



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**

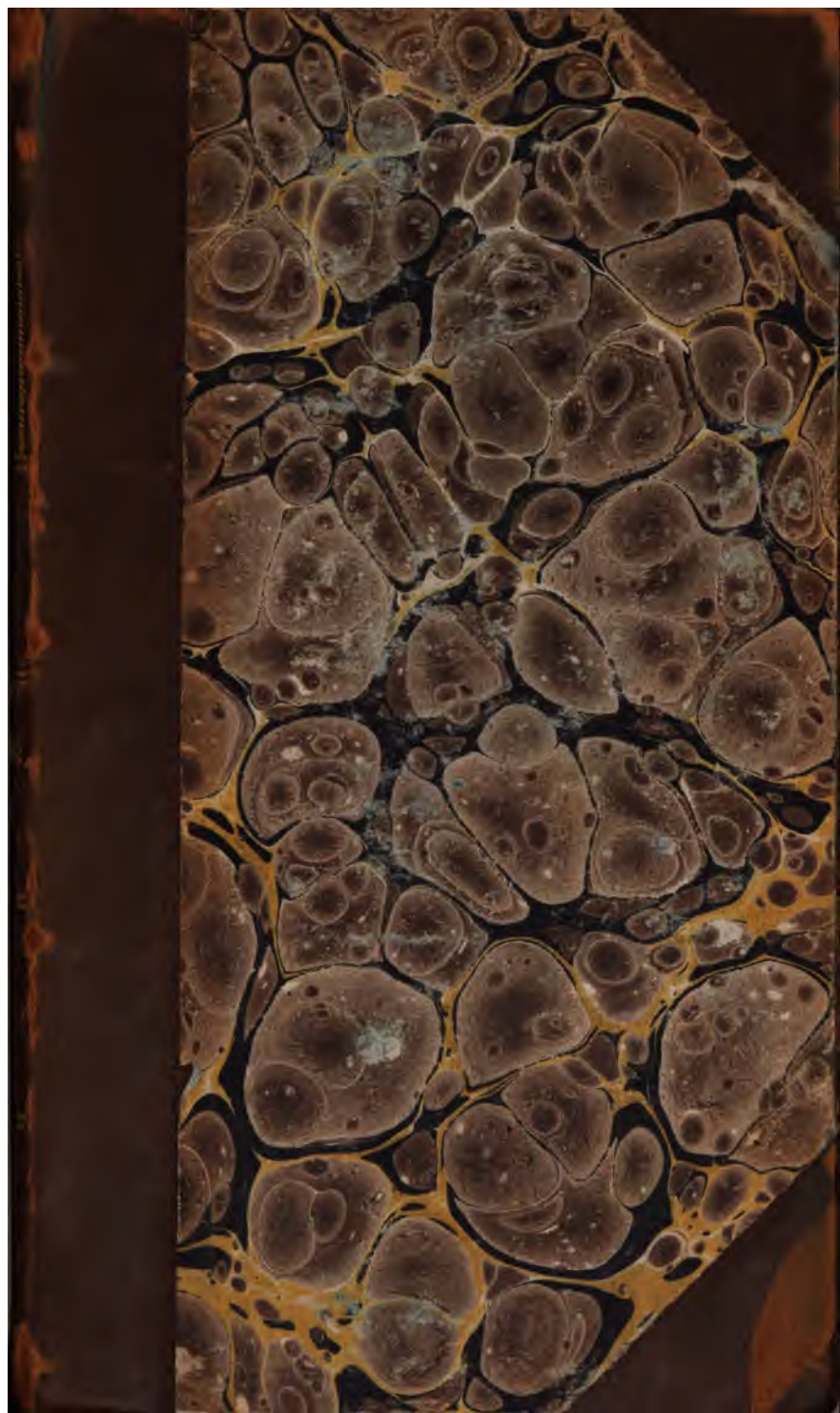
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent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





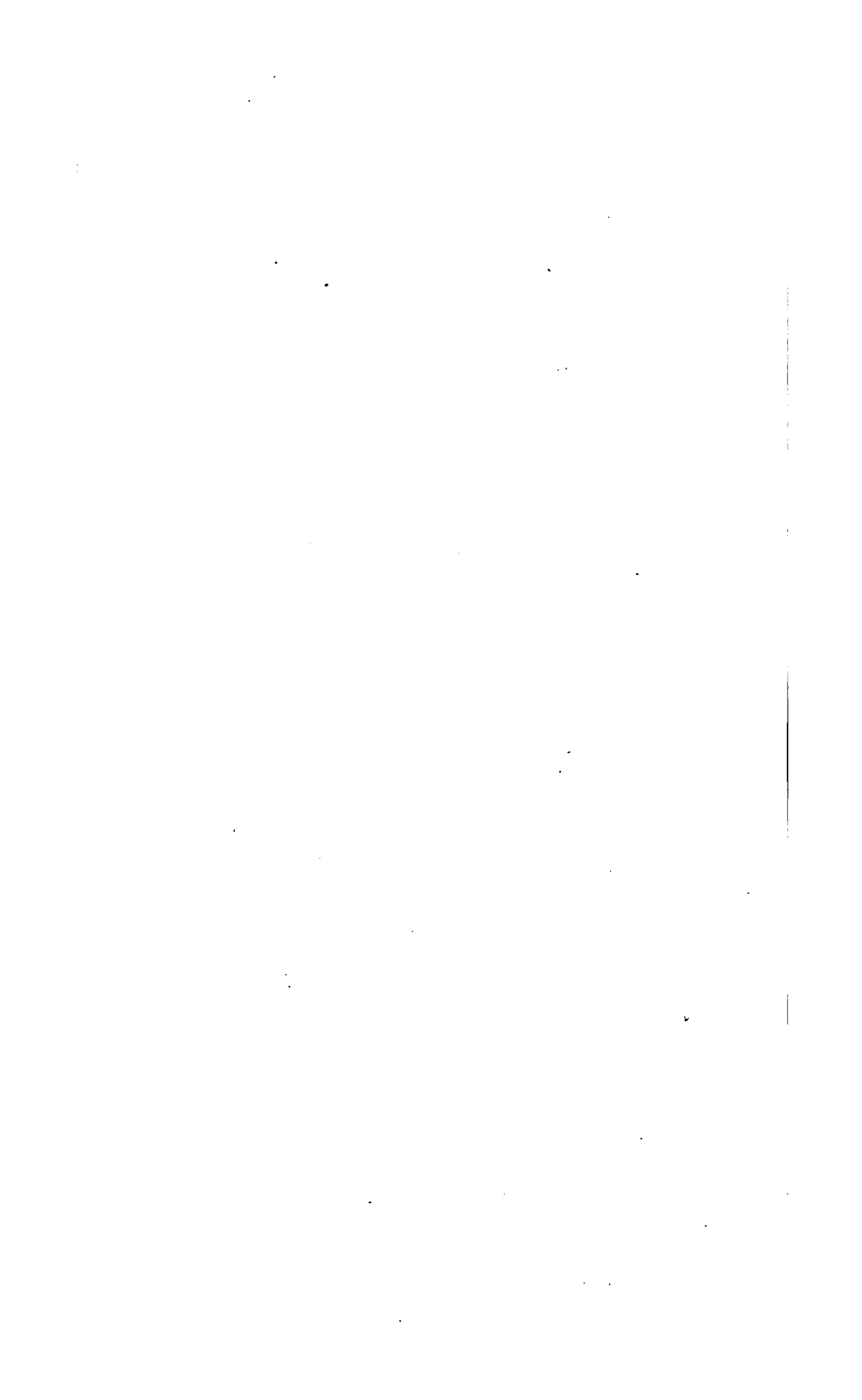
600011378Q

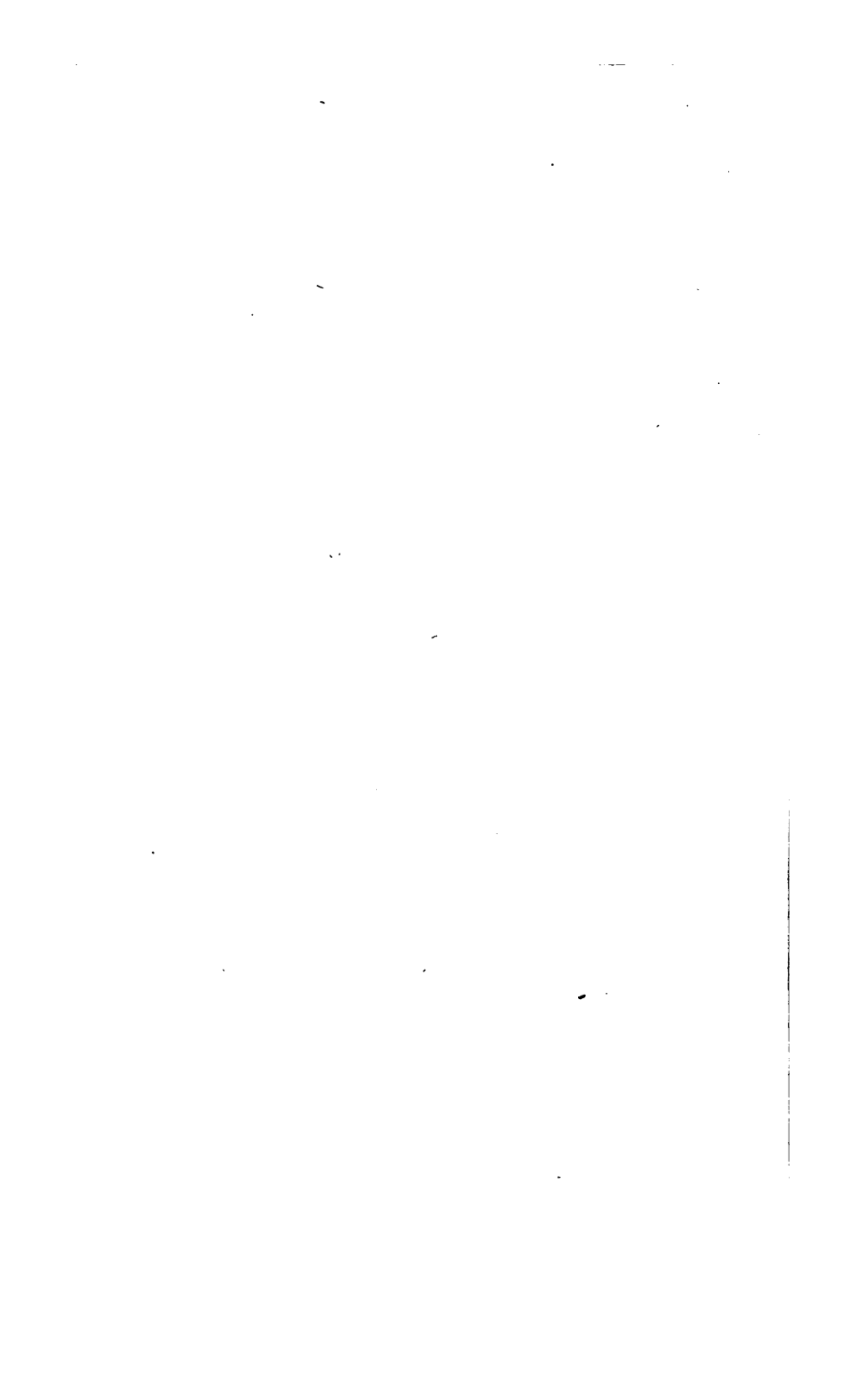
28

633.

















033.

---

## V o r r e d e .

---

Daß der Verf. der nachstehenden Untersuchung einen neuen Erklärungsversuch über den Johanneischen Logos bekannt macht, wird, wie er glaubt, der verschiedene Gang und das verschiedene Resultat seiner Auslegung entschuldigen. Uebrigens verhehlt er sich nicht, daß bei diesem Gange der Erklärung von verschiedenen Seiten gründlicher untersucht werden kann. Darum giebt er seine Untersuchung als einen Versuch.

---



033.

---

## V o r r e d e .

---

Daß der Verf. der nachstehenden Untersuchung einen neuen Erklärungsversuch über den Johanneischen Logos bekannt macht, wird, wie er glaubt, der verschiedene Gang und das verschiedene Resultat seiner Auslegung entschuldigen. Uebrigens verhehlt er sich nicht, daß bei diesem Gange der Erklärung von verschiedenen Seiten gründlicher untersucht werden kann. Darum giebt er seine Untersuchung als einen Versuch.

---

1848

1849

1850

1851

1852

1853

1854

1855

1856

1857

1858

1859

1860

1861

1862

1863

1864

1865

1866

1867

1868

1869

1870

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

1884

1885

1886

1887

1888

1889

1890

1891

1892

1893

1894

1895

1896

1897

1898

1899

1900

Wir gehen zur Erläuterung des Johannesehen Logos zuerst diejenigen Religionen des Morgenlandes durch, die von einem weltgeschöpferschen Worte sprechen.

### V e d a ' s.

Unter den alten Religionen Asiens, von welchen uns noch Urkunden erhalten sind, scheint die erste Berücksichtigung zu verdienen die in den Veda's niedergelegte Religion Indiens. Welcher Zeit diese heiligen Schriften angehören, wird, da die Angaben der Indier so offenbar übertrieben, oder ihre mythischen Zeitmaasse wenigstens noch nicht zuverlässig historisch deutbar sind, da ausländische Schriftsteller darüber schweigen, so bald wenigstens nicht entschieden werden können, bis etwa astronomische Beobachtungen in den alten Schriften eine Feststellung der indischen Chronologie erlauben. Bis dahin wird man nur ein hohes Alter vor Christus den Veda's beilegen können. Daß ihnen aber dieses zukomme, wird man nicht wohl bezweifeln können. Was von indischer Literatur bekannt wurde, weist auch auf diese heiligen Schriften zurück, und bei dem Einfall Alexanders in Indien war bereits alles, Sitten, Kasteneinrichtung, Lebensweise, Lebensansicht, religiöser Glaube, Speculation so, wie es in ihren heiligen Schriften angege-

ben und noch jetzt ist. Man vergleiche, was Strabo XV, 1. dem Megasthenes, dem Aristobol, Dnefikritos und Nearch nachzählt, mit den Weda's, dem Upnet'hat, den Verordnungen des Menu und den Schriften über die heussigen Sitten der Indier, z. B. Sonnerat's Reise. Da sich also damals schon bei den Indiern Glauben und Leben so bestimmt ausgeprägt, und die Spekulation bereits eine so hohe Stufe erreicht hatte, so ist die Annahme gewiß nicht unbegründet, daß damals schon die Weda's vorhanden waren. — Was wir indessen von den Weda's in Uebersetzungen haben, ist nur wenig, und aus diesen allein ließe sich die Theologie der Indier nicht darstellen; doch würde eine Sammlung einzelner Abschnitte der Weda's (Upanishaden, dogmatischen Inhalts), unter dem Namen Upnet'hat aus den Weda's genommen, ins Persische und aus diesem von Anquetil du Perron barbarisch treu ins Lateinische übersetzt.

Eine Vergleichung der Bruchstücke aus den Weda's, die wir haben, mit dem Upnet'hat beweist auch hinlänglich, daß wir diesen anstatt der Weda's als Religionsquelle gebrauchen dürfen; und daß auch an eine Verfälschung nicht zu denken ist, dafür möchte ich als Beweis anführen, daß, wieviel den Upanishaden des Atharveda (her von späterer Ursprung als die 3 erstern Weda's ist) im Upnet'hat durch den größeren Raum, den sie einnehmen, ein Vorzug eingeräumt ist, doch in jenen 3 älteren Weda's immer nur

von Stellen gesprochen, und nur 3 Weba's vorausgesetzt werden. —

In dieser Stelle der indischen Theologie nun ist von einem Worte — *Dum* — die Rede.

Cupnek hat stud. et opera Anquetil Tom. I. 265.

Verbum *pranou*, quod \*) *oum* sit, et *nomen magnum* *roṽ Brahm* (des Wesens der Wesen), est simile *roṽ tshed akasch* (akasch subtili, dem allgemeinen Weltgeist) *comprehendenti omnia nomina et qualitates.*

Tom. I. 320. *Ipsuth hoc (nomen) pranou*, quod *forma roṽ Brahm* est, se ipsum tres divisiones fecit, id est tria *matra* factum est (dies bezieht sich auf die 3 Buchstaben in *oum* (et *stamen*;

---

\*) Ingh. Werkdubst. seiner Uebersetzung sagt Anquetil, (Monitum S. IV.): *pranoutum supplet in lingua persica infinitivum vel gerundium, et relativum qui, quae, quod verbo keh sine designatione generis etc. exprimitur. To keh per neutrum quod, vel adv. quod reddidi.* Die eingeschlossenen lateinischen Worte sind eigene Erklärungen Anquetils, mit Ausnahme des in [ ] Einschlossenen. Dies ist nicht Anquetils Welsch, sondern aus einem andern Manuscript, s. Monitum S. IV. „*quae duobus uncinis quadratis includitur, a manuscripto nationali antea regio desumpta sunt.*“



*syntemon mundi ipsae hae literae pranou est (sunt).*

Tom. I. 321. wird pranou ebenfalls *forma τē Brahm* genannt. Es heißt dazu weiter: *cum pranou semper maschgouli (tiefe Betrachtung — Anschauung) τō Brahm factum fiat. Et cognoscens τōν Brahm ipsum hunc pranou est (er ist erkennend, den Brahm zc.)* Ipsum unum nomen pranou, quod oum est, figura mercedis (meriti) est, et ab omni (für den bloßen nach dem Comparativ folgenden Ablativ) majus est. —

Pranou wird ferner *corpus, corpus lucidum τē Brahm* genannt. — *Et ut Brahma et Beschā et Mehisch (Brahma, Wischnu und Siba) qui tres rogkel (b. i. praefecti vergl. II. 389) harum trium literarum sunt, in has tres literas (des Wortes oum) intrarunt, ex hoc respectu (idcirco) corpus τōν pranou dominus omnis (rei) est.*

In diesem Worte, dem Körper des höchsten Wesens (b. i. seiner unmittelbaren Offenbarung und Erscheinung) sind die 3 Gottheiten, der Schöpfer, Erhalter und Zerstörer oder Umwandler, die Herrn der Welt begriffen, daher dieses Wort selbst der Herr des Alls. — Ihres ähnlichen Inhalts wegen gehört hieher auch die Stelle:

II. 346. (die zugleich mit der folgenden I. 322 in Beziehung steht.) *In his tribus matra tres (libri) Beid est, quod Rak Beid et Djedr*

Beid et Sam Beid sit, et in ipsis illis tribus pedibus ejus productio (Stahma) et nutritio (conservatio. Bishnu) et destructio. (Siva) est.

I. 322. Et ut liber Rak Beid et Djedr Beid et Sam Beid quilibet tres in tribus literis *roū pranou* est (sunt), ex hoc respectu *pranou corpus scientiae roū Brahm* est.

Ut terra et mundus *roū fezza* (atmosphæra) et mundus *roū behesch* (Sündlosigkeit, vögl. Zendavesta) quilibet tres (mundi) in literis *roū pranou* est (sunt), ex hoc respectu *pranou corpus mundi roū Brahm* est. Es wird außer einigen Andern noch angeführt, et ut cor et intellectus et egoitas quæque tria in quibusque tribus literis *roū pranou* est (sunt), ex hoc respectu *pranou corpus commotionis* (attentionis, des Denkens an) *roū Brahm* est. Das mysteriöse Wort demnach, das Körperliche, das Ueßerliche der tiefen Andacht, weshalb es denn sonst heißt, man solle mit diesem Worte Brahm betrachten (maschgouli facere). Warum aber dieß verlangt wurde, geht hervor aus der Bedeutung, die das Wort als Bild, Gestalt des höchsten Wesens, in dem die Welt begriffen ist, hat. *Pranou* wird ferner *corpus vitae roū Brahm* genannt. Endlich heißt es: Ex ipso hoc respectu (propter hoc ipsum) cum una vice

dicere pranou hae omnes res, quae memo-  
ratae sunt, dictae sunt, et pranou, quod una  
vice (aliquis) dixit, dixeris, quod parastesch  
(cultum adorationis) omnibus corporibus *toū*  
Brahm fecit: et *eam toū una vice dicere pra-*  
*non, dixeris (homo): totum mundam cum*  
*Brahm additum (ab eo pendentem) effecit, et*  
*formam toū Brahmi (eius) sciuit.*

L. 323. Si vis, quod servatorem universalem  
et ligatum (sine corpore et cum corpore) scias,  
ipsum hoc unum nomen) magnum pranou  
scito, quod in ipso hoc pranou etiam servator  
universalis est, et etiam servator ligatus.

L. 323. Beginnt ein neuer Abschnitt mit den Worten:  
Prius a creatione (*ante creationem*) creator, qui  
productum faciens est, *silens fuit. Cum se ipso*  
*maschoul factus (da er sich selbst zum Gegenstand*  
*seiner Betrachtung machte), kaltneh (verbum) pre-*  
*mitum, quod dixit, oim fuit: quod pranou sit, et*  
*in eo quibus: ~~toū~~ et mundum *toū* fezza (atmos-*  
*sphaera) et ~~maschoul~~ *toū* behescht) est. Ut pranou  
corpus *toū Brahmi* est, proinde caput ejus behescht  
est, et attributus ejus fezza est, pes ejus terra, et  
sol oculis ejus est etc. Damit sind die Stellen zu  
vergleichen:*

L. 301. primam unus anima fuit — is e solitu-  
dine sua (ita solum esse) quietam cum non

obtinuisset, imaginatum ipse idem faceret,  
 (secum cogitasset) voluit, quod, utulus et di-  
 versis generis appareret, und: *in quo d. voluit*  
 II:333. Tempore, quod (quo) Brahmodhicus  
 voluit, quod (hisse. Einführungspartikel wie. Er)  
 ego multum factus appārens fiam, *com. de. ipse*  
 (sibi ipsi) moeschgoul factus hunc omnem *hunc*  
 idem ingressus cum figura et sine figura ipse  
 fuit, id est universālis et ligatus. (particulari-  
 tas) redditus est.

