten sie lehrten, sondern daß diese sie gelehrt hätten, weil sie wahr sei, folglich die schriftlichen Ueberlieferungen aus der innern Wahrheit der Religion erklärt werden müßten, nie aber jene Ueberlieferungen der Religion zu innerer Wahrheit verhelfen könnten, wenn sie dieselbe nicht schon ohnehin besäße. Diese ganze Deduction war es, über welche der Streit entbrannte. Vorzugsweise wandte er sich wiederholt der einen an sich untergeordneten Behauptung zu, daß die Religion ohne die Bibel bestanden habe und auch fernerhin ohne sie würde bestehen können. Hier war zuvörderst die Frage nicht zu vermeiden, was für eine Religion denn eigentlich in diesem Zusammenhange gemeint sei. Röpe hält dafür, Lessing habe dabei an die natürliche Religion oder, was auf dasselbe hinausgehe, an das ge-

dacht, was er anderswo die Religion Christi im Unterschiede von der christlichen Religion, d. i. die Religion genannt habe, die Christus als Mensch gehabt. Goeze hat offenbar Aehnliches angenommen oder vorausgesetzt. Allein sollte, was Lessing behauptete, irgend einen vernünftigen Sinn haben, so konnte er gar keine andere meinen, als die christliche, wie sie eben schon vor der Abfassung der neutestamentlichen Schriften im Leben der christlichen Gemeinden vorhanden gewesen. Ausdrücklich auch nennt er gleich bei Aufstellung jener Behauptungen die Religion, von der er redet, einmal das Christenthum, das andere Mal die von den Aposteln gelehrt Religion. Denn indem er sagt: „Die Religion war, ehe die Bibel war“, fügt er gleich hinzu: „Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Dergleichen, daß die Religion bestehen könne, wenn schon die Bibel verloren ginge, drückt er aus: „Es muß möglich sein, daß Alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, verlorener ginge und die von ihnen gelehrt Religion doch bestände“. Außerdem bedient er sich in der Schrift „Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt“, durchgehend; wie auch Röpe nicht unbemerkt läßt, statt des allgemeinen Ausdruckes „Religion“ des bestimmtern „christliche Religion“, sagt nicht weniger dafelbst mit dürren Worten, daß er unter der Religion, von der er rede, diejenige verstehe, aus welcher die Bibel entstanden sei und die man in spätern Zeiten, als sie in ihrer ursprünglichen Lauterkeit sollte verloren sein, aufs Neue aus der Bibel gezogen habe. Daß dergleichen Erklärungen einen Mann wie Goeze immer noch nicht befriedigen konnten, ist begreiflich; denn ihm war die christliche Religion, objectiv genommen, wie man sich gern ausdrückte, der Kirchenlehre gleich, und daß Lessing die christliche Religion in einem andern Sinne denke als in diesem, schien am Tage zu liegen, zumal er selbst für einen guten Christen gehalten sein wollte und jeden Zweifel daran mit Entrüstung zurückwies, dennoch aber so Manches äußerte und that, was Goeze mit dem Begriff vom Christenthum, den er als den allein richtigen anerkannte, nicht zu vereinen wußte. Daher ließ dieser auch nicht ab, darauf zu dringen, daß Lessing klar und unum-

wunden herausfrage, was ihm als christliche Religion und zugleich als die Religion gelte, zu der er sich selbst bekenne. Zuletzt hat Lessing sich dazu bequemt, indem er in der „nöthigen Antwort auf eine unnöthige Frage“ erklärt, daß er unter der christlichen Religion alle diejenigen Glaubenslehren verstehe, welche in den symbolis der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche enthalten sind oder in der regula fidei, wie der Begriff dieser Lehren bei den ältesten Kirchenvätern heiße. Nun hat freilich Lessing, indem er diese Erklärung gab, nicht gesagt, daß die also definirte Religion diejenige sei, zu der er sich selbst bekenne, hat auch, wie sich gewiß genug nachweisen ließe, dieß auszusagen zu wollen, nicht entfernt im Sinne gehabt. Man kann sogar bezweifeln, ob jene Erklärung überhaupt die wahre Vorstellung enthalte, die Lessing sich von der christlichen Religion gemacht habe, ob dieselbe nicht vielmehr nur ein Kunstgriff gewesen, um auf kürzestem Wege zu Ende zu kommen. Allein immer darf man nicht übersehen, daß für die eigentliche Streitfrage, welche Religion auch ohne die Bibel bestanden habe und bestehen könne, Lessings persönliches Verhältniß zum Christenthume durchaus irrelevant war und daß, wenn die gegebene Erklärung auch nicht vollkommen genau die eigene Vorstellung Lessings von der christlichen Religion wiedergab, sie doch jedenfalls bestätigte, daß er seine Behauptung über die Bibel wolle gethan haben in Rücksicht auf diejenige Gestalt des Christenthums, in welcher es, der Geschichte gemäß, zuerst in der Menschheit aufgetreten, war und von diesem Anfange aus sich als lebendige Macht fortgepflanzt habe bis auf die Gegenwart. Für die eigentliche Streitfrage aber war schon dieß genügend und nicht schwer konnte es Lessing fallen, zu erhärten, daß das Christenthum in dieser seiner historischen Bedeutung eine Zeit lang bestanden habe, ohne durch schriftliche Ueberlieferungen gehalten und gestützt zu werden. Mit allem Rechte auch verwahrt er sich dagegen, daß man die mündlichen Reden und Zeugnisse Christi und seiner Apostel mit diesen schriftlichen Ueberlieferungen in eine Linie stelle, gleich als wäre es dasselbe, wenn in der ersten Zeit das Christenthum sich auf das gesprochene Wort gründete, das zu-

gleich von der Persönlichkeit und den Thaten derer, die es redeten, unterstützt wurde, und wenn jetzt dafür das geschriebene Wort mit dem schriftlichen Bericht über dieselben Persönlichkeiten und Thaten an die Stelle trete. Indessen, wenn daraus sodann weiter der Schluß sollte gezogen werden, daß in derselben Weise das Christenthum auch in der Folgezeit habe fortbestehen können und noch fortbestehen könnte, wenn schon die Bibel völlig verloren ginge: so ist es an sich mißlich, um Dinge zu streiten, die nun einmal nicht wirklich geworden sind und lediglich als möglich oder denkbar sollen gesetzt werden. Noch mißlicher ist es, auf solche Phantastengebilde den Beweis für wichtige Behauptungen gründen zu wollen, und man kann zugeben, daß Goeze Sieger geblieben insofern, als er die Unhaltbarkeit eines Beweises von dieser Art darzuthun bemüht gewesen. Allein in der Hauptsache war damit noch nichts gewonnen.

Der zu erweisende Satz nämlich war, wie bemerkt, der, daß die Bibel nicht mit der Religion einerlei sei und daher Einwürfe wider die Bibel nicht immer auch nothwendig Einwürfe gegen die Religion sein müßten. Jene andere Behauptung, daß die christliche Religion ohne die Bibel bestanden habe und jederzeit ohne sie bestehen könne, war nur ein einzelner Beweis für diesen Satz. Möchte daher jene Behauptung noch so wenig aufrecht zu halten sein, so war damit der Satz selbst, der bewiesen werden sollte, noch keineswegs beseitigt. Denn es konnten ja andere, bessere Beweise dafür aufzustellen sein und Lessing selbst hatte noch andere Beweise dafür gegeben, namentlich den, daß die Religion nicht wahr sei, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern daß diese sie gelehrt hätten, weil sie wahr sei, und folglich die schriftlichen Ueberlieferungen aus der innern Wahrheit der Religion erklärt werden müßten, nie aber jene Ueberlieferungen der Religion zu innerer Wahrheit verhelfen könnten, wenn sie dieselbe nicht schon ohnehin besäße. — Röpe, so sehr er die Streitschriften Lessings anderweitig beklagt, gibt doch zu, daß sich darin fruchtbare Gedanken befinden, welche eine Regeneration der theologischen Wissenschaft hätten anbahnen geholfen. Das möchte ganz besonders von dem Gedanken gelten,

der diesem letzterwähnten Argumente zu Grunde liegt. Der Ausdruck freilich, daß die Evangelisten und Apostel die Religion gelehrt haben, weil sie wahr ist, den Lessing gewählt hat, um eine jener Antithesen zu bilden, mit denen Goeze sich höchst unzufrieden zeigte, dürfte nicht besonders glücklich gewählt sein. Doch wird dieser Ausdruck nicht sagen sollen, daß die Evangelisten und Apostel die Religion gelehrt hätten, weil sie selbst dieselbe für wahr gehalten; denn damit wäre wenig oder nichts gesagt. Die Meinung ist vielmehr wohl die, weil die, welche die Religion lehrten, von der innern Wahrheit derselben also überwunden und durchdrungen waren, daß sie davon zu reden und zu lehren gar nicht umhin konnten, daß sie, wie einer von ihnen, der Apostel Petrus, selbst erklärt, nicht lassen konnten zu zeugen von dem, was sie gesehen und gehört hatten. Daraus aber folgt dann allerdings, daß auch jeder Andere die Religion als wahr anzuerkennen hat, nicht weil sie von den Aposteln mündlich oder schriftlich gelehrt und überliefert worden, sondern weil er sich dazu genöthigt sieht durch die innere Wahrheit dieser Religion selbst, welche diese Männer sie zu lehren und zu überliefern antrieb; und so gesagt, betrifft diese Art der Beweisführung eine höchst wichtige Frage, deren völlige Erlebigung noch immer nicht gelungen ist, wiewohl gerade in letztvergangener Zeit in Deutschland, Frankreich und England auf verschiedene Weise daran gearbeitet ist. Es ist das die Frage: Gründet sich das Christenthum oder der ganze einem Christen eigenthümliche Glaube auf den Glauben an die Bibel oder geht umgekehrt der Glaube an die Bibel erst aus dem Christenglauben überhaupt hervor? Meistentheils nämlich verfährt man so, als müsse ein Mensch zuvörderst eine gewisse Ueberzeugung von der göttlichen Sendung und Autorität der Propheten, Evangelisten und Apostel haben, die in der Bibel zu uns reden, ehe er eben auf Grund dieser Ueberzeugung zum Glauben an die Offenbarungen Gottes, von welchen die Bibel Zeugniß gibt, d. i. zu dem gelangen könne, was eigentlich den Glauben eines Christen ausmacht, worin er Leben und Seligkeit finden soll. Doch fehlt es auch nicht an Spuren einer entgegengesetzten Ansicht. Calvin z. B.

sagt (instit. 1, 8, 13.): Inepte faciunt qui probari volunt infidelibus scripturam esse verbum Dei, quod nisi fide cognosci nequit. Merito itaque Augustinus, qui pietatem et pacem mentis debere praecedere admonet, ut de tantis rebus aliquid homo intelligat. Tum demum ad salvificam Dei cognitionem scriptura satisfaciet, ubi interiori spiritus sancti persuasione fundata fuerit eius certitudo. Alle sonstigen Beweise für die göttliche Autorität der Bibel, die man beibringen könne, sieht er nur als adminicula für denjenigen an, der so, durch das testimonium spiritus sancti, bereits zum Glauben gekommen ist, als kraftlos für Jeden, dem der Glaube (salvifica Dei cognitio) annoch fehlt. Auch Luther handelte offenbar in gleichem Sinne, wenn er den Werth der einzelnen biblischen Bücher nach dem Maße bestimmte, in welchem sie Christum treiben; denn damit bewies er, daß ihm der Glaube an Christum noch über dem Glauben an die Autorität der Bibel stand oder daß jener Glaube sich unabhängig von diesem und vor demselben in ihm gebildet hatte. Zu erörtern, wie weit desgleichen hierher gehört, was die spätern lutherischen Dogmatiker vom testimonium spiritus sancti lehren, möchte vielleicht zu einer verwickelten Untersuchung führen. Lieber mögen wir uns gleich in die Zeit versetzen, wo zuerst die Apostel das Evangelium verkündeten, und fragen, wie damals das Verhältniß gewesen. Schwerlich wird sich sagen lassen, es habe Niemand etwas von dem, was die Apostel verkündeten, als wahr annehmen, es habe Niemand durch sie zum Glauben an Christum kommen können, wenn er nicht zuvor die Ueberzeugung gewonnen habe, daß diese Männer von Gott gesandt seien. Denn, wengleich in einzelnen Fällen die Wunder, die sie thaten, ein günstiges Vorurtheil für sie sollten erregt haben, so war doch noch weit mehr die innere Kraft und Wahrheit ihrer Verkündigung dasjenige, was ihnen Eingang verschaffte und dann erst die Ueberzeugung von ihrer göttlichen Sendung entweder überhaupt wirkte oder befestigte und vollendete. Aehnlich aber ist der Hergang noch heute, trotz aller Illusionen, die man sich darüber zu machen pflegt. Immerhin mag einer, der von Kindheit an unbefangen und un-

gestützt in dem Glauben an die Bibel aufgewachsen ist, nun auch Alles, was ihm als Lehre der Bibel mitgetheilt wird, gläubig annehmen und sich einen Zweifel daran oder einen Einwand dagegen um so weniger erlauben, je mehr er dergleichen als strafbares Verbrechen hat anzusehen gelernt; doch ist das noch immer nicht der rechte Glaube, den er als Christ haben soll. Der, wie schon einmal bemerkt ist, findet sich erst dann, wenn die innere Wahrheit jener Lehren ihm aufgegangen, zur Lebenserfahrung für ihn geworden ist, und allerdings, so lange er es dazu noch nicht gebracht hat, wird jeder Zweifel an der Autorität der Bibel ihm auch die Lehren, die ihm unter dieser Autorität mitgetheilt sind, verdächtig machen. Ist er dagegen einmal von der innern Wahrheit dieser Lehren überwunden, so wird sich von da aus auch sein Glaube an die Bibel wieder herstellen; wie sehr derselbe auch erschüttert war und wie wenig er sich selbst-fähig fühlt, alle Einwürfe, die Andere gegen diesen Glauben erheben, genügend zu beantworten. Unter dem ältern Geschlechte der Gegenwart ist sicherlich Mancher, der die Wandlungen theologischer Ansichten in den letzten 50 Jahren persönlich mit durchlebt und dabei an sich selbst erfahren hat, wie schwach begründet ein Glaube ist, der keine andere Stütze hat als die Autorität der Bibel, und wie auch die Autorität der Bibel selbst eine andere ist für den, der von der Wahrheit ihres Inhaltes durchdrungen ist, und eine andere für den, welchem die Autorität der Bibel nur wieder auf Autorität beruht, auf der Autorität derjenigen nämlich, welche den Glauben an die Bibel von ihm gefordert und ihm zur Gewissenssache gemacht haben. In der That dürfte es daher nur Täuschung sein, wenn man meint, der Christenglaube insgemein oder die christliche Religion setze den Glauben an die Bibel voraus, da vielmehr der Glaube an die Bibel das Leben im Christenthum überhaupt zur Voraussetzung hat, und das ist im Wesentlichen dasselbe mit dem, was Lessing behauptet, daß die christliche Religion nicht wahr sei, weil die Evangelisten und Apostel sie gelehrt haben, sondern daß diese die christliche Religion gelehrt hätten, weil dieselbe wahr sei. Deutlich erhellt die Uebereinstimmung aus dem, was Lessing

ein ander Mal sagt: der Theologe solle nicht gleich über Unchristen schreien, wenn er auf einen ehrlichen Laien stoße, der sich an dem Lehrbegriffe begnüge, den man längst für ihn aus der Bibel gezogen, und diesen Lehrbegriff für wahr halte nicht sowohl deswegen, weil er aus der Bibel gezogen, als weil er einsieht, daß derselbe Gott anständiger und dem menschlichen Geschlechte erspriesslicher sey als die Lehrbegriffe anderer Religionen, weil er fühlt, daß ihn dieser christliche Lehrbegriff beruhigt. Dasselbe sagt ja auch Lessings bekanntes Wort, daß, wenn schon sich auf alle Einwürfe wider die Bibel nichts antworten ließe, der schlechte Christ dadurch doch nicht in Verlegenheit gerathen werde; denn „ihm ist das Christenthum doch einmal da, welches er so wahr und in welchem er sich so selig fühlt.“ Ist aber dieß wirklich das Verhältniß des Glaubens an die Bibel zum Christenglauben insgemein, so war doch in der Hauptsache das Recht auf Lessings Seite, wie sehr er immer in einer Nebensache, einer untergeordneten Behauptung, im Unrecht möge geblieben sein.