I:343. *Novem entis, quod omni est, illud ens*  
*etiam Prām Brahm est, (der höchste; erhabene*  
*Brahm) et Apr Brahm etiam est, id est, uni-*  
*versāle etiam est, et ligatum etiam est.*

Um nicht unrichtig zu verfahren; führte ich Uthra-  
 ban-Beid bisher nur vergleichungsweise an. Der In-  
 halt der obigen Stellen ist nun kurz dieser. Als ein  
 Medium der Schöpfung wird nämlich in demselben das  
 mysteriöse, Alt-geheimer, Fegensreicher Kraft begabte  
 Wort, Quat, geschildert, nämlich als ein Medium  
 im Geiste des Pantheismus und Emanatismus; nach  
 welchem alles sich Stufenweise aus Gott evolvirt; wo-  
 nach das Medium, das Bild Brahm's alles in sich  
 schließt. Das höchste Wesen, Brahm, sprach in  
 seiner Selbstanschauung im Anfang der Schöpfung  
 das Wort; und in ihm waren die 3-Wellen und die  
 5 Offenbarungen Brahm's, Schöpfung, Erhaltung und

Zerstückung (oder Umwandlung), Brahma, Wischnu, Siva, die Weda's u. s. w. begriffen. Durch dieses Wort der Selbstanschauung wurde das Wesen der Wesen sichtbar, wurde aus ihm, dem Einen, ein Vieles (d. i. in vielen Gestalten erscheinendes, dennoch aber sich nicht zersplitterndes Wesen), es war ohne und mit Gestalt, unendlich (universalis) und endlich (ligatus). Dieses Wort ist mithin zu betrachten als die erste, unmittelbarste Offenbarung oder Erscheinung der Gottheit, welche die übrigen in sich schloß; es heißt daher die Gestalt der Lichtwelt, Khyas Brahm's, es ist der Körper der Erkenntnis Brahm's, der sichtbare Inbegriff derselben; denn wie es das Mittel ist, wodurch Gott gleichsam herabkam zur Welt, so ist es hinwiederum das Mittel, wodurch der Mensch hinaufkommt zu Gott.

Aus Athrbau, Weid oder Athar = Weda gehören nun folgende Stellen hieher:

II. 207. Athria, ut *omni* dixit, dixit, quod ab *omni* primum (*prius*) *ipsam hoc nomen productum* faciens (*creator dixit*). Der Hervorbringer (productum faciens, creator) sprach vor allen diesen Namen Dum:

II. 210. Brahma, et Beschm et Mehisch cum Brahm quod, productum, faciens omnis est in hoc (nomine; der Zusammenhang zeigt aus, daß Dum gemeint ist) *omni*.

II. 266. "Quidquid existit, hoc ipsum pranou est, quod etiam Brahm est, et etiam atma (Weisheit) est."

II. S. 311. Ille atma, quod principale (substantia) omnium Beidha propter scire eum est, et omnes inordinaciones et derelictissies. Voluptatis propter id obtinere eum est; illam in vocabulo abbreviato, (compendiario) eum te (tibi) dicam ille quid est. *Quoniam est*, et ipsa haec litera (vox) pranou Brahm est, et superior ab omni est. Teutsch etma so: *Zener Atma, der das Wesentliche, (die Substanz), aller Beda's ist, weil man ihn, dadurch erkennt, und alle Erhöhtungen und Bähungen, weil man, ihn (dadurch) erhält, den will ich dir in einem kurzen Worte nennen, was er ist; er ist Dum.*

II. S. 387. Brahma quod (quando) productus fit (fuit), cogitationem fecit, quod, quodnam unum kalmeh (verbum, sermo) est, quod ex illo omnia desideria superveniat (exeat, impleantur) et ex illa omnem (omnes) mundos et omnes Fereschtehha (et omnes (libros) Beidha et omnia korbanha et omnes mercedes, et omne motum et non motum intelligam? Hoc ut cogitavit; derelictionem omnium voluptatum fecit. (E) derelictione voluptatum illud unum kalmeh vidit et scivit: et (hoc kalmeh)

circumdans omne est, et dominus omnia (rei) est,  
 et semper novum est, et sermo (loquela) Crea-  
 toris est, et ipsum etiam Creator est. A tō  
 obtinere hoc kalmeh Brahma omne (omnia)  
 desideria et omnes mundos etc. obtinuit.

II. 389. Hoc pransu, quod prius a cogitatione  
 et mortificatione nichil Brahma etiam appa-  
 rens fuit (existit); ipsam hoc Brahm est etc.

II. 391. Filium magnam creatoris, quod Oum  
 est; viderunt [id est, e Creatore prius ab omni  
 hoc kalmeh] apparens fuit (prodit) ex hoc  
 respectu (idcirco) filius magnus (primus)  
 Creatoris dicitur (est).

II. 404. Totus mundus in magnitudine tou pra-  
 nou est.

II. 412. Hic omnis mundus Oum est, et quid-  
 quid factum est, et existit et est futurum, omne  
 Oum est, et quidquid superius ab his tribus  
 temporibus est, etiam Oum est, et hoc omne  
 Brahm est.

II. 451. Aliud (Ens) et non videtis, et fir-  
 mam retentionem sensum fecistis cum tō Oum  
 et tōv atma videtis, quod atma verum (ens) e st  
 in hoc verbo illum dubium non afferatis, quod  
 atma Brahma et Brahm atma est, et Oum  
 (atma est).

Es wird in diesen Stellen fürs Erste das oben  
 Aufgestellte bestätigt; Durr ist das erste Hervorge-  
 brachte, in ihm ist die Trinität der Indier enthalten,  
 er ist Atma, das Wesentliche alles Vorhandenen, all-  
 umfassend; das Wort, die Rede des Schöpfers. Atha-  
 veda nennt dieses Wort dann selber noch Schöpfer,  
 den größten, zuerst sichtbar gewordenen Sohn  
 des Schöpfers, der eben darum der große Sohn  
 des Schöpfers heißt, weil er die erste Offenbarung  
 Brahm's ist. Indem ich diesen Begriff aus den ange-  
 führten Stellen ziehen zu können glaube, wage  
 ich es dennoch nicht, den Begriff von Durr näher zu  
 bestimmen, da es bei diesem pantheistischen Identitäts-  
 satze, bei der mythischen Sprache und den wenigen  
 untern Scheidenden Merkmalen eines Wesens äußerst  
 schwierig ist, bestimmte Begriffe abzugeben. Die Frage,  
 die bei dem weiteren Gange der Untersuchung wichtiger  
 wird, ob dieses Worte ein persönliches Daseyn zuge-  
 schrieben werde, muß mit Berücksichtigung des ganzen  
 religiösen Systems der Indier beantwortet werden.  
 Nach dem reinern Religionsystem, wie es sich in den  
 heiligen Schriften ausspricht, wie es noch späterhin \*)

von

\*) Man vergleiche die Nachricht, die in dem Frag-  
 ment von des Barbesanes Buch gegen ein die mora-  
 lische Freiheit beschränkendes Verhängniß Euseb. prae-  
 parat. ev. I. VI. c. 18. & Neander genet. Entwicklung  
 der griechischen Systeme S. 201.) gegeben ist. Barbes



„verbleibt bei den Geschöpfen im Besondern und All-  
gemeinen.“

Man kann bei dem ersten Bruchstücke die Worte: „der du erscheinst als der Sohn des Hervorbringers,“ und aus dem 2ten den Namen, „der Erstgeböhrt“ in Vergleichung setzen mit den angeführten Stellen aus Athrban Weib II. 391. wo Dum filius magnus (von Anquetil gemäß dem Zusammenhang jener Stelle durch primus erläutert) Creatoris genannt wird, man kann sich darauf berufen, daß der göttliche Geist als Medium der Anschauung Gottes wie z. B. in der aus 1 Bb. 323. angeführten Stelle, ferner (2ter Bb. 352), daß er als Besitzer des ganzen Schatzes der Erkenntniß dargestellt; daß endlich der Name Dum selbst genannt wird: — indeß möchte ich auf dieses Letztere nicht gern zu viel Gewicht legen, indem Dum auch das Bezeugswort seyn kann, wie es im Unselbar und in der Majerschen Schrift S. 139 und 140 dargestellt wird. Beim 2ten Bruchstück lassen sich die Worte: „der Erstgeböhrt, der verbleibt bei den Geschöpfen im Besondern und Allgemeinen“ zusammenstellen mit I. 323. in ipso hoc pranou etc. Dum als das Wort, als die erste Offenbarung, als der Sohn Gottes bildet den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen (Gebundenen); vom Allgemeinen zum Besondern; und in ihm ist Säkunt beides verknüpft; denn auch die Welt ist noch Gott, aber unter den Schranken von Zeit und Raum erscheinend. Belege hierfür

bieten auch *ihon* die angeführten Stellen z. B. I. 301.  
II. 333:

Zur Vergleichung mit dem *Zendabesta* dient noch Folgendes, was ich aus Majers *Brahmaismus* S. 139. anführe. *Sayatri* oder *Sabitri* (Weisheit und Wissenschaft) ist ein aus 3 Versen des *Weda* zusammengesetzter Spruch oder Lehrsatz, vor welchem die 3 geheimnißvollen Worte stehen, welche die *Wyahriti's* genannt werden, denen wieder das heilige einfilbige *Pranu* oder *Pranaba* genannte Wort (*Om*) vorausgeht. Alle 3, das *Pranu*, die *Wyahriti's* und den *Sayatri* hat der unbegreiflich erhabene Herr der Schöpfung nach und nach aus den 3 *Weda's* gleichsam erweckt, und sie sind als der Mund, als der vorzüglichste Theil des *Weda* zu beobachten. Das Sprechen des heiligen Wortes ist weit besser als Opfer; wer das *Pranu*, die *Wyahriti's* und die *Sayatri* unter Beobachtung gewisser Ceremonien spricht, wird von jedem Fleck, von jeder unwissentlichen Sünde gereinigt.

Es möge sich hieron eine Nachricht reihen; die in den dem *Deigenes* zugeschriebenen *φιλοσοφούμενα* enthalten ist; und einstimmig mit dem Bisshertigen die indische Lehre vom Wort darstellt. *Compend. hist. philos. antiquae sive philosophumena quae sub Origenis nomine circulant.* Antrop. Jac. Gronovio 1706. de Brachmanibus p. 156—167. Offg. Opp. T. I. p. 304, 305. (s. Dissert. Olupnek hat. P. III. 1711.)

11. Αὐταὶ τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐκ ὁμοί-  
 ὄν τις ὄρα, οὐδὲ οἶον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλ' ἐστὶν  
 αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος οὐκ ὁ ἐναρθρός, ἀλλὰ ὁ τῆς  
 γνῶσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτά τῆς γνῶσεως, μυστή-  
 ρια ὁράται σοφοῖς. Diss. CIV. Τοῦτο δὲ τὸ φῶς,  
 ὃ φασὶ λόγον τὸν θεόν, αὐτοὺς μόνους εἶδέναι  
 Βραχμᾶνες λέγουσι — οὗτοι θανάτου κατατρονῶ-  
 σιν, ἀλλ' ἂν ἰδία φωνῇ θεὸν ὀνομάζουσι, καρδίας προ-  
 εἰπομεν. Diss. CVI. Τοῦτον δὲ τὸν λόγον θεὸν ὀνο-  
 μάζουσι σωματικὸν εἶναι, περιχειμένον τε σῶμα  
 ἔχοντα ἑαυτοῦ, καθάπερ εἴ τις τὸ ἐκ τῶν προ-  
 βῆτων ἐνδύμα φορεῖ, ἀπεκδυσάμενον δὲ τὸ σῶμα,  
 ὃ περιέχεται, ὀφθαλμοφανῶς φαίνεται. Die in-  
 dische Lehre vom Wort ist hier unverkennbar treu  
 vortragen, und was der Verf. sagt: καὶ ἰδία φωνῇ  
 θεὸν ὀνομάζουσι, erinnert deutlich an die Bedeutung,  
 die den Indiern das Sprechen Dum's hat.

### Z e n d a v e s t a.

iii Das alte Religionsystem Afiens, das hier in Be-  
 tracht kommt, ist das Zoroastriſche. Hinsichtlich der  
 Reife und des Alters der heiligen Religionsbücher  
 der Perser darf ich mich auf die Untersuchungen fran-  
 zösischer und deutscher Gelehrten, namentlich außer den,  
 in Meiners Uebersetzung des Zendavesta, enthaltenen,  
 auf die von Rhode (über Alter und Werth einiger  
 morgenländischen Urkunden. Breslau 1817.) und Nash  
 (über

(Über das Alter und die Wichtigkeit der Zendsprache und des Zendaesta übersetzt von F. H. v. d. Hügel. Berlin 1826.) berufen, und die genauere Bestimmung ihres Alters ganz außer Acht lassend nur das aus ihnen voraussetzen, was für den gegenwärtigen Zweck hinreicht, daß sie älter sind, als das Christenthum.

Es sind aus dem Zendaesta, namentlich diejenigen Stellen hier anzuführen, die von Hymn und Hymn handeln. Wenn schon der Name Hymn an das indische Hym erinnert, so wird sich diese Ähnlichkeit in dem Folgenden so weit bestätigen, (daß wir in Hymn eine mehr schon dunklere Spur von dem wiederfinden.

Zaeschne Ha IX. Das Wesentliche dieses Abschnitts ist nach Meiners Übersetzung Folgendes: Hymn kam aus der Höhe zu Zoroaster, und fand ihn beim Lesen des Ormazdwortes. Zoroaster fragte ihn: Welches dein Wesen; der in Gerechtigkeit lebt, ist würdig gegeben; seine Seele rein und unsterblich zu bewahren? Hymn antwortete: Ich bin der keine Horn; der Tod zerstreut, wo er mich isst. (d. i. den Saft des Hombaus trinkt), mit Feuerbrunst zu mir eilt, und demütig es Hebet mir vor, der nimmt von mir die Wälder der Welt. Zoroaster sprach: Ich bete zu Hym, wer ist der erste Sterbliche, aber in der geschaffenen Welt dach: Anfaug und Demüthigung vor dir: begonnen hat; spornach er sich kehrt? Hym antwortete: Abengam ist der erste Sterbliche, der mich in Demüth angemessen und angebrannt hat;

19. Αὐταὶ τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' ἀποφαι-  
 ῶν τις ὄρα, οὐδὲ οἶον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλ' ἐστὶν  
 αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος οὐχ ὁ ἑναρθρὸς, ἀλλὰ ὁ τῆς  
 γνῶσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτά τῆς γνῶσεως, μυστή-  
 ρια ὁράται σοφοῖς. Diss. CIV. Τοῦτο δὲ τὸ φῶς,  
 ὃ φασὶ λόγον τὸν θεόν, αὐτοὺς μόνους εἶναι  
 Βραχμᾶνες λέγουσι — οὗτοι θανάτου καταστροφῆ-  
 σιν, ἀλλ' ἂν ἰδίᾳ φωνῇ θεὸν ὀνομάζουσιν, καθάπερ προ-  
 εῖπομεν. Diss. CVL. Τοῦτον δὲ τὸν λόγον θεὸν ὀνο-  
 μάζουσιν σωματικὸν εἶναι, περικείμενον τε σώματι  
 ἔξωθεν ἰσητοῦ, καθάπερ εἰ τις τὸ ἐκ πᾶν προ-  
 βεβῆκεν ἐξώματι φορεῖ, ἀπεκδυσάμενον δὲ τὸ σῶμα,  
 ὃ περιέχεται, ὀφθαλμοφανῶς φαίνεται. Die in-  
 dische Lehre vom Wort ist hier unverkennbar treu  
 vorgetragen; und was der Verf. sagt: καὶ ἰδίᾳ φωνῇ  
 θεὸν ὀνομάζουσιν, erinnert deutlich an die Bedeutung,  
 die den Indiern das Sprechen Dum's hat.

### Z e n d a v e s t a.

iii Das alte Religionsystem Afiens, das hier in Be-  
 tracht kommt, ist das Zoroastrische. Hinsichtlich der  
 Reife und des Alters der heiligen Religionsbücher  
 der Perser darf ich mich auf die Untersuchungen fran-  
 zösischer und deutscher Gelehrten, namentlich außer den  
 in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, enthaltenen,  
 auf die von Rhode (über Alter und Werth einiger  
 morgenländischen Urkunden. Breslau 1827.) und Maß  
 (über

helt fragt, du bist vom Himmel gekommen mit dem reinen Gesetz der Magdalenens (Stimuzverfehrer), dir hat Stimuz die Kleider des Hells gegeben; du verkündigst, nachdem du dich mit Ebangeln (dem Kleid des Hells) umgürtet hast, auf Gebirgen von erhabener Höhe und weitem Umfange das Wort (das reine Gesetz der Magdalenens, Homber, Stimuz's Wort). Im übrigen Gebet an Hom bittet Zoroaster um Vernichtung des Bösen und der Urheber desselben. II moe. 1721—71.

7. 2. ~~Stimuz's~~ Gylgard 20. Hom war das anfängliche Mittel gegen physisches und moralisches Uebel, in den letzteren Zeiten ist es Zoroaster durch seine Sendung.

Leben Zoroasters Bd. 3. der Kleüferschen Uebersetzung S. 46 und 47. Auf der Reise nach Chaldäa oder dem nordischen Iran bekam er Licht in den Lehren, die dem berühmten Hermod zugeschrieben wurden. Entzückt über diese Sagen, die ihm den Ursprung des Menschengeschlechts und die Ursache des Bösen in der Welt aufklärten, wandte er alle Aufmerksamkeit des Geistes darauf, und glaubte von Hermod selbst erleuchtet zu seyn. S. 47. ferner: Zoroaster habe seine Religion zurückgeführt auf die früheren Offenbarungen Hom's. S. 8. Vorsehsp sei nebst andern Dessen trotz des Herrschenden Eddendienstes dem alten Gesetz, das unter Menschlid und

Teribun herrschte, trenn geblieben; und habe Geomo als Regenten bei Austheilung der Gewässer, als Wächter über die Welt, als Fürsten Albordi's, Zerflörer des Todes gekannt. Hom wird König über Albordi genannt z. B. Zeschne Ha. LIV, LXVI, Zesch Joseph LXXXVIII 4 Carde. u. s. w. Albordi aber wird geschildert als der Sitz der Seeligsten, Wohnung der Zed's, lichtglänzend, Zeschne Ha. I. vergl. Wispered VIII, Zesch Mithra 12 Carde, Wohnung berühmter Feuer's, Zesch Raschners XI Carde 2 39. u. s. w.

Zeschne LIV—LXVI Ha's. Hom ist Urheber der Gesundheit, steht mit Selbungen auf Albordi herab, ist König über Albordi, ist der Weg zu allem Guten, Quell des Lebens, und fährt immer das Lebensmaxi (Honoper) im Munde.

Zeschne Ha X. Zoroaster betet zu Hom: komme zu mir, damit ich folge dem Willen des, der ist, erbarme dich über mich, wenn ich todt bin!

Zeschne Ha XII. Ich bringe Zeschne dem großen Goldhorn, der bis zur Auferstehung die Welt umfanglicher machen wird, (oder der bei der Auferstehung den Weltkreis weiter machen wird).

Wispered X Carde. Ich muß dich anrufen, Hom, der du heilig und rein und groß bist, und groß machst jetzt und immerdar! Du gibst Sieg und Größe

dem Haupt, erhebt den Gottgestimmten das Gewissen, haß groß gemacht alle, die nicht mehr sind, und wirst groß machen alle, die noch kommen, machst groß alle Geb's und Marfchaspants, die reinen Könige, die leben in Ewigkeit.

Zescht Hom XCVI. Er gebe der Welt einen König, der das Böse zertrümme. Vergl. Zoroasters Leben S. 8. wo es heißt: Poroschasp nahm von Heomo, nachdem er sich vor ihm im Gebet gedemüthigt hatte, einen Sohn, Zoroaster.

Symbol Hom's und ihm geweiht ist der Hombaum (Sogard); dem Saft des Hombaums werden deswegen manche Eigenschaften, die dem erstern zu kommen, der Reinheit, der Fähigkeit zu beleben, Glück und Ueberfluß zu ertheilen, beigelegt. Nach Dunderbesch XVIII wird er bei der Todtenauferstehung die Geleggen beleben. Ein Gefäß, in welchem der Saft des Hombaums ist, wird während des Gebetes und des Sprechens des Honovers schwebend gehalten. Vispered Carde X, XI, XII, XIV; Zeschne Ha IV; Vendidad Fargard VI; Gebräuche der Perser Thl. 3. S. 206. §. III, wo es heißt: in ganz Indien soll kein Hombaum seyn; er soll nie faulen; keine Früchte tragen; er wachse in Persien; sey einem Gesträuch ähnlich, das dicht mit Knospen bewachsen ist; seine Blätter gleichen dem Jasmin; die indischen Dessurs schicken zu gewissen Zeiten 2 Parsen nach Kirman um



Zweige von Hom zu suchen; der Saft heiße Perahom (Lebenswasser).

Schon im Vorherigen wurde einigemal des Wortes (Ormuzdwort, Lebenswort, Honover, Mansrespand, Mandjhad, Avesta, reines Gesetz genannt). Erwähnung gethan, sofern es Hom ehemals auf den Bergen verkündigte, und immerdar im Munde führt. Die näheren Bestimmungen enthalten folgende Stellen des Zendavesta.

Zescht Avestad LXXXIII. Besitze dich, den Himmels-Heds zu gefallen, wünsche von ihnen durchs ewigs Wort, mein Wort, das reichlich geben wird am Ende dem Schüler des reinen Gesetzes einen reinen Ort für ihre Seele, und abschneiden wird alle Darwands.

Zescht Ormuzd LXXX. Ormuzd's Verstand enthält das Wort der Vortrefflichkeit; Ormuzd's Geist geht mit dem vortrefflichen Wort um, und vollendet es.

Sikruze Tag Mansrespand. Lobpreis Ormuzd in Licht und Glorie glänzend, den Amshaspands, dem himmlischen Wort der langen Dauer, des Gang in der Höhe ist (das von den Geistern der hohen Sphären gesprochen und gelbt wird), dem reinen Gesetz der Mazdaeefnans, das Verstand in sich hält und gibt, dem Wort des Himmels, das weise macht, dem großen,

Ormuzd geschaffenen Verstande durch's Ohr erlangt, (dem Wort) Ized genannt.

Izedt Maschnerast Garde I. fragt Zoroaster: Ormuzd: „Du der du keinen Zweiten hast an Weisheit z. welches königliche Wort setzt alles in besten Stand, ist überfließender Segen, Quell des Schöpfungsens, welches ist das Wort der Heiligkeit, Unschärferkeit, Reinigkeit, das Wort aller Wünsche, das Wort der Kraft, Schutzwächter aller Creaturen? Darauf sprach Ormuzd: „ich bins“ verkünd' es, Zoroaster, das Wort der Reinigkeit, Keuschheit, höchsten Lichtglanzes.“ Entweder soll hier Ormuzd nur das Wort genannt werden, oder es ist das: „ich bins“ der Name des Wortes selbst, was mit der indischen Ansicht einstimmig wäre.

Izedtue Ha XIX. Zoroaster fragt Ormuzd: welches ist das große Wort von Gott geschaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war, und Wasser war, und Erde war u. s. w. ehe reine Menschen und Dem's und Harfester Menschen waren? Ormuzd antwortete: der reine, heilige, schnell bewegliche Honover war vor Himmel u. s. w. Sete meinen Honover, wenn Sprache dich verläßt, uas du ohne Hoffnungs bist z. führe, wenn du reden kannst, und gesund bist, Honover im Munde! Wer den reinen Honover spricht mit den befohlenen Ceremonien, ihn mit hoher Stimme

Teribun herrschte, treu geblieben; und habe Sermo als Regenten bei Austheilung der Gewässer, als Wächter über die Welt, als Fürsten Albordj's, Bersäber des Todes gefannt. Hom wird König über Albordj genannt z. B. Zeschne Ha LIV, LXVI, Zeschne Josef LXXXVIII. 4 Carde u. s. w. Albordj aber wird geschildert als der Sitz der Seligsten, Wohnung der Ized's, lichtglänzend, Zeschne Ha I uergl. Wispered VIII, Zeschne Mithra 12 Carde, Wohnung berühmter Herrers, Zeschne Raschmerast XCII Carde 2 u. s. w.

Zeschne LIV—LXVI Ha's. Hom ist Hüfber der Gesundheit, steht mit Selbigen auf Albordj herab, ist König über Albordj, ist der Weg zu allem Guten, Quell des Lebens, und fährt immer das Lebensmaxi (Honoper) im Munde.

Zeschne Ha X. Zoroaster betet zu Hom: komme zu mir, damit ich folge dem Willen des, der ist, erbarme dich über mich, wenn ich tode bin!

Zeschne Ha XII. Ich bringe Zeschne dem großen Goldhom, der bis zur Auferstehung die Welt umfänglicher machen wird, (oder der bei der Auferstehung den Weltkreis weiter machen wird).

Wispered X Carde. Ich muß dich anrufen, Hom, der du heilig und rein und groß bist, und groß machst jetzt und immerdar! Du gibst Sieg und Größe

Mit den hier angeführten Stellen stimmen noch viele andere des Zendavesta ein.

Fast man den wesentlichen Inhalt aus diesen Stellen zusammen, so ergibt sich hinsichtlich Hom's, daß die Meinung, die gewöhnlich aufgestellt wird, er sei ein zu den Zeiten und am Hofe Dvengham's und Djemschids lebender Dichter, der Urheber der vor Zoroaster in den frühesten Zeiten herrschenden wahren Religion, wohl nicht hinlänglich begründet ist. Namentlich spricht Geschné Ha IX dagegen, wo das Verhältniß Hom's zu Dvengham und den nachfolgenden königlichen Dynastien angegeben wird. Die Prädikate, die ihm beigelegt werden, lassen sich so wenig mit jener Annahme Anquetil's, Kleuker's, Göttes's u. a. vereinigen, daß es zu verwundern ist, wie jene Ansicht festgehalten werden konnte.

Hom ist der Offenbarende, der Sprecher des Worts. Auf dem Gebirge von erhabener Höhe (Albordi) verkündigte er es schon ehedem unter den ersten Menschen; er offenbarte sich dem reinen Zoroaster, er kam vom Himmel mit dem reinen Gesetz der Magdeknans, er ist nicht fern zur Antwort jedem, der ihn mit Wahrheit fragt. Sein Wort ist Wahrheit. Durch das Sprechen Uvesta's wird Hom gepriesen. Er ist Licht, Lebensquelle, Weg zu allem Guten, groß und heilig, Urheber der Gerechtigkeit u. s. w., Zerstörer des Bösen, er erhebt die Gottgesinnten, die ihn verehren, gibt ihnen in diesem Leben Ueberfluß an Gütern der Erde,

Zweige von Hom zu suchen; der Saft heiße Ferahom (Lebenswasser).

Schon im Vorherigen wurde einigemal des Wortes (Ormuzdwort, Lebenswort, Honover, Mansrespand, Werhdad, Abesta; reines Gesetz genannt). Erwähnung gethan, sofern es Hom ehedem auf den Bergen verkündigte, und immerdar in Munde führt. Die näheren Bestimmungen enthalten folgende Stellen des Zendavesta.

Leset Avesta d LXXXIII. Besitze dich, den Himmels = Thron zu gefallen, wünsche von Hien durchs ewig Wort, mein Wort, das reichlich geben wird am Ende dem Schüler des reinen Gesetzes einen reinen Ort für ihre Seele, und abschneiden wird alle Darwands.

Leset Ormuzd LXXX. Ormuzd's Verstand enthält das Wort der Vortrefflichkeit; Ormuzd's Geist geht mit dem vortrefflichen Wort um, und vollendet es.

Sitze Tag Mansrespand. Lobpreis Ormuzd in Licht und Glorie glänzend, den Amshaspands, dem himmlischen Wort der langen Dauer, des Gang in der Höhe ist (das von den Geistern der hohen Sphären gesprochen und gelbt wird), dem reinen Gesetz der Mazdaesnans, das Verstand in sich hält und gibt, dem Wort des Himmels, das weise macht, dem großen,

es heißt: Weg, Verbindungsmittel, und daher Wort, Vernunft, Anfang. Die Secte des Lao-Tseu, Tao-ße (Secte des Tao) gebrauche dieses Wort aber im Sinne der Urvernunft, welche die Welt geschaffen hat und zusammenhält.

Im Anfänge seines Buches sagt Lao-Tseu Die ursprüngliche Vernunft kann der Vernunft unterworfen seyn, und durch Worte ausgedrückt werden, aber sie bleibt eine übernatürliche Vernunft. Man kann ihr einen Namen geben, aber er ist unaussprechbar. Ohne Namen ist sie das Prinzip des Himmels und der Erde, mit einem Namen ist sie die Mutter des Universums. Besser erklärt Herr Remusat, würde das Wort Tao mit λόγος übersetzt, da es ganz dem λόγος des Plato oder Johannes entspreche. — Eine andere Stelle des Tao-te-king ist: vor dem Chaos, das der Geburt des Himmels und der Erde vorherging, war ein einziges, unendliches und verschwiegenes Wesen, unbeweglich und immer handelnd, ohne sich zu verändern. Man kann es als die Mutter des Universums betrachten; ich weiß den Namen nicht, aber ich bezeichne es durch den Namen Vernunft u. s. w.

Herr Remusat vermuthet, Lao-Tseu habe mit anderen auch diese religiöse Vorstellung aus dem Westen gehabt, und eben um diese Quelle weiter zu verfolgen, später seine Reise unternommen.

## Hermetische Schriften.

Die Lehre vom Wort findet sich nächstvem in der ägyptischen Religionsphilosophie, wie sie in den hermetischen Büchern niedergelegt ist. Ihre Darstellung wird hier hauptsächlich aus Görres's Mythengeschichte der asiatischen Welt gegeben. Darüber, daß jene Schriften wirklich die Enasis der ägyptischen Religion enthielten, kann ich mich auf Görres's Vorrede S. XIX. u. folg. berufen.

Nähere Bekanntschaft mit den orientalischen Religionsystemen hat gezeigt, daß Manches, wovon man Plato oder das Christenthum als Quelle betrachtete, nur ein Glied in der Kette orientalischer Religionswesen ist.

Görres 2r Bd. S. 352. *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλείας — παραδειγμα δὲ ἰδρυταὶ τοῦ αυτοπατορος, αυτογονοῦ καὶ μονοπατορος θεοῦ, τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ — ἀπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου ὁ αὐτάρχης θεὸς ἑαυτῶν ἐξέλαμψε u. s. w.* Görres fährt hierauf eine Stelle aus Cyrillus contra Julian. über das höchste, erste Wesen an, und sodann, was in Cedrenus Chron. aus dem verlorenen Buche des Hermes selbst zu dem bei Cyrill angeführten hinzugesetzt wird. Sein Wort vollkommen in jedem Betrahte, ausgehend aus seinem Schooße, mit Fruchtbarkeit und welt-

bildender Kraft begabt u. s. w. hat die Wasser befruchtet. Hermes, sagt er, schließt nach dieser Rede: „Ich beschwöre dich, mächtiger Schöpfer des Himmels, Stimme des Vaters, erstes Wort, das er hervorgebracht, sein einziges Wort, mit gänzlich zu sehn.“ Gdrres S. 354. Nicht mit Händen schuf Gott die Welt, sondern durch sein Wort. Dies Wort des Schöpfers ist ewig — das Einige nach dem ersten Gott existirend. Hermes. libro primo Digress. ad Tat. apud Cyrill. adv. Jul. p. 33—34. — S. 35. Der angeführten Schrift findet sich diese Stelle aus den hermetischen Schriften: „ὁ κόσμος ἔχει ἄρχοντα ἐπιχειρῶνα. δημιουργόν, λόγον τοῦ πάντων δεσπότου, ὃς μετ' ἐκείνου πρώτη δύναμις ἀγέννητος, ἀπέραντος, ἐξ ἐκείνου προκρύψασα καὶ ἐπιχεῖται καὶ ἄρχει τῶν δι' αὐτοῦ δημιουργηθέντων. ἔστι δὲ τοῦ παντελείου πράγονος καὶ τέλειος, καὶ γόνιμος καὶ γυνσιος υἱός.“ Er wird ferner identificirt mit Kneph, Dieser haucht aus seinem Munde das Welte, den sichtbaren Logos des Demiurgos und bildet damit das Weltall. Gdrres S. 359. Euseb. Praeparatio evang. l. III. c. 3. — Wie Kneph bilden wollte, da sprang aus den sich senker den Elementen der Gottheit das Wort Gottes in das reine Welt der Natur hinaus, und vereinigt mit dem weltfassenden Kneph, mit dem es gleichen Wesens war, brachte es hervor den zweiten



und nach dem Tode Seligkeit; er wird, darum von den Frommen angerufen, sich ihrer nach dem Tode zu erbarmen, sie in die Wohnungen der Seligen gelangen zu lassen, denn er ist König über Aborhi, die Wohnung der Seligen. Bei der Auferstehung wird er die Welt umfänglicher machen.

Honover ist das geoffenbarte, gesprochene Wort — nicht ein Selbstständiges. Es ist enthalten, im Verstande Ormuzd's und ist dessen Seele; es war, ehe die Welt wurde; die Welt ist durch dasselbe geschaffen.

Ormuzd sprach es, siegte über Ahriman, und vollendete seine Schöpfung. Es ist ewig und unvergänglich; Heil und Glück, Leben, Gesundheit u. s. w. gibt es denen, die es sprechen und thun, ja die Seligkeit in den Wohnungen des Himmels (auf Aborhi) wird denen verliehen, die den reinen Honover sprechen. Es bezeichnet theils einen aus dem Avesta gezogenen Segensspruch, und insofern gibt es fünf Honovers, welche gewissermaßen der Kern des Zendavesta sind. Durch diesen Segensspruch bewahren sich die Menschen vor dem Bösen, und vertreiben dasselbe; Glück u. s. w. können sie durch dasselbe ersehen; — theils bezeichnet es das reine Gesetz der Mazdaeismans.

In jener Beziehung, sofern es im Munde Ormuzd's, der Yazd's, und der Menschen schöpferisch und segnend wirkt, heißt es mehr Honover, Lebenswort; in dieser Beziehung als Gesetz der Ormuzdverehrer mehr Vendidad, and Avesta.

Die Vergleichen, die sich zwischen Dum und anderseits Honover und Hom darbieten, möchten folgende seyn.

- 1) Dum und Hom ist das Medium der Gotteskenntniß. Wenn es von diesem heißt: er verstandigte auf den Gebirgen das Wort, so scheint mir auch dadurch die Meinung, die Hoögebirge Asiens seien die frühesten Wohnsitze der alten Völker gewesen, bestätigt zu werden. Deutlich wird von einer früheren Religion auf den Gebirgen gesprochen, und Hom besonders ist das Medium jener früheren Offenbarung. Zoroaster, Anfangs Hom befragend und von ihm erleuchtet, wendet sich später an Ormuzd, und denkt sich in unmittelbarer Verbindung mit dem höchsten Wesen selbst. — Vielleicht läßt sich an diese Spuren, die Vermuthung anknüpfen, daß hier eine Zeit gemeint sei, da Indier und Perser, näher vereinigt, auf den ihrer späteren Heimath nördlich gelegenen Gebirgen Eine Religion hatten, und Einen Glauben, wie sich ihnen Gott durch Om, Hom offenbare; daß aber bei der Trennung der Völker dieser Glaube sich verschleden gestaltete, und bei den Persern durch Zoroaster noch mehr zurückgedrängt wurde, so daß sich wohl manches Einzelne als beiden gemeinsam zeigt, z. B. im Cultus, der gerne unter verschiedener Ansicht sich forterhält, — in der Verehrung des Feuers u. s. w., der ganze Charakter beider

Religionen jedoch verschieden geworden ist. Vielleicht bezieht sich hierauf auch, daß Hom König über Albordj genannt wird. Historisch finden wir dieses Gebirg in dem Elbors oder Elburs, der höchsten Spitze des Kaukasus, und in andern Bergen, vergl. Kannegießer über Albordj in der allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber. Rhoda sucht den ursprünglichen Albordj in dem eigentlich höchsten Gebirgsland, in Tibet, das er unter Cetiene verstanden wissen will, weil der Orus als auf dem Albordj entspringend angegeben werde u. s. w. s. über Alter und Werth einiger morgenl. Uel. S. 26. 1ste Anmerkung. Hiernach wärd die ursprüngliche Heimath der ersten Religion Tibet. Weitere Ähnlichkeiten zwischen Hom und Dum bieten sich besonders aus den oben angeführten Gebeten aus den Beda's dar.

2) Beide sind Geber der Seeligkeit. Dem (wenn bies Wort hier mehr ist, als ein bloßer Gegenspruch) gedenkt der Thaten, leitet zu vollkomm'ner Wonne. Zu ihm, dem unsterblichen Geist, zurückzuführen sehnt sich die Seele des Menschen. So auch Hom. Uebrigens wird auch sonst im Upnet'hat Dum als das Mittel zur Seeligkeit genannt.

3) Eine Spur der schöpferischen, belebenden Kraft Däm's finden wir auch in Hom, da dieser Quell des Lebens genannt wird, bei der Auferstehung die Todten belebt; und den Weltkreis erweitert.

4) Die Vorstellung der Indier, das Wort habe vor der übrigen Schöpfung existirt, findet sich auch in der Lehre des Zendavesta, welche die Existenz des Wortes vor der Welt, so wie auch

5) das dieses Wort bei der Schöpfung Gottes das Mittel war, übereinstimmend mit dem Brahmanismus behauptet, mit dem Unterschiede jedoch, das Dm mehr hypostasirt ist, und dem pantheistisch-emanationistischen System der Indier gemäß die Welt in sich begreift, da im Zendavesta die Welt durch das Wort entsteht. Das Wort wird zwar in Jescht. Maschnerast Schöpfungsquelle genannt, doch muß diese Stelle nach den übrigen und nach dem ganzen Charakter der Zoroastrischen Religion beurtheilt werden.

6) Eine andere Beziehung zwischen Honover und Dm ist: In Verbindung mit Gayatri (die aus 3 Versen des Weda besteht) und den Wahrit's, und für sich ist Dm ein segnender Spruch. Das Sprechen des heiligen Wortes ist weit besser als Opfer, wer das Prana, die Wahrit's und die Gayatri unter Beobachtung der bestimmten Cerimonien spricht, wird von jedem Fleck, von jeder unwillkürlichen Sünde gereinigt. Die drei, das Prana, die Wahrit's und die Gayatri hat der verhabene Herr der Schöpfung nach und nach aus den 3 Weda's gleichsam gewedt, und sie sind als der Mund, oder als der vorzüglichste Theil des

Waba zu betrachten und zu beobachtet. So ist Honover, aus fünf einzelnen Honovers bestehend, die die Hauptsäße der Zoroastrischen Religion und gleichsam den Kern der Lehre enthalten; von den Menschen gesprochen ein heiliger, segnender Spruch, der Reinheit, Glück und Ewigkeit gibt und das Böse verbannt.

\*) Endlich ist zu bemerken, daß nach der Lehre Zoroasters bei den Gebeten und beim Sprechen Honovers die Zweige des Hombaums in die Höhe gehoben, oder der Saft des Baukites in einem heiligen Gefäß schwebend gehalten werden muß. Vielleicht ist auch hier eine Spur des Zusammenhanges zwischen Hom und Honover.

### Lehre des Lao-Tseu.

Wahrscheinlich muß ich fragen, ob, oder in wie weit das chinesische Tao, das Abel Rémusat, der berühmte Kenner der chinesischen Literatur mit dem logos des Plato und Johannes vergleicht, wirklich in den Zusammenhang dieser Lehre und in den Kreis unserer Untersuchungen gehört.

In der Schrift: *Memoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu; philosophe chinois du VI siècle avant notre ère etc.* 1823. (Hessels. Jahrb. 1826. Gebd.) erwähnt Abel Rémusat in dem Buche des Lao-Tseu über Vernunft und Tugend (Tao-stein) habe das Wort Tao eine wichtige Bedeutung,

es heiße: Weg, Verbindungsmittel, und daher Wort, Vernunft, Anfang. Die Secte des Lao-Tseu, Tao-ssé (Secte, des Tao) gebrauche dieses Wort aber im Sinne der Urvernunft, welche die Welt geschaffen hat und zusammenhält.

Im Anfange seines Buches sagt Lao-Tseu Die ursprüngliche Vernunft kann der Vernunft unrennenbar seyn, und durch Worte ausgedrückt werden, aber sie bleibt eine übernatürliche Vernunft. Man kann ihr einen Namen geben, aber er ist unaussprechbar. Ohne Namen ist sie das Prinzip des Himmels und der Erde, mit einem Namen ist sie die Mutter des Universums. Besser, erklärt Herr Nemusat, würde das Wort Tao mit λόγος übersetzt, da es ganz dem λόγος des Plato oder Johannes entspreche. — Eine andere Stelle des Tao-te-king ist: vor dem Chaos, das der Geburt des Himmels und der Erde vorherging, war ein einziges, unendliches und verschwiegenes Wesen, unbeweglich und immer handelnd, ohne sich zu verändern. Man kann es als die Mutter des Universums betrachten; ich weiß den Namen nicht, aber ich bezeichne es durch den Namen Vernunft u. s. w.

Herr Nemusat vermuthet, Lao-Tseu habe mit anderen auch diese religiöse Vorstellung aus dem Westen gehabt, und eben um diese Quelle weiter zu verfolgen, später seine Reise unternommen.

## Hermetische Schriften.

Die Lehre vom Wort findet sich nächstvem in der ägyptischen Religionsphilosophie, wie sie in den hermetischen Büchern niedergelegt ist. Ihre Darstellung wird hier hauptsächlich aus Görres's Mythengeschichte der asiatischen Welt gegeben. Darüber, daß jene Schriften wirklich die Gnosis der ägyptischen Religion enthielten, kann ich mich auf Görres's Vorrede S. XLII u. folg. berufen.

Nähere Bekanntschaft mit den orientalischen Religionsystemen hat gezeigt, daß Manichäi, wovon man Platon oder das Christenthum als Quelle betrachtete, nur ein Glied in der Kette orientalischer Religionswesen ist.

Görres 2r Bd. S. 352. *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὀλῶν ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλεὺς — παραδειγμα δὲ ἰδρύται τοῦ αυτοπατορος, αὐτογενου καὶ μονοπατορος θεοῦ, τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ — ἀπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἐξαυτῶν ἐξέλαμψε u. s. w.* Görres fährt hierauf eine Stelle aus Cyrillus contra Julian. über das höchste, erste Wesen an, und sodann, was in Cedrenus Chron. aus dem verlorenen Buche des Hermes selbst zu dem bei Cyrill angeführten hinzugesetzt wird. Sein Wort vollkommen in jedem Betrachter, ausgehend aus seinem Schooße, mit Fruchtbarkeit und weltbil-

bildender Kraft begabt u. s. w. hat die Wasser befruchtet. Hermes, sagt er, schließt nach dieser Rede: „ich beschwöre dich, mächtiger Schöpfer des Himmels, Stimme des Vaters, erstes Wort, das er hervorgebracht, sein einziges Wort, mit günstig zu seyn.“ Görres S. 354. Nicht mit Händen schuf Gott die Welt, sondern durch sein Wort. Dies Wort des Schöpfers ist ewig — das Einige nach dem ersten Gott existirend. Hermes. libro primo Digress. ad Tat. apud Cyrill. adv. Jul. p. 33—34. S. 33. Der angeführten Schrift findet sich diese Stelle aus den hermetischen Schriften: „ὁ κόσμος ἐκ τοῦ ἀρχοῦντος ἐπιχειμῆνος. δημιουργοῦ λόγον τοῦ πάντων δεσποτοῦ, ὃς μετ' ἐκείνου πρώτη δύναμις ἀγέννητος, ἀέρατος, ἐξ ἐκείνου προκύψασα καὶ ἐπικείται καὶ ἀρχεῖ τῶν δι' αὐτῶν δημιουργηθέντων. ἐστὶ δὲ τοῦ παντελείου παρῶνος καὶ τέλειος, καὶ γοῦμος καὶ γνήσιος υἱός.“ Er wird ferner identificirt mit Kneph. Dieser haucht aus seinem Munde das Welte, den sichtbaren Logos des Demiurgos und bildet damit das Weltall. Görres S. 359. Euseb. Praeparatio evang. l. III. c. 3. — Wie Kneph bilden wollte, da sprang aus den sich senker den Elementen der Gottheit das Wort Gottes in das reine Welt der Natur hinaus, und bereinigt mit dem weltfassenden Kneph, mit dem es gleichen Wesens war, brachte es hervor den zweiten



Demurg, den Gott des Feuers und des Lebens (*πνεύμα*). Alles ging aus dem Willen des Gottes hervor, der besessend das Wort, und anschauend in sich die schöne Welt, nach ihrem Urbild, aus eignen Elementen und Lebenssaamen bildete. Jener zweite Bildner, vom ersten hervorgebracht, ist Mitha, der aus dem Welter des Knech geboren wurde. Euseb. Praep. ev. III. 3. (Man vergl. die indische Mythe vom Welter bei Majer, S. 38 u. 39. oder bei Görres S. 81 und 82. des 1sten Bandes). Sein Name ist der Verborgene nach Manetho: verborgener, sich offenbarenden Gott nach Heratäus.