Röpe indessen sagt, nicht allein um die Autorität der Bibel habe es sich im Fragmentenstreite gehandelt, sondern auch um die Gestalt des Historischen im Christenthum, und auch das hat seine Wichtigkeit. In dem wenigstens, was Lessing in diesem Streite, nicht gerade gegen Goeze, aber doch gegen Schumanns Beweis des Geistes und der Kraft geschrieben hat, ist der Hauptsatz, den er versteht, der, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie Beweis nothwendiger Vernunftwahrheiten sein können. Als Exempel dessen, was er meint, führt er die Auferstehung Christi an und behauptet, wenn Einer auch gegen die historische Wahrheit dieses Factums gar nichts einzuwenden habe, so folge daraus für ihn keineswegs die Nothwendigkeit, nun auch für wahr zu halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens und daß der auferstandene Christus dieser Sohn Gottes sei. Denn wenn man sich auch darauf berufen wolle, daß derselbe Christus, dessen Auferstehung nicht bezweifelt werde, gesagt habe, daß Gott einen solchen Sohn habe und daß er selbst dieser Sohn Gottes sei: so sei auch das nur eine historische Wahrheit, und wolle man derselben noch eine höhere Bedeutung geben dadurch, daß

man sich auf die Inpiration der Geschichtschreiber berufe, welche jene Aussagen Christi berichten: so sei auch diese Behauptung wiederum nichts mehr als eine historische Wahrheit. Dergestalt befinde er, Lessing, und natürlich mit ihm Jeder, der desselben Weges mit ihm gehe, sich beständig vor dem nämlichen breiten Graben, über welchen er nicht zu kommen wisse, um nämlich von der geschichtlichen Wahrheit zu Vernunftwahrheiten oder, wie wir uns lieber ausdrücken würden, um auf Grund des Glaubens an die Geschichte zum Glauben an die Lehre zu gelangen. Wenn er sich dennoch zum Glauben an die Lehre verbunden fühle, verbinde ihn dazu die innere Wahrheit der Lehre, aber nicht die Geschichte. Aus dieser Wendung aber gerade, die er schließlich nimmt, ergibt sich, daß die ganze Frage nach der Geltung des Historischen im Christenthum mit der Frage nach der Autorität der Bibel zusammenfällt und auf ähnliche Weise wie diese ihre Erlebigung finden muß. Auch im vorliegenden Falle ist die eigentliche Frage die: Gründet sich unser Christenglaube überhaupt auf den Glauben an die biblische Geschichte oder gründet sich dieser Glaube auf jenen? Zur Erläuterung mag dasselbe Exempel dienen, auf welches Lessing sich beruft, die Auferstehung Christi. Zu weit geht dieser freilich, wenn er meint, der Glaube an diese Geschichte werde in keiner Weise irgend Einen nöthigen, die Glaubenslehren, deren er gedenkt, für wahr zu halten, nicht einmal dann, wenn er noch dazu überzeugt sei, daß Christus, der Auferstandene selbst, diese Lehren verkündet habe. Denn man sollte doch denken, daß derjenige, bei dem so viel vorausgesetzt wird, gar nicht werde umhin können, jene Lehren von der Gottheit Christi für wahr zu halten, insofern, als er nicht wagt, sie zu bezweifeln, als er, obgleich vielleicht seine Vernunft sich dawider sträubt oder sich nicht darein zu finden weiß, dennoch annimmt, daß diese Lehren wahr sein müssen. Aber es ist auch schon gesagt, daß eine Lehre nicht bezweifeln noch etwas Anderes ist, als wirklich den Glauben haben, den dieselbe Lehre fordert, daß es mithin in unserm Falle nicht dasselbe ist, ob Jemand den Lehrsatz von Christo als dem Sohne Gottes unbestritten gelten läßt oder ob er an Christum selbst

als den Sohn Gottes glaubt, ihn dafür mit völliger Gewißheit und Zuversicht anerkennt. Um dahin zu gelangen, wird noch erst, wie man nun sagen will, das *testimonium spiritus sancti* oder die eigene Erfahrung von dem Heil, das in Christo ist, gefordert, so wie eine Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang, in welchem die Lehre von seiner Gottheit mit dieser Erfahrung steht, oder wenigstens ein Gefühl von der Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges. Wenden wir das allgemein an, so ist gar wohl zu denken, daß es einem Menschen durchaus nicht einfallt; die Wahrheit der biblischen Geschichte zu bezweifeln und daß dennoch auch nicht eine einzige der Lehren, welche ihm mit ihr zugleich überliefert oder welche aus ihr abgeleitet werden, wirklicher Gegenstand des Glaubens für ihn geworden, volle lebensbewegende Gewißheit für ihn erhalten habe. Andererseits, sobald Einer nur erst zu dieser Gewißheit von dem Inhalt der Lehre gekommen ist und er erkennt oder fühlt, wie nothwendig dasjenige, was er in solcher Weise glaubt, die Geschichte voraussetzt, die ihm berichtet wird: so wird die Wahrheit derselben ihm feststehen, auch wenn dieselbe mit noch so scheinbaren Gründen angefochten wird und er selbst sich außer Stande fühlt, diese Gründe zu entkräften, und es wiederholt sich dergestalt in Beziehung auf die Bedeutung der biblischen Geschichte ganz und gar dasselbe, was von der Autorität der Bibel überhaupt gesagt werden mußte. Ob Lessing selbst sich die Sache in dieser Weise vorgestellt habe, mag zweifelhaft erscheinen, da bei ihm immer von Annahme des christlichen Lehrbegriffs, nicht von dem lebendigen Glauben an Christum die Rede ist und nicht einmal ganz deutlich wird, worauf nach seiner Ansicht die Annahme des Lehrbegriffs beruhen soll. Denn obgleich er den Fall setzt, daß man denselben annehmen könne, weil man einseht, der christliche Lehrbegriff sei Gottes anständiger und dem menschlichen Geschlechte erspriesslicher als der Lehrbegriff anderer Religionen, d. h. ihn annehmen könne aus vernünftigen Gründen: so äußert er sich doch auch anderswo wieder dahin, daß Vernunftmäßigkeit nicht das unerläßliche Kriterium der Wahrheit geoffenbarter Lehren, im Gegentheil vorauszusetzen sei, eine ge-

offenbarte Religion werde Wahrheiten enthalten, welche über die Vernunft hinausgehen. Daneben jedoch beruft er sich auch, wie wir gesehen haben, auf das lebendige Gefühl des gläubigen Christen, in welchem demselben vollkommen gewiß ist, was er glaubt, und das deutet unverkennbar auf jene innere Lebens-erfahrung hin, welche den Kern des Christenglaubens bildet. Jedenfalls hat Lessing auch darin Recht, daß Geschichtswahrheiten für sich allein keinen genügenden Beweis für Vernunft- oder Glaubenswahrheiten geben, daß diese vielmehr sich durch ihre innere Wahrheit geltend machen müssen, wenschon man streiten mag, ob er den Weg, auf welchem diese innere Wahrheit zur Erkenntniß kommt, sich richtig vorgestellt habe und welches überhaupt die richtige Vorstellung davon sei.

Man setze nicht entgegen, daß aber doch die hohe Bedeutung der Geschichte für den Christenglauben unmöglich zu verkennen und der Glaube ohne Geschichte gar nicht zu denken sei. Begründet ist eine solche Behauptung allerdings. Um an Christum zu glauben, um zu dem Bekenntnisse von ihm zu kommen: „Es ist in keinem Andern Heil!“ muß ich nothwendig von ihm wissen, und zwar nicht etwa nur von dem, was er gelehrt hat, sondern auch von dem, was er gewesen, wie er sich selbst in seinem Leben, Leiden und Sterben dargestellt, was er gewollt, gethan und gewirkt für die Erlösung der Welt, und muß ich in dem Allem finden, was meiner eigenen Erlösungsbedürftigkeit Befriedigung gewährt. Dazu aber ist ohne Hülfe der Geschichte nicht zu gelangen; daher dieser mit Recht schon in dem zweiten Artikel des symboli apostolici eine so wichtige Stelle eingeräumt ist und auf ihr die ganze Festordnung der christlichen Kirche beruht, welche für die Erziehung zum Glauben von einer gewiß nicht gering zu schätzenden Bedeutung ist. Allein die Glaubensgewißheit, die auf diesem Wege durch die Geschichte vermittelt wird, ist nicht die Folge eines logischen Processes, wobei diese oder jene einzelne Thatsache der Geschichte die Stelle einer propositio minor in einem Schlogismus einnimmt, sondern sie ist die Folge des unmittelbaren Eindruckes, den diese Thatsachen einzeln oder in ihrem Zusammenhange auf das Gemüth hervorbringen,

und nur jener logische Proceß ist es, gegen welchen Lessing sich erklärt. Ob er, davon abgesehen, die Bedeutung, welche die Geschichte insgemein für den Glauben hat, gebührend erkannt und gewürdigt habe, ist eine andere Frage und die dürfte schwerlich zu bejahen sein. Dem Fragmentenstreite liegt diese jetzt berührte Ansicht von der Geschichte fern, da es sich hier immer in verderbter Reihe um Annahme gewisser Glaubenslehren, nicht um jenen lebendigen Christenglauben handelt, der sich nicht sowohl auf die Geschichte gründet, als an und aus ihr entwickelt. In Lessings Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts scheint die Geschichte eher zu ihrem Rechte kommen zu sollen. Doch sind es auch nicht Thatfachen der Geschichte selbst, durch welche die erziehenden Offenbarungen Gottes sollen geschehen sein, sondern wiederum handelt es sich um Lehren, welche der Menschheit im Laufe der Geschichte auf außerordentliche Weise mitgetheilt worden, zur Zeit des N. T. die Lehre von der Einheit Gottes, zur Zeit des A. T. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. In seinem „Nathan“ freilich läßt Lessing diesen sagen, daß alle Religionen sich auf Geschichte gründen. Gewiß aber ist auch damit nicht die Bedeutung* der Geschichte gemeint, nach welcher der religiöse Glaube sich an ihr und aus ihr entwickelt. Eher könnte man auf den Gedanken kommen, daß Lessing hier zugebe, was er im Fragmentenstreite so nachdrücklich bekämpfte, daß Geschichtswahrheiten zum Beweise für Vernunftwahrheiten dienen können, daher auch Röpe auf jene Aeußerung sich beruft, um daran nachzuweisen, daß Lessing im Grunde selbst wohl gewußt, wie unhaltbar die Behauptung sei, die er verfocht. Allein es ist doch wohl zu beachten, daß, wenn schon Lessing durch den Mund Nathans es als bekanntes Factum anerkennt, daß alle historisch gegebenen Religionen auf Geschichte beruhen, einestheils zweifelhaft bleibt, ob er nicht mehr an geschichtlich überlieferte Lehre als an geschichtlich überlieferte Thatfachen denkt, und daß er anderntheils durchaus nicht zugibt, geschichtliche Ueberlieferung habe in sich selbst die Kraft, die Wahrheit einer Religion zu beweisen, vielmehr behauptet, sie erhalte diese beweisende Kraft erst für den, der sie auf Treu' und Glauben

annehme, aus Pietät gegen die, von welchen er sie empfangen, und daß in Folge dessen für jeden Andern die Wahrheit einer historisch gegebenen Religion vollkommen unerweislich sei, eben deshalb, weil jede Religion der Art sich auf Geschichte gründe. In Widerspruch mit sich selbst geräth er demnach durch das, was er den Nathan sagen läßt, auf keine Weise, und wenn er auch im Ganzen die Bedeutung der Geschichte für den Glauben nicht zur Genüge gewürdigt hat, Recht behält er immer insofern, als er gegen die Gültigkeit der auf logischem Wege aus der Geschichte zu gewinnenden Beweise protestirt. Nur ist es allerdings auch seinen Gegnern nicht zuverargen, wenn sie diese Beweise nicht angetastet wissen wollten, weil sie von der Unentbehrlichkeit der Geschichte für den Glauben fest überzeugt waren und doch keinen Weg sahen, dieselbe zu retten, sobald einmal die hergebrachte Art der Beweisführung aus der Geschichte preisgegeben war.

Daß Lessing endlich noch im Rechte war, wenn er, was doch die Hauptveranlassung des ganzen Streites gewesen, mit Entschiedenheit die Freiheit eines Jeden vertheidigte, religiöse Zweifel und Bedenken, die ihm in seinem Innern aufgestiegen, auch auszusprechen und mitzutheilen, das erhellt schon aus dem, was über die Beschränkung dieser Freiheit unter der Herrschaft der Orthodoxie gesagt worden, und bedarf heutzutage kaum eines Beweises. Erwähnt sei nur, daß auch Goeze eine solche Freiheit unter gewissen Bedingungen scheint verstaten zu wollen. Denn, wie Köpfe aus Goeze's Schrift „die gute Sache des wahren Religionseifers“ anführt, hatte derselbe nichts dagegen, wenn ein Lehrer der evangelischen Kirche seine Untersuchung des kirchlichen Lehrbegriffs so weit treibe, wie er immer wolle. Niemand, sagt er, werde dieß wehren oder mit bürgerlichen Strafen belegen wollen. Nur wenn ein solcher Lehrer dahin komme, den kirchlichen Lehrbegriff gänzlich zu verwerfen, dürfe er nicht mehr Lehrer der Kirche sein wollen, sondern müsse in den Stand eines freien, ungebundenen Christen zurücktreten. Damit scheint allerdings dem Christen, der nicht Lehrer der Kirche ist, eine ganz uneingeschränkte Freiheit der Untersuchung und auch dem

Lehrer der Kirche selbst dieselbe Freiheit bis zu einer gewissen Gränze eingeräumt zu werden. Allein in der Praxis zeigt Goeze sich doch weniger weitherzig als in der Theorie. In der Praxis beunruhigt ihn stets die an sich ehrenwerthe Furcht vor dem Schaden, der durch die Veröffentlichung religiöser Zweifel und Bedenken angerichtet werden könne, und er war stets geneigt, auf Unterdrückung solcher Veröffentlichungen zu dringen, zumal er auf seinem Standpunkte darin nie etwas Anderes als Aeußerungen der Gottlosigkeit und Bosheit zu erblicken vermochte. Gefährlich ist es ja auch gewiß, wenn dergleichen Zweifel und Bedenken laut und auch solchen Leuten bekannt werden, die dagegen schlecht gerüstet sind. Allein, was einmal die Geister in Bewegung setzt, läßt sich durch Gewalt nicht niederhalten. Es findet doch immer auf die eine oder die andere Weise seinen Weg der Mittheilung und Verbreitung, und je heimlicher und verborgener dieser Weg ist, desto größer ist die Gefahr, besonders deshalb, weil dabei so leicht der Schein entsteht, als sei das, was nicht laut werden soll, nur zu wohl berechtigt und werde gerade deshalb unterdrückt, weil sich nichts Erhebliches darauf entgegen lassen. Trotz aller Gefahr ist es daher getrost zu verstaten, daß bedenkliche Meinungen, die doch einmal im Verborgenen hinschleichen, auch ans Licht hervortreten, damit sie gestraft, d. i. widerlegt und entkräftet, werden. Richtig bemerkt Lessing, wer anders urtheile, der sei mehr furchtsam als unterrichtet; er könne ein sehr frommer Christ sein, aber ein aufgeklärter sei er nicht; er möge es mit seiner Religion herzlich gut meinen, er müsse ihr aber mehr zutrauen. Daß also er selbst mit Entschiedenheit für die Freiheit der Gedankenäußerung kämpfte, das ist ihm eher als Verdienst anzurechnen, denn zu einem Vorwurfe zu machen.

Aus diesem Allen folgt, daß, wenn Röpe kein Bedenken trägt, den Sieg in dem ganzen Kampfe auf Goeze's Seite zu finden, dieß in Wahrheit nur von einigen untergeordneten Streitfragen gelten dürfte, während in der Hauptsache der Sieg auf Lessing's Seite ist. Noch aber ist die Frage übrig, wie über die Art, in welcher Lessing den Kampf geführt, zu urtheilen sei; denn

wenn ein solches Urtheil auch für die Sache, um welche gekämpft worden, von geringer oder gar keiner Bedeutung ist, so ist es von desto größerer für die Charakteristik der Personen, welche die Hauptkämpfer gewesen.

Der schlimmste Vorwurf, den Köpfe gegen die Streitart Lessings erhebt, ist der, daß derselbe es dabei an der erforderlichen Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit habe fehlen lassen, indem er 1) von der christlichen Religion geredet habe, wo er nur die Religion Christi oder die Vernunftreligion im Sinne gehabt; 2) selbst habe für einen gläubigen Christen gelten wollen, obwohl er gewußt, wie wenig er das in Wahrheit sei; 3) überhaupt gar Manches nur zum Schein behauptet habe, um Recht zu behalten, worüber er im Ernst ganz anders gedacht. — Der erste dieser Anklagepunkte erlebte sich durch den früher gegebenen Nachweis, daß Lessing allerdings, was er von der christlichen Religion sagt, auch von dieser verstanden hat. Den letzten Anklagepunkt räumt Lessing selbst ein, wenn er in einem Briefe an seinen Bruder äußert, daß er nicht Alles, was er *γυμναστικῶς* schreibe, ebenso auch *δογματικῶς* schreiben würde. Ein solches Verfahren indessen ist nicht unbedingt zu verdammen. Wenn z. B. Lessing erklärt, unter der christlichen Religion, welche schon vor der Bibel da gewesen sei und auch ohne die Bibel fortbestehen könne, verstehe er die Religion, welche in den ältesten Symbolen der Christenheit ihren Ausdruck gefunden habe: so mag man immerhin bezweifeln, ob er wirklich von Anfang des Streites an gerade diese Form der christlichen Religion gemeint habe. Dennoch, da davon galt, was er erweisen wollte, so war es nichts Unerlaubtes, daß er, um weitläufige Discussionen zu vermeiden und auf kürzestem Wege zum Ziele zu kommen, so that, als habe er dieselbige Form gemeint. Es war das nicht schlimmer, als wenn er frei herausgesagt hätte: „Welche Religion ich eigentlich meine, bleibe dahingestellt; aber angenommen, ich hätte die Religion gemeint, die in der *regula fidei* enthalten gewesen, so würde davon bereits gelten, was ich behaupte.“ Etwas Anderes wäre es, wenn er diese Religion zugleich für die erklärt hätte, zu der er sich selbst bekenne. Damit hätte er sich ohne

Zweifel einer tabelnwerthen Unredlichkeit schuldig gemacht. Allein das zu erklären, hütete er sich wohl. Es käme daher darauf an, ob sich nachweisen ließ, daß Lessing von der Methode, *γυμναστικῶς* anders zu schreiben, als er *δογματικῶς* würde geschrieben haben, hie oder da einen unstatthafter Gebrauch gemacht habe. Die Methode an sich gibt noch nicht einen Beweis von Mangel an Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit. Sonst bleibt nur noch die zweite Anklage zu erledigen, daß Lessing, wiewohl er es in dem eben erwähnten Falle vermied, sich über sein eigenes Religionsbekenntniß auszusprechen, doch anderswo und durchgehends für einen Christen habe gelten wollen, obgleich er recht gut gewußt, daß er in Wahrheit darauf keinen Anspruch machen könne. Hierüber aber zu entscheiden, ist nicht leicht. Daß Lessing in seinem Streit mit Goeze sein persönliches Christenthum auch nicht dem leisesten Zweifel wollte ausgesetzt wissen, daß er es für Mordelord erklärte, wenn Einer auch nur mit einem Finger einen solchen Zweifel andeute: das ist bekannt. Wie es aber in Wahrheit um sein Christenthum gestanden hat, darüber herrschen bis zur Stunde die abweichendsten Meinungen, indem man bald die Lauterkeit desselben aufs lebhafteste vertheidigt, bald, und nicht bloß von gegnerischer Seite, ihn zu einem Spinozisten und Atheisten macht. Goeze und mit ihm Röpe legt großes Gewicht darauf, daß Lessing gesagt habe, seine Vernunft sträube sich gegen die Annahme, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens sei, als sei dieß ein schlagender Beweis, daß Lessing die Grundwahrheit des Christenthums nicht angenommen habe. Lessing hat sich allerdings auch so erklärt in der Schrift „Beweis des Geistes und der Kraft“, aber in einem Zusammenhange, nach welchem diese Aeußerung eher einen hypothetischen als einen kategorischen Charakter hat und im Grunde nur sagt: wenn seine Vernunft sich gegen jene Wahrheit sträube, so sehe er die Nothwendigkeit nicht ein, sie dennoch annehmen zu müssen darum, weil Christus von den Todten auferstanden sei. Wichtigere noch ist, daß Lessing ja von einer geoffenbarten Religion geradezu Wahrheiten fordert, die über die Vernunft hinausgehen, daß also, wenn er auch erklärt, seine Vernunft sträube

sich gegen das Dogma von der Gottheit Christi; daraus allein keineswegs folgt, daß er dieses Dogma verwerfe. Dazu kommt, daß Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§. 72. 73.), wo er eben auch von Wahrheiten redet, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit diesen verbinden lernt, ganz bestimmt zu solchen Wahrheiten die Lehre von der Dreieinigkeit und der Homousie des Vaters und des Sohnes rechnet, auch Andeutungen gibt, wie diese Lehre vielleicht der Vernunft annehmbar gemacht werden könne. Jedenfalls ist die Verufung auf dieß eine Wort Lessings nicht als entscheidend anzusehen. Im Uebrigen, wenn man vergleicht, wie verschiedenartig Lessing zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten sich über sein persönliches Verhältniß zum Christenthum geäußert hat; wenn man beachtet, wie er auch in der für dieses Verhältniß so besonders wichtigen Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts nicht dazu kommt, sich darüber ganz klar und bündig zu erklären, sondern sein letztes Wort vorsichtig für sich behält; wenn man zugleich sich erinnert, daß er der Mann war, dem fortwährendes Streben nach der Wahrheit mehr als ruhiger Besitz der Wahrheit galt: so wird man am liebsten denen beistimmen, die dafür halten, daß Lessing hinsichtlich seines Verhältnisses zum Christenthum niemals zum völligen Abschluß gekommen, daß er es nie zu einer völligen Zustimmung zur christlichen Wahrheit, nie aber auch zu einer entschiedenen Verwerfung derselben gebracht habe. Bei einer solchen Stellung aber konnte er nicht ohne Grund darauf trogen, daß er kein Unchrist sei, wenschon er freilich wissen mußte, daß er ebenso wenig ein Christ sei in dem Sinn, wie Goeze voraussetzte und forderte, daher auch nicht jeden Zweifel an seinem Christenthum zu einem so großen Verbrechen hätte machen sollen. Doch dieß führt auf einen weitem Vorwurf, den Röpe der Streittart Lessings macht, den, daß er seinen Gegner ungerecht und ungebührlich behandelt habe.

Die Ungerechtigkeit können wir nun allerdings nach dem, was über Recht und Unrecht in Rücksicht auf die Sache selbst,

um welche gestritten ward, gesagt ist, nicht in demselben Maße anerkennen, wie Röpe will. Wenn aber irgend Wahrheit ist in dem, was andererseits gegen die Verunglimpfungen bemerkt ist, welche der persönliche Charakter Goeze's erfahren hat, so muß es für Ungerechtigkeit nichtsdestoweniger erklärt werden, daß gerade Lessing diese Verunglimpfungen im stärksten Maße wiederholt, und für Ungebührlichkeit auch, daß er dieß that in einer Weise, von der er selbst sagt, sie möge immerhin unsittlich zu nennen sein, wenn sie sich nur nicht als unmoralisch erweise. Hierzu ist um so mehr Grund vorhanden, da Lessing nicht verkennen konnte, wie weit die Orthodoxie, die Goeze vertrat, den Angriffen gegenüber, deren sie sich zu erwehren hatte, wohlberechtigt war, da er auch unmöglich im Ernste seinen Gegner für das Ungethüm halten konnte, das er aus ihm machte, für die blutdürstige Bestie, die es empöre, ihre Tigerkrallen nicht besser gebrauchen zu können, als sie in das hölzerne Gitter ihres Käfigs zu schlagen. Röpe sucht dieß Verfahren damit zu entschuldigen, daß Lessing unter dem Einfluß einer tief verbitterten Stimmung geschrieben habe, die in ihm durch finanzielle Verlegenheiten, mehr noch durch den Tod seiner Frau hervorgerufen worden. Er thut das offenbar in der wohlwollendsten Meinung, und es ist kaum zu begreifen, wie man ihn darüber so hat ansahen können, als sei eine solche Entschuldigung Lessings für diesen die schmäblichste Beschuldigung. Daß aber wirklich die verbitterte Stimmung, die Lessing ergriffen hatte und von der so viele Zeugnisse vorliegen, auf seine Streit- und Schreibweise von Einfluß gewesen, ihn in einen gewissen Humor der Verzweiflung hineingetrieben habe, dürfte sich zur Genüge erweisen lassen. Nur ist damit freilich noch nicht Alles erklärt. Man muß auch noch Anderes hinzunehmen, was Röpe entweder gar nicht oder nicht hinlänglich berücksichtigt. Wichtig bemerkt dieser, daß Lessing bei Herausgabe der Fragmente solcher Angriffe von Seiten der Orthodoxen, wie er sie hernach erfuhr, sich anfangs gar nicht versehen habe. Ebenso gewiß aber war er in seinem Innern überzeugt, dergleichen Angriffe nicht zu verdienen. Um so mehr fühlte er sich durch dieselben verletzt und aufgebracht. Im höch-

sten Grade verdroß es ihn außerdem, daß der Ungenannte, für den er Rede zu stehen und Antwort zu geben hatte und den er persönlich sowohl wegen seines Kopfes als wegen seines Charakters hochschätzte, so rücksichtslos theils als unwissend, theils als schlecht und gottlos verurtheilt ward, wie Goeze that und auf seinem Standpunkte kaum lassen konnte. Es kam noch hinzu, daß Lessing auf die Familie Reimarus Rücksicht zu nehmen hatte, die wegen der Herausgabe der Fragmente und des dadurch bedrohten Rufes des Vaters in großen Sorgen war, und daß er Alles anbieten mußte, diesen Ruf zu schützen, der durch sein eigenes Dazwischentreten so schwer compromittirt war. Denkt man diese verschiedenen Motive mit der gedachten Stimmung Lessings zusammen, so muß es wohl zur Genüge verständlich werden, wie dieser meist so maßvolle und auf Unparteilichkeit haltende Mann in seinem Streit mit Goeze dahin gelangen konnte, daß er alle Rücksichten aus den Augen setzte und mehr und mehr ein wahres Vergnügen darin fand, seinen Gegner auf alle Weise zu reizen und zu ärgern, ihn zugleich vor dem Publicum ebenso lächerlich als verächtlich zu machen und ihn in der öffentlichen Meinung gänzlich zu vernichten. Daß er dabei den lautesten Beifall aller derer für sich hatte, die in seinen Invectiven nur den Ausdruck ihrer eigenen Gedanken und Gefühle fanden, war nicht zu verwundern. Daß auch jetzt noch Jedem, der die Person des Angegriffenen vergißt oder schon vorher wider sie eingenommen ist, das tolle Spiel ergötzlich erscheinen mag, das ein übermüthiger und überlegener Streiter mit einem mehr gravitätischen als gewandten Gegner treibt, läßt sich begreifen. Aber nichtsdestoweniger muß es gesagt sein: so behandelt zu werden, hatte Goeze nicht verdient. Lessings Verhalten gegen ihn mag sich erklären lassen und auch entschuldigen, zu leugnen aber ist nicht, daß es immer in der That ungerecht und ungebührlich gewesen.

Das eigentliche Unglück oder, wenn man so sagen will, das tragische Verhängniß Goeze's war, daß er es im reblichen Eifer für die christliche Wahrheit, aber zum Theil mißleitet durch eine beschränkte Ansicht von dieser Wahrheit, nicht lassen konnte, einen Mann anzugreifen, der ihm an Geist und Gewandtheit der Rede

so weit überlegen war und der zugleich in so hohem Ansehen stand und steht, daß jedes von ihm gefällte Urtheil für nicht Wenige eine Autorität ist, die keinen Widerspruch verträgt. Daß Röpe dessenungeachtet einen solchen Widerspruch gewagt und dadurch zu einer Revision der Acten angeregt hat, ist ihm zu danken, wenn man auch seinem Urtheile nicht in allen Einzelheiten beipflichten kann. Wer aber meint, daß ihm seine Hauptaufgabe, die Rettung des persönlichen Charakters Goeze's, gänzlich mißlungen sei, der sollte wenigstens sich darauf beschränken, ihn mit Gründen zu widerlegen und nicht wiederum, als ob er ein zweiter Goeze wäre, persönliche Verdächtigungen und Berunglimpfungen einmischen, wie das leider in der ausführlichsten Entgegnung, die er gefunden, in der Schrift von Boden, nur zu reichlich geschieht. Freilich, wie der Streit zwischen Lessing und Goeze selbst lehrt, wo Menschen mit einander streiten, hängt sich fast immer haben und drüben an, was menschlich ist, und bleibt meist ein frommer Wunsch, was der ehrliche wandsebecker Vole denen ans Herz legt, die zu seiner Zeit pro et contra Goeze stritten. „Die Wahrheit“, sagt er, „ist eine Tochter des friedlichen Himmels, sie flieht vorm Geräusch der Leidenschaften und vor Zank. Wer sie aber von ganzem Herzen lieb hat und sich selbst verleugnen kann, den überreilt sie des Nachts im Schlaf und macht sein Gebein und sein Angesicht fröhlich. Es scheint, als wenn die Wahrheit ihnen beiderseits am Herzen liege. Mir liegt sie auch am Herzen. Lassen Sie uns den alten zank süchtigen Adam wegstun, ob wir sie finden möchten.“ — In dem Bemühen, dieser Empfehlung zu entsprechen, ist vorstehende Kritik geschrieben. Möge Niemand dasselbe mit Grund darin vermissen und möge die Erkenntniß der Wahrheit ein wenig dadurch gewonnen haben.

Billwerder.

J. F. R. Gurlitt.

2.

Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts, von D. A. Tholuck. Zweite Abtheilung. Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts. Berlin, Weigandt und Grieben. 1862. VI u. 265 S.

„Die Vorgeschichte des Rationalismus ist mit dieser Abtheilung geschlossen“, sagt der Verfasser in seinem Vorwort. „Was beim Beginn des Werks Manchem nicht hat einleuchten wollen, wie die Geschichte der strengsten Orthodoxie als Vorgeschichte des Rationalismus bezeichnet werden könnte, das wird nach Vollendung des Werks klar geworden sein.“ Es ist so, und der Verfasser hat es auf das deutlichste gezeigt, wie die Mängel des Orthodoxyismus ihm die Gegner heraufbeschworen, wie er, unfähig, sich von innen heraus zu erneuen, hier durch starres Abschließen gegen die neben ihm aufstrebenden Kräfte, dort durch Verquickung mit dem rationalistischen Element, dem sein dürrer Verstand entspricht, selbst seinen Bestand untergräbt. D. Tholuck erkennt darin einen nicht etwa bloß zufälligen und vereinzeltten Vorgang. Mit Geist und geschichtlichem Tiefblick beobachtet er dasselbe waltende Gesetz in der Entwicklung der außerdeutschen Kirchen, protestantischen und katholischen, in welchen überhaupt von kräftiger Bewegung die Rede ist. „Was die frühere Periode vermiffen ließ“, sagt er, „die lebendige Bewegung des religiösen Objects zum Subject, dieser Proceß tritt in dieser Periode nach zwei Seiten hin ein. Das fühlende und das denkende Subject sucht seines Objects als Wahrheit inne zu werden; das erstere eignet es sich in praktischer Hingabe an dasselbe unmittelbar an: so die mit dem Namen des Pietismus und des Mysticismus belegte Richtung; das andere tritt in ein kritisch reflectirendes Verhältniß zu demselben: so die Reflexion der Aufklärung. So zerfällt die compacte Einheit der Kirche in Fractionen und die bisherige Orthodoxie schiebt sich selbst in eine Fractionstellung gedrängt. Was aber besonders merkwürdig ist, daß dieser Zerfetzungsproceß sich,

wo er nicht gewaltsam zurückgebrängt wird, fast gleichzeitig in allen gebildeten Ländern vollzieht. Wie in Deutschland auf die Periode der Orthodoxie einerseits der Pietismus und Mysticismus folgt, andererseits die Aufklärung, so in Frankreich einerseits der Jansenismus und Quietismus, andererseits Frivolität und Unglaube; wie in England um die Mitte des Jahrhunderts einerseits unter Dissentern und Episcopalen eine fromme Richtung zur Herrschaft kommt, so andererseits theils ein latitudinärer Supranaturalismus, theils der Deismus; ebenso tritt in Holland ungefähr gleichzeitig mit dem Lababismus und einem kirchlichen Pietismus ein rationaler Supranaturalismus und spinozistischer Atheismus auf.“ Wie sehr der Verfasser in dieser Zusammenstellung Recht habe, würde sich aufs Neue bestätigt haben, wenn es seine Aufgabe gewesen wäre, die Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts schon jetzt in Betracht zu ziehen; denn hier tritt der englische Methodismus als die verwandteste Parallele der reformirt gearteten Kirchen zu dem Pietismus auf. Das große Verdienst dieses Theiles des Gesamtwerkes ist, daß er nicht nur eine reiche Zusammensetzung wichtiger Stoffe, oft den entlegensten Orten entnommen, darbietet, woraus die Lehren, Einrichtungen und Zustände um Vieles genauer erkannt werden, sondern auch die leisen Spuren aufweist, welche das Rahen der rationalistischen Epoche verkünden. Es ist die Zeit vom Ende des dreißigjährigen Krieges bis zum Schluß des Jahrhunderts. Allgemeines spricht wieder, was von der deutschen protestantischen Kirche den Berwüstungen entronnen war. Aber es wächst in andern Richtungen empor, und wie diese durch die Beziehungen zum Auslande bedingt seien, zeigt D. Tholud zunächst, indem er die Einflüsse Frankreichs, Englands und der Niederlande beschreibt. Man gewahrt es, wie bereits von Mitte des Jahrhunderts Paris, „das irdische Paradies“, die Augen der Deutschen zu blenden beginnt; es wird der verschiedenartige Einfluß der réfugiés geschildert, das Eindringen französischer Journalistik, woran Thomasius einen Hauptantheil hat, und die immer vollständigere Mittheilung über die Literatur des Auslandes. Interessant ist in dieser Hinsicht die Notiz, daß bereits um 1677 ein Werk des

brandenburgischen Historiographen Kemp: bibliotheca Anglorum theologica, erschien, welches mit staunenswerther Kenntniß die Leistungen der theologischen englischen Literatur auf allen Gebieten aufführt, und daß es die englischen Erbauungsschriften sind, die vorzüglich der theologischen Literatur von dort her Eingang bereiten. Die Bemerkungen über die Latitudinarien sind lehrreich und zum Theil aus seltenen, nur in England zugänglichen Schriften geschöpft. Aus einer derselben hat der Verfasser den Ursprung des Namens jener Partei entdeckt. Er ist um 1660 in Gebrauch gekommen und verdankt seine Entstehung den Presbyterianern, welche damit zunächst die arminianisch gesinnten moralisirenden Theologen der Episkopalkirche bezeichneten. Sehr dankenswerthe Notizen werden über die philosophischen und die pietistisch gearteten Bewegungen in Holland und über die Berührungspunkte beider gegeben. „Wie Thomasius für seine Nützlichkeitsphilosophie in der praktischen Richtung Speners einen verwandten Berührungspunkt fand, so der Cartesianismus in dem von dem kirchlichen Traditionalismus sich befreienden Biblicismus.“ Die große Ausdehnung, welche der Spinozismus am Ende des Jahrhunderts gehabt, läßt sich nach den von D. Tholuc beigebrachten Zeugnissen nicht in Abrede stellen. Aber ist wohl hinlänglicher Grund vorhanden, wie gewöhnlich geschieht, das bekannte Buch des Arztes Ludwig Meyer: philosophia scripturae sacrae interpres, auf Spinozismus zurückzuführen, da der Verfasser desselben wiederholt und ausdrücklich auf Cartesius als den normativen Philosophen der Gegenwart hinweist, von Spinoza aber weder mit Bestimmtheit erkennbare allgemein philosophische noch kritische Gedanken entlehnt? Wenn er auch dem Spinoza befreundet war, so scheint doch sein Buch, das nach seiner Angabe lange ausgearbeitet war, bevor er sich entschloß, es bekannt zu machen, vor dem schriftstellerischen öffentlichen Auftreten Spinoza's geschrieben zu sein und daher einer cartesianischen Periode des Verfassers anzugehören. Unter den gegen diese einflußreiche Schrift gerichteten Streitschriften macht D. Tholuc die von Ludwig Wolzogen bemerklich und verbessert durch eine Inhaltsangabe derselben die herrschende Vorstellung,

daß sie ein rationalistisches Verhältniß von Vernunft und heiliger Schrift feststelle, während darin die supranaturale Abkunft und Bedeutung der Bibel behauptet wird.