### Schriften des alten Testaments.

Auch in den religiösen Vorstellungen der Juden finden sich, obwohl Anfangs schwächere, späterhin doch bestimmtere Spuren der Lehre vom Wort.

Genesis 1 und Psalm 33 ist der Gedanke ausgedrückt: Gott schuf die Welt durch sein Wort; er sprach: es werde, und es ward. Diese Idee darf man wohl für den letzten, einfachsten Keim der Lehre vom Wort halten, wie Lücke in seinem Commentar über das Evang. Johannes erinnert. An sie reiht sich die persische Vorstellung mehr an, während in dem pantheistischen Emanatismus der Indier und Ägyptier das Wort, die Stimme, der Hauch, als der leichteste Act der Aeußerung und Offenbarung, als etwas, das schon mehr als Gedanke, noch aber weniger körperlich

ist, von selbst zum Mittelglied der Schöpfung, zum Erstgeborenen, in dem die Welt verschlossen war, sich darbot.

Wie es eine große Idee ist, daß die Welt ward durch das Wort: „es fer“ und daß Jehova Exod. III. 14 und 15. selbst den Namen „ich werde seyn“ sich beilegt, so ist es auch im Sinne des Pantheismus groß, daß „ich bin“ der Name des höchsten Wesens ist, und daß mit diesem Selbstbetrachten die Welt wurde. —

Häufiger treffen wir in späteren Zeiten auf Personifikationen der göttlichen, schöpferischen, sich offenbarenden Weisheit, in denen sich der Glaube des Morgenlandes an das Vernunftwort als das Erste der Welt abspiegelt. Eine Personifikation der Weisheit findet sich Hiob 28 Cap. vom 12ten Vers an, wichtiger ist die Stelle Prov. VIII. Hier wird von der Weisheit gerühmt, sie habe existirt, ehe die Welt geschaffen wurde (sie sei der Werkmeister, [WZ \*]) nach den Erklärungen einiger gewesen). Mit dem 8ten Capitel ist zu vergleichen Prov. III. 19 und 20, wo es im Allgemeinen nur heißt: die Welt sei durch die Weisheit geschaffen worden. Aehnliche, nur noch weiter ausgeführte Personifikationen und Schilderungen der Weisheit finden sich in Sirach I. und XXIV. Das

---

\*) Hängt damit etw. zusammen, daß die Aegyptier nach Damascus (s. Görres 2 B. S. 355.) den Demiurg Amun nennen?

erste Cap. enthält im Wesentlichen folgende Vorstellungen: *πρωτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ — ἐξ αἰῶνος (εἰς σοφός, κύριος) ἔκτισεν αὐτήν — καὶ ἐξέχευ αὐτήν (4 und 9). πηγὴ σοφίας λόγος Θεοῦ ἐν ὑψίστοις (5 W., angenommen seine Weisheit). Im 24sten Capitel sagt die Weisheit von sich v. 3.: „ἐγὼ ἀπὸ σώματος ὑψίστου ἐξῆλθον;“ — sie offenbarte sich in der ganzen Welt, unter allem Volk, (v. 4—7.) besonders in Israel (v. 8). „πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ’ ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλιπῶ. — Im Buch der Weisheit VII. 22 u. folg. wird die Weisheit genannt: ἡ πάντων τεχνίτις; es sei in ihr πνεῦμα νοερὸν, ἄγιον, μονογενές, παντοδύναμον; sie sei ἀτμίς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εὐκρινῆς — ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου καὶ ἰσοπυρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Μία δὲ οὐσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ (οὐκ αὐτῇ) τὰ πάντα καινίζει, καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους Θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. — An diese Hauptstelle schließt sich noch IX. 1. Gott schuf alles durch (ἐν) sein Wort und (W. 2.): durch seine Weisheit bereitete er den Menschen. Die Weisheit wird vom Himmel herabgesendet zur Erleuchtung der Menschen (W. 10 und 17). Wie sie (W. 1 und 2.) mit dem Worte parallelisiert wird, so W. 17. mit dem*

πνεῦμα ἅγιον. B. 9. μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἢ εἰδύια  
τὰ ἔργα σου καὶ παραῦσα ὅτι ἐποίησες τὸν κόσμον  
καὶ ἐπισταμένη τι ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου  
u. s. w.

Es zeigt sich denn in diesen Büchern eine fortgehende Entwicklung der Lehre von der Weisheit und Annäherung an die Lehre der alten Gnosis vom Wort. Die vollkommene Ausbildung derselben, wo sie den übrigen Ansichten über das Wort am ähnlichsten erscheint, erreichte sie im Buch der Weisheit.

Allerdings hat die Meinung, welche Lücke aufstellt, in dem letzten Buche zeige das 7te Cap. eine Hypostasirung, nicht bloß auffallende Personifikation, nicht mehr Immanenz in Gott, sondern Emanenz, mehr für sich; denn auch schon die Ausdrücke *κτίσθαι* von der Weisheit gebraucht, scheinen für bloße Personifikation fast zu lähn. Ein Anflug emanatistischer Ideen ist in den Worten: *ἀρχὴ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια* zu finden, und die in dieser Lehre fast überall wiederkehrenden Begriffe: *μονογενής, τέχνη, ἀνάγκασμα, εἰκὼν* finden sich auch hier. Ist denn nicht also auch hier das Wort — die Weisheit ein Medium bei der Schöpfung, geschaffen und schaffend, das Erst- und Einzig-geborene, Bild Gottes? — Diese Ähnlichkeit ist vielleicht nur zufällig, vielleicht aber auch auf historischem Wege zu erklären. Ueber die Wege, auf welchen orientalische Ideen herüberkommen

mochten in das westliche Asien und östliche Afrika, soll weiter unten im Allgemeinen gesprochen werden.

## P h i l o.

Die nächste Stelle in der geschichtlichen Entwicklung des Logos, Begriffs gebührt dem Philo. — Stellt man sein System einerseits mit dem Platonischen, andererseits mit den orientalischen zusammen, so wird sich die eben so nahe Verwandtschaft mit diesen letzteren nicht verkennen lassen. Philo ist von orientalischer Gnosis und orientalischer Lebensansicht durchdrungen. Horn bibl. Gnosis S. 367, de mundi opificio S. 15. ed. Mangey. „Die eigentliche Gotteskenntnis wird erworben durch unmittelbare Belehrung der Gottheit, welche demjenigen zu Theil wird, der sich über alles Materielle hinweg, zu dem Sitze der Gottheit jenseits des Himmels erhebt, und von ihr unterstützt ihren Glanz erblickt, also eine Anschauung (ὄρασις) ihrer Existenz bekommt.“ „Diese Art der Gotteskenntnis ist allein für ihre wahren Verehrer, welche ihren Verstand von allen Sinneneindrücken los machen, und gewährt allein eine deutliche Vorstellung von ihr.“ De Monarchia 816. Horn S. 385. „Gottes Geist bleibt bei den Menschen, wenn sie durch Unterricht in den Vorbereitungswissenschaften zu der Philosophie ihren Verstand schärfen, sich dem göttlichen Logos hingeben. Wer der Betrachtung sein Leben nicht weihen kann, wird auch in der Erinnerung an die Güte und Allmacht Gottes

durch Liebe und Furcht ein Bildungsmittel zur Tugend finden. (De profugis S. 464.) — Horn 589.: Philo erwähnt eine eigentliche Anschauung der Gottheit, eine wirkliche Erhebung zu Gott in diesem Leben; durch strenge Tugendübung, Reinigungen, Fasten und Enthaltensamkeit überhaupt, meint er, sei ein eigentliches Anschauen der Gottheit möglich. Wer sich die Fähigkeit dazu erworben hat, heißt bei ihm ein Ascet (*ἀσκητής*), und das Anschauen der Gottheit, wie die damit verbundene, unmittelbare Belehrung der Gottheit ein Zustand der Ekstase. — Horn bibl. Genes. S. 576. Der Logos trieb die Finsterniß zurück, indem Gott Licht und Finsterniß auseinander schied, um den Streit beider zu enden, und Ordnung fest zu gründen. (de mundi opificio). Vergl. die oben angeführten Stellen aus dem Zendavesta, Vendidad Fargard XIX, und Bundehesch I. Ueberhaupt ist in der genannten Schrift auf Manches hingewiesen, wodurch Philo sich von Plato unterscheidet, und worin er ihn nicht recht gefaßt habe, und hierin eben gleicht und nähert er sich dem Indischen.

Die Idee, die Philo von dem Wort hatte, geht hervor aus den folgenden Stellen:

De mundi opificio. T. I. der Pfeiffer'schen Ausgabe S. 8. und folg.: *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεός, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο καλοῦ διχα παραδειγματος ἰδέ τι τῶν αἰσθητῶν*

ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὄρατον τουτοῦ κόσμου δημιουργῆσαι, προεξετέπειν τὸν νοητὸν, ἵνα χρωμένον σώματι καὶ θεοειδεστάτῳ παρὰ δείγματι τὸν σωματικὸν τουτοῦ ἀπεργάσῃται πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόμισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

Σ. 10 u. 12 vers. Zusgabe. Bd. 1. Καθάπερ οὖν ἢ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶπεν, ἀλλ' ἐνεσφραγίσασα τῇ καὶ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὃ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἢ ἔχει τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοιμήσαντα.

Σ. 14. Εἰ δέ τις ἐθέλησειε γυμνοτέροις χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιῶντος. Μωσέως ἐστὶ τὸ δὲ δόγμα τουτοῦ, οὐκ ἐμὸν τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα ὁμολογεῖ διαρρήδην, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διατυπώθη· εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνας, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὃ σύμπας αἰσθητὸς ὄντορι κόσμος, ὃ μείζον ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μίμημα θείας εἰκόνας, δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς ὃν φάμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὃ θεοῦ λόγος.

De profugis. T. IV. p. 266. Προτρέπει δὲ οὖν

τὸν μὲν ὑπερβολικῶς ἰκανῶς συνταίειν ἀπνευστί  
 πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον, ὃς σφίσις ἐστὶ  
 πηγή, ἵνα ἀντὶ θανάτου ζωὴν αἰδίου ἀθλων εὐ-  
 ριπται· τὸν δὲ μὴ οὕτω ταχύν ἐπὶ τῶν προηγουμένων  
 καταφεύγειν δύναμιν, ἢν Μωσῆς ἀνέμαρτε θεῶν,  
 ἐπειδὴ δὲ αὐτῆς ἐτέθη καὶ ἐκοσμηθή· τὰ σύμ-  
 παντα.

§. 268. Ὁ δ' ὑπεράνω ταύτων λόγος θεῖος  
 εἰς ἄρατιν οὐκ ἤλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδεὶ τῶν κατ'  
 αἰσθησιν ἐμφερῆς ὢν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων  
 θεοῦ τῶν νοητῶν ἀπαξ ἀπάντων ὁ πρεσβύτα-  
 τος. etc.

De somniis. T. V. §. 102 und 104. Bei Er-  
 läuterung der Stelle Genes. XXXI. 13 nach der Me-  
 xandrischen Version: ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὄψθεῖς  
 σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, fñgt Philo hinzu: μὴ παρελθῆς  
 δὲ τὸ εἰρημένον, ἀλλ' ἀκριβῶς ἐξέτασον, ἐκ τῶ  
 ᾧντι δύο εἰσὶ θεοὶ· λέγεται γάρ· ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς  
 ὁ ὄψθεῖς σοι οὐκ ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλ' ἐν τόπῳ  
 θεοῦ, ὡς ἂν ἐτέρου. Τί οὖν χαρὴ λέγειν; ὁ μὲν  
 ἀληθεῖα θεὸς εἰς ἐστίν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγώ-  
 μενοι πλείους. Διὸ καὶ ὁ ἱερός λόγος (die heilige  
 Schrift) ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθεῖα διὰ  
 τῆν ἄρθρου μεμύμυκεν εἰπὼν· ἐγὼ εἰμι ὁ θεός,  
 τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· ὁ  
 ὄψθεῖς σοι ἐν τόπῳ οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μό-  
 νον θεοῦ. Καλεῖ δὲ θεῶν τὸν πρεσβύτατον αἰ-



τοῦ νυνὶ λόγον οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θεῶν  
τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἐν τέλος προσθεῖμενός πραγ-  
ματολογῆσαι.

In Beziehung auf die Stelle Jerem. 23, 5. ἰδοὺ  
ἄνθρωπος ἐξ ὀνόμα ἀνατολή βεμενέτῃ Philos: das  
aus Körper und Seele bestehende Wesen könne nicht  
so heißen, aber: ἐὰν τὸν ἀσώματον ἐκεῖνον θείας  
ἀδιαφοροῦντα εἰκόνος ὁμολογήσεις, ὅτι εὐθυβολώ-  
τατον ὄνομα ἐπεφημίσθη τὸ „ἀνατολῆς“. αὐτῶ  
τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων  
ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθεν πρωτόγονον ὠνόμασε  
— πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἠκραιώ-  
ται θεῶν λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκείνης  
ἐκμάγειον, ἢ ἀπόσπασμα, ἢ ἀπαύγασμα. Κ' ἂν  
μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιοχρεῶς ἂν υἱὸς  
θεοῦ προσαγορευέσθαι, σποδῶδες κοσμεῖσθαι κατὰ  
τὸν πρῶτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον πρεσ-  
βύτατον ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα  
καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ ὄρων Ἰσραὴλ  
προσαγορεύεται — εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες  
νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλὰ τοι τοῦ αἰδίου εἰκό-  
νος αὐτοῦ λόγου τοῦ ἰσρωτάτου θεοῦ γὰρ εἰκὼν  
λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Eusebius citirt in der Praeparatio evang. VII.,  
13. aus Philos folgende Stelle: Διὰ τί ὡς περὶ ἐτέρου  
θεοῦ φησι τὸ „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄν-  
θρωπον“ ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; παγκαλῶς καὶ σο-

φῶς τοῦτι κεχρησμάθηται, θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὄλων εἶδνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δευτέρου θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκεῖνός τοῦ λόγος. — (Man vergl. Paulus Commentar und Horn bibl. Snosis.)

Man sieht aus den angeführten Stellen, wie Philo's Theorie vom Logos einerseits an Plato anknüpfend, andererseits die Uebereinstimmung mit dem alten Testament suchend wesentlich die Lehre des Orients vom Worte ist.

Zum Urbild der sichtbaren Welt bildete nach ihm Gott die ideale; diese besteht im Logos, ja sie ist der weltgeschöpferische, göttliche Logos selbst. Diesen Logos nennt Philo (auf Moses sich berufend) Gott, weil durch ihn das All geordnet wurde, oder auch den zweiten (δευτέρου, untergeordneten) Gott; indem er für den Ausdruck θεός die weitere Bedeutung geltend macht, insbesondere zwischen θεός und ὁ θεός unterscheidet, und letzteren Ausdruck nur dem Einen, wahren Gott beilegt. — Er nennt den Logos ferner das Bild Gottes, den ältesten Sohn, den Erstgeborenen (πρεσβυτάτου υἱόν, πρωτόγονον), die Quelle der Weisheit, Fürbitter für die Sterblichen. Daß Philo unter dem Logos (προφορικὸς) ein außer Gott existirendes Wesen verstanden habe, wird nach den angeführten Stellen, besonders nach jener, in welcher er zwischen θεός und ὁ θεός unterscheidet, und unter jenem den Logos

versteht, nicht bezweifelt werden können. In diesem Unterschiede konnte ihm nichts liegen, wenn er nicht den Logos für sich außer Gott bestehendes, ihm untergeordnetes Wesen erkannte. Philo hat die Stufenleiter: 1) *λόγος ανώτερος*, 2) *λόγος προφορικός*, *κόσμος νοητός*, 3) *κόσμος αισθητός*, d. i. 1) Denken, 2) Gedanke, Wort, 3) Werk; nur ist ihm der Gedanke, das Gedachte etwas Reales, eine Hypostase.

Schon oben wurde erinnert, wie Philo, seinem Wesen nach mehr an die indische und ägyptische Religionsphilosophie sich anschließend, doch auch an den Zendavesta angränzt; eine andere Stelle, die an Zoroastrische Religionsideen denken läßt, ist de somniis Tom. V. der Meifferschen Ausgabe. S. 33. *Ειδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεὸς τοπος καὶ ἡ ἐστὶν ἡ γῶρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων, ἀρχαὶ δὲ ἀθάνατοι αἱ λόγοι αὐτοί.* Hier scheinen sich die Platonische Lehre von den Ideen und die Zoroastrische von den Feuern (vergl. Zendavesta Jesht Farvardin XCIII, Bundehesch II, Zeschne Ha I, XXIII, XXIV u. s. w.) zu berühren.

### Verbreitung der Gnosis.

Nachdem die Lehre vom Wort, wie sie in einzelnen religiösen Systemen sich findet, dargestellt ist, verdient wohl die Frage über die Verbindung, die zwischen denselben statt fand, und woraus sich eine

solche Verbindung annehmen lasse, nähere Berücksichtigung.

Die Verbindung, in welcher Persien und Indien stunden, und welche man aus der Verwandtschaft der Zendsprache mit dem Sanskrit nachzuweisen versuchte, liegt jenseits unsrer Geschichte. Die religiösen Systeme der Weda's und des Zendavesta stehen, so wie sie uns erscheinen, weit auseinander, als das der Weda's und der ägyptischen Religionsphilosophie. Von einer früheren Religion scheinen in den Systemen beider nur Erinnerungen übrig geblieben zu seyn von der Art, wie sie oben erwähnt wurden. Mit Persien kam Judäa in Berührung. Manches beiden Gemeinsame, und der Einfluß von Persiens Religion auf die Entwicklung und nähere Ausschmückung jüdischer Ideen läßt sich nicht verkennen. Die Angelologie, die Dämonologie, die Annahme eines Reiches böser Geister unter einem Fürsten der Finsterniß, dem Lügenvater, ihre Gewalt über die Menschen, die Zurückführung von Krankheiten auf Dämonen verrathen wenigstens Bekanntschaft mit den im Zendavesta enthaltenen Vorstellungen, und der Einfluß der letzteren bei der Entwicklung besonders des jüdischen Volksglaubens. Bundeheß (von etwas späterer Abfassung) bietet noch mehr Vergleichungspunkte dar. Abraham verführte die besten Menschen Mesopotamien und Mesopotamien. Unter den Mitteln der Verführung war eines, daß er ihnen Früchte gab, wodurch sie hundertmal mehr genießen, die sie bisher genossen hatten, bis

auf eine verloren (XV). Es wird eine Schöpfung in 6 Abschnitten (I), eine Auferstehung des Leibes, Scheidung der Gerechten und Bösen, Vergeltung nach den Handlungen eines jeden, ein Untergang der Erde durch Feuer (XXXI) erwähnt. In ihrer weiteren Ausführung scheiden sich jedoch diese Vorstellungen wieder von den jüdischen.

Alte Sagen sprechen von Zügen nach Indien, — ob und wiefern dadurch zwischen dem Osten und Westen eine Verbindung geknüpft wurde, läßt sich nicht bestimmen. Mag indessen dem seyn, wie ihm wolle, eine dunkle Kunde war in das Abendland herübergebrungen, und daß man von Indien im Alterthum so große Erwartungen hegte, mußte einen geschichtlichen Grund haben. Alexander erst öffnete dem Abendland einen Weg dahin, und nun war durch ihn, und nach seinem Tode durch die Herrschaft der Seleuciden wie durch Alexanders wichtige Stiftung, Alexandrien, die Verbindung geknüpft und unterhalten. Es wäre überflüssig, zu wiederholen, was über die Bedeutsamkeit Alexandriens, als des Vereinigungspunktes griechischer Wissenschaft mit orientalischem Geist und orientalischer Gnosis, so wie über die dadurch herauflaute, eigenthümliche Richtung in der Ausbildung der in Aegypten verweilenden Juden gesagt worden ist; wenn wir einerseits wissen, wie viele Hülfsmittel Alexandrien darbot, eine Kenntniß der Sitten, des religiösen Glaubens der alten Völker vom Ganges bis zum Nil zu erwerben,

wenn wir andererseits diese Alexandriner von einem Geist durchdrungen sehen, wie ihn der neuerdings erst sich uns mehr öffnende Orient zeigt, wenn wir von dort aus neue Elemente in die Speculation sich mischen sehen, warum sollten wir nicht dies, beides wie Ursache und Wirkung verknüpfen? Es giebt zwar Ähnlichkeiten in dem religiösen Glauben der Menschen, die nicht aus der Ueberlieferung erklärt zu werden brauchen, sondern aus dem Wesen und der natürlichen Richtung des menschlichen Geistes; ich glaube aber nicht, daß die in der vorangegangenen Darstellung verschiedener religiöser Systeme aufgefundenen Ähnlichkeiten zu diesen gerechnet werden können.

Ehe das Wort Mensch ward, und nachher, als Er sein irdisches Leben beschloffen hatte, lebte unter Menschen verschiedener Religion der Glaube an das Wort: — wir finden diese Lehre mit großer Vorliebe von den ersten Vätern der morgenländischen Kirche ergreifen, „wir sehen die Gnostiker, nach ganz nahe dem Zöten Jesu, viel mit dieser Lehre beschäftigt, und jene, wie diese, (doch die letztern besonders) vertraut mit der Gnosis (der mystischen Speculation) des Orients, wir sehen in mancherlei nachchristlichen Erscheinungen, religiöser Glaubens, in der Kabbala, im Koran, im Sufismus, diese Lehre eingreifen und sich fortgestalten, so daß sich die Ansicht aus aufdrängt, eine solche weitere Fortpflanzung der Lehre habe noch außer dem Christenthum eine Wurzel. Wie sie vor und nach dem Chri-

rentium, auch von diesem geträumt, blühte; so lebte sie auch zur Zeit des Christenthums, und wehn uns Philo für diese Zeit selbst von griechisch-schreibenden Juden der einzige ist, bei dem wir diese Lehre (das Christenthum noch ganz unberücksichtigt gelassen) finden, so dürfen wir uns hierüber, da wir ja von der griechisch-jüdischen Literatur jener Zeit neben Philo. und den Verfassern des neuen Testaments nur noch den Josephus haben, nicht wundern, noch jene Worte vom Logos als eine dem Philosophen eigenthümliche Ansicht betrachten.

Hier schreint auch Gelegenheit, im Voraus zu entkräften, was hier und in der Folge bei näherer Anwendung der hier vorausgesetzten Behauptungen einzuwenden werden könnte, und was in der Abhandlung über Joh. I., 1 — 14. Magazin für Christl. Dogmatik Bt. 10. S. 19. erinnert wird, „daß diese Ideen zu abstract, zu subtil, zu kühn für den gemeinen Menschenstand, oder wenn man lieber will, zu schalich wären.“ — „Unsere Philosophie möchte allerdings für den Ungelehrten ungenießbar seyn, jene morgenländische hingegen, die sich mit Theosophie verband, und eine andere Richtung und Stimmung der Seele verlangte, eignete sich gerade mehr für die (die unsrer (westlichen) Philosophie abhold waren. Es waren jene morgenländischen Theorien nicht Subtilitäten des Westens. Und zeigt sich denn nicht auch in unsern Ländern, daß ähnliche Systeme, die mehr Gefühl und  
Phan-

Phantasie voraussetzen, als Verstandeshätigkeit, unter denen am besten fortwuchern, deren Verstand weniger gehbt ist? Oder, wenn man jenes Subtilitäten nennen will, sind nicht auch die manchen mystischen Träumereien religiöser Sekten Subtilitäten zu nennen? — Wir sind aber auch weder an sich noch durch die Geschichte berechtigt, unsere Denkweise den Orientalen unterzuschieben, und Ideen, die uns etwa anstößig wären, auch ihnen anstößig zu heißen. Was nun namentlich die Lehre vom Wort betrifft, so war sie in ihren wesentlichen Zügen frei von kleinlicher Subtilität, eine eigenthümliche, große, lebendige Anschauung vom Werden des *Wts*, vom Werden des Lebens und des Lichts, und sicher nicht zu abstract zu nennen. — Uebrigens soll hier nur daran festgehalten werden, daß diese Idee vom Logos das Eigenthum vieler war und seyn konnte, ohne daß sie dadurch für das Allgemeingut des ganzen Volks überall ausgegeben wurde, wozu uns die Geschichte allerdings nicht berechtigt. Es mögen hier aber noch einige Andeutungen ihren Platz finden, wie sich orientalische Gnosis, orientalische Lebensansicht und Lebensweise herüber verbreitete in die abendländischen Gegenden.

Wir fanden schon oben bei Philo, wie in den hebräischen Schriften (vergl. Görres Mythengesch. S. 417. u. folg.) jene Ansicht von Anschauung Gottes und von Vereinigung mit Gott ausgesprochen, welche der Mittelpunkt der indischen religiösen Sittenlehre ist; und



dieselben Mittel, dieser Vereinigung fähig zu werden, finden wir auch hier angegeben: Betrachtung, Enthaltensamkeit, Abhüten des Körperlichen. Eine solche Lebensansicht sprach sich in dem Orden der Therapeuten aus, wie er von Philo geschildert wird; und dieser Orden, sowie der Ursprung des Einsiedlerlebens und des Mönchsstums im Abendlande läßt sich am natürlichsten aus indischer Denk- und Lebensweise erklären. Die strenge, unnatürliche Ascese, die zum Theil dem Christenthum sich aufdrängte, hatte ihre Quelle offenbar nicht in der christlichen Religion, noch auch in occidentalscher Weise, sondern in der Gnosis, im Geiste des Orients; und zwar erwachte ein solcher Geist nicht unter den genussüchtigen Völkern Vorderasiens, wo eine ganz andere Lebensansicht herrschte, sondern unter den mäßigen, der größten Aufopferungen fähigen, und die Ruhe mehr denn alles liebenden Indiern, die sich sehr gut durch die zum Sprüchwort gewordene Aeußerung eines ihrer Dichter charakterisiren: „sitzen ist besser als gehen, schlafen besser als wachen, aber der Tod geht über alles.“ Aus keiner andern uns bekannten Religion konnte dieses Mönchsleben eher hervorgehn, als aus der, die auf ein beschauliches Leben in ihren heiligen Schriften so außerordentliches Gewicht legt. Möge denn auch diese Erscheinung uns bezeugen, daß indische Gnosis sich weiter verbreitete, und größeren Einfluß auf den Westen bekam.

Die Gnostiker verrathen ebenfalls in vielen Punk-

ten ihre Bekanntschaft mit indischen und persischen Ideen.

Basilides nahm (nach Neander's genet. Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 32.) zwei anfangslose (dies wohl die richtigere Deutung der Lehre des Zendavesta, von Entstehung Ormuzd's und Ahriman's aus Zerpane aeterna, der gränzenlosen Zeit, was gewöhnlich als ein Wesen angenommen wird) Prinzipien, des Guten und des Bösen, Licht und Finsterniß, an, was seinen persischen Ursprung deutlich genug verräth. Eben so, wenn Basilides (Neander S. 34.) sieben *δυνάμεις* (Amshaspands), mit dem Urwesen, jedoch eine *ὀυδοία* \*) annimmt, ferner: (S. 37.), die endliche Vernichtung der sich selbst überlassenen Schlacken der blinden Natur des Bösen. — Wenn es heißt: (S. 39.) „die himmlischen Lichtkeime, die Seelen, sind von Anfang der Weltbildung her in einer beständigen Wanderung, durchlaufen fortschreitend alle Lebensformen, um sich von dem Fremdartigen zu reinigen, und zur freieren Wirksamkeit ihres Lichtwesens sich hinaufzubilden“, so scheint darin die persische Lehre von den Feuerseelen und die indische von der Seelenwanderung sich zu vereinigen. Endlich die Lehre, daß über die untergeordneten Vorsteher der Welt

\*) Abweichend vom Zendavesta, wo es, den Ormuzd mit eingerechnet, nur 7 Amshaspands gibt.

das Mensch sich erheben könne zum Wesen der Wesen, ist eine im Brahmaismus tief wurzelnde Ansicht.

Von Valentin bemerkt Irenäus *adv. haeres. I, 11.* „ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλεῖον μεσαυόσας. Tertullian spricht *adv. Valent. c. IV.* von einer *vetus opinio*. Er sagt: allem andern mußte vorhergehen die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes; durch seine Selbstbetrachtung erzeugte er als den Geist der Selbsterkenntniß den Eingebornen. Man vergl. das indische *Dum*.

An dieses Wort *Dum* erinnert am auffallendsten *Markus* (Neander S. 168. u. folg.). Der verborgene, göttliche Name entfaltet sich in die einzelnen Sylben, Buchstaben, Laute, aus denen er besteht. Markus stellt dieß dar unter dem Bilde des Aussprechens. Als zuerst der ursprungslose Vater Leben aus sich zu verbreiten den Trieb fühlte, als der Unbegreifliche und über jede Art des Daseyns Erhabene wollte, daß sein unaussprechliches Wesen ausgesprochen, und daß sein unsichtbares Wesen gestaltet werde, öffnete er seinen Mund und sprach aus ein Wort, das ihm gleich war (*λόγον ὅμοιον αὐτῷ*), die Aeonenwelt, die Gestaltung des Unsichtbaren. Die 1ste Sylbe als der Grund der übrigen bestand aus 4 Buchstaben (man erinnere sich, daß im Aharveda das heilige Wort ebenfalls aus 4 Buchstaben — *aoum* — besteht). Die *πνευματικῆ*

erzielten Verbindung mit dem höchsten Akvater vermittelst des *σωτηρ*, sie gewannen freyen Zutritt ins *πλήρωμα*.

Simon dem Magier (Neander S. 544) wurden die Worte zugeschrieben: „ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei.“ Carpocrates und sein Sohn Epiphaneus (Neander S. 355.) lehrten Vereinigung mit der Einheit Gottes durch Betrachtung und Erhebung über alle Religionen und Götter, Fähigkeit dadurch Wunder zu verrichten. „Alle äußeren Dinge sind indifferent; nur durch Glauben und Liebe, d. i. Befestigung in die Monas kann der Geist sein wahres Heil erlangen. Wenn er zu einer solchen Ruhe schon hier gelangt ist, daß ihm keine Lage des äußeren Menschen, keine Affektion der Sinnlichkeit in seiner Betrachtung mehr stören kann, so erhebt er sich, nachdem er den Körper verlassen, der schon hier für ihn so gut als nicht da war, frei zu seinem Urquell.“ — Man vergl. damit Majer Brahmaismus S. 57. „Frei von den Wegen der Deba's und Vikri's (der Götter und Väter) sind und bleiben die Seelen derer, welche einzig und allein nach Vereinigung mit dem Wesen der Wesen streben, nur Brahm allein betrachten, nicht nachdenken über Wissenschaft und äußere Werke, vertilgen alles Verlangen im Herzen, ablegen Wollen und Gedanken. Solche sind Herren der Vergangenheit und Zukunft u. s. w., solche werden, wenn sie allen Willen

aufser dem nach dem Wesen der Wesen gefangen nehmen, wenn sie alle Neigungen und Gelüste unterdrücken, wenn sie nur in sich sehen, und wissen, daß alles Ich ist, und nichts außer Brahm, eins mit der ewigen Einheit. Schon Brahm geworden in diesem Körper, können sie ihn so gleichgültig verlassen, wie die Schlange ihre Haut abstreift.“ — Aus dem Bhogovot Gita in F. Schlegels indischer Weisheit S. 293. „Wer nun schon hier ertragen kann, noch eh' frei er des Leibes ward, der Begierd' und des Zorns Gewalt, der ist selbig vollendet wohl. Wer innen inn'ren Glücks sich freut, und wer innen erleuchtet ist, der geht als Frommer, gottesfüllt, wieder in Gottes Wesen ein.“

Bekannt ist der Zusammenhang des Systems von Manes mit persischen Ideen (s. Semlers hist. Einleitung zu Baumgartens Unters. theol. Streitigkeiten 1. Thl. S. 266 und besonders 288.).

So scheint mir auch aus der ganzen orientalischen Lehre von einem erstgebohrnen Worte, dem Urbild, die Theorie der Kabbala hervorgegangen, die von einem Adam Kadmon, dem Urmenschen, dem Erstgebohrnen, der Allform, dem Inbegriff aller Wesen spricht, welcher die erste Emanation des Urwesens war, als sich dieses offenbaren wollte, und der allereigenlichste Schöpfer der Welt wurde. (Vergl. Horns bibl. Gnosis S. 413, 421 und 422). Auch wenn der Sufismus, ein vor dem 2ten Jahrh. des Islams aus Muhamedanismus und indischer Religion hervorgegangenes

theosophisches System, welches die Gleichgültigkeit aller Religionsformen für den auf der höchsten Stufe stehenden, mit Gott vereinten Menschen behauptet, den Muhamed als den göttlichen Logos betrachten heißt, so hat die Uadignung dieser Lehre wohl ihren Grund in der allgemessneten, auch außerchristlichen Geltung derselben. Es kann vielleicht hierher eine Stelle aus Origenes nach Rufin's Uebersetzung aus den Büchern *κατὰ ἀρχαίων* (s. Semler, Einl. zu den theol. Streit. S. 169. des 2ten Bdes.) gezogen werden, welche eine, wenn auch nicht allgemeine, doch weitere Verbreitung der Lehre vom Logos zu bezeugen scheint. Es ist bekannt, sagt Origenes, *deum esse ingenitum, qui universa creavit; huic tamen esse filium, non nos (die Christen) soli pronunciamus; quamvis satis hoc mirum videatur iis, qui apud Graecos et Barbaros philosophantur, tamen a nonnullis etiam ipsorum habita videtur opinio, cum verbo Dei vel ratione (λόγῳ) creata esse omnia confitentur.* Es liegen hierin wenigstens die Behauptungen: auch Nichtchristen legen dem Gott und Schöpfer der Welt einen Sohn bei; selbst unter den Philosophen der Griechen und Barbaren, wie wunderbar ihnen das auch dünke, gebe es einige, welche die Meinung gehabt zu haben scheinen, durch den Logos sei alles geschaffen worden. Doch ist die Stelle etwas zweideutig, so daß sie für sich selbst wohl kein Gewicht haben könnte. Man vergl.

damit Homil. XV. in Genes. „multi philosophorum veterum unum esse Deum qui cuncta creavit, dixerunt, aliquanti autem hoc adjiciunt, quod cuncta per verbum suum fecerit, et regit, et verbum Dei sit, quo cuncta moderentur.“ *Ελληνισ von Alexandrien* (opp. 1715. Stromatu lib. V. p. 702.) legt ebenfalls der *βάρβαρος φιλοσοφία* ein Theorem bei, das mit der Lehre vom Logos wenigstens zusammenhängt. Er sagt: *Κόσμον τε αὐτοῦ τὸν μὲν νοῦν τὸν οἶδεν ἢ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ κτισθῆναι τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ ἐκδοῦν τὸν καλούμενον παραδείγματος.* Indessen mag die Beweiskraft dieser Stelle dahingestellt bleiben, weil der Inhalt derselben allerdings auf die Vermuthung führt, es sei darunter Philo's Theorem bezeichnet, wiewohl er, wie mir scheint, dann von einer *βάρβαρος φιλοσοφία* nicht wohl sprechen würde.

### Hauptbegriff der Lehre vom Worte.

Wir hätten also eine bis zum Christenthum sich fortpflanzende Lehre von einem Worte gefunden, das, wenn auch nicht ursprünglich, doch späterhin als Hypostase aufgefaßt wurde. Dieses Wort war (wiewohl im Zendavesta diese Begriffe zerpalten und weniger klar hervortreten) das die Schöpfung Vermittelnde (das Erstgeschaffne, erster Sohn der Gottheit genannt). Es wird Gott, dem

Die Materie und Ersten untergeordnet, aber über alle Geschöpfe erhoben, als das nächste Wesen nach Gott dargestellt. Es wird das Bild, der Abglanz Gottes genannt, und ist in ihm physisch, so in geistiger, sichtbar und unbarebar. Das ist die Gottheit, die in der Gottheit oder in der Gotterkenntnis, Gottes Vernunft und

Ich glaube nun hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem dieser Begriff zum Christenthum steht, Folgendes behaupten zu dürfen:

1) Das Christenthum hat durch Johannes und Paulus (und die Verf. des Hebräerbrieffs und der Apokalypse, wenn diese von den genannten Aposteln verschieden sind) diesen Hauptbegriff der Lehre vom Wort in seine Christologie aufgenommen, und die erwähnten Prädikate auf Christum übertragen.

2) Die einzelnen Ausdrücke in den Schriften dieser App. müssen, wo sie deren bedürfen, ihre Aufhellung und nähere Bestimmung in der Bedeutung finden, welche überhaupt in dieser Lehre vom Wort mit ihnen verknüpft wurde.

Wir wollen vorerst die Aussprüche jener Apostel hier wörtlich nebeneinanderstellen, um die Beurtheilung



ἐξ οὐρανοῦ. ὅς ἐστι ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοὶ, καὶ ὅς ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι, καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φερέομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ.

Römi. VIII, 29. Ὅτι οὗτος προέγνω, καὶ προώρισεν ὑμᾶς ἁγίους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἕως τοῦ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Der Ausdruck πρωτότοκος wird auch Hebr. I, 6. von Christus gebraucht. — In Römi. VIII, 29. schließt sich

Phil. III, 21. an. Ὅς μετασχηματῖσαι τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. (Diese letztern Stellen zeigen nur, welche praktische Anwendung die Lehre von dem eingebornen Worte durch Paulus erhielt.)

Das dogmatische Ergebniß aus den angeführten Stellen ist für unsre Untersuchung dieses: das Wort war im Anfang von allen geschaffenen Wesen, es war der Anfang der Schöpfung, der Eingehornen und Erstgeborenen, das Medium (Bemittelnde) der Schöpfung, denn

\*) Man gestatte mir diesen Ausdruck, dessen Bedeutung aus dem Bisherigen schon hinlänglich erläutert wird, und welcher übereinstimmend mit dem Uebrigen, was von Christus prädicirt wird, von dem *dia c. Gen.* gerechtfertigt und gefordert ist.

Apocal. III, 14. wird Christus ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ genannt.

2 Cor. IV, 4. Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ.

Col. I, 15+19. Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη καὶ αὐτὸς ἐστὶν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν — ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος, ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

Col. II, 9 und 10. Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

V. 10. wird Christus κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας genannt.

Hebr. I, 2. 3. Ἐπὶ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονομήμον πάντων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐπαύησεν. — Ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ὄνματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

I Cor. XV, 47 und folg. Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δευτέρος ἄνθρωπος, ἰ κύριος

ungelehrter Mann, nicht mit jener Lehre bekannt seyn konnte. Sofern nun die Behauptung also gestellt wird: Diese Lehre war nur einzelnen speculirenden Köpfen eigen, und nicht weiter verbreitet, und sie war auch nicht geeignet, weiter verbreitet zu werden, so ist sie bereits in dem Bisherigen hinlänglich widerlegt; sofern sie aber so gestellt wird: Johannes war nicht der Mann, dem wir eine solche Kenntniß und solche Philosophie zutrauen dürfen, so ist sie durch das Folgende zu beantworten.

Johannes erscheint uns eben in diesem Eingange zu seinem Evangelium zwar, wie immer, einfach, aber bey dieser Einfachheit läßt sich ein kunstvolles Fortschreiten, und eine philosophische Anlage nicht verkennen. Die ganze Art, wie er Jesum im Glanze des Eingebornen einführt, in großen Namen, *λόγος*, *ζωή*, *φως* zuerst es mehr ahnen läßt, wenn er meine, mit allgemeinen Sätzen und Schilderungen beginnt, und stufenweise fortgeht zum Individuelleren, zu immer deutlicherer Bezeichnung dessen, den er meint, bis ihm der 14te V. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα* etc. den vollen Uebergang bahnt, dann im 17ten V. den Namen Jesus Christus ausspricht, und zusammenfassend im 18ten V. den Hauptinhalt angiebt, der Eingeborne sei der Offenbarer des Unsichtbaren — der ganze Eingang beweist, daß es dem Apostel an philosophischem Denken nicht mangelte. Auch zeigt sich wirklich bei Johannes eine Bekanntschaft mit dem, was

durch dasselbe ist alles geschaffen worden. Es war im Anfang bei Gott, es ist das Bild Gottes, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Wesenheit, es ist *θεός*; In ihm wohnt *πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος ὀυρανικῶς*. Dem Inhalte dieser Stellen, so wie der übrigen Christologie des N. T. gemäß, glaube ich ferner gegen die kirchliche Theorie von der Trinität

die Subordination des Wortes unter den Vater, und mit diesem zugleich gegen die sabellianische, daß das Wort eine Hypostase sei, behaupten zu dürfen.

Betrachte ich jene Stellen unbefangen für sich, und in Vergleichung mit dem, was die Religionsgeschichte sagt, betrachte ich sie mit der Achtung vor der Bibel, die, durch keine menschliche Auctorität bestochen, nur wissen will, was sie aussagt, und um das zu wissen, die Sprache und die Geschichte fragt, so würde ich mit der Redlichkeit in der Auffassung der Worte anderer zu verläugnen scheinen, wenn ich in jenen Stellen etwas anderes finden wollte, als daß das Wort, der Sohn Gottes eine Hypostase und Gottsubordinirt sei.

Zur genaueren Vertheidigung dieser Ansicht folgt zuerst die Beantwortung der Frage: darf oder muß man gerade bei Johannes und Paulus eine Betathung mit jener Lehre voraussetzen?

Man hat sich darauf berufen, daß Johannes, die

ungelehrter Mann, nicht mit jener Lehre bekannt seyn konnte. Sofern nun die Behauptung also gestellt wird: Diese Lehre war nur einzelnen speculirenden Köpfen eigen, und nicht weiter verbreitet, und sie war auch nicht geeignet, weiter verbreitet zu werden, so ist sie bereits in dem Bissherigen hinlänglich widerlegt; sofern sie aber so gestellt wird: Johannes war nicht der Mann, dem wir eine solche Kenntniß und solche Philosophie zutrauen dürfen, so ist sie durch das Folgende zu beantworten.

Johannes erscheint uns eben in diesem Eingange zu seinem Evangelium zwar, wie immer, einfach, aber bey dieser Einfachheit läßt sich ein kunstvolles Fortschreiten, und eine philosophische Anlage nicht verkennen. Die ganze Art, wie er Jesum im Glanze des Eingebornen einführt, in großen Namen, λόγος, ζωή, φως zuerst es mehr ahnen läßt, wenn er meine, mit allgemeinen Sätzen und Schilderungen beginnt, und stufenweise fortgeht zum Individuelleren, zu immer deutlicherer Bezeichnung dessen, den er meint, bis ihm der 14te V. ο λόγος σαρκί ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα etc. den vollen Uebergang bahnt, dann im 17ten V. den Namen Jesus Christus ausspricht, und zusammenfassend im 18ten V. den Hauptinhalt angiebt, der Eingeborne sei der Offenbarer des Unsichtbaren — der ganze Eingang beweist, daß es dem Apostel an philosophischem Denken nicht mangelte. Auch zeigt sich wirklich bei Johannes eine Bekanntschaft mit dem, was

man orientalische Philosophie oder Gnosis nennt. Es sprechen dafür z. B. die öfters wiederkehrenden Ausdrücke: Licht, Finsterniß, und daß hiemit zwei entgegengesetzte Reiche, das des Guten und das des Bösen bezeichnet werden. Weitere Belege finden wir in der Offenbarung, wenn wir diese dem Apostel Johannes zuschreiben. — In seinem 1sten und 2ten Briefe taucht Johannes Meinungen, die, so viel wir wissen, hinduistische wären.