Hierauf wendet sich der Verfasser zur kirchlichen Entwicklung in Deutschland. Im Eingang des Buches hatte er bereits die Wandelung in der Verfassung und ihren Theorien besprochen, hatte den Zusammenhang mit den Veränderungen in der Staatsverfassung dargethan, auch die Behauptung von Stahl, daß das Territorialsystem mit dem Pietismus in Correlation stehe, auf ein bescheidenes Maß von Wahrheit zurückgeführt. Nunmehr handelt er von der calixtinischen und pietistischen Bewegung. Er zeigt die Einflüsse des Calixtus auf die Universität Jena und in sehr beachtenswerthen Nachweisen auf den gelehrten, scharfsinnigen, das fromme Gefühl seiner Theologie zu Grunde legenden Musäus; aber die Mission des Calixtus ging mit seinem Tode auf den Pietismus über. „Der Impuls zur christlichen Praxis und zur Friedensliebe, welchem die theologischen Deductionen Calixts nur in die Kreise der Staatsmänner und der Gelehrten hatten einen Eingang verschaffen können, war durch Speners fromme Persönlichkeit und seine Paränesen auf ungleich wirksamere Weise in das Herz des Volkes gedrungen.“ Es eröffnet ein neues Verständniß für die Wirksamkeit Speners, wenn wir hören, wie er nicht der Urheber einer neuen Richtung war, sondern nur der wirksamste Vertreter und Förderer derselben. „Nicht eine vereinsamte Klage über den Trümmern Jerusalems sind seine *pia desideria* (1675), sondern der Grundton von unzähligen gleichzeitig angeschlagenen Accorden.“ Schon vor ihm haben manche ihre Stimme erhoben und etwa neunzig zustimmende Briefe erhält er, sobald er die *pia desideria* bekannt gemacht. Vortrefflich wird er selbst in der Kürze charakterisirt: „Und was hat Spenern an die Spitze einer ein halbes Jahrhundert beherrschenden Bewegung gestellt? Es sind nicht Neuerungen in der Lehre: er ist ein durch und durch treuer Sohn der Kirche; es ist nicht eine geistvollere Reproduction des überlieferten Dogma's: er will nur bewährten Vorgängern folgen; es ist nicht der Muth noch das Feuer der Begeisterung: Schüchtern-

heit bezeichnet er selbst als sein Naturell, und Bedächtigkeit charakterisirt alle seine Schritte; auch ist es nicht, wie wohl gesagt wird, sein hoher amtlicher Einfluß: in Dresden wirkt ihm Alles entgegen und in Berlin besaß er weder das Vertrauen des Königs noch der Königin. Was ihm den Epoche machenden Einfluß verliehen, ist lediglich seine christliche Persönlichkeit. Es war ein Mann, der in allem seinem Thun und Lassen vor Gott wandelte. Die Grundzüge in dieser frommen Persönlichkeit: Demuth und höchste Bedächtigkeit. Ein geringeres Maß von diesen Tugenden, und es wäre wahrscheinlich um die Früchte seines Lebens gethan gewesen.“ Durch ihn wird der Schwerpunkt im christlichen Urtheil verändert. Der Maßstab für das Christenthum war Jahrhunderte lang die Orthodoxie, für Spener ist es die Lebensfrucht, Glaube und Liebe; bei Beurtheilung der Incongruenzen zwischen Lehre und Leben fiel bisher das Hauptgewicht auf die Lehre, jetzt auf das Leben. Dieß fand um so mehr Anklang in der Zeit, als von der andern Seite her die Aufklärung das Dogma für unfruchtbar, die Moral für die Hauptsache erklärte. Wenn nun nach solchen Voraussetzungen Spener gegen den mit der Frömmigkeit verbundenen Irrthum Nachsicht übt, so rechnet D. Tholuck dieß dem christlichen Herzen des Mannes zur Ehre, findet es aber doch für die objectiven Interessen der Kirche bedenklich, weil sie der Subjectivität der Mystiker und Separatisten, die aus der spener'schen Bewegung hervorgingen, Vorschub geleistet. Ohne die letztere in Schutz nehmen zu wollen, glauben wir doch, daß, was Spener zuließ, das Minimum von Freiheit war, welche die Kirche für ihre Entwicklung bedurfte, und daß selbst die Gegengründe Großgebours gegen die lutherische Lehre von der Kindertaufe ernste Beachtung verdienten.

Lehrreich ist der Abschnitt über die Aufklärung, welche damals noch die Schrift als Autorität stehen läßt, nur sie vernünftig verstehen und von theologischem Beiwerke reinigen will. „Die Entkirchlichung und Entsittlichung in den Kriegsjahren, der immer mehr erstarrte und erstarrende Geist in der Kirche selbst, der Einfluß Frankreichs auf die höhern Classen hatte einen welt-

lichen Sinn erzeugt, unter dessen Inspirationen beziehungsweise auch der neu erwachte Forschungstrieb trat.“ Man suchte sich mit dem Dogma der Kirche zu verständigen oder trat in ein negativ kritisches Verhältniß dazu. Von besonderer Wichtigkeit sind die Nachweisungen der Anerkennung, welche Leibnitz für Spener und den Pietismus gehegt, und die Charakteristik des Thomastus: „ein lecker, jovialer Geist, vielseitiges oberflächliches Wissen, leichtfertiges, kaustisches Raisonnement und eine specielle Rancune gegen das damalige Theologengeschlecht.“ Der rohe Indifferentismus in religiösen Dingen, der auch Ausgangspunkt für seine territorialistische Theorie ist, wird so deutlich dargelegt, daß der Name des Mannes fortan viel von seiner Anerkennung verlieren wird. Wir machen auch auf die Spuren des Unglaubens im Volk aufmerksam, deren D. Tholud Erwähnung thut. In der Charakteristik der Orthodogie wird Erweichung und Verhärtung als die Gestalt, welche sie den andern Richtungen gegenüber annimmt, bezeichnet. Die letztere steigert sich bis zu dem Ausspruch Balthers: *Nova phrasis semper est nova forma erroris*, und bis zu dem Versuche Calovs, seinen *consensus repetitus fidei*, der die strengste Inspirationslehre enthielt, zur Herrschaft zu bringen. Beides geschah den Bestrebungen Calixts gegenüber, aber diese übten dennoch auf die Theologie ihre Wirkung, und nach ihnen entfremdete der Pietismus der alten Streittheologie und ihren Kämpfen das Interesse, wie noch Calov es erleben mußte. Es ist also ein ähnlicher Gegensatz, wie in unserer Zeit, nur im umgekehrten Verhältniß der Extension. Denn wer die Repristinatiotheologie näherer Tage beobachtet, wird sich nicht verhehlen, daß es auch ihr nicht weniger um die Concordienformel, als um die Ausschließung jeder Theorie über die Bibel, welche gegen deren wörtlichste Inspiration streitet, zu thun ist, bis jetzt freilich mit büßlichem Erfolge. In welchem Zusammenhange mit solchen Tendenzen die theologische Intoleranz steht und welchen Grad sie erreichte, davon führt D. Tholud ein empfindendes Beispiel in dem an, was dem danziger Gymnasiallehrer Heinrich Nicolai widerfuhr. „Aber es gehörte zu den Untergehenden, dieses Ge-

schlecht der rigorosen Mädensieger“ und auch das mit allen Regeln der Kunst verwahrte Festungswerk, der locus von den Fundamentalarartikeln, ward erstürmt. Damit ändert sich die Beurtheilung der confessionellen Gegensätze. Spener selbst macht in der der Reformirten mehrere Phasen durch. „Eine Vereinigung mit den Reformirten hielt er auch später für unmöglich, doch nur aus temporären Gründen, weil die Gemüther noch zu sehr erbittert seien.“

Wir müssen uns versagen, den reichen Inhalt der Abschnitte über das Ansehen und die Erfordernisse des Amtes, über den Cultus und die Kirchenzucht auszugsweise vorzuführen, wofür D. Tholuck namentlich auch die Berichte der Kirchenvisitatoren benützt hat; wir weisen aber hin auf die Beschreibung des religiös-sittlichen Lebens, wo um so mehr Dankenswerthes vorgeboten ist, je schwieriger gerade die Charakteristik solcher unmittelbarer Gestaltungen ist. Interessant ist, was er für den Mangel des Sinnes für Mission anführt: der österreichische Exulant Baron von Wels, ein edler, opferwilliger Vertreter dieser Sache, findet nirgends ein Verständniß dafür. Vergeblich wendet er sich seit 1664 an die Gesandten der Evangelischen in Regensburg, an die Höfe, an die Studirenden, an die Geistlichen. Es wird ihm von dieser Seite geantwortet, „es hätten ja die Christen der Juden und Heiden genug unter sich, denen das Evangelium besser als sonst unter dem Himmel gepredigt werden könne, nur an die Apostel sei jener Befehl, in alle Welt auszugehen, gegeben, den lutherischen Predigern aber kein Veruf dazu ertheilt.“ Die chiliastischen Erwartungen waren es, welche die Theilnahme an Heiden- und Judenmission beförderten. Gedanken an die letztere hatte schon Landgraf Philipp gehegt und in einer um 1650 in Kassel gehaltenen Predigt werden sie aufs Neue ausgesprochen. In Kopenhagen und Hamburg schreitet man noch vor Ende des Jahrhunderts zur Praxis. Für viele Mängel der kirchlichen Zustände und Sitten entschädigt die ausreichende und thätige Frömmigkeit einzelner Personen und Kreise, welche die Wirkungen Speners in sich aufnehmen. Unter den würdigsten Christen im fürstlichen Stande wird der Herzog

Gustav Adolph von Mecklenburg genannt, ein Mann von theologischer Gelehrsamkeit und ängstlicher Gewissenhaftigkeit; ein durch wachsenden Eifer und gleichgesinnte Umgebung einflußreicher Fürst ist Ernst der Fromme von Gotha, der Mittelpunkt für die christliche Bewegung im mittlern Deutschland. Neu ist, was D. Tholud über den Herzog Wilhelm Ernst von Weimar (1683—1728) berichtet, der, wie es scheint, ohne unmittelbare Anregung aus der Spener'schen Sphäre erhalten zu haben, das innerlichste, fast zu sehr theologische Interesse für die Kirche verräth. Als Knabe verfertigt und hält er eine Predigt und später täglich seine besondern Betstunden, wobei seine Dienerschaft mitthätig sein muß. Christliche Erziehung, Gottesdienst, kirchliche Zucht, Besserung der Schulen, Belebung der Thätigkeit der Pfarrer läßt er sich höchst angelegen sein. Rudolstadt ward unter Anton Günther ein Hauptsitz der Spener'schen Frömmigkeit. Dagegen ist charakteristisch, daß die Fürsten von Kursachsen nach Speners eigenem Geständniß ganz unberührt davon blieben.

Weiter zeigt D. Tholud die Wandlung der hßfischen Sitten, welche der pariser Einfluß zu Wege brachte, den Luxus, die Verschwendung, die Eitelkeit, die Maitressenwirthschaft. Fast nur pietistische Prediger haben den Freimuth, sich in der Nähe der Fürsten gegen diese Laster und gegen die Ausnahme von der allgemeinen Moral, wodurch man sie zu rechtfertigen suchte, zu erklären. Schwieriger ist es, einen Einblick in das Leben des Bürgerstandes zu erlangen: D. Tholud wählt dabei als sicherste Führer die Visitationsprotokolle. Hiernach zeigt sich ein Schwinden der alten Einfachheit, Bußsucht, Bällerei. Länger leisteten die süddeutschen Reichsstädte Widerstand, wozegen Hamburg der Erschlaffung der Zucht besonders zugänglich ist. Dessenungeachtet bewahrt das Familienleben vieler Orten noch den religiösen und sittlichen Ernst, welchen die Reformationszeit eingepflanzt, Gebet und Andacht gehört zur täglichen Ordnung und die Behörden der Städte fühlen noch die Verpflichtung, sich der Zuchtlosigkeit entgegenzustemmen. Ein neuer Ernst durchdrang den Bürgerstand, als Spener dahin wirkte, und im Ganzen wird das Niveau der

Sittlichkeit desselben am Ende des Jahrhunderts höher stehen, als das gegenwärtige.

Unter denselben Gesichtspunkten, doch um vieles kürzer, wie die lutherische Kirche, wird die deutsch-reformirte behandelt. Zur allgemeinen Charakteristik bemerkt D. Tholuck, daß sie, ihrem ursprünglichen Charakter nach dem lutherischen Dogmatismus abhold, das Bedürfniß einer praktischen Regeneration; wie der Pietismus sie herbeiführte, weniger empfunden habe. Nur etwa in der mehr theologischen Form des Soccejanismus verschaffte er sich hie und da Eingang. Der Eindruck, welchen die deutsch-reformirte Kirche macht, ist der einer gewissen Erschlaffung der Glaubensinnigkeit, der Gründlichkeit der Wissenschaft, auch des confessionellen Bewußtseins. Hätte von lutherischer Seite nur einiges Entgegenkommen stattgefunden, von reformirter würde einer Union nichts in den Weg gelegt worden sein.

Die Entwicklung der landesherrlichen Gewalt zur Unbeschränktheit beraubte auch die reformirten Kirchen der Selbständigkeit, wie die der Pfalz unter dem zügellosen Karl Ludwig erfahren mußte. Die Bestrebungen der Fürsten für Toleranz und Union mehren sich und werden zum Theil von den Theologen unterstützt. Was man auch gegen einzelne gewaltsame und unzumuthbare Maßregeln der brandenburgischen Fürsten einwenden darf, dennoch muß man bekennen, daß die Zügelung des polemischen Eifers, die Nothwendigkeit, nicht alle scharfen Ecken des Dogma's herauszukehren, und die Verührung der Parteien unter anständigeren Formen im Ganzen wohlthätig auf die Entwicklung der Kirchen gewirkt hat.

Sehr beachtungswerth scheint uns, was D. Tholuck zur Widerlegung der Annahme bemerkt, daß die deutsch-reformirte Kirche der Kanal gewesen, welcher den Rationalismus aus Holland nach Deutschland übergeleitet habe. Gerade das Gegentheil fand statt. Die Zeugnisse, welche sich auf den Rationalismus der Reformirten beziehen, haben ganz oder bei weitem zum größten Theil die holländische Kirche vor Augen. Was sich von cartesianischem Einfluß unter den deutschen Reformirten in

rationalistischer Weise zeigte, ward schnell unterdrückt. „Uebrigens wäre es Unkenntniß, den cartesianischen rationalen Supernaturalismus mit dem gesunden Menschenverstande der Aufklärung auf eine Linie zu stellen: er stand in viel positiverm Verhältniß zum Christenthum, als dieser.“ Socceus zählt Cartesianer zu seinen liebsten christlichen Freunden. Auch davon hat D. Tholuck keinen Beweis gefunden, wenn man eine vereinzelte unsichere Andeutung ausnimmt, daß der latitudinarische Arminianismus einer aufklärerischen Denkart unter den deutschen Reformirten Vorschub gethan.

Wenn so die reformirte Kirche Deutschlands und der Nachbarländer viel mehr das Bild der Ruhe als die von mannigfachen Stürmen erregte lutherische Kirche darbietet, wie steht es mit der Ansicht Droysens, welcher das reformirte Element jener Zeiten als das der Bewegung auffaßt?

Wir schließen; denn wir glauben hinlänglich dargethan zu haben, daß die Geschichtschreibung des siebzehnten Jahrhunderts auch in diesem Werke D. Tholucks ungemeine Bereicherung und sehr wichtige Berichtigungen gefunden hat.

Jacobi.

3.

An introduction to the Old Testament, critical, historical and theological, containing a discussion of the most important questions belonging to the several books. By Samuel Davidson, D. D., of the university of Halle, and L. L. D. 1862. 1863. London and Edinburgh. 8°. 3 voll. (XII u. 536, VII u. 492 S.)

Dies umfangreiche Einleitungswerk, bei Williams und Norgate zum Preise von zwei Guineen erschienen, enthält, wie der Titel lehrt, eine Erörterung der wichtigsten Fragen, welche die verschiedenen Bücher des A. T. betreffen; außerdem behandelt der

letzte Theil des dritten Bandes die zum A. T. gehörigen apokryphischen Bücher und gibt ein vollständiges Register zu dem ganzen Werke. Verdiente dasselbe nicht schon wegen seines innern wissenschaftlichen Werthes unsere volle Beachtung, so würde es doch wegen der hohen Wichtigkeit, die ihm unzweifelhaft für die englische Theologie und Kirche zugeschrieben werden muß, ein nicht gewöhnliches Interesse bei uns erregen. Der Verfasser ist schon längst als einer der tüchtigsten englischen Arbeiter auf dem Felde der biblischen Wissenschaft anerkannt; auch haben die Leser dieser Zeitschrift aus der Recension Bleek im Jahrgange 1858 (S. 358—378.), welche über des Verfassers kürzere Behandlung des jetzt in drei Bänden uns vorliegenden Gegenstandes ein im Ganzen recht günstiges Urtheil aussprach, bereits zur Genüge ersehen, wie Davidson besonders berufen war, sich den deutschen Forschern würdig anzuschließen und auf fruchtbare Weise die Ergebnisse der deutschen Wissenschaft auf den englischen Boden zu verpflanzen. Wir Deutsche müssen es ja mit Dank gegen Gott anerkennen, daß, während in andern Ländern die Pflege der biblischen Wissenschaft traurig darniederlag, in unserm Vaterlande die biblischen Studien zu einer bisher in der christlichen Kirche unerreichten Blüthe gelangt sind; wie wir uns daher mit Recht freuen, allmählich auch die christlichen Länder anderer Zungen in den Genuß der uns geschenkten Güter eintreten zu sehen, so begrüßen wir auch im Hinblick auf die vielen noch ungelösten Aufgaben die Verstärkung der Arbeitskraft durch tüchtige ausländische Forscher, deren Erfolge auf die Förderung der allgemeinen Erkenntniß der Wahrheit gewiß mehr und mehr einen segensreichen Einfluß ausüben werden.