2 Joh. 7. Πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί.

1 Joh. IV, 1. und folg. Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, πολλοὶ ψευδοπροφηταὶ ἐξεληλυθασιν εἰς τὸν κόσμον — πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶ. Dem ähnlich sagt Paulus Coloss. II, 8 und 9. Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

Wir fanden es als eine Ansicht der indischen Theologie und anderer religiöser Systeme des Orients, daß sie eine tiefere Kenntnis (Gnosis), ein Schauen der Gottheit eng verbunden mit der Vereinerung mit ihm,

dem Seyn in Gott. Johannes zeigt in seinem ersten Briefe, wer allein sagen könne, daß er Gemeinschaft mit Gott habe, daß er in ihm bleibe, Gott kenne und sehe (im 2ten Brief). Ohne nun die Ausdrücke, die ihn sein religiöser Sinn und das Bewußtseyn seiner innigsten Vereinigung mit Gott wählen ließ, aus einer andern Quelle herleiten zu wollen, scheint es doch, als ob unter denen, an die dieser Brief gerichtet war, diese Ausdrücke verbreitet, und auch daher dem Apostel bekannt gewesen seyen, und so scheint uns denn nach allem, was wir von ihm haben, der Apostel in einer Gemeinde zu stehn, die mit der gnostischen Sprache vertraut, ihn eben auch veranlaßte, diese zu gebrauchen. Wehr hierüber bei der näheren Erörterung der Stelle Joh. I, 1—14.

Daß auch Paulus in seinen Schriften hinlängliche Bekanntschaft mit heidnischer Weisheit verrathe, und daß es bei ihm nicht widersprechend sei, eine Kenntniß der sogenannten Gnosis anzunehmen, wird keiner weiteren Ausführung bedürfen.

Bei der zweiten Frage, ob es des Christenthums würdig gewesen sei, diese Lehre mit sich zu vereinigen, muß sogleich erinnert werden, daß das Christenthum natürlich nichts Fremdartiges in sich aufnehmen und in die Lehre von der Person Christi nichts mengen konnte, was nicht für sich schon Gewisheit hatte. Der Ausdruck für die Idee aber war entlehnt.

Unwürdig konnte es im Allgemeinen nicht seyn,  
aus

aus den herrschenden religiösen Vorstellungen das Alte herauszunehmen und zu einem Zeichen für christliche Ideen zu weihen, — wir sehen ja auch, daß Paulus dieß that, z. B. als er in Athen austrat. — Könnte denn nicht jene Idee, wie die des Messias von der Vorsehung bestimmt gewesen seyn, auf die Erscheinung Jesu — beide unter verschiedenen Classen von Menschen — vorzubereiten, so, daß die reinere Idee des Logos und die reinere Idee des Messias als an Jesus erfüllt dargestellt werden durfte, und der Gipfel und Schlussstein die Behauptung wurde: Der Logos ist Mensch geworden; der Messias ist erschienen? — Es widersprach auch dem, was Christus selbst von sich gesagt hatte, so wenig, daß vielmehr die Aussprüche Christi über seine Person hier nur bestimmter, dogmatischer ausgedrückt und zusammengestellt und hiesel Namen gebraucht sind, die der Heiland selbst unseres Wissens nicht von sich brauchte, und daß sich das Uebrige leicht mit den eigenen Aeußerungen Jesu vereinigen läßt.

Ob aber nicht die Idee eines solchen Mittlers für sich anstößig ist? — Ohne im mindesten den Grundsatz einzuräumen, daß das keine Offenbarung seyn könne, was dieser oder jener menschlichen Ansicht anstößig dünkt, scheint mir doch auch dieser Einwurf recht gut befeitigt werden zu können. Wenn Gott bei der ersten physischen Schöpfung, wie bei der zweiten geistigen eines Mittlers sich bediente, so haben wir das an-



und für sich nicht eine Gottes unwürdige Vorstellung zu nennen. Unwürdig wäre sie erst dann, wenn wir meinten, um seinetwillen bedürfte Gott dieses Mittlers. Was berechtigt uns diese Vorstellung unterzuschleiben? Findet es doch Niemand unwürdig, daß Gott vermittelt der Kräfte der Natur und der freien Kraft der Menschen wirkt, sobald wir nur festhalten, daß er die letzte und wahre Kraft in Allem sei. — Fragt man aber, wozu ein solcher Mittler, dieses Wesen zwischen Gott und den Menschen, so muß man zuvörderst erinnern, daß die Richtigkeit dieses Dogma's, wenn es von andern Seiten erwiesen ist, keineswegs noch davon abhängt, ob wir die Zweckmäßigkeit einsehen, oder nicht. Doch bin ich überzeugt, daß uns dieser Glaube an eine höhere Natur Christi sehr wichtig ist, daß vor allem der Glaube an die vollkommene Reinheit Christi davon abhängt. Soll uns dieser Glaube unerschüttert bleiben, so müssen wir Christum über die Menschheit stellen, wie wir wohl an menschliche Tugend glauben können, doch nicht an eine fleckenlose. Zu offenbar hat die Schrift es ausgesprochen, daß alle Menschen sündhaft sind, als daß sie, wenn sie die fleckenlose Tugend Christi lehrt, nicht seine über die Menschheit erhabene Natur lehren müßte. Christus ward Mensch bis zur Versuchung, er bewies seine höhere Natur damit, daß er keiner unterlag. — Ob wir aber den Glauben an ein großes und reines Leben, das in seinem himmlischen Wesen auf der Erde wandelte,

bedürfen, das scheint mir fast eins zu werden mit der Frage, ob wir das Christenthum bedürfen? Denn eben der Glaube an sein göttliches Leben und die Betrachtung desselben hat vor allem segensreich in der Christenheit gewirkt. Diesen Glauben aber bewahrt auch die Ansicht, die durch die gegenwärtige Untersuchung gerechtfertigt werden soll, daß Christus ein zwischen Gott und den Menschen stehendes Wesen sei.

Die Beantwortung der beiden, oben aufgeworfenen Fragen hat uns somit zu dem Resultat geführt, daß wir berechtigt sind, bei Johannes und Paulus eine Bekanntschaft mit der Gnosis vorauszusetzen, zu welcher die Lehre vom Wort gehörte, und daß der aufgestellte Hauptbegriff derselben des Christenthums nicht unwürdig ist, so daß wir uns also nicht vor der Annahme scheuen dürfen, Johannes und Paulus haben in diesen gnostischen Ausdrücken ihren Glauben dargestellt.

Damit können wir zur Erörterung der einzelnen Hauptstellen übergehn.

Joh. I, 1—14. Bei Erklärung dieser Stelle darf vorerst die Frage nicht unberührt bleiben, wo und an wen Johannes sein Evangelium geschrieben habe. —

Allerdings hängt nämlich auch die Interpretation der einzelnen Stellen von den Verhältnissen, unter welchen eine Schrift verfaßt wurde, und von dem Ideenkreise oder der Sprechweise derer ab, an die sie

gerichtet ist. Ist dieses (wenn auch nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit) ausgemittelt, so hat immerhin diejenige Erklärung einer einzelnen Stelle, die mit dem gefundenen Resultat ohne Zwang übereinstimmt, das Meiste für sich, und mindere Wahrscheinlichkeit ist auf der Seite derjenigen Interpretation, die sich mit den äußeren Verhältnissen einer Schrift weniger vereinigen läßt.

Bei der Frage nach dem Ort der Abfassung des Joh. Ev. und nach der Gemeinde, an die dasselbe gerichtet war, kann ich mich hier nur auf das Ergebnis früherer Untersuchungen beziehen. Nach diesem gibt es über den Ort der Abfassung verschiedene Sagen; die eine verlegt die Herausgabe nach Ephesus, eine andre, wie es scheint, minder glaubwürdige, nennt Patmos als den Ort, wo mit der Apokalypse auch das Ev. ausgebreitet worden sei, und eine dritte, auf welche Hug aufmerksam machte, vereinigt beide, indem sie annimmt, Johannes habe während des Exils auf Patmos das Evangelium verfaßt, und zu Ephesus dasselbe herausgegeben. — Aus diesen Angaben darf wohl als die glaubwürdigste die der Herausgabe des Evangeliums zu Ephesus betrachtet werden, sofern sie auf dem bewährteren Zeugnisse des Irenäus beruht, und mit der Ueberlieferung von dem Aufenthalte des Apostels zu Ephesus übereinstimmt.

Hinsichtlich der Frage, an wen das Evangelium gerichtet war, ergibt sich aus dem Inhalt desselben als

höchst wahrscheinlich, daß es an jüdische Christen nicht gerichtet seyn konnte; und da dieß längst anerkannt, und oft erinnert worden ist (s. Hugs Einleitung, Ruindl's und Lücke's Commentar), so glaube ich die Gründe dafür als bekannt voraussetzen zu dürfen.

Zunächst ist nun die Frage zu berücksichtigen, an welchen Sprachgebrauch Johannes sich wohl angeschlossen habe, ob an den altjüdischen (wie er in den Proverbien, dem Buch der Weisheit und bei Sirach sich vorfindet) oder an den philonianischen oder überhaupt den gnostischen?

Wengel hat in seinem oben erwähnten Programm de *λόγω* Joanneo mit Ausschluß des gnostischen vorzugsweise den jüdischen und philonianischen Sprachgebrauch zur Wahl hingestellt (S. 17.), und unter diesen beiden dem ersten den Vorzug gegeben. Und allerdings scheint zur Person des Johannes ein Anschließen an ein besonderes Philosophem Philo's nicht zu passen.

Doch eben darin scheint mir zuerst gefehlt zu werden, daß man dieses Theorem als etwas dem Philo Eigenthümliches betrachtet. — Warum dieß aber? — Weil wir aus der mit den neutestamentlichen Schriften gleichzeitigen hebräisch-griechischen Literatur nichts haben außer Josephus, Philo und die neutestamentlichen Schriften selbst, und weil unter diesen dreym Josephus diese Lehre nicht erwähnt? Wenn in den philonianischen und den neutestamentlichen Schriften ein gleicher

Ausdruck oder eine gleiche Vorstellung sich findet, ist dann ein Zusammenhang nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die neutestamentlichen Schriftsteller ihn von Philo borgten, oder läßt es sich nicht denken, daß beide aus Einer Quelle, dem Sprachgebrauch der Gnostik ihn entlehnten? Und steht denn der Philonianische Begriff vom Logos, steht überhaupt das Philonische System so vereinzelt da, ruht es nicht auf der orientalischen Religionsphilosophie eben so sehr als auf Plato? Gehören die vielfachen Spuren der Lehre vom schöpferischen Worte vor und nach Gründung des Christenthums alle in Philo's Schule? — Also nicht zwischen dem älteren jüdischen und dem bei Philo sich vorfindenden Begriff allein, sondern zwischen diesen und dem gnostischen ist die Wahl zu stellen. — Indessen scheint die Deutung des Namens Logos aus gnostischem Sprachgebrauch von dem hochgeachteten Verf. des Programms durch die Bemerkung beseitigt zu seyn, die wir S. 3 und 4 lesen: *Harum (legum) in numero illam plerumque ceteris omnibus anteponi deprehendimus, qua vocem λόγος, a Joanne de Jesu Christo usurpatam, non nisi eo sensu accipere jubemur, quo sub aetatem apostoli de natura aliqua hominibus superiore usurpari consuesset; quippe quoniam vix expectandum fuisset apostolo, fore, ut lectores, huic sensui semel assueti, salium nescio quem suboleant. Quam legem ne nos fundamenti*

loco ponamus, non unum est, quod nobis dissuadeat. Primum enim haud negligendum erit, facile fieri potuisse, ut idem illud vocabulum eadem aetate ab aliis vel ejusdem gentis scriptoribus alio sensu adhiberi soleret, quod ubi locum habeat, nova illico quaestio orietur, *quosnam* potissimum illius temporis auctores duces sequi oporteat? Deinde vix negari poterit, licuisse auctori, v. c. Joanni apostolo, voce quadam, ut illo ipso *λογου* nomine, in *antiquiorem, modo cognitum lectoribus*, sensum uti si vel *orationis contextae, vel universi*, quem eum sequi constiterit, *τροπου παιδειας* ratio huic sensui seu unice, seu maxime saltim patrocinetur.

Betrachten wir aber diese Bemerkung genauer, so wird dadurch nur dargethan, es sei möglich, daß dieses Wort auch in einem andern, als dem gnostischen Sinne gebraucht wurde, und dem Johannes habe es verstattet seyn müssen, jenes Wort nach einem älteren Sprachgebrauch zu nehmen, wenn nur dieser den Lesern bekannt, und einerseits dem Zusammenhang der Rede, andererseits der Johanneischen Lehrweise allein oder vorzüglich angemessen war. Da nun die gnostische Bedeutung noch keineswegs als unmöglich nachgewiesen worden war, so durfte sie auch bei der folgenden Untersuchung noch nicht als beseitigt betrachtet werden. Gerade zur Entscheidung der Frage, ob Johannes mehr dem altjüdischen oder dem spätern Sprach-

gebrauch der Gnosis folgte, kann die im Programm übergangene Erörterung beitragen, wo und für wen Johannes sein Evangelium schrieb? Denn wenn gleich bei Johannes vorausgesetzt werden muß, daß er mit altjüdischen Vorstellungen vertraut war, und daß der Einfluß jüdisch-religiöser Bildung und der heiligen Schriften seines Volkes auch bei ihm nicht fehlen konnte, so ist es denn doch unmahrscheinlich, daß er, der in seinem Evangelium das dem jüdischen Volk Eigentümliche zu erläutern für gut findet, in einer nichtjüdischen Gemeinde sich bei dem an sich viel deutsamen *lóyos* vielmehr auf die Religionschriften der Juden als auf den gnostischen Sprachgebrauch bezog, der ihm, wie seinen Lesern nicht unbekannt war.

Dazu kommt noch, daß Johannes dem gnostischen Sprachgebrauch gemäß den Ausdruck *lóyos* gebraucht, da er, hätte er sich nur dem altjüdischen Sprachgebrauch angeschlossen, vielmehr den in diesem herrschenden Ausdruck *σοφία* gebraucht haben würde.

Ein anderer Weg, den Ausdruck *lóyos* ohne Beziehung eines andern, als des jüdischen Sprachgebrauchs zu erklären, wurde in der Schrift: „Jesus der Gottes, Sohn oder Weltmessias, ein neuer Versuch über den Logos Joh. I, 1. ff.“ versucht.

Zur Erklärung von Joh. I, 1 u. folg. wird *lóyos* mit *יהוה* zusammengestellt, und aufgefaßt a) als das Charakteristische in Gott — als das ewige

Prinzip, die schaffende und fortwirkende geistige Utkraft, personificirt als Offenbarer durch Christus. b) Besonders Offenbarung desselben durch und mit Christus, wobei Johannes immer das Prinzip gleichsam an dem leibhaften Christus gefestigt, auf ihn übergegangen denkt, c) auch das durch den ganzen Menschen Jesus in seiner Erscheinung Gegebene, doch die Person Jesus nicht eigentlich dartin legend, sondern nur daran hängend.

Der Verf. scheint nicht die Ansicht zu haben, daß Johannes sich seinen eigenen Sprachgebrauch bildete, sondern daß er an einen vorhandenen sich angeschlossen, indem er S. 55. sagt: „Auffallend kann es aber nicht erscheinen, daß Johannes kurzweg unter den ersten Worten dieser Schrift ohne ausgedehnte Erklärung das Wort *lóyos* hinstellt, denn a) geschah es nach einem ihm gewöhnlichen Sprachgebrauche; b) war das Verstehen des Ausdrucks durch althebräische und neuplatonische Terminologie — den Lesern gangbar — gesichert.“

Was das zweite Argument betrifft, so würde der neuplatonische Sprachgebrauch (wenn wir unter dem Neuplatonismus überhaupt die aus der Verbindung platonischer Philosophie mit orientalischer Gnosis hervorgegangene philosophische Richtung verstehen; den Neuplatonismus zur Zeit Jesu repräsentirt Philo; von dem Sprachgebrauch der übrigen kann, da sie nach Johannes lebten, hier ohnedem nicht die Rede seyn) auf einen andern Begriff vom *lóyos* hinweisen, als der Verf. aufstellte; der althebräische Sprachgebrauch



aber stimmt mit dem von dem Verf. aufgestellten Begriff des λόγος nicht überein. Die von dem Verf. angeführten Beweisstellen, Exod. IV, 28; XXIV, 3; 1 Reg. XIII, 20. Ps. CIII, 20. womit Joh. X, 35 XVII, 14 u. 17, Luc. VIII, 11—28; Joh. VIII, 47; XII, 48; Röm. X, 17, Col. I, 25; 1 Petri I, 23 zusammengestellt werden, sprechen nur von einer Mittheilung oder Offenbarung durch Rede — und überhaupt wird im alten Testament  $\text{דבר}$  (wie im neuen Testament λόγος) nur mit dieser Einschränkung — nicht aber in der allgemeinen Bedeutung „Offenbarung“ vorkommen. — Wir finden also weder in der neuplatonischen Philosophie, noch in der althebräischen Religion einen Sprachgebrauch, wotan sich der von dem Verf. aufgestellte Begriff vom λόγος anschließen könnte. Wenn aber unter a) behauptet wurde, deßhalb könne die Hinstellung des Wortes λόγος ohne weitere Erklärung nicht auffallen, weil dieser Sprachgebrauch dem Johannes gewöhnlich gewesen sei, so ist gegen eine Anwendung der entsprechenden Stelle im ersten Brief I, 1. auf den Anfang des Evangeliums mancherlei zu erklären.

Es kommt hier nämlich zuerst das Verhältniß in Betracht, in welchem der Brief zum Evangelium steht.

Wie in dem Briefe alles darauf hinweise, daß er ein Begleitungsschreiben des Evangeliums sei, das hauptsüchtlich lichtvolle Untersuchung in seiner Einleitung ins

neue Testament dargethan. Auch der Anfang desselben, und namentlich dieser kann ohne jene Annahme nicht erklärt werden. Die Worte: ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν — ἐπαγγέλλομεν ὑμῖν bedeuten ihrem wesentlichen Inhalt nach: wir verkündigen auch (als Augen- und Ohrenzeugen) das Leben Jesu, so daß sich die Worte „ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς“ auf das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος des Evangeliums (auf das verwaltliche Daseyn Jesu und seine göttliche Natur) — ὁ ἀκηκάμεν — ἐψηλάφησαν auf ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα im 14ten (auf seine Erscheinung, sein Leben und Wirken auf Erden, αἱ χεῖρες ἐψηλάφησαν Joh. XX, 27.) beziehen. Außerdem entsprechen die Ausdrücke: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη — ἦτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα im 2ten B. sichtbar dem Gedankengang und den Ausdrücken im Ev. I, 1. 4. 14. Um bezwillen wird wohl auch eine Beziehung des Ausdrucks ὁ λόγος τῆς ζωῆς auf das Evangelium nicht geläugnet werden können, und es scheint derselbe mit Recht bei der Erklärung von Joh. I, 1. in Betracht zu kommen. —

Indessen jener Ausdruck ὁ λόγος τῆς ζωῆς möchte bei der kurz zusammenfassenden Weise und den unbestimmteren Ausdrücken in den ersten Versen des Briefs und bei dem Verhältniß, in welchem der Brief zum Evangelium steht, vielmehr seine Erklärung verlangen aus Joh. I, 1. als umgekehrt diese Stelle aus jenem Ausdruck.

Mehreres nämlich bestätigt die an sich schon wahr-  
scheinliche Vermuthung, daß der Brief geschrieben  
wurde, nachdem das Evangelium abgefaßt war. Hug  
macht auf 1 Joh. II, 14. 21. 26. aufmerksam, wozu  
man noch V, 1. 13. fügen kann, welche Stelle (Joh.  
XX, 31. entsprechend) die Abfassung des Evangeliums  
voraussetzt. Demnach werden wir umsonst in 1 Joh. I,  
eine Erklärung für Joh. I. suchen, und nur daran ist  
zu erinnern, daß bei der Wechselbeziehung der beiden  
Stellen keine Erklärung von Joh. I, 1. gegeben werde,  
die dem Briefe widerspräche.

Wenn aber der Verf. behauptet, in der Stelle des  
Briefes habe Johannes nicht eine sich offenbarende Per-  
son, sondern ein Geoffenbartes bezeichnen wollen, weil  
er sonst nicht die Neutra  $\delta$  hätte gebrauchen können,  
sondern ein eine Person bestimmt bezeichnendes Wort  
hätte dazu setzen müssen, so beziehe ich mich auf die  
obige Bemerkung; daß jene Relativ-Sätze das Leben  
Jesu in seinen verschiedenen Momenten umschreiben  
sollen; wodurch sich das Neutrum leicht erklärt, und  
daß demnach allerdings auch hier der Ausdruck  $\delta$  λόγος  
die Person Jesus bezeichnet. Sollte man aber auch  
über jene Ausdrücke hinwegsehen wollen, die deutlich  
anzeigen, daß Joh. auch hier unter den abstracten  
Bezeichnungen doch eine Person sich dachte, so geht,  
meiner Ueberzeugung nach, aus dem Evangelium selbst,  
welches der Anfang des Briefes voraussetzt, deutlich her-

vor, daß man unter dem *λόγος* nicht ein bloßes Prinzip, sondern eine Hypostase sich denken müsse.

Jene Ansicht, daß der Logos nur ein göttliches Prinzip, nicht eine Hypostase sei, welche bald supra-naturalistisch, bald rationalistisch modificirt vielen Befall in neuerer Zeit gefunden hat, und von Wengel in seinem Programm *de λόγῳ Joanneo*, von Schleiermacher, Schultzeß und der oben angeführten Schriftsteller Jesus der Gottes, Sohn oder Weltmessias u. vertheidigt wird, kann meiner Ueberzeugung nach, exegetisch keineswegs begründet werden.

Daß Johannes unter dem Logos ein persönliches Wesen, den vor der Welterschöpfung existirenden Jesus bezeichnen wollte, dafür spricht vor allem die völlige Verwechslung des Subjektes *λόγος* mit dem Subjekte Jesus Christus, welche Verwechslung durch den Eingang des Evangeliums sichtlich hindurchgeht. Das Evangelium schreitet von abstracten zu concreten Bezeichnungen fort, und verwechself diese mit jenen, *λόγος*, *ζωή*, *φῶς* mit *μονογενής*, *Ἰησοῦς*, so daß zwischen ihnen durchaus nicht unterschieden wird. Wie es von dem Logos heißt: *ἦν ἐν ἀρχῇ*, so sagt der Verkäufer von Jesus: *ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν*; wie im 1sten B. vom *λόγος* gesagt ward: *ἦν πρὸς τὸν θεόν*, so im 18ten B. *ὁ μονογενής υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*. Die Worte des 18ten B. *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ λέγων*

ὄντος ἦν u. s. w. setzten ebensowohl das Subjekt λόγος als das Subjekt Christus voraus.

Für die Annahme, daß Johannes den Logos als eine Hypostase bezeichnen wollte, sprechen ferner andere Stellen der Johanneischen Schriften, worin Christo überhaupt, nicht bloß einem in und mit ihm wirkenden göttlichen Prinzip eine höhere Natur, eine vorweltliches Daseyn beigelegt wird. Joh. I, 15; VIII, 58; XVII, 5; 1 Joh. II, 14. Wollte man diese Stellen nur dahin erklären, daß Christus hier seine Ueberzeugung ausgesprochen habe, das in ihm wirkende, göttliche Prinzip, die göttliche Weisheit, die ihn beseele, sei ewig, in der That wir müßten uns wundern, wie Christus bei jenen Worten *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι*, oder Joh. XVII, 5 nichts als dieß gemeint haben soll, oder vielmehr wir müssen uns wundern über diese nichtigen Nothbehelfe. Dem Evangelium sind gewiß solche täuschende Spitzfindigkeiten fremd, wo unter dem Schein neuer Wahrheiten nur das Alte, Unbestrittene gesagt wäre, und zu klar tritt überhaupt auch als Glaube und Lehre des Paulus dieß hervor, daß Jesus in seiner höheren Natur vor der Welt persönlich existirte, und so in seiner höheren Natur persönlich fortlebt.

So kann ich mich bei reiner Betrachtung der biblischen Christologie, und namentlich unsrer Stelle im Johanneischen Evangelium unmöglich überzeugen, daß die Abfassung des Logos als eines bloßen Prinzips oder

einer göttlichen Kraft, oder welcher Ausdrucke sich sonst die sabellianisirende oder rationalistische Ansicht bedienen mag, eben so sehr biblisch sei, als sie philosophisch seyn mag.

Es schien nicht un Zweckmäßig, vorerst diejenigen abweichenden Erklärungsweisen, die mehr die ganze Stelle betreffen, rein nach ihrer Angemessenheit zu den Verhältnissen, in denen das Joh. Ev. abgefaßt wurde, sowie zu dem Sprachgebrauch und dem Inhalt der Schrift zu prüfen, und ich glaube dargethan zu haben, daß einerseits weder der Versuch, den Ausdruck *lóyos* rein aus jüdischen Religionschriften oder aus dem ersten Brief des Johannes zu erklären, den Verhältnissen, in denen das Evangelium entstand und dem Sprachgebrauch ganz angemessen — noch die Erklärung des *lóyos* als eines unhyppostatistischen Prinzips mit der Johanneischen und Paulinischen Christologie übereinstimmend ist.

Da wir nun aus den angeführten Gründen für die Erklärung des Joh. Sprachgebrauchs eine andere, genügendere Quelle auffuchen müssen, da die Verhältnisse, unter welchen das Evangelium herausgegeben wurde, ein Anschließen an den gnostischen Sprachgebrauch wahrscheinlicher machen, da Johannes selbst, wie seine Leser mit der Sprache der Gnosis nicht unbekannt sind, da es endlich des Apostels nicht unwürdig seyn konnte, zur Darstellung christlicher Ideen eines fremden Sprachgebrauchs sich zu bedienen, so steht,

wenn auch noch erwiesen wird, daß aus dem gnostischen Hauptbegriff vom Logos dieser Ausdruck befriedigend erklärt werden kann, und daß der so gewonnene christliche Begriff im Einklang steht mit der übrigen Lehre des Johannes und überhaupt des Christenthums, der Erklärung aus dem Sprachgebrauch der Gnosis nichts im Wege.

Zuerst wäre also die Uebereinstimmung des gnostischen Hauptbegriffs mit dem Inhalt unsrer Stelle nachzuweisen. Johannes sagt:

*Ἐν ἀρχῇ* (*τῶν πάντων*, wie es mit Berücksichtigung des Anfangs der Genesis die gewöhnliche Erklärung nimmt) *ἦν ὁ λόγος*. Auf gleiche Weise wird von allen angeführten Religionsystemen das Wort das Erste genannt, daß beim Anfang der Schöpfung bereits da war.

*Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* (im 18ten V. *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*). Auch dieß ist ganz die Lehre der Gnosis vom Worte. — Das Wort war bei Gott, als eine Hypostase, wie auch schon die Partikel *πρὸς* wahrscheinlich macht.

*Πρὸς* schließt nämlich in der griechischen und hellenischen Sprache eine Emanenz in sich, und nur in den reflexiven Beziehungen, wo sich das Subjekt in ein zweifaches scheidet, wird es auch bei der Identität der im Verhältniß zu einander gesetzten Subjekte gebraucht. — Umsonst wird in der Schrift: „Jesus, der  
der

der Gottes Sohn etc.“ versucht; dem  $\pi\rho\acute{o}s$  die Bedeutung „ungetrennt von“ zu vindiciren. Die Nähe, das Zusammenseyn bezeichnet  $\pi\rho\acute{o}s$ , allerdings, aber nicht eine ungetrennte Existenz. Wenn Schultheß in seiner Schrift über den neutestamentlichen Logos S. 508 und 509, dem  $\pi\rho\acute{o}s$  die Bedeutung der Zuständigkeit, Angehörigkeit, Paulus in seiner Recension von Wahls Clavis (Heidelb. Jahrb. 1824. Julius) und der Rec. von Waters neuem Testament (in der Haller Literaturzeitung 1824. Nro. 126.) die Bedeutung „zu Gott hing gerichtet, oder Gott gehörig — in Beziehung auf die Gottheit“ beilegen, so fällt die Bedeutung des  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$   $\pi\rho\acute{o}s$   $\tau\iota\upsilon\alpha$  zu jemand hing gerichtet seyn, ihm zugehören, in Beziehung zu ihm stehen, als ungewöhnlich auf, und man vermißt das Prädikat, wofür man  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$   $\pi\rho\acute{o}s$  nicht gern nimmt. Die Bedeutung „bei“ im ruhenden Verhältniß wird mit Unrecht von ihnen verworfen, denn es finden sich im N. T. mehrere Stellen, in welchen jene Bedeutung die natürlichste ist.

Matth. XXVI, 55.  $\Pi\rho\acute{o}s$   $\upsilon\mu\acute{\alpha}s$   $\eta\epsilon\kappa\alpha\delta\epsilon\zeta\omicron\mu\eta\eta\nu$ .  
 Marci IX, 19.  $\text{Ἔως ἄντε πρὸς ὑμᾶς ἑσθμιαί}$ .  
 1 Cor. II, 3.  $\text{Ἐγένουην πρὸς ὑμᾶς}$ . Marci VI, 3.  
 $\text{Ἄδ ἀδελφοί ὡδε πρὸς ἡμᾶς}$  (von Schultheß sehr willkürlich die Worte  $\pi\rho\acute{o}s$   $\eta\mu\acute{\alpha}s$  durch  $n\acute{o}stratibus$   $nuptiae$  interpretirt). 1 Cor. XVI, 6.  $\Pi\rho\acute{o}s$   $\upsilon\mu\acute{\alpha}s$   $\pi\alpha\rho\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\omega}$ . 2 Cor. V, 8.  $\epsilon\upsilon\delta\eta\mu\eta\sigma\acute{\alpha}\tau$   $\pi\rho\acute{o}s$   $\tau\omicron\nu$   $\kappa\upsilon\rho\iota\acute{\omega}\nu$ .  
 Gal. I, 18.  $\text{Ἐπέειπεν πρὸς αὐτὸν}$ .

...ἵνα εἰς τὸν καιρὸν τοῦτο



Was den Gebrauch dieser Präposition bei Johannes betrifft, so läßt sich freilich einwenden, daß I Joh. II, 1. das *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα* nicht bloß erklärt werden kann: wir haben einen Fürsprecher beim Vater, sondern auch: im Verhältniß zum Vater, daß ferner Joh. XX, 11. die Lesart *εἰσῆλθαι πρὸς τὸ μνημεῖον* zweifelhaft ist; wenn indes die Sprache des N. T. sonst *πρὸς* mit dem Accus. für ruhende Verhältnisse gebraucht, wenn Johannes in demselben ersten Capitel Präpositionen mit dem Acc. für Verhältnisse der Ruhe wählt, wie W. 18., *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον* u. s. w. W. 32 u. 35. *ἔμεινεν (μένον) ἐπὶ αὐτόν* — W. 49. *ὄντα ὑπο τὴν σκῆπν εἶδόν σε*; wenn selbst im späteren Griechischen sich Spuren finden, daß *πρὸς* mit dem Accus. wie *παρά* mit dem Dativ gebraucht wird (s. Passow's Handwörterbuch); hat man dann nicht allen Grund zu der Annahme, daß Johannes jenen Unterschied zwischen Präpositionen für das Verhältniß der Ruhe und für das der Bewegung und Richtung vernachlässigte? (Was eine natürliche Folge der durch die Einmischung fremder Elemente veranlaßten Verderbnis der Sprachen ist). Daher haben auch Wahl in seiner Clavis und Winer in seiner Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. (2te Aufl. S. 164.) für *πρὸς* mit dem Accus. auch die Bedeutung „bei“ angenommen.

*Θεὸς ἦν ὁ λόγος.* Als Subjekt betrachten wir hier *ὁ λόγος* und *θεός* als Prädikat.

Was Schlußsatz für die entgegengesetzte Ansicht, daß *θεός* Subjekt seyn müsse, anführt, läßt sich leicht widerlegen. Er sagt, der Eine, wahre Gott könne niemals Prädikat seyn. Noch abgesehen davon, ob unter *θεός* hier der Eine, wahre Gott zu verstehen sei, ist dieser Satz selbst unrichtig. — Bekanntlich ist ja Subjekt dasjenige, von welchem Prädikat das, was vom Subjekt ausgesagt wird. Es sei nun z. B. von dem Vollkommenen, dem Absoluten die Rede; es werde dann angedrückt, daß für diesen Begriff der Name Gott passe; ist dann nicht das Vollkommene Subjekt und Gott Prädikat? Da das Fortschreiten von Subjekt zu Prädikat ein einigendes an sich Ziehen noch getrennter Merkmale zu dem Begriff ist, so zieht in diesem Beispiel das Subjekt „Vollkommenes“ das noch davon getrennt gehaltene Merkmal „Gott“ an sich. Da überhaupt die Sprache nicht Darstellung der objektiven Wahrheit, auch nicht der subjektiven, nicht Darstellung der Verhältnisse ist, wie sie einem Sprechenden Subjekt erscheinen, sondern wie er sie erscheinen lassen will, so kann objektive Wahrheit das Kriterium der Sprachdarstellung nicht werden. Wenn ferner nach 1 Cor. III, 8. gesagt würde: *ὁ φητέων καὶ ὁ πορίζων ἄνθρωποι εἰσιν; ἀλλ' ὁ αὐξανὼν θεός*, müßten dann nicht *ὁ φητέων*, *ὁ πορίζων* und *ὁ αὐξανων* Subjekte, *ἄνθρωποι* und *θεός* aber Prädikate seyn? — Von den biblischen Stellen, in welchen *θεός* ohne Artikel Subj. und das Nomen mit dem Artikel Prädikat seyn

fall, ist keine einzige beweisend. In 2 Cor. V, 5. ist  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  eher als Prädikat zu betrachten. Rom. VIII, 33. ist  $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\upsilon\upsilon$  entweder Apposition, wenn  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\upsilon\upsilon$  als Frage aufgefaßt wird, oder Subjekt, wenn als Antwort. In 1 Cor. III, 7. ist unverkennbar  $\tau\acute{\iota}$  das Prädikat, nicht  $\delta\ \alpha\upsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\upsilon$ , welches Apposition zu  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  ist. Auch 1 Thess. II, 5. gehört nicht hierher, da das Prädikat keinen Artikel hat. Bei Hebr. III, 4. ist es ebenfalls zweifelhaft, welches Prädikat sei. — Mit hin kann  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  in der Bedeutung des Einen Gottes auch außer den Fällen, wo ein Eigennamen oder anstatt desselben ein Fürwort, in demselben Satz steht, Prädikat seyn.

Es fragt sich aber, welche Gründe hat man, in unserer Stelle  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  als Prädikat zu betrachten? — Am natürlichsten nimmt man in einem Satze, in welchem das eine Substantiv mit Artikel, das andre ohne Artikel steht, das erstere als Subjekt, das andre als Prädikat; wohl aus keinem andern Grunde, als weil das Verhältniß von Subjekt und Prädikat dem von Substanz (Substantiv) und Accidens (Attributiv) ähnlich ist, und demnach bei dem letzteren die Substantialität zurück — bei dem Subjekt hervortritt, der Artikel aber Zeichen der Substantialität ist. Von diesem Sprachgesetz gibt es zwar allerdings manche Ausnahmen, indessen muß man ohne besondere Gründe doch eher die allgemeine Regel voraussetzen, als die Ausnahme. Besonders Gründe aber, die in diesem Fall

eine Ausnahme nöthig machen, wüßte ich nicht, da-  
gegen spricht der Zusammenhang deutlich genug dafür,  
daß *ὁ λόγος* das Subjekt ist. Von Anfang des Ev.  
an ist *ὁ λόγος* (Christus in seiner höheren Natur) das  
Subjekt, das hier geschildert werden soll — und nur  
allmählig wird es mit dem Subjekte Jesus umge-  
tauscht. In diesem Zusammenhange nun sollte man  
ohne allen Grund ein anderes Subjekt annehmen? —

*Θεός ἦν.* Indem das neue Testament (wie aus  
den weiter unten zu erörternden Stellen hervorgehen  
wird) Christus durchaus auch nach seiner höheren  
Würde der Gottheit unterordnet, und auch in dieser  
höheren Natur Prädikate ihm beilegt, die eine Gleich-  
stellung mit Gott unmöglich machen, so müssen wir es  
mindestens sehr wahrscheinlich finden, daß auch hier  
in dem Ausdruck *Θεός* keine Gleichheit Christi mit Gott  
gelehrt werden soll. Uebrigens soll auch der einzelnen  
Stelle nicht der Uebereinstimmung mit den übrigen  
wegen eine ihr widersprechende Bedeutung aufgedrungen  
werden. — Es fragt sich also: kann *Θεός* hier als  
Appellativum eine weitere Bedeutung haben, oder ist  
man gezwungen, *Θεός* mit oder ohne Artikel immer  
in der Bedeutung des „Einen, wahren Gottes“ als  
Nomen proprium zu nehmen? und da die Sprache  
des N. T. aus griechischen und hebräischen Sprachele-  
menten entstanden ist, so fragt sich: ist es diesen bei-  
den Sprachen angemessen, *Θεός* als Appellativum auch

in weiterer Bedeutung aufzufassen? Das Wort *θεός*, seiner Natur nach Appellativum, bezeichnet:

- 1) mit dem bestimmenden Artikel einen bestimmten Gott, der entweder in dem Vorherigen, oder durch einen nachfolgenden Beifug bestimmt ist, oder den, der vorzugsweise so genannt wird.
- 2) Ohne den bestimmenden Artikel bezeichnet es:
  - a) den gewöhnlichen Gesezen gemäß ein göttliches (persönlisches) Wesen.
  - b) Als Eigennamen auch den bestimmten Einen Gott.

Da nun die Geseze der griechischen Sprache es erlauben, *θεός* ohne Artikel als Appellativ unbestimmt in der Bedeutung eines göttlichen Wesens anzunehmen, so fragt es sich, ob auch der Sprachgebrauch der Schrift dieß zuläßt?

Als Appellativ, mit weiterer Bedeutung wird gebraucht:

- 1) *ה'הו'* im Plur. Ps. LXXXII. 6. (1 Sam. XXVIII, 13.)

im Singular. 2 Mos. IV, 16—VII, 1.

- 2) *θεοί* Joh. X, 34. 35.

*θεός* 2 Thess. II, 4. *Λεγόμενος* scheint hier nicht zu bezeichnen „der nur dem Namen nach Gott ist“ sondern „der Gott genannt wird.“

Wenn nun der Ausdruck *θεός* in der Schrift (wenn auch sehr selten) von höherem, Gott ähnlichen Naturen gebraucht ward, konnten die Jünger nicht

darauf geleitet werden, diesen Namen Ihm beizulegen, der in ihrer Seele so herrlich verklärt war? Durch welchen Namen konnten sie sein über alle Geschöpfe erhabenes, Gott verwandtes Wesen deutlicher ausdrücken, als durch den Namen *θεος*, den die damalige Zeit (wie die Geschichte dieses Dogma's und seiner Auslegung darthut) nicht mißdeute und in der engen Bedeutung auffaßte?

Es wird nicht unzweckmäßig seyn, hier die der unsrigen sehr ähnliche Stelle Phil. II, 6. zu betrachten.

Paulus ermahnt die Christen zur Demuth und stellt ihnen zum Vorbilde Christus auf, der *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπέσχετο* sich selbst zu menschlicher Gestalt erniedrigte. Der Apostel legt also Jesu, ehe er Mensch wurde, die Eigenschaft der Demuth bei, die ihn zu seiner Erniedrigung bewogen habe. Wenn ihm aber Paulus die *ταπεινοφροσύνη* beilegt, wie der Zusammenhang klar genug zeigt, so konnte er ihn unmöglich für *ομοούσιος* mit Gott halten, da jene Eigenschaft bei dem höchsten Wesen undenkbar ist. Auch zeigen die folgenden Verse 9—11 Christum nach seiner höheren Natur wiederum in untergeordnetem Verhältniß.

Der dogmatische Gehalt beider Stellen für die Christologie ist ohngefähr derselbe; sie lehren beide die göttliche Natur Christi und ihre Menschwerdung. Wenn aber die Verbindung in der Paulinischen Stelle über den Sinn, in welchem der Name *θεος* Jesu beilegt werden kann, keinen Zweifel übrig läßt, so

werden wir auch in der Johanneischen Stelle den Ausdruck *θεός* übereinstimmend mit ihr erklären dürfen.

Es läßt sich aber nicht einwenden, daß es eine Härte sei, in Joh. I, 1. *θεός* unmittelbar nach einander in doppeltem Sinn zu gebrauchen. Denn 1) läßt sich die völlige Bedeutungslosigkeit des Artikels mit nichts beweisen. Hat aber der Artikel Bedeutung, so erscheinen *θεός* und *ὁ θεός*, als verschiedentlich modificirte Begriffe, und die Härte fällt weg. 2) Wenn auch *θεός* in der Schrift mit *ὁ θεός* gleichbedeutend gebraucht wird, so fällt doch hier gerade, zwischen dem zweimaligen *πρὸς τὸν θεόν* das bloße *θεός* auf, wenn es mit *ὁ θεός* hier gleichbedeutend wäre; denn daß *θεός* hier Prädikat ist, macht die Weglassung des Artikels nicht gerade nothwendig, im Gegentheil sollte man vermuthen, dem Johannes sei nach *οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν* geldüssiger gewesen, fortzufahren: *καὶ ὁ θεός ἦν ὁ λόγος*; und auch beim Prädikat *θεός*, wenn es den Einen Gott, also einen bestimmt gedachten Gegenstand bezeichnete, sollte man den Artikel erwarten. Vgl. Winers Gram. des neut. Sprachidioms 2te Aufl. S. 55. §. 12. Anm. I. und die daselbst aufgeführten Beispiele.

*Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.*  
Nimmt man das vorübergehende *θεός* völlig gleich mit *ὁ θεός*, so scheint es mir immerhin auffallend, wie Johannes nun wieder einen Schritt zurückthun, und

eine Behauptung wiederholen konnte, die er wohl das erstemal aussprechen durfte, da er zu der umfassenderen Behauptung erst noch fortschreiten wollte, aber jetzt nicht mehr, da in dem *θεός ην* das *ην πρὸς τὸν θεόν* vollkommen enthalten war. Auch sehe ich nicht ein, wie dieses *οὗτος ην* u. s. w. um des Nachfolgenden nöthig gewesen seyn sollte. Von der Behauptung: der Logos war Gott selbst, konnte ja der Uebergang zu dem Gedanken: er war Schöpfer u. s. w. am leichtesten gemacht werden; sollte aber das *οὗτος ην πρὸς τὸν θεόν* als Gegensatz von dem *οὐκ ἔγενετο* des 14ten Verses aufgefaßt werden, so daß nun das *ἐν ἀρχῇ* die Behauptung in sich schloße, so würde ja damit auch das ausgesprochen seyn: der Logos, der Gott selbst war, war nachher nicht bei Gott.

*Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Es verdient bemerkt zu werden, daß, wenn hier B. 3 und 10 dem Logos und sonst Christus die Welterschöpfung zugeschrieben wird, nur die Präposition *διὰ* c. Gen. und das mit *διὰ* gleichbedeutende *ἐν*, der Ausdruck für die Mitursache, sich findet. *Διὰ* wird in dieser Beziehung in folgenden Stellen gebraucht: Joh. I, 3 und 10; 1 Cor. VIII, 6.; Col. I, 16. wo es mit *ἐν* wechselt, Hebr. I, 2 und II, 10. Dieser stehende Gebrauch des *διὰ* in solcher Beziehung kann uns nicht als zufällig erscheinen, um so weniger, wenn wir bemerken, wie 1 Cor. VIII, 6. *ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ημεῖς ἐκ*



αὐτῶν dem δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ  
 offenbar als etwas Verschiedenes entgegengesetzt wird.  
 Darum scheint mir dieses διὰ allerdings zu beweisen,  
 daß die Apostel Jesum nur als den Mittler bei der  
 Schöpfung (wie bei der Erlösung) betrachteten. Wahl  
 führt zwar in seiner Clavis Novi Testamenti bei διὰ  
 unter c) an: refertur ad causam efficientem, i. e.  
 auctorem, conditorem. Die angeführten Stellen sind  
 indeß für eine solche Bedeutung nicht beweisend. Joh.  
 I, 3, kann natürlich hier nicht als Beweisstelle ange-  
 führt werden, da gerade die Bedeutung des διὰ für  
 diese Stelle ausgemittelt werden soll. Röm. XI, 36.  
 scheint zwar für Wahls Behauptung zu sprechen, in-  
 dem hier δι' αὐτοῦ auf Gott sich bezieht; da aber hier  
 ἐξ αὐτοῦ vorausgeht, so wird es im Gegentheil un-  
 wahrscheinlich, daß dem διὰ die gleiche Bedeutung,  
 wie dem ἐξ d. i. der causa efficiens zukomme. Röm.  
 XIV, 14, liegt in dem διὰ nicht gerade die Bedeutung  
 der bewirkenden Ursache. Die übrigen Stellen scheinen  
 ebensowohl nur die Mittelursache bezeichnen zu können.  
 Vergl. Winers Grammatik S. 43. i. namentlich über  
 Joh. I, 3.