Der schönste Schmuck unseres Verfassers ist seine aufrichtige Wahrheitsliebe, welche ihm seitens seiner wenig duldsamen Landsleute schon viele Leiden zu Wege gebracht hat; bei der in England bekanntlich noch wenig erschütterten Herrschaft der altorthodoxen Schriftbetrachtung konnte es nicht fehlen, daß Davidson schon durch schüchternen Anschluß an die freiere christliche Wissenschaft, wie sie in Deutschland viele von unsern Kirchen hochgeachtete Männer treiben, als germanised, d. h.

als ein Lehrer sehr schlimmer Art, verdächtigt ward. Sein professorship of Biblical Literature in the Lancashire Independent College hat Davidson freilich verloren, nicht aber seinen christlichen Muth; indem er seine Muße seit 1857 der anhaltenden Durchforschung der alttestamentlichen Schriften widmete, brachte er ein Werk zu Stande, durch welches seine frühere „kurze Einleitung zum A. T. und den Apokryphen“, die 1856 im zweiten Bande des großen Einleitungswerkes von Horne (gestorben 27. Januar 1862) erschienen war, fast völlig antiquirt ist. Wichtige Punkte, hinsichtlich deren der selige Bleek gegründete Ausstellungen zu machen hatte, sind jetzt im Sinne eines wirklich wissenschaftlichen Fortschrittes erledigt. Soll ich den wissenschaftlichen Standpunkt, welchen der Verfasser in dem neuen Werke einnimmt, kurz bezeichnen, so ist es der eines Bleek, Ewald und Hupfeld. Es spricht für die Gewissenhaftigkeit und Besonnenheit Davidsous, daß er sich erst nach und nach zu diesem Standpunkte hindurchgearbeitet hat; er sagt in seiner Vorrede, daß er sich oft gegen neue Ansichten gestraubt und überhaupt gesucht habe, überlieferte Meinungen so lange als möglich festzuhalten. Es heißt dort: The author has thought it a duty to maintain conservative opinions whenever he could honestly do so. Wo aber sein Gewissen ihn nöthigte, hat er dem, was er als die Wahrheit erkannte, unerschrocken die Ehre gegeben; denn er weiß: Aberrations of intellect are venial sins, unfaithfulness to the high instincts which unite man to God is irreligion.

Einen für England bedauerlichen Eindruck macht die Klage des Verfassers: Scientific theologians have fallen on evil days and evil tongues. Persecution assails them if they do not repeat the only ideas and phrases which are supposed to accord with the honour of Scripture. They are maligned from pulpit and press for the glory of God. Offenbar wissen die meisten dieser Bedränger nicht, was sie thun, und die Anwendung ungeistlicher Mittel, zu der leider viele bei ihrem Kampfe greifen, ist entschieden als unchristlich zu verwerfen. Dennoch müssen wir uns des Widerstandes, der den Bekämpfern aller

Vorurtheile entgegengesetzt wird, in gewissem Sinne freuen; herrschte völlige religiöse Gleichgültigkeit unter den evangelischen Theologen, so daß sie ohne Weiteres das Alte preisgäben, so könnte mit Sicherheit bald ein um so stärkerer Rückschlag erwartet werden. Jetzt dürfen wir hoffen, daß Viele nur darum so zähe am Alten festhalten, weil ihnen nur in der überlieferten Form der Besitz der heiligsten Güter gesichert erscheint; überzeugen sich diese Männer, die es selber wahrhaft meinen und sich daher der Stimme der ihnen entgegentretenden Wahrheit auf die Dauer nicht verschließen werden, nur erst von der Thatsache, daß die freiere Schriftbetrachtung dem Christenthum nicht nur nicht widerspricht, sondern von ihm gefordert wird, so werden sie die wärmsten Freunde der jetzt noch so gefürchteten Schriftbehandlung werden und in derselben eine kräftige Gegenwehr gegen den immer mehr um sich greifenden wirklichen Unglauben schätzen lernen. Als eine göttliche Fügung erscheint es mir, daß die Engländer neben dem keineswegs unbedeutenden, aber doch in wissenschaftlicher Hinsicht der schweren Aufgabe wenig gewachsenen Bischof Colenso in Davidson einen Mann haben, der sich durch große Besonnenheit und Sachkenntniß auszeichnet. Das Werk unseres Verfassers, der seinen Landsleuten eine nicht geringe Anzahl positiver, gesicherter Ergebnisse zu bieten hat, wird auf die Dauer, wie ich nicht zweifle, einen viel nachhaltigeren und wohlthätigeren Einfluß ausüben, als die hauptsächlich in der Negation sich bewegende Kritik Colenso's, welche jetzt in der englischen Laienwelt so großen Eindruck macht. Daß auch Davidson's Buch, welches trotz der wissenschaftlichen Haltung ziemlich allgemeinverständlich ist, unter den englischen Laien manchen Leser finden wird, kann nicht bezweifelt werden und wird durch Urtheile der englischen Presse (vgl. Scotsman, Nov. 17, 1862) bestätigt. Um so eher darf man bei dem thatkräftigen und religiösen Sinne der Engländer, die einen klaffenden Zwiespalt zwischen kirchlicher Uebung und allgemeinem Bewußtsein jetzt vielleicht weniger lange ertragen werden als andere Völker, eine verhältnißmäßig rasche glückliche Durchführung des einmal entbrannten Kampfes erwarten. Wenn freilich die englischen

Geistlichen nicht bald in andere Bahnen einlenken, so, fürchte ich, werden ihrer Theologie mehr und mehr Gegner erwachsen, die ganz anders zu Werke gehen als Davidson, und durch überstürzendes Wesen möchte dann wirklich die englische Kirche ernstlich zu Schaden kommen.

Da der Verfasser processes as well as results geben wollte, um den Leser zur Bildung eines möglichst selbständigen Urtheils zu befähigen, so werden die als orthodox geltenden Ansichten nebst ihrer Begründung meist ausführlich mitgetheilt und nach Umständen eingehend widerlegt, worauf die Erörterung der eigenen Ansicht in klarer und gründlicher Auseinandersetzung zu folgen pflegt. Dadurch wird das Werk für die meisten Leser auch da, wo sie nicht beistimmen können, lehrreich und anregend; unstreitig bietet es dem englischen Leser eine Menge fruchtbarer Bemerkungen und eröffnet ihm eine Reihe neuer Gesichtspunkte, so daß die Meinung, hier würden nur die schon seit Langem widerlegten Einwürfe des Unglaubens aufs Neue vorgebracht, geradezu als lächerlich bezeichnet werden muß. Aus dem Obigen ist deutlich, daß Davidson der Polemik nicht entzathen konnte, und damit wir die Art derselben richtig begreifen, müssen wir nur bedenken, mit was für Gegnern der Verfasser es zu thun hat. So findet er es beim Buche Hiob nöthig, die Ansicht von Hales ^{a)} zu widerlegen, daß G. 22, 19. unter dem Unschuldbigen Noah gemeint sei, der im folgenden Verse den Rest der Sünder mit der Verbrennung der Erde bedrohe! Als Beispiel der Polemik unseres Verfassers mag folgende Stelle (I. S. 119 f., vgl. S. 55 f.) dienen: „Nichts ist leichter zu haben als eine stattliche Reihe von Stellen für die frühe Existenz des Pentateuchs aus allen folgenden Büchern der Bibel. Man braucht nur zu Hengstenbergs Werk über den Pentateuch zu greifen, wo nicht

a) Im zweiten Bande der Analysis of sacred chronology von Hales findet sich, wie Davidson (II. S. 181.) meldet, der auf Astronomie gestützte Beweis, daß Hiobs Prüfung in das Jahr 2337 v. Chr. fällt; und solch ein Buch erlebt in England mehrere Auflagen! Leider haben wir Deutsche nicht viel Grund zur Ueberhebung; man denke z. B. nur an „Bibel und Astronomie“ von Kurz.

weniger als 74 Seiten gefüllt sind mit Beweisen (proofs) der Spuren von Mose's Schriften in Hosea und Amos und 55 mit eben solchen in den Büchern der Könige. Seine Christologie wird noch mehr von derselben Art liefern. Von Hengstenberg mag der Sammler zu Hävernick übergehen, wo er seinen Vorrath bereichern wird. Zeugnisse für die frühe Existenz des Pentateuchs, die mit Josua beginnen und durch die geschichtlichen, prophetischen und dichterischen Bücher herabgehen, füllen ungefähr 70 Seiten seiner Einleitung. Dann mag Keil zu Rathe gezogen werden. Er ist treuer Schüler der eben genannten Kritiker und hat die Ergebnisse ihrer Nachforschungen auf wenige Seiten seiner Einleitung übertragen. Gleich ihnen ordnet er ebenfalls Stellen zusammen aus allen geschichtlichen Büchern von Josua an, aus der prophetischen Literatur von Obadja an und aus den dichterischen Büchern — den Psalmen und Sprüchen, dem Hiob und dem Hohenliede (S. 132—142.). So können viele Seiten eines englischen Buches über den Pentateuch mit Beweisen von dessen früher Abfassung auf oberflächliche Weise gefüllt werden. Die Liste wird lang genug sein, um dem Leser zu imponiren, der sich nicht um Qualität kümmert, wenn er Quantität haben kann. Nichts ist in England einer sehr großen Klasse von Theologen willkommener als solch ein Massenbeweis (cumulative argument), weil er sich bequem in Vausch und Bogen annehmen läßt und die Mühe des Sichtens erspart. Der wahrhafteste Kritiker kann ihn nach seinem wirklichen Werthe schätzen, welcher nicht groß ist.“ Zum Ruhme des Verfassers muß aber gesagt werden, daß er sich im Ganzen von unangemessener Polemik durchaus frei gehalten hat; ist es auch sehr zu billigen, daß er statt süßlicher Rede eine männliche Sprache führt und die Dinge beim rechten Namen nennt, so kann man doch nur wünschen, daß auch von der andern Seite der Kampf mit so wenig Bitterkeit geführt werde, als dieß in Davidson's Werke geschehen ist.

Ein flüchtiger Blick auf die unter dem Texte befindlichen Citationen zeigt schon die fleißigste Benutzung deutscher Schriften durch unsern Verfasser; in wie hohem Grade er sich aber wirk-

lich auf deutsche Vorarbeiten stützte, kann nur ein mit der deutschen Literatur näher vertrauter Leser ermessen, da der Fälle so viele waren, daß es unthunlich erschien, das Werk mit jedermaliger genauer Nachweisung der betreffenden Stelle zu beschweren, welche aus den sonst häufig genug angeführten deutschen Quellen benutzt ist. So stammen, daß ich einige Beispiele erwähne, die den Inhaltsübersichten der Bücher Exodus bis Deuteronomium vorangestellten Eintheilungen aus Bunjens Bibelwerk, wo es beim sechsten Abschnitte von Numeri heißt: „Besiegung der Midianiter. Von Vertheilung des Ostjordanlandes. Lagerverzeichnis“, was Davidson ungenau durch *The spoiling of the Midianites, the division of the prey, a list of the Israelite encampments* wiedergibt. Ähnlich ist die II. S. 85. gegebene Liste aus Keils apologetischem Versuch über die Bücher der Chronik. (S. 207.) herübergenommen, während die II. S. 74. aus Vertheau's Commentar zur Chronik (S. XXIX f.) entlehnte Tafel verbessert ist; die treffliche Bemerkung (II. S. 178 f.) über den nicht sowohl logischen als dramatischen Fortschritt in den Wechsetreden des Buches Hiob wird auf den II. S. 216. citirten Aufsatz Hupfelds im ersten Jahrgange der deutschen Zeitschrift zurückzuführen sein. Kurz, der Verfasser verräth eine Bekanntschaft mit unserer einschlagenden Literatur, die wirklich bewunderungswürdig ist; dem darauf verwendeten Fleiße entspricht aber auch die Sorgfalt der Benützung, so daß Uebereilungen wie die Verwechslung zweier Capitel, I. S. 392., die allerdings sonderbar ist, nur sehr selten angetroffen werden.

Mit rühmlicher Bescheidenheit sagt der Verfasser, daß man nicht gerade viel Neues in seinem Werke erwarten dürfe, da er einfach darauf bedacht gewesen sei, die beste ihm mögliche Erklärung der heiligen Bücher zu geben. Nach Neuem als solchem hat er nie getrachtet, und ebenso wenig hat er sich an die Ansichten berühmter Gewährsmänner angeschlossen, weil sie von solchen ausgingen, sondern weil er sie durch eigene gewissenhafte Prüfung als die richtigen erkannte. Wie es nun einerseits kaum der Bemerkung bedarf, daß der scharfsinnige und umsichtige Verfasser des selbständigen Urtheils durchaus nicht entbehrt und

baher in seinen Erörterungen vieles auch für den deutschen Gelehrten sehr Beachtungswerthe gibt, so fehlt es andererseits nicht an triftigen Erwägungen, durch welche die anscheinende Unselbstständigkeit auf das richtige Maß zurückgeführt wird. Zunächst ist hier die erfreuliche Thatsache zu betonen, daß über eine nicht unbeträchtliche Reihe wichtiger Fragen bei den unbefangenen Forschern schon völlige Uebereinstimmung erzielt ist, so daß manche Ergebnisse positiver und negativer Art vollständig sichergestellt sind und durch jeden frisch hinzutretenden wissenschaftlichen Forscher nur neue Bewährung finden können. Noch stärker fällt vielleicht der Umstand ins Gewicht, daß der von Davidson in seinem Werke eingehaltene Plan der unbehinderten Verfolgung und Mittheilung neuer Forschungen wenig günstig war. Hier komme ich auf einen Punkt zu sprechen, der ein großer Mangel des Werkes ist und doch zugleich einen eigenthümlichen Vorzug desselben bedingt. Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sollten wir wünschen, der Verfasser hätte statt mehr oder weniger abgeriffener Erörterungen über die wichtigsten alttestamentlichen Fragen lieber streng zusammenhängende Untersuchungen gegeben und eine rein geschichtliche Methode durchgeführt, welche freilich bis jetzt auch in manchen deutschen Schriften mehr angestrebt als schon wirklich erreicht ist; und sicher ist gerade in dieser Beziehung das Tabeln viel leichter als das Bessermachen. Einen Tabel verdient unser Verfasser aber darum nicht, weil er auf dem Titel nichts Anderes verspricht, als sein Werk in der That gibt, und weil er gute Gründe hatte, das Mitgetheilte eben in dieser bestimmten Weise zu geben. Sehen wir nämlich die Sache ruhig vom praktischen Standpunkte aus an, so hat der Verfasser unstreitig dem vorliegenden Bedürfnisse, das über eine Menge der verschiedenartigsten Fragen Auskunft verlangte, durch sein zusammenfassendes Werk vollständiger Genüge geleistet, als es durch eine bloße Geschichte der alttestamentlichen Schriften möglich gewesen wäre. Nur bei dem eingeschlagenen Verfahren konnte der Verfasser die ungemeine Reichhaltigkeit erreichen, welche sein Werk so lehrreich und anregend für die Leser macht; außer den kritischen werden viele exegetische, historische, archäo-

logische und biblisch-theologische Fragen behandelt, deren Erörterung wegen ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit wünschenswerth erschien. So enthält das Werk neben wirklich in sich wohl abgerundeten Untersuchungen eine Menge zerstreuter und nur durch die Namen der biblischen Bücher zusammengehaltener Einzelheiten, deren Zusammenordnung oder Reihenfolge häufig willkürlich oder unpassend ist; doch zweifle ich nicht, daß für viele Leser durch die Frische und Mannigfaltigkeit dieser vielfach ineinandergreifenden Einzelheiten die Gewinnung eines lebendigen Gesamtbildes sehr erleichtert werden wird. Der Reichtum des Stoffes nöthigt mich nun zur Beschränkung auf wenige Mittheilungen aus den einzelnen Abschnitten des Werks, zu dessen allgemeiner Charakterisirung das Obige genügen mag. Da es darauf ankommt, dem Leser Davidsons Werk vorzuführen, werde ich mit Erwähnung und Ausführung meiner abweichenden Ansichten sparsam sein. Mögen meine Mittheilungen kein vergeblicher Beitrag sein zur richtigen Würdigung eines Werkes, das in der Westminster Review vom Juli 1862 als ein Ereigniß für England begrüßt und von Ewald als „ein herrliches Denkmal einer in England neu beginnenden gründlicheren und erspriesslicheren biblischen Wissenschaft“ bezeichnet worden ist, ja das meines Erachtens unsern bessern deutschen Schriften über die biblische Wissenschaft getrost an die Seite gestellt werden darf.