Nach der Ansicht des Johannes und des Christen-  
 thums ist demnach Christus nur das die Schöpfung  
 Vermittelnde; und auch Herin stimmt des Johannes  
 Lehre vom Logos mit der einstimmigen Lehre aller  
 Gnosis vom Schöpferworte vollkommen überein; aber

verbunden mit dem frühern Ergebniss, daß Johannes unter dem ganz mit Christus verwechselten Logos eine Hypostase sich gedacht habe, weist uns eben dieses *deo* noch auf eine andere Ähnlichkeit mit der gnostischen Lehre vom Schöpferwort hin, nämlich darauf, daß dieses Schöpferwort dargestellt wird als das Mittelwesen zwischen Gott und der Schöpfung, Gott untergeordnet, über alle Schöpfung erhaben, der Mittler der körperlichen wie der geistigen Schöpfung. Darum schließt das Schöpferwort Leben und Licht, die großen Elemente aller Schöpfung in sich, und auch diese Lehre ist vollkommen die der Gnosis. Wie Christus vorzüglich als das geistige Licht (B. 9.) und als Offenbarer der religiösen Wahrheit dargestellt wird, so hatte auch die Gnosis jenes Schöpferwort besonders als die Quelle und den Urheber der religiösen Wahrheit dargestellt. Wie endlich Joh. B. 14 und 18. den Logos den Eingebornen nennt, so hatte das Schöpferwort auch in den gnostischen Systemen bereits diesen Namen, der mit dem Begriff des Logos aufs engste zusammenhängt.

Das Eine, wodurch Johannes von jenem Hauptbegriff des Wortes abweicht, und etwas Wesentliches ihm beifügt, ist eben das, was er als Lehre des Christenthums in diesem Eingang seines Evangeliums vortragen wollte: jener Logos ist Mensch geworden \*), und wohnte unter uns. Johannes setzt den

\*) Was Schulthes — im Widerspruch mit seiner eigenen

in weiterer Bedeutung aufzufassen? Das Wort *θεός*, seiner Natur nach Appellativum, bezeichnet:

- 1) mit dem bestimmenden Artikel einen bestimmten Gott, der entweder in dem Vorherigen, oder durch einen nachfolgenden Beisatz bestimmt ist, oder den, der vorzugsweise so genannt wird.
- 2) Ohne den bestimmenden Artikel bezeichnet es:
  - a) den gewöhnlichen Gesetzen gemäß ein göttliches (persönliches) Wesen.
  - b) Als Eigennamen auch den bestimmten Einen Gott.

Da nun die Gesetze der griechischen Sprache es erlauben, *θεός* ohne Artikel als Appellativ unbestimmt in der Bedeutung eines göttlichen Wesens anzunehmen, so fragt es sich, ob auch der Sprachgebrauch der Schrift dieß zuläßt?

Als Appellativ, mit weiterer Bedeutung wird gebraucht:

- 1)  $\Theta\epsilon\omicron\iota$  im Plur. Ps. LXXXII. 6. (1 Sam. XXVIII, 13.)

im Singular. 2 Mos. IV, 16 — VII, 1.

- 2) *θεοί* Joh. X, 34. 35.

*θεός* 2 Thess. II, 4. *Λεγόμενος* scheint hier nicht zu bezeichnen „der nur dem Namen nach Gott ist“ sondern „der Gott genannt wird.“

Wenn nun der Ausdruck *θεός* in der Schrift (wenn auch sehr selten) von höheren, Gott ähnlichen Naturen gebraucht ward, konnten die Jünger nicht

darauf geleitet werden, diesen Namen Ihm beizulegen, der in ihrer Seele so herrlich verklärt war? Durch welchen Namen konnten sie sein über alle Geschöpfe erhabenes, Gott verwandtes Wesen deutlicher ausdrücken, als durch den Namen *θεός*, den die damalige Zeit (wie die Geschichte dieses Dogma's und seiner Auslegung darthut) nicht mißdeutete und in der engen Bedeutung auffaßte?

Es wird nicht ungewöhnlich seyn, hier die der unsrigen sehr ähnliche Stelle Phil. II, 6. zu betrachten.

Paulus ermahnt die Christen zur Demuth und stellt ihnen zum Vorbilde Christus auf, der *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπέσχετο* sich selbst zu menschlicher Gestalt erniedrigte. Der Apostel legt also Jesu, ehe er Mensch wurde, die Eigenschaft der Demuth bei, die ihn zu seiner Erniedrigung bewogen habe. Wenn ihm aber Paulus die *ταπεινοφροσύνη* beilegt, wie der Zusammenhang klar genug zeigt, so konnte er ihn unmöglich für *ὁμοούσιος* mit Gott halten, da jene Eigenschaft bei dem höchsten Wesen undenkbar ist. Auch zeigen die folgenden Verse 9—11 Christum nach seiner höheren Natur wiederum in untergeordnetem Verhältniß.

Der dogmatische Gehalt beider Stellen für die Christologie ist ohngefähr derselbe; sie lehren beide die göttliche Natur Christi und ihre Menschwerdung. Wenn aber die Verbindung in der Paulinischen Stelle über den Sinn, in welchem der Name *θεός* Jesu beilegt werden kann, keinen Zweifel übrig läßt, so

wetber wir auch in der Johanneischen Stelle den Ausdruck  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  übereinstimmend mit ihr erklären dürfen.

Es läßt sich aber nicht einwenden, daß es eine Härte sei, in Joh. I, 1.  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  unmittelbar nach einander in doppeltem Sinn zu gebrauchen. Denn 1) läßt sich die völlige Bedeutungslosigkeit des Artikels mit nichts beweisen. Hat aber der Artikel Bedeutung, so erscheinen  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  und  $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  als verschiedentlich modificirte Begriffe, und die Härte fällt weg. 2) Wenn auch  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  in der Schrift mit  $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  gleichbedeutend gebraucht wird, so fällt doch hier gerade, zwischen dem zweimaligen  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\nu$   $\theta\epsilon\acute{o}\nu$  das bloße  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  auf, wenn es mit  $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  hier gleichbedeutend wäre; denn daß  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  hier Prädikat ist, macht die Weglassung des Artikels nicht gerade nothwendig, im Gegentheil sollte man vermuthen, dem Johannes sei nach  $\acute{o}\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\eta\nu$   $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\nu$   $\theta\epsilon\acute{o}\nu$  geldüssiger gewesen, fortzufahren:  $\kappa\alpha\iota$   $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{\upsilon}$   $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ; und auch beim Prädikat  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , wenn es den Einen Gott, also einen bestimmt gedachten Gegenstand bezeichnete, sollte man den Artikel erwarten. M. vergl. Winer's Gramm. des neut. Sprachidioms 2te Aufl. S. 55. §. 12. Anm. 1. und die daselbst aufgeführten Beispiele.

$\acute{O}\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\eta\nu$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\grave{\nu}$   $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\nu$   $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ . Nimmt man das vorübergehende  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  völlig gleich mit  $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , so scheint es mir immerhin auffallend, wie Johannes nun wieder einen Schritt zurückthun, und

eine Behauptung wiederholen konnte, die er wohl das erstemal aussprechen durfte; da er zu der umfassenderen Behauptung erst noch fortschreiten wollte, aber jetzt nicht mehr, da in dem Θεός ἦν das ἦν πρὸς τὸν Θεόν vollkommen enthalten war. Auch sehe ich nicht ein, wie dieses οὗτος ἦν u. s. w. um des Nachfolgenden nöthig gewesen seyn sollte. Von der Behauptung: der Logos war Gott selbst, konnte ja der Übergang zu dem Gedanken: er war Schöpfer u. s. w. am leichtesten gemacht werden; sollte aber das οὗτος ἦν πρὸς τὸν Θεόν als Gegensatz von dem σὰρξ ἐγένετο des 14ten Verses aufgefaßt werden, so daß nun das ἐν ἀρχῇ die Behauptung in sich schloße, so würde ja damit auch das ausgesprochen seyn: der Logos, der Gott selbst war, war nachher nicht bei Gott.

*Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Es verdient bemerkt zu werden, daß, wenn hier B. 3 und 10 dem Logos und sonst Christus die Welterschöpfung zugeschrieben wird, nur die Präposition *διὰ* c. Gen. und das mit *διὰ* gleichbedeutende *ἐν*, der Ausdruck für die Mittelursache, sich findet. *Διὰ* wird in dieser Beziehung in folgenden Stellen gebraucht: Joh. I, 3 und 10; 1 Cor. VIII, 6.; Col. I, 16. wo es mit *ἐν* wechselt, Hebr. I, 2 und II, 10. Dieser stehende Gebrauch des *διὰ* in solcher Beziehung kann uns nicht als zufällig erscheinen, um so weniger, wenn wir bemerken, wie 1 Cor. VIII, 6. ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς

αὐτῶν dem δι' οὐ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτῶν  
 offenbar als etwas Verschiedenes entgegengesetzt wird.  
 Darum scheint mir dieses διὰ allerdings zu beweisen,  
 daß die Apostel Jesum nur als den Mittler bei der  
 Schöpfung (wie bei der Erlösung) betrachteten. Wahl  
 führt zwar in seiner Clavis Novi Testamenti bei διὰ  
 unter c) an: refertur ad causam efficientem, i. e.  
 auctorem, conditorem. Die angeführten Stellen sind  
 indeß für eine solche Bedeutung nicht beweisend. Joh.  
 I, 3. kann natürlich hier nicht als Beweisstelle ange-  
 führt werden, da gerade die Bedeutung des διὰ für  
 diese Stelle ausgemittelt werden soll. Röm. XI, 36.  
 scheint zwar für Wahls Behauptung zu sprechen, in-  
 dem hier δι' αὐτοῦ auf Gott sich bezieht; da aber hier  
 ἐξ αὐτοῦ vorausgeht, so wird es im Gegentheil un-  
 wahrscheinlich, daß dem διὰ die gleiche Bedeutung,  
 wie dem ἐξ d. i. der causa efficiens zukomme. Röm.  
 XIV, 14. liegt in dem διὰ nicht gerade die Bedeutung  
 der bewirkenden Ursache. Die übrigen Stellen scheinen  
 ebensowohl nur die Mittelursache bezeichnen zu können.  
 Vergl. Winers Grammatik S. 43. i. namentlich über  
 Joh. I, 3.

Nach der Ansicht des Johannes und des Christen-  
 thums ist demnach Christus nur das die Schöpfung  
 Vermittelnde; und auch Hierin stimmt des Johannes  
 Lehre vom Logos mit der einstimmigen Lehre aller  
 Gnosis vom Schöpferworte vollkommen überein; aber

verbunden mit dem frühern Ergebnis, daß Johannes unter dem ganz mit Christus verwechselten Logos eine Hypostase sich gedacht habe, weist uns eben dieses *dei* noch auf eine andere Ähnlichkeit mit der gnostischen Lehre vom Schöpferwort hin, nämlich darauf, daß dieses Schöpferwort dargestellt wird als das Mittelwesen zwischen Gott und der Schöpfung, Gott untergeordnet, aber alle Schöpfung erhaben, der Mittler der körperlichen wie der geistigen Schöpfung. Darum schließt das Schöpferwort Leben und Licht, die großen Elemente aller Schöpfung in sich, und auch diese Lehre ist vollkommen die der Gnosis. Wie Christus vorzüglich als das geistige Licht (W. 9.) und als Offenbarer der religiösen Wahrheit dargestellt wird, so hatte auch die Gnosis jenes Schöpferwort besonders als die Quelle und den Urheber der religiösen Wahrheit dargestellt. Wie endlich Joh. V. 14 und 18. den Logos den Eingebornen nennt, so hatte das Schöpferwort auch in den gnostischen Systemen bereits diesen Namen, der mit dem Begriff des Logos aufs engste zusammenhängt.

Das Eine, wodurch Johannes von jenem Hauptbegriff des Wortes abweicht, und etwas Wesentliches ihm beifügt, ist eben das, was er als Lehre des Christenthums in diesem Eingang seines Evangeliums vortragen wollte: jener Logos ist Mensch geworden \*), und wohnte unter uns. Johannes setzt den

---

\*) Was Schultheß — im Widerspruch mit seiner eigenen



Begriff *Logos* voraus, trägt ihn auf Christus über, und lehrt also die Menschwerdung des *Logos*:

Da nun in diesem Umgang des Johanneseischen Evangeliums die Sprache der Gnosis herrscht, und außer der einen Lehre von der Menschwerdung des Wortes, die eben die Christliche Religion vortragen wollte, kein Theil von dem Hauptbegriff des Schöpferwortes sich entfernt, sondern vollkommen mit ihm zusammenstimmt, so mußte der aus andern Quellen nicht befriedigend zu erklärende Ausdruck *Logos* von den der gnostischen Sprache kundigen Lesern ihr gemäß verstanden, und von uns ihr gemäß erklärt werden.

Betrachten wir nun die übrigen Johanneseischen und Paulinischen Stellen, die in den Kreis dieser Lehre gehören.

1 Joh. II, 14. Scheint mir *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, sofern dieser Ausdruck mit *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* verwechselt wird, auf Christus bezogen werden zu müssen, wozu auch theils die Johanneseische Sprechweise, daß Chri-

---

S. 308 u. folg. gegebenen Erklärung, Inach welcher „der Genius der Sprache augenscheinlich nöthigt *ἀόρατος* mit menschlich zu geben,“ in welcher er *λόγος* als Subjekt und *ἀόρατος* als Prädikat nimmt, S. 538 u. folg. der oben genannten Schrift zum Beweise anführt, daß *ἀόρατος* das Subjekt sei, und die Menschheit (in ihrer Schwäche) bezeichne, das wird wohl bei allen, die jene Schrift lesen, keiner Widerlegung bedürfen.

stus und Gott in den Gläubigen bleibe, theils die Stelle 1 Joh. III, 6 und 8 berechtigen. In der letzteren Stelle nämlich sagt Johannes, wer in Christus bleibe, sündige nicht, wer sündige, sei vom Teufel. Da nun die Stelle II, 14. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει, καὶ συνῆκατε τὸν κερηρόν* jenem Ausspruch sehr ähnlich ist, so darf man wohl der Vermuthung Raum geben, daß hier *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* Christus ist. Auch wird in der Offenbarung XIX, 13. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* als Name Jesu angegeben.

Offenb. III, 14. wird *εἰς ἀρχὴν τῆς κτίσεως* genannt; womit der Verf. der Offenbarung denselben Begriff bezeichnen zu wollen scheint, den Paulus mit dem Worte *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und andern ähnliche Ausdrücken Col. I, 15-19. bezeichnete. Ohne aber aus diesem Ausdruck, da *ἀρχὴ* auch durch Oberhaupt übersetzt werden kann, für die Subordinationstheorie etwas folgern zu wollen, scheinen mir die Ausdrücke in Col. I, 15-19. eben so klar an die oben entwickelte Lehre der Gnosis vom Schöpferworte sich anzuschließen, als für die Subordinationstheorie zu zeugen. Wie Christus in dieser Stelle *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀσράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* genannt wird, so begegneten wir in den oben dargestellten orientalischen Religionsystemen der Lehre, das Schöpferwort sei das Bild des Ewigen, Unsichtbaren, der Erstgeborene der Schöpfung; — wie es in dem Briefe

96 N. L. Col. I, 15-19. Col. II, 9. u. a. Zeugn. d. alt. Kirche.

δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. Der Name πρωτότοκος wird von ihm im gleichen Stan wie oben gebraucht Röm. VIII, 29. Hebr. I, 6.

Die bisherigen Erörterungen berechtigen uns ohne Zweifel, zu dem S. 56. aufgestellten Hauptbegriff der Lehre von dem Logos noch das hinzuzufügen: daß dieses Schöpferwort auch im N. L. als eine Hypostase und als Gott untergeordnet, aber über alle Geschöpfe erhaben dargestellt wird; und wir haben somit den vollen Hauptbegriff des Schöpferwortes, wie ihn die religiösen Systeme des Orientis enthielten.

Nicht unwichtig scheint es mir, zu hören, wie die älteste Kirche jene Theorie vom Logos und von der Göttlichkeit des Sohnes auffaßte. Können ihre Zeugnisse auch keinen völligen Entscheidungsgrund abgeben, so wird doch die früheste Auslegung dieses Dogma's viel für sich haben. Bei unserer Lehre nun zeigt sich in der frühesten Zeit bis auf den großen Kampf, aus dem die kirchliche Lehre von der Trinität hervorging, mit geringen Ausnahmen die Ansicht: daß Christus ein über alle andere erhabenes, Gott aber untergeordnetes Wesen sei, als die herrschendere.

Justin hat in der ersten Apologie (S. 60. der Wiener Ausgabe) folgende Worte: *Σέβουμεν— τὸν ἀδελφικόν— υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρῳ ἡρώα ἔχοντες.* S. 74. wird der Logos: *πρῶτη δύναμις κατὰ τὸν κατὰ πάντα πᾶν*



nae est. Et secundum agnitionem itaque *praepositas esse pater* annunciatu<sup>s</sup> est a domino nostro. Auch Elemen<sup>s</sup> von Alexandrien äußert sich so über den Logos, daß wir sehen, er ordnet ihm dem Vater unter. *Ἰναι παιδαγωγός: λόγος ἔσται τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ, ἀπαρχὴ τῆς ψυχῆς, θεός \**) *ἐν ἀνθρώπων ἀκμήναι. — λόγος θεός, ὁ ἐν τῷ πατρὶ, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός* etc. Selbst Tertullian erklärt adv. Hermogenem: *Quia et pater deus est, et iudex deus est, non tamen ideo pater et iudex semper, quia deus semper.* Nam *neq; pater potuit esse ante filium, neq; iudex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et filius non fuit.* Ernet adv. Praxeam, Cap. 4. Ceterum qui filium non aliunde *deduxit, sed de substantia patris, nihil facientem sine patris voluntate, omnem a patre consecutus potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam?* Darn Cap. 21. alius, per quem omnia, est legit ebenfalls Gewißheit darauf, daß in den Worten: *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἔσμεν* (Joh. X, 30.) das Neutrum gewählt ist: unum dicit, neutrali verbo, quod pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad conjunctionem, ad dilectionem patris, qui filium diligit, et ad obsequium filii, — per opera intelligimus.

\*) Die Alexandriner namentlich unterscheiden zwischen θεός und ὁ θεός, s. die obige Stelle aus Philo.

unum esse patrem et filium. Sehr deutlich spricht sich Origenes aus (apud Hieron. ep. ad Avitum): sciens illud, quod scriptum est, pater, qui me misit, maior est omnibus, verum esse contendit, ut dicat, : et in cognitione filio patrem esse majorem. Contra Celsum lib. 8: *Ἐγὼ δὲ τιναξ, ὡς ἐν πληθει πιστούντων καὶ δεχομένων διαφωδιαν, διὰ τὴν προαπειραν ὑπερθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πάντι θεόν· ἀλλ' οὔτι γε ἡμεῖς τοιοῦτον, οἱ παιδόμενοι αὐτῷ λέγοντι· ὁ πατήρ ὁ πῦρμας ἐμὲ μαίον· καὶ ἐγὼ.* Besonders deutlich ist die Stelle aus den Briefen παρὶ ἀρχῶν, die sich in dem Schreiben Justinians an Minos findet: *εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ ἐγὼ, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. καὶ τέχνη καὶ νῆος ἀγαθός· ἀλλ' οὐχ ὡς ἀπλῶς ἀγαθός. Καὶ ὡςπερ εἰκὼν ἐστὶ τοῦ θεοῦ ἀοράτου, καὶ κατὰ τοῦτο θεός, ἀλλ' οὐ (καὶ ἕως θεός), περὶ οὗ λέγει αὐτός ὁ Χριστός, ἡρ γινώσκωσι σὶ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν· οὕτως εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατήρ ἀπαράλακτος ἀγαθός.*

Eine andere Stelle des Origenes aus denselben Schreiben Justinians nennt Christum *ἐλάττονα πρὸς πατέρα* — δεύτερον τοῦ πατρός, ferner (Hæc Origeniana 130): *ἐξάρωατο τῷ σωτῆρι, ὡς μετ' αὐτὸν, δευτέρῳ καὶ θεῷ λόγῳ τοῦ γινώσκοντι.* In der Erklärung des Johannesevangeliums

nennt er den λόγος τὸν μετὰ τὸν πατέρα, er unterscheidet ferner zwischen ὁ θεός und θεός, bei der Schöpfung zwischen ἐνὸς und διὰ, und nennt den Logos, der bei Gott war, nur das erste Bild Gottes.

Aus den hier angeführten Stellen erhellt, wie ich glaube, mit hinlänglicher Gewißheit, daß in den ersten Jahrhunderten die Subordinationstheorie die herrschendere war, und daß die genannten Väter den Namen θεός ohne Bedenken mit jener Ansicht vereinbar fanden.

In der deutschen Uebersetzung des Storr'schen Compendiums der Dogmatik wird als Beweis für die Gottheit des Sohns auch daran erinnert, daß Christus in den ersten Zeiten als Gott verehrt worden sei. Diese Behauptung kann man unterstützen, wenn man den deutschen Ausdruck eben so nimmt wie das griechische θεός. Die Stelle aus Minian's Briefen lib. 10. ep. 97. worin das eigene Bekenntniß der Christen angeführt wird: „carum Christo quasi Deo, so dicere iuvicem“ kann auch für die andere Ansicht angeführt werden, da es unbestimmt ist, ob das quasi aus der heiligen Meinung der Abtrünnigen hervorgieng, oder ob auch in diesem Worte ihre frühere Ansicht ausgesprochen ist. Eusebius führt in seiner Kirchengeschichte V. 28. (Ausg. v. Zimmermann S. 376.) aus einer Schrift wider die Artemoniten von unbekanntem Verf. an: „ἡγαυοὶ δὲ ὅσοι καὶ ἄλλοι ἀσεβῶν, ἀπαρχῆς

ἐπὶ πιστῶν γραφεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμῶσι θεολογοῦντες“: daß man aber diesen letztern Ausdruck keineswegs in enger Bedeutung nehmen dürfe; erhellt aus dem Zusammenhang. Es werden nämlich unter denen, die die Gottheit Christi behauptet hätten, Justin, Tatian, Clemens von Alex. angeführt, die nicht in dem (später) rechtgläubigen