Auf den Pentateuch, zu welchem das Buch Josua gerechnet wird, folgen die historischen Bücher (Richter, Ruth, Samuel und im zweiten Bande Könige, Chronik, Esra, Nehemia, Esther), dann die poetischen (Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohenlied) und endlich, nachdem eine ausführliche Besprechung der Prophetie den zweiten Band abgeschlossen hat, im dritten die prophetischen Bücher nebst den Klagesliedern. Bevor der Verfasser auf die ersten sechs Bücher des Kanons der Reihe nach eingeht, gibt er unter der Aufschrift Authorship, composition and date (I. S. 1—134.) in 22 Abschnitten allgemeine Erörterungen über den Pentateuch. Daß Moses der Verfasser desselben nicht ist, wird aus vielen darin befindlichen „geschichtlichen, geographischen, archäologischen und erklärenden Notizen“

gefolgert, dann aus Andeutungen des Schreibers, wonach er in Palästina war, drittens aus einigen der mosaïschen Abfassung ungünstigen Weglassungen. Der vierte Abschnitt stellt für die Annahme von wenigstens zwei Haupturkunden im Pentateuch einige Gründe auf, namentlich aus dem Gebrauche der Gottesnamen; hier konnte noch erwähnt werden, daß nicht nur Drechsler, Delitsch, Kurz den Versuch, zu zeigen, die beiden Namen seien überall mit innerer Nothwendigkeit gebraucht, als eitel aufgegeben haben, sondern daß selbst Keil in der zweiten Auflage von Hävernicks Einleitung (I, 2. S. 80.) schriftstellerische Freiheit im Gebrauche derselben anerkannt hat. Mit Recht weist Davidson (I. S. 122 f.) den sonderbaren Einfall von Nicolas in den *Études critiques sur la Bible* zurück, als habe es zwei sich bekämpfende Richtungen gegeben, einen Elohisten und einen Jehovisten, die sich erst in der nachexilischen Zeit mit einander vertragen hätten. Der fünfte Abschnitt weist nach, daß die jehovistischen Stücke einem unabhängig von der elohistischen Grundschrift verfaßten Werke angehörten, wobei aber auffallenderweise die Quellscheidung als bereits vollzogen vorausgesetzt wird. Ueberzeugender wäre die ganze Ausführung geworden, wenn der Verfasser von den beiden Schöpfungsgeschichten ausgegangen wäre; konnte er auch (vgl. S. 35.) keine full induction of particulars geben, so mußte er doch wenigstens anzeigen, welche Abschnitte er der einen und welche er der andern Schrift zuweist, und diese Quellscheidung einigermaßen begründen, wie er es später bei Nachweisung der dritten Quellschrift in üblicher Weise gethan hat. Nur in diesem Falle konnte es „überflüssig“ (S. 42.) heißen, außer den beiden Beispielen von der Schöpfungs- und Fluthgeschichte noch andere ausführlich zu erörtern. Im sechsten Abschnitte erklärt der Verfasser Knobels Annahme vom Rechts- und Kriegsbuche für eine scharfsinnige; aber unwahrscheinliche Hypothese und nimmt lieber mit Hupfeld einen jüngern Elohisten an; Ewalds Verdienste um die Kritik des Pentateuchs werden mit den wenigen Worten auf S. 47. auch nicht gebührend gewürdigt. Der siebente Abschnitt bespricht das Zeitalter der drei Quellschriften; der Elohist schrieb danach unter Saul, der

jüngere Elohist zur Zeit des Elisa gegen 880 v. Chr., der Jehovist unter Uria, worauf der dem Deuteronomiker vorhergehende Redactor folgte. Nach einer besonnenen Erörterung der Spuren, welche sich von den vier ersten Büchern des Pentateuchs in andern biblischen Büchern finden, gibt der neunte Abschnitt, mit Benutzung der Tafeln von Böhmmer und Knobel, Tables of Elo-histic and Jehovistic sections. Jetzt erst kommen in den folgenden drei Abschnitten die Duplilate zur Sprache, welche der unity of authorship im Wege stehen, dann Diversities, confusedness and contradictions und Repetitions observable in the legislative parts. Der 13. Abschnitt bespricht das Vorhandensein einer nachmosaischen Gesetzgebung im Pentateuch; darauf werden gegen die mosaische Abfassung sowohl the unsuitableness of sections and paragraphs als auch legendary and traditional elements geltend gemacht. Im 16. Abschnitte weist der Verfasser den angeblich aus der Sprache für die mosaische Abfassung des Pentateuchs geführten Beweis schlagend zurück, zum Theil im Anschluß an Bertheau. Darauf folgt der Nachweis, daß besonders von den Gesetzen Vieles auf Moses oder seine Zeit zurückgeführt werden müsse, daß aber der Pentateuch gar nicht darauf Anspruch mache, das Werk des Moses zu sein; in der Annahme großer mosaischer Abschnitte schließt sich der Verfasser vielfach an Bleek an, obgleich er nicht der Ansicht ist, daß viele (vgl. S. 113.) Stücke uns jetzt noch in der Form vorliegen, in welcher sie von Moses ausgegangen. Nach kurzer Erörterung der Zeugnisse, die man in 5 Mos. 31., in der außerpentateuchischen Erwähnung des „Gesetzbuches“ und namentlich im N. T. für die mosaische Abfassung des Pentateuchs hat finden wollen, stellt schließlich Davidson ohne sonderliche Ueberzeugungskraft die Behauptung hin, daß der Deuteronomiker (unter Manasse) den jetzigen Pentateuch vollendet habe. Aus 2 Kön. 22, 8 ff. läßt sich das nicht beweisen; auch will die S. 393. behauptete nachdeuteronomische Abfassung des Segens Moses nicht dazu passen.

In der jetzt folgenden Besprechung der einzelnen Bücher gibt der Verfasser immer zuerst eine sehr ausführliche Inhaltsübersicht mit eingestreuten erklärenden Bemerkungen. Von den

der Genesis gewidmeten elf Abschnitten (S. 135—210.) handeln außer der Inhaltsangabe die meisten von den ersten Capiteln des Buches. Vortrefflich zeigt Davidson, daß hier weder buchstäbliche Geschichte noch Allegorie zu suchen ist, und gibt eine Reihe von lehrreichen und tief durchdachten Bemerkungen; er scheidet dabei vor dem Gebrauch des Wortes „Mythus“ nicht zurück. Was das Alter des Menschengeschlechts betrifft, so verwirft er natürlich die alttestamentliche Rechnung von etwa vier Jahrtausenden vor unserer Zeitrechnung und meint, daß Bunsen mit seiner Schätzung von 20,000 Jahren so ziemlich das Richtige getroffen haben werde. Ein besonderer Abschnitt sucht den Plural von Elohim zu erklären, wo das Wort zur Bezeichnung des wahren Gottes dient; der letzte endlich handelt ausführlich und gründlich von dem Schiloh in E. 49., wobei der Verfasser Gustav Daur's treffliche Mittheilungen in der „Geschichte der alttestamentlichen Weissagung“ noch nicht zur Hand hatte.

Die 13 Abschnitte, welche das Buch Exodus (S. 211—255.) betreffen, erörtern meist geschichtliche Fragen, z. B. die zehn Plagen, die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten, den Auszug und den Durchgang durchs Rother Meer, die erste Einsetzung des Sabbath's, die Zermalmung des goldenen Kalbes. Ferner wird das Lied E. 15., der Dekalog, die Eintheilung der zehn Gebote besprochen; zwei wichtige Abschnitte endlich, die man hier nicht vermuthet hätte, tragen die Aufschrift: *What is meant by God speaking and Doctrine of immortality in the Pentateuch.* Als bemerkenswerth hebe ich die Aeußerung (S. 230.) hervor: „Es ist beinahe überflüssig, zu sagen, daß der Herrentag oder erste Wochentag, den die Christen zur Erinnerung an Christi Auferstehung feiern, nichts mit dem jüdischen Sabbath zu thun hat“, wofür die Gründe kurz angegeben werden.

Das Buch Leviticus (S. 256—292.) wird in sechs Abschnitten abgehandelt. Im ersten gibt der Verfasser nach Mittheilung der in Bunsens Bibelwerk enthaltenen Eintheilung eine Inhaltsübersicht über die einzelnen Capitel des Buches mit eingestreuten Bemerkungen über den Zweck einzelner Gesetze; wie dabei das über das Sabbathsjahr S. 263 f. Gesagte mit den

an Hupfeld sich anschließenden Ausführungen auf S. 76 ff. stimmt, ist mir nicht klar geworden. Auffallender aber ist, daß S. 256. die Verse 5, 1—13. zum Schuldopfer gezogen sind, während der Verfasser im zweiten Abschnitte, der im Anschluß an Knobel über den Unterschied von Sünd- und Schuldopfer handelt, sehr richtig vor diesem Irrthume warnt. Ausführlich beweist Davidson im dritten Abschnitte von Asafel die Nothwendigkeit der persönlichen Fassung; schwerlich würde er dabei ägyptischen Ursprung wahrscheinlich gefunden haben, hätte er auf Bunsens Forschungen und auf Diestels Aufsätze über Set-Typhon, Asafel und Satan (Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1860, Heft 2.) und über den Einfluß der altägyptischen Cultur auf Israel zur Zeit Mosés (Vorträge für das gebildete Publicum. Elberfeld 1861) Rücksicht genommen. Zum vierten Abschnitt (über die verbotenen Ehegrade) veranlaßte den Verfasser besonders das für die Engländer praktische Interesse der richtigen Erklärung von E. 18, 18., wonach bekanntlich die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau keineswegs verboten ist; treffend wird auch ausgeführt, wie die Gesetze nicht darum schon für die Christen bindend sein können, weil sie einst den Hebräern gegeben wurden. Der fünfte Abschnitt beschäftigt sich mit den vom Gesetze für rein und unrein erklärten Dingen und der letzte endlich mit dem Opfer; in Bezug auf den erstern Gegenstand trifft Davidson wesentlich mit den trefflichen Erörterungen Knobels (zu 3 Mos. 11.) zusammen und seine Bemerkungen über Ursprung und Bedeutung der Opfer sind voll fruchtbarer und lehrreicher Gedanken.

Beim Buche Numeri wird wieder eine Inhaltsangabe vorangestellt, deren Ausführlichkeit (S. 293—310.) sich aus den eingeflochtenen mannigfachen und nützlichen Zwischenbemerkungen erklärt. Unter den folgenden Abhandlungen sind die vier letzten hervorzuheben: Route of the Israelites out of Egypt to Moab; condition of the Israelites in the desert; Balaam and his prophecies; character of Moses's laws. So zeigt der Verfasser, daß die Kinder Israel, die er auf 2½ Millionen schätzt, bei Suez durchs Meer zogen, daß der Gipfel Es-Suffäseh der Ort der Gesetzespromulgation sei, verwirft mit Robinson die

Bestimmung der Lage von Kades durch Rowlands, nimmt mit Ewald nur Einen Aufenthalt zu Kades an und bekennt sich, was mich wundert, zur Hypothese eines 37jährigen Umherschwärmens der Kinder Israel, deren überallhin zerstreuten Haufen die Stiftshütte als jedesmaliges Hauptquartier gedient habe. Wer nicht langjährige wunderbare Speisung annehmen will, die Davidson ausdrücklich verwirft, hat nur die Wahl, entweder den Aufenthalt auf der Sinaihalbinsel bedeutend kürzer oder die Zahl der ausziehenden Israeliten bedeutend kleiner ^{a)} anzunehmen, als die Ueberlieferung thut. Die Auskunft von Kurz aber stimmt ebenfalls nicht mit der Ueberlieferung und ist geschichtlich undenkbar; viel eher würde sich die Annahme empfehlen, daß sowohl die Dauer des Zuges, als die Zahl des Volkes geringer anzusetzen sei.

Von den reichhaltigen Erörterungen über das Deuteronomium (S. 341—408.) erwähne ich die Besprechung der Stelle „E. 18, 15—18.“, deren messianische Deutung der Verfasser eingehend widerlegt, indem er die von Kurz zusammengestellten Gründe der Reihe nach prüft; vgl. Engelhardt's Bemerkungen in der Zeitschrift für lutherische Theologie von Rubelbach und Guerike 1860, S. 153 ff. Mit gutem Rechte entscheidet sich Davidson für die noch kürzlich von Knobel begründete collective Fassung von כָּנָז; mit Rücksicht auf das den Versen 15—19. Vorangehende und Nachfolgende — denn die Verse 9—22. bilden offenbar Einen Abschnitt — habe ich auch stets wie Niehm (die Gesetzgebung Moses im Lande Moab, S. 60.; vgl. G. Vaur's Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, I. S. 367.) hier die jedesmaligen wahren Propheten der Folgezeit gefunden, obgleich mir diese nach dem Zusammenhange einzig mögliche Erklärung nicht unbedenklich war. Daß es sich mit der Einzahl כָּנָז 4 Mos. 17, 14. anders verhalte, da ein Zeitraum mehrere Propheten, aber nur Einen König (vgl. Hitzig zu Spr. 16, 13.)

a) Dahin scheint Davidson S. 102. wirklich zu neigen, allein S. 112. werden die ersten Capitel des Buches Numeri von ihm für mosaïsch, also doch auch ganz glaubwürdig erklärt.

haben könne, hebt Ewald (Ödt. Gel. Anz. 1862, S. 1194.) mit Recht hervor; durch längeres Nachdenken hat sich bei diesem Gelehrten die Meinung immer mehr befestigt, daß der Deuteronomiker an unserer Stelle auf einen wiederkehrenden Elia hinweise. Sollte aber nicht eher die Vermuthung möglich sein, daß der Deuteronomiker hier eine ältere Quelle benutzte, die nur von einem einzelnen bestimmten Propheten sprach, und daß er ihren Sinn geschickt oder ungeschickt ins Allgemeine hin umbog? So wenig der andertweitig nicht mehr erhaltene, durch V. 16. (vgl. 4, 10 ff.; 2 Mos. 20, 19.) geschichtlich eingeleitete Gottespruch in den Versen 17 ff., aus welchem V. 15. entlehnt ist, uns an und für sich veranlaßt, an die collective Fassung zu denken, ebenso sicher wird diese schon durch den Anfang von V. 20. als dem Sinne des Deuteronomikers entsprechend erwiesen. — Die Abfassung des Deuteronomiums unter Manasse wird S. 382 ff. mit triftigen Gründen gezeigt, während sie S. 370. und 374. etwas später gesetzt war.

Hinsichtlich der Entstehung des Buches Josua, von welchem der Verfasser S. 409—448. handelt, kommt er zu dem Ergebniß, daß es seiner Hauptmasse nach durch den vordeteronomischen Redactor aus eben den Quellen wie die vier ersten Bücher des Pentateuchs zusammengearbeitet und durch den Deuteronomiker als schließlichen Redactor in die gegenwärtige Gestalt gebracht sei (vgl. S. 424.). Ungenügend ist die Behandlung der Stelle Jos. 10, 12—15., welche vier Verse sämmtlich aus dem Buche des Rechtschaffenen genommen sein sollen, weil V. 15. nicht von demselben Verfasser am Schlusse des Capitels wiederholt sein könne. Freilich sind die vier Verse ein eingeleitetes Stück, aber ihr Verfasser ist ein Geschichtschreiber, der die Quelle, welche er benutzte, ausdrücklich nennt und die ihr entnommenen dichterischen Zeilen deutlich von seiner eigenen profaischen Erzählung unterscheidet. Hengstenbergs exegetisch unzulässige Deutung erklärt sich leicht; es sollte aber anerkannt werden, daß der Erzähler die poetischen Worte (V. 12^b. 13^a.), die im Gedichte offenbar bildlich gemeint sind, buchstäblich gefaßt hat. Dieser Irrthum fällt sowohl dem Verfasser des Geschichtswerkes zur Last, woraus das Bruchstück 12—15. genommen ist,

als auch dem Rebactor, der durch Einschaltung dieses Stückes den Zusammenhang zwischen B. 11. und B. 16. durchbrochen hat. — Den auf Gott zurückgeführten Befehl der gänzlichen Ausrottung der Kanaaniter bespricht unser Verfasser vom christlich-sittlichen Standpunkte aus und erklärt jeden Vernichtungskrieg für unsittlich; dieß gibt denn S. 443 ff. die Veranlassung zu sehr interessanten theologischen Erörterungen über die an und für sich zwar vollkommene, aber durch die Menschen nur unvollkommen aufgenommene und daher der Entwicklung fähige göttliche Offenbarung im alten Bunde.

Ich übergehe der Kürze halber die Auseinandersetzungen unseres Verfassers über das Buch der Richter, die mich weniger befriedigt haben, und über die andern geschichtlichen Bücher, um noch eben die Chronik zu berühren, deren Behandlung (II. S. 47—120.) ich für eine besonders verdienstvolle halte. Ein weit verbreiteter, auch noch von Berthéau (die Bücher Esra, Nehemia und Esther, S. 90.) getheilter Irrthum ist es freilich, wenn Davidson in 1 Chron. 5, 29 ff. ein Verzeichniß der Hohenpriester erblickt; daß die Stammhalter des hochpriesterlichen Geschlechts nicht alle auch Hohepriester sein konnten, ist in dem ersten Anhang zu den vergleichenden Zeittafeln in Bunsens Bibelwerk zur Genüge gezeigt. Auch in andern Punkten, z. B. in der Frage, ob der Chronist die kanonischen Bücher von Samuel und den Königen benutzte; welche Keil und Hävernick (vgl. dessen Einleitung II, 1. S. 203—205.) mit Recht verneinen, kann ich unserm Verfasser nicht beistimmen. Die fast wörtlichen Verührungen erklären sich aus dem beiderseitigen genauen Anschlusse an die gemeinsame Quellschrift. Ohne Zweifel waren dem Chronisten unsere prophetae priores bekannt, aber sie besaßen zu seiner Zeit noch keine eigentlich kanonische Autorität, wie sein eigenes Buch zeigt. Abgesehen von den Briefen heidnischer Könige (2 Makk. 2, 13.), werden alle Schriften, welche Nehemia an unsere sechs ersten Bücher des Kanons angehängt hat, später kanonisch geworden sein; allein das geschah sicherlich nicht durch eine feierliche Erklärung von Seiten der ganzen Gemeinde, welche Ewald schon in der letzten Zeit des Nehemia bei irgend einer günstigen Gelegenheit stattfinden läßt. Obgleich die

Proppheten und Psalmen leichter als die Geschichtsbücher den Charakter heiliger Schriften erlangten, gewöhnte man sich wahrscheinlich doch erst sehr allmählich daran, die von Nehemia zur Bestätigung und Erläuterung des Gesetzes hinzugefügten Bücher dem Gesetze an Ansehen gleichzustellen. So wurden denn endlich, gewiß nicht vor dem Anfange des dritten Jahrhunderts, die heidnischen Briefe aus der Zahl der mehr und mehr als heilig geltenden Schriften entfernt und durch die Bücher Esra und Nehemia würdig ersetzt. — Sehr freimüthig und im Allgemeinen richtig urtheilt Davidson über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Chronik, deren apologetische Richtung stark hervorgehoben wird; doch hält er sich fern von dem Verdachte bewußter Geschichtsfälschung, welchen übrigens nicht einmal de Wette in seiner etwas berüchtigten Jugendschrift (kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik, S. 61.) ernstlich aussprechen wollte.

Was nun die poetischen Bücher betrifft, so zeichnet sich namentlich die Behandlung der Psalmen (II. S. 234—317.) durch Gründlichkeit und Umsicht aus. Bei der Besprechung der Einteilung in fünf Bücher nennt der Verfasser das erste תהלים קמ"ב , welche Ueberschrift ich in keiner Bibelausgabe gefunden habe; auch ist's wohl nur ein Versehen, wenn die Fünfteilung S. 235. wenig nützlich genannt wird, da späterhin (S. 264 ff.) ihre große Wichtigkeit für die Erkenntniß der allmählichen Entstehung der ganzen Sammlung richtig hervorgehoben ist. Anstatt der undurchführbaren Einteilung sämtlicher Lieder in Lob- und Dankpsalmen, Klage- und Bußpsalmen und Lehrpsalmen, welche der Verfasser im Anschluß an Tholuck aufstellt, hätte er besser seinen Lesern die Einteilung Hupfelds mitgetheilt. Ueber die vorhandenen Unregelmäßigkeiten in der Form der alphabetischen Lieder urtheilt Davidson besonnen; dagegen bedarf das von ihm gebilligte Urtheil de Wette's über ihren geringen dichterischen Werth doch einer kleinen Einschränkung, vgl. Sommers biblische Abhandlungen I. S. 94 ff. Ueber die größtentheils räthselhaften musikalischen Ueberschriften handelt der Verfasser ziemlich ausführlich. Die überlieferten Angaben der Verfasser läßt er gelten, sobald er im Inhalte keinen bestimmten Gegenbeweis findet; so

daß er z. B. Psalm 90. dem Moses zuschreibt. *Mattabäische* Psalmen findet er keine im Psalter, macht aber gegen de Jong, der nur vier solcher Lieder annimmt, irrig die Geschichte des Kanons geltend. Wie schon öfter bemerkt ist, läßt sich ja wohl denken, daß in den bereits im vierten Jahrhunderte fertigen Rahmen der fünf Bücher später noch einzelne Stücke eingeschoben wurden; der Beweis, daß dieß nicht geschehen sei, kann nur durch die Einzelerklärung zum genügenden Abschluß gebracht werden. Der Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen, welcher noch kürzlich den Bischof Colenso zu so wunderlichen Fehlschlüssen verleitete, und die Psalmenduplicate werden trefflich erörtert. Nach einer Besprechung der poetischen Form behandelt der Verfasser S. 277—290. die messianischen Psalmen in einer Weise, welche den erfreulichsten Fortschritt über seine frühern Ansichten bekundet. Er bespricht die Psalmen 16. 22. 40. 2. 45. 72. 110. und kommt zu dem Ergebnis: In conformity with a right interpretation we hold that no direct, definite, conscious prophecies of Messiah appear in the Psalms, fügt aber hinzu: We are not disposed to deny the operation of the Divine Spirit in leading the authors to select poetical images that might be accommodated to the Saviour. Ahnungen eines seligen ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott findet der Verfasser in den Psalmen 16, 49 und 73. Ausgezeichnet sind die Bemerkungen über die sogenannten Rachepsalmen und über die öfter hervortretende, dem geseligen Standpunkte zwar entsprechende, aber dennoch mangelhafte Sündenkenntniß der Sänger; mit unermüdblicher Geduld werden hier die Scheingründe der Apologeten widerlegt, zugleich aber mit christlichem Ernste die Gegner auf das Bedenkliche ihres Verfahrens hingewiesen. Sehr glücklich verweist der Verfasser seine Landsleute auf das Urtheil des frommen Baxter, der die Flüche in den Psalmen weder den Vorschriften noch dem Beispiele Christi entsprechend fand, und sagt: It would be well for persons who are fond of claiming kindred with the Puritans, and of calling themselves Non-conformists, if they had the sense and liberality of Baxter. Andererseits betont Davidson den hohen sittlichen Standpunkt der Psalmen (vgl. 40. u. 50.) gegenüber dem Opfer. Nach

einigen beherzigungswerthen Warnungen, daß man nicht durch Verkennung der bilberreichen, schwungvollen Dichtersprache einen dem Buchstaben zwar angemessenen, aber nichtsdestoweniger ganz falschen Sinn gewinne, beleuchtet der Verfasser die große Bedeutung des Psalters für die christliche Erbauung. Anhangsweise empfängt der Leser den apokryphischen 151. Psalm und eine Tafel der Citationen von Psalmstellen im N. T.

Hinsichtlich des Buches Hiob hat der Verfasser in wichtigen Punkten seine frühere Ansicht geändert. Die Reden des Elihu schreibt er jetzt einem Dichter zu, der mindestens hundert Jahre nach dem Beginn des siebenten Jahrhunderts, wohin er mit Ewald und Andern die Entstehung des ursprünglichen Buches verlegt, die Einschaltung verfaßt habe. Schon vor zehn Jahren kam ich bei Abwägung der Gründe für und gegen die hergebrachte Ansicht zu der Vermuthung, ob nicht der Verfasser des Buches Hiob selber durch die genannten Reden Mißverständnisse seines ursprünglichen Buches habe abschneiden wollen. Zu meiner Ueberraschung fand ich später, daß der sel. Bunsen ebenfalls zu dieser Vermittlung der Gegensätze gelangt war; er hat dann in „Gott in der Geschichte“ (I. S. 483.) diese Ansicht, soviel mir bekannt, zum ersten Male öffentlich ausgesprochen, zugleich aber mit unhaltbaren Versehungen ganzer Abschnitte in Verbindung gebracht. Renan hat in seinem bekannten Buche die Vermittlungshypothese mit kurzen Worten wiederholt, und ebenso kurz und ungenügend wird sie von Davidson (S. 210.) abgewiesen. Mir scheint, daß die erwähnte Vorstellung, zu deren Gunsten sich viel sagen läßt, einer genauern Prüfung werth ist; jedenfalls kann sie zu einer richtigern Würdigung des Wahrheitselementes beitragen, welches auch unbefangene Kritiker bei der traditionellen Ansicht festgehalten hat. Während ich mit Bleek (Stud. u. Krit. 1858, S. 370.) überzeugt bin, daß das Buch durch die Reden des Elihu eine werthvolle Zugabe erhalten, wenn auch an innerer Einheit verloren hat, kann ich dagegen Davidson in manchen Behauptungen nicht beistimmen. Wenn er z. B. S. 209. an dem Stücke *the very prosaic conception and style* rügt, so ist das sicher übertrieben; wenn aber nach S. 206. Aeußerungen Elihu's den Tadel Gottes im Epilog verdienen sollen, so steht das

in geradem Widerspruch mit der S. 209. 212. zu lesenden Behauptung, was Elishu sage, das sei gut und wahr. — Von großer Wichtigkeit ist auch die Erklärung von Hiob 19, 25—27., wo der Verfasser jetzt Unsterblichkeitshoffnung (the belief of the soul's separate, conscious existence after death) findet, indem er bemerkt: We are glad to be confirmed in our opinion by the authority of Ewald, Vaihinger, Umbreit, Hupfeld, Hoelmann, König and Delitzsch. Wie hoch ich auch die Autorität eines Ewald und Hupfeld schätze, die übrigens keineswegs ganz einig sind über die Bedeutung der genannten Stelle, so trage ich doch kein Bedenken, mit Bleek jede Erklärung, welche hier das Leben nach dem Tode hereinzieht, für „entschieden falsch“ zu halten. Ich will mich nicht auf die Geschichte der Auslegung, z. B. auf Mercerus, Steudel, Hävernicks^{a)}, berufen, welche der kirchlich gewordenen Erklärung und den zu ihr hinneigenden Auffassungen ungünstig ist, sondern bemerke kurz Folgendes. Man streitet auf jener Seite darüber, ob die Stelle eine schwache Ahnung ausdrücke, die auf den Gang der Verhandlungen keinen Einfluß äußere, oder eine feste Ueberzeugung von dem seligen Schauen Gottes nach diesem Leben. Für die erstere Ansicht entscheidet sich Davidson, in engem Anschlusse an Hupfeld, bedenkt aber nicht, daß wir hier keinen lyrischen Erguß vor uns haben, sondern ein bis ins Einzelste ausgefeiltes dramatisches Kunstwerk. Davidson spricht S. 184. mit Recht von einem style evincing careful elaboration; aber die von ihm S. 189. getabelte Verwechslung des Autors mit seinem Helden läßt er sich hier, soviel ich sehen kann, selber zu Schulden kommen b).

- a) Der dritte Theil von Hävernicks Einleitung (S. 320.) stimmt nicht zu seinen Vorlesungen über die Theologie des A. T., die Hahn herausgegeben hat; erklärt sich dieß daraus, daß Keil die Arbeit von Hävernicks „revidirt und druckfertig gemacht“ hat?
- b) Hieher gehört auch die kürzlich in dieser Zeitschrift (1863, S. 305.) geschehene Aeußerung von Sobet: „Spricht Hiob 19, 25. seinen Glauben an die Auferstehung aus, oder denkt er bloß an seine Heilung? Die Beantwortung dieser Frage dürfte Hiob vielleicht ebenso schwer gefallen sein als den Commentatoren.“ Daß Davidson die Schwierigkeit wenigstens spürt, zeigen folgende Sätze: In a moment of unusual inspiration the poet brings forth this precious thought, which soon disappears

Obgleich der Dichter ohne Zweifel durch eigene persönliche Erfahrungen zur Bearbeitung des Problems geführt ward, welches ihn in unserm Buche beschäftigt, so haben wir doch E. 19. nicht Worte des in der Hitze des Kampfes stehenden Ijob, sondern des Dichters, daß ich einen Ausdruck des Spinoza gebrauche, in museo otiose meditantis. Zudem spricht das וְיָרֵא וְיִרְצֶה nicht für eine bloße Ahnung, sondern die kirchliche Erklärung findet darin mit Recht feste Ueberzeugung, und Ewald hat mit Grund in unserer Stelle den frühern Capiteln gegenüber einen Fortschritt der Hoffnung zu voller Gewißheit geltend gemacht, so daß es nur darauf ankommt, den Inhalt dieser Hoffnung richtig zu bestimmen. War aber — und das ist die andere Seite der Alternative — der Unsterblichkeitsglaube feste Ueberzeugung des Dichters, oder soll man gar darin die Krone des Buches suchen, so wird eben das ganze Buch zum Räthsel, worüber wohl die meisten Ausleger einig sind. Davidson selbst gibt E. 217. richtig an, warum unser Dichter sein Problem nur ungenügend lösen konnte.

Von den Sprüchen legt Davidson E. 1—9., abgesehen vom Anfange und einigen spätern Einschaltungen (6, 1—19.; 9, 7—10.), Einem Verfasser bei, der gegen 800 v. Chr. wahrscheinlich in Jerusalem schrieb. Etwa ein Jahrhundert älter soll der zweite Theil (E. 10—22, 16.) sein und nur seiner Hauptmasse nach auf Salomo als Verfasser zurückzuführen, dessen Sprüche ein Späterer aus mündlichen und schriftlichen Quellen gesammelt und hier mit nicht-salomonischen gemischt habe. Der dritte Theil (E. 22, 17 — E. 24.) soll nach Hiskia, aber noch vor dem Exil verfaßt sein. Der vierte Theil (E. 25—29.), von dessen nordisraelitischem Ursprung Davidson nicht viel wissen will, soll aus mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen von Sprüchen Salomo's im letzten Viertel des achten Jahrhunderts zusammengestellt sein, aber nur verhältnißmäßig wenig wirklich

again. The poet who puts such language into Job's mouth was not aware of the extent of meaning to which a calm thinker might carry out his words. Mir scheint, daß der Dichter sich dessen sehr klar bewußt war, was er schrieb; übrigens läßt er seinen Heiden weder an die Auferstehung, noch „bloß an seine Heilung“ denken.

Salomonisches enthalten. Das von Hitzigs Scharfsinn entdeckte Königreich Massa läßt sich der Verfasser E. 30. gefallen, indem er statt des Artikels die Präposition η liest, was mir nicht besser erscheint als Bunsens sprachwidrige Uebersetzung; dagegen meint Davidson in Folge eines grammatischen Versehens, E. 31. könne das Wort unmöglich ein Eigennamen sein. Das alphabetische Stück am Schlusse soll spätestens aus dem sechsten Jahrhundert sein. Nicht nur vor 24, 23., sondern auch an andern Stellen findet Davidson in der Septuaginta ursprüngliche, dem jetzigen hebräischen Texte verloren gegangene Bestandtheile des Buchs. Sehr eingehend wird der Beweis geführt, daß auch E. 8. nur eine dichterische Personification der göttlichen Weisheit enthalte.

Die nicht-salomonische Abfassung des *Doheleth* muß unser Verfasser gegenüber sehr scharfsinnigen Gegnern erweisen; so meint der unvergleichliche Preston, da das Aramäische, Arabische und Hebräische aus derselben Quelle geflossen und ohne Zweifel einander, je weiter man in der Zeit zurückgehe, desto ähnlicher gewesen seien, so könne man bei einem confessedly so alten Buche wie der Prediger unmöglich wissen, ob ein bestimmtes Wort unhebräisch sei oder nicht; sollten aber wirklich fremde und aramäische Wörter darin vorkommen, so erkläre sich das mit Leichtigkeit aus dem beständigen Verkehre Salomo's mit den benachbarten Völkern oder mit seinen fremden Weibern, besonders da er das Buch in hohem Alter geschrieben habe. Sehr sorgfältig handelt Davidson auch vom Zwecke des Predigerbuches, den er von Knobel und de Wette am besten dargelegt findet; darnach kann dem Verfasser der Glaube an einen zukünftigen Zustand der Vergeltung nicht zugeschrieben werden.

Im Hohenliebe findet Davidson den Triumph der menschlichen ehelichen Liebe dargestellt; als sprechende Personen erscheinen außer dem jungen Ehepaare, Sulamith und ihrem Schäfer, der lüsterne Salomo, die Hofdamen oder Töchter von Jerusalem, Brüder der Sulamith und (3, 6—11.) Zuschauer zu Jerusalem. Einheit des Verfassers wird angenommen, aber nicht strenge Einheit des Buches, das aus verschiedenen kleinen Gedichten zusammengesetzt sei. Die Abfassung wird gegen

950 v. Chr. gesetzt, ohne daß ein Wort wie פָּרַדּ in so früher Zeit begreiflich gemacht wäre; unter denen, die das Buch spät setzen, konnte auch Hupfeld (vgl. ausführliche hebr. Grammatik, S. 12.) genannt werden.

Gehen wir jetzt zu Davidson's Besprechung der Prophetie über (II. S. 422—492.). Nach einigen allgemeinen Betrachtungen über Propheten und Prophetie überhaupt kommt der Verfasser im dritten Abschnitte zu den Namen der hebräischen Propheten und, erklärt נָבִיא im Anschlusse an Hupfeld (vgl. dessen Psalmen II. S. 231., IV. S. 118., auch Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, S. 3.), der nicht genannt wird, aus der Grundbedeutung „murmeln, einraunen“, verbindet aber mit der Bedeutung inspiratus als eine abgeleitete die eines announcer oder utterer of revelations received; diese vermittelnde Ansicht läßt sich indeß schwerlich durch Jer. 23, 31. stützen. In dem nun folgenden Abschnitte über psychological method and development of Hebrew prophecy verwarft sich der Verfasser gegen Tholuck's Unterscheidung von geringern und höhern Graden der Ekstase und will hierunter nur den Zustand verstehen, in welchem Selbstthätigkeit und Selbstbewußtsein völlig geschwunden sind. Mit Recht erklärt er es für schwierig, den Zustand der Propheten, während sie Visionen hatten, zu beschreiben, und hält es für möglich, daß die Philosophie noch nicht weit genug vorgeschritten sei, um auf diese psychologische Frage viel Licht zu werfen; darauf bemerkt der Verfasser (S. 465. 466.):

It appears to us that the key to a solution may be found in the doctrine of a preconscious region in the soul, which the younger Fichte has first investigated. Durch Klarheit zeichnet sich die Auseinanderetzung aus, daß die prophetische Inspiration sowohl eine natürliche als auch eine übernatürliche Gabe genannt werden könne. Der fünfte Abschnitt handelt von der religiösen Natur und Bedeutung der hebräischen Prophetie und ihrer wesentlichen Verschiedenheit von den Propheten und Orakeln des Heidenthums; hier wird wieder großes Gewicht auf Num. 23, 23. gelegt, aber die Uebersetzung auf S. 442. stimmt nicht ganz mit der S. 433. gegebenen. Nun folgen treffliche Bemerkungen über das Verhältniß der Prophetie zur mosaïschen

Verfassung und Gesetzgebung und über die Berufung zum prophetischen Amte, worauf der achte Abschnitt die von den Propheten verrichteten Zeichen und Wunder bespricht. Das Wunderbare des 2 Kön. 20. erzählten Zeichens setzt der Verfasser auf Rechnung der später fallenden Geschichtschreibung; eine kurze Besprechung von Jes. 7, 11 ff. wäre hier wohl am Orte gewesen. Der folgende Abschnitt will in Kürze die geschichtliche Entwicklung der hebräischen Prophetie in ihrem Verhältnisse zum Priesterthume zeichnen, nimmt aber einen Theil des Stoffes vorweg, dem der zehnte Abschnitt (Prophecy and politics) gewidmet ist; hinsichtlich des Verhältnisses der Propheten zur Politik konnte der Verfasser schon den lehrreichen Aufsatz Hupfelds in der Neuen evang. Kirchenzeitung (1862, Nr. 22.) benutzen. Auf die Abschnitte Schools of the prophets und Principles constituting the ground-work of the prophetic ministry folgt als dreizehnter Prophecy and prediction, der im Allgemeinen sammt den beiden folgenden Erörterungen über unerfüllte und über messianische Weissagungen ein schönes Zeugniß von der Besonnenheit und Tüchtigkeit der Studien des Verfassers ablegt. So erklärt sich Davidson mit gutem Grunde gegen die Annahme, als seien wirklich bestimmt begrenzte Zahlen vorhergesagt worden, und gibt ohne alle Umschweife das Dasein unerfüllter Weissagungen zu. Im 16. Abschnitte, überschrieben Diction and style of prophecy, ist besonders von den symbolischen Handlungen die Rede. Dann folgt eine Uebersicht der geschichtlichen Perioden der Prophetie, deren der Verfasser vier unterscheidet von Samuel bis Maleachi, indem er die zweite von 850 bis 650 v. Chr. rechnet und die letzte mit der Zerstörung des Reiches Juda beginnen läßt. Der letzte Abschnitt endlich handelt von der Erfüllung der hebräischen Prophetie im Christenthume und führt sehr beherzigungswerthe Gedanken aus. Ein weiteres Eingehen auf den reichen Inhalt der erwähnten 18 Abschnitte muß ich mir versagen und will auch über die keineswegs ganz zweckmäßige Vertheilung des Stoffes nicht mit dem Verfasser rechten; nur die eine Bemerkung sei mir noch erlaubt, daß ich die wichtige Frage, woran das Zeitalter eines prophetischen Stückes erkannt werde, gern gründlich besprochen gesehen hätte. In meiner Er-

klärung von 5 Mos. 32. (S. 254 ff.) glaube ich den Beweis geliefert zu haben, daß der von mir formulirte Kanon durchaus unabhängig von dogmatischen Voraussetzungen ist; aus der Weise, wie Keil in seiner Erklärung der letzten Bücher des Pentateuchs dieß leugnet, ersehe ich nur, daß er die betreffenden Ausführungen nicht sorgfältiger gelesen hat als Richard Gosche die im Jahrgange 1858 dieser Zeitschrift enthaltenen Bemerkungen über die Stiftshütte, in welchen jener übrigens fleißige und verdienstvolle Referent der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (1863, S. 117.) sonderbarerweise typische Spielereien glaubte voraussetzen zu dürfen.

Auf den dritten Band von Davidsons Werk kann ich leider nicht mehr eingehen, obgleich auch hier des Trefflichen genug geboten wird. Daß die Behandlung der einzelnen prophetischen Bücher sich sehr zu ihrem Vortheile von der frühern, durch Bleel beurtheilten, unterscheidet und der Verfasser z. B. die Weissagungen im Buche Jesaja nicht mehr alle Einem Verfasser zuschreibt, versteht sich für den Leser nach meinen bisherigen Mittheilungen ganz von selbst. Ebenso wenig bedarf es wohl noch der Bemerkung, daß auf die Erörterung der vorgeblich und der wirklich messianischen Stellen ein besonderer Fleiß verwandt ist. Da der für diese Anzeige bestimmte Raum eine nähere Darlegung einzelner wichtiger Punkte nicht mehr gestattet und das bereits Vorgebrachte zu einer allgemeinen Orientirung über des Verfassers Arbeit hoffentlich genügt, so verzichte ich darauf, den Leser durch kahle Inhaltsverzeichnungen zu ermüden, und lade ihn lieber zu dem genußreichen und fruchtbringenden Studium des Werkes selber ein, welchem in Deutschland die gebührende Anerkennung nicht fehlen wird.

Prof. Ramphausen.

M i s c e l l e n .

Schreiben von Professor Schaff an Prälat Ullmann
über die
dreihundertjährige Jubelfeier des heidelberger Katechismus
in Philadelphia.

Hochwürdiger Herr,
hochverehrter Freund!

Da Sie einen so freundlichen Antheil an den vorbereitenden Schritten zur dreihundertjährigen Jubelfeier des heidelberger Katechismus in Amerika genommen und selbst einen sehr willkommenen literarischen Beitrag dazu geliefert haben: so halte ich es für meine angenehme Pflicht, Ihnen und durch Sie den übrigen europäischen Mitarbeitern einen kurzen Bericht über den ersten Act dieser Feier abzustatten und zu weiterer Verfügung zu stellen.

Andover, Massachusetts, den 17. Febr. 1863.

D. Phil. Schaff.

Die deutsch-reformirte Kirche der Vereinigten Staaten feierte vom 17. bis zum 23. Januar 1863 das dreihundertjährige Jubiläum ihres symbolischen Buches, des heidelberger Katechismus. Dieß ist das erste Fest der Art in der Geschichte der reformirten Kirche und wird auch der Natur der Sache nach für die nächsten hundert Jahre das erste bleiben. Eine solche Ehre ist meines Wissens zwar wohl der Reformation im Großen und Ganzen, aber noch keinem einzelnen Katechismus zu Theil geworden. Das Fest war ein rechtes geistliches Friedens- und Freudenfest mitten unter den Stürmen und Drangsalen des traurigen amerikanischen Bürgerkriegs. Es übertraf alle Erwartungen und bildet eine Epoche in der Geschichte der reformirten Kirche in Amerika. Der erste Anstoß zu einer solchen Feier ging von der Versammlung der Classis oder Districtsynode von Mercersburg im Mai 1859 aus. Diese Classis stellte das dreifache Gesuch an die Synode, daß sie Veranstaltungen treffen möge: 1) zu einer würdigen Jubelfeier des heidelberger Katechismus im Jahre 1863;

2) zur Bearbeitung einer kritischen Jubelausgabe des Katechismus im deutschen Original mit der alten lateinischen Uebersetzung und einer verbesserten englischen Uebersetzung, welche die Grundlage für alle spätern populären Ausgaben sein solle; 3) zur Bearbeitung eines Auszugs aus sämtlichen Synodalverhandlungen sammt einer zusammenhängenden amtlichen Geschichte der deutsch-reformirten Kirche in Amerika, von der Organisation der Synode im Jahr 1746 bis auf die Gegenwart.

Die nächste Synode, welche sich im October 1859 zu Harrisburg in Pennsylvanien versammelte, nahm diese Vorschläge an und erwählte drei Committees, denen die Ausführung derselben anvertraut wurde. D. H. Harbaugh wurde zum Vorsteher der Committee über die dreihundertjährige Jubelfeier, D. E. B. Gerhart zum Vorsteher der Katechismus-Committee und D. S. K. Fisher zum Vorsteher der Committee über die Synodalverhandlungen erwählt. Diese drei Committees gingen rüstig an die Arbeit und berichteten der Synode von Jahr zu Jahr Fortschritt. Im gegenwärtigen Jahre sollen die Früchte dieser Vorarbeiten zur Reife kommen. Dazu gehört einmal eine Reihe literarischer Werke zur Beleuchtung der Geschichte, Theologie und Aufgabe der deutsch-reformirten Kirche, nämlich die schon erwähnte kritische Jubelausgabe des Katechismus mit einer ausführlichen geschichtlichen Einleitung, eine gedrängte officiële Geschichte der deutsch-reformirten Kirche und Synode in Amerika und endlich zwei Gebetbücher ein deutsches, und ein englisches, mit sämtlichen Abhandlungen und Reden, welche auf der Generalconvention zu Philadelphia vorgelesen oder frei gehalten wurden. Sodann aber soll auch in der Trinitatiswoche dieses Jahres nach einer angemessenen Predigt eine allgemeine Kirchencollecte zur festern Begründung der wissenschaftlichen und theologischen Anstalten und zur Förderung der Mission und der wohlthätigen Erziehung erhoben und allen Gliedern der Kirche, den ärmsten wie den reichsten, eine Gelegenheit zu freiwilligen Beiträgen im Geiste evangelischer Dankbarkeit für die herrlichen Gnadengaben Gottes gegeben werden. Die jährliche Versammlung der Synode im Herbst dieses Jahres wird dann über die Verwendung dieser Kirchencollecte und ihre angemessene

Vertheilung an die verschiedenen Gegenstände der Wohlthätigkeit verfügen und so die dreihundertjährige Jubelfeier auf eine würdige Weise beschließen.

Die Generalconvention in Philadelphia war der erste Act in dieser Jubelfeier. Sie wurde ursprünglich auf den 19. Januar angesetzt, weil die kurfürstliche Vorrede der ersten Ausgabe des heidelberger Katechismus von diesem Tage datirt ist. Da aber der 19. in diesem Jahre auf einen Montag fällt, so wurde die Feier schon am vorangegangenen Sonnabend den 17. gleichzeitig in zwei Kirchen, in der englischen Kirche in der Racestraße, einer der ältesten reformirten Kirchen der Vereinigten Staaten, durch eine englische, in der deutschen Salemkirche in der St. Johnsstraße durch eine deutsche Predigt, eröffnet. Die erstere war mit Immergrün schön geschmückt und trug auf der einen Seite der Kanzel die Ueberschrift 1563, auf der andern 1863. Am Sonntag fand nach einer angemessenen Predigt in der Kirche der Racestraße ein Abendmahlsgottesdienst statt, an dem fast alle Delegaten Theil nahmen. Es war wohl die größte und feierlichste Communion in der Geschichte der deutsch-reformirten Kirche, wenigstens in diesem Lande. Die ganze folgende Woche bis Freitag um Mitternacht wurde der Feier gewidmet in zwei oder drei täglichen Sitzungen. Abends waren gewöhnlich Doppelsitzungen in beiden Sprachen, eine in der Racestraße und die andere in einer der vier deutschen Kirchen der Stadt. An einem Abend war ein geistliches Concert zum Besten der zweiten englischen Gemeinde. Die Zahl der geistlichen und Laiendelegaten belief sich auf etwa 500 und sie füllten nebst den Gemeindegliedern die Kirchen an. Geistliche verschiedener Confessionen wohnten den Sitzungen bei und die historische Gesellschaft der presbyterianischen Kirchen sandte eine Delegation mit passenden Brudergrißen von Westminster an Heidelberg. Auch europäische Delegaten waren zwar nicht dem Leibe, aber dem Geiste nach gegenwärtig und trugen sehr wesentlich zur Erhöhung der Festfeier bei. Die Committee hatte nämlich mehrere der bedeutendsten reformirten Theologen Deutschlands und der Schweiz, wie Professor D. Hundeshagen von Heidelberg, Prälat D. Ull-

mann von Karlsruhe (früher ebenfalls Professor in Heidelberg), D. Ebrard und Prof. D. Herzog in Erlangen, Prof. D. Lange in Bonn, Hofprediger D. Krummacher in Potsdam, Professor D. Hagenbach in Basel, D. van Oosterzee aus Rotterdam in Holland, jetzt in Utrecht, zu angemessenen literarischen Beiträgen eingeladen und die meisten gingen mit freudiger Bereitwilligkeit darauf ein. Ihre werthvollen Aufsätze wurden dann ins Englische übersetzt und vor der Versammlung in beiden Sprachen zur großen Zufriedenheit der Zuhörer verlesen. Dazu kam eine Anzahl von historischen, theologischen und katechetischen Abhandlungen amerikanisch-reformirter Theologen und Prediger, meist in englischer Sprache. Im Ganzen wurden 20 solcher Abhandlungen verlesen. Mehrere derselben gaben Veranlassung zu interessanten Besprechungen und Verhandlungen. Endlich wurden mehrere freie Reden unter dem Einfluß der Begeisterung des Augenblicks gehalten und angemessene Beschlüsse gefaßt.

Durch diese Abhandlungen und Reden wurde der heidelsberger Katechismus und die ganze Reformationsperiode auf eine Weise und in einem Umfang beleuchtet, wie es wohl kaum je zuvor auf einer kirchlichen Versammlung der Fall gewesen ist. Luther, Melancthon, Zwingli, Desolampadius, Calvin, Beza, Bullinger, Friedrich der Fromme, Ursinus und Olevianus sammt den wichtigsten Kämpfen, Siegen und Errungenschaften der heroischen Periode des evangelischen Protestantismus wurden in lebendigen Reproduktionen der aufmerksamen Versammlung zur Ermunterung, Belehrung und Erbauung vorgeführt. Der melancthonische Geist der Sanftmuth und Versöhnlichkeit beherrschte die Redner und Zuhörer. Es war in der That ein Fest der Gemeinschaft der Heiligen, die über die Schranken der Zeit und des Raumes, der Confessionen und Denominationen hinausragt, wie Sinai und Golgatha über alle Kirchtürme erhaben sind. Die Kirche des Herrn ist ein gar großes Haus, und wenn man überhaupt darin wohnen will, so muß man eines der vielen Stockwerke und in diesem Stockwerke ein Zimmer bewohnen; aber die Anhänglichkeit an das bestimmte Stockwerk und Zimmer und der Eifer für seine Reinheit und Ehre ist wohl verträglich mit vollkommener Achtung und Liebe gegen die Bewohner der

andern Zimmer und Stockwerke. Christianus mihi nomen, reformatus cognomen; Christianus sum, nihil Christiani a me alienum puto: das war das Motto und der Geist dieser Versammlung, und darum wird auch ein Segen und ein Anstoß zur Förderung des Reiches Christi davon ausgehen.

Schließlich theilen wir ein Verzeichniß der verlesenen Abhandlungen mit, welche noch im Laufe dieses Jahres in englischer und deutscher Sprache sammt einer Geschichte dieser denkwürdigen Conventio als eine Denkschrift der dreihundertjährigen Jubelfeier des heidelberg. Katechismus erscheinen werden a).

- I. Die schweizerischen Reformatoren. Von Prof. D. Herzog in Erlangen.
- II. Melancthon und die melancthonische Tendenz. Von D. Erhard in Erlangen.
- III. Die Stadt und Universität Heidelberg zur Reformationszeit. Von Prof. D. Hundeshagen in Heidelberg.
- IV. Der heidelberg. Katechismus und seine Schicksale in Deutschland, besonders in der Pfalz. Von Prälat D. E. Ullmann in Karlsruhe.
- V. Der heidelberg. Katechismus in den Niederlanden. Von D. D. J. Schotel in Leyden b).
- VI. Historisch-kritische Einleitung in den heidelberg. Katechismus. Von D. S. W. Kevin in Lancaster, Pa.
- VII. Der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz. Von D. B. Schneck in Chambersburg.
- VIII. Ursinus und Olevianus. Von Prof. Th. C. Porter in Lancaster, Pa.
- IX. Der Organismus des heidelberg. Katechismus. Von Pastor Thomas Appel in Greencastle, Pa.

a) Sollten die noch nicht eingetroffenen, aber versprochenen Aufsätze von Prof. D. Lange und Hosprediger D. Krummacher zeitig eintreffen, so werden sie natürlich ebenfalls in diese Denkschrift aufgenommen werden.

b) Diese Abhandlung ist einige Tage nach der Conventio eingetroffen. D. Schotel ist der Verfasser einer ausführlichen Geschichte des heidelberg. Katechismus, welche in diesem Jahre in holländischer Sprache erschien.

- X. Das Verhältniß des heidelberger Katechismus zu den verschiedenen Confessionen. Von D. E. B. Gerhart in Lancaster.
- XI. Lutherthum, Reform und Union. Von Prof. Theodor Appel in Lancaster, Pa.
- XII. Das theologische System des heidelberger Katechismus. Von Prof. D. M. Kieffer in Tiffin, Ohio.
- XIII. Die Schicksale des heidelberger Katechismus in Amerika. Von Pastor D. Bomberger in Philadelphia.
- XIV. Der heidelberger Katechismus in der niederdeutsch-reformirten Kirche in Amerika. Von Pastor D. DeWitt in New-York.
- XV. Der heidelberger Katechismus und die theoretische und praktische Mission der deutsch-reformirten Kirche in Amerika. Von Prof. D. P. Schaff, Mercersburg, Pa.
- XVI. Das theologische Seminar zu Mercersburg, Pennsylv. Von Prof. D. V. C. Wolff in Mercersburg, Pa.
- XVII. Die Nothwendigkeit und die Bedeutung von Symbolen oder Glaubensbekenntnissen. Von Pastor G. V. Kuffell in Pittsburg, Pa.
- XVIII. Das System kirchlich-religiöser Erziehung. Von Pastor D. Gans in Harrisburg, Pa.
- XIX. Glaubensbekenntniß und Cultus in ihrem gegenseitigen Verhältniß, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte des Cultus in der reformirten Kirche. Von Pastor D. S. Harbaugh in Lebanon, Pa.
- XX. Die beste Methode des katechetischen Unterrichts. Von Pastor B. Hausmann in Chambersburg, Pa.
- XXI. Außerdem die Eröffnungspredigten von D. Fisher und D. Kevin. und die Schlußrede von D. Schaff nebst mehreren freien Reden und Ansprachen und angemessenen Beschlüssen des Dankes für die europäischen Mitarbeiter, die Veröffentlichung der beiden Denkschriften und die praktische Fruchtbarmachung der Convention zur Förderung des Reiches Gottes.



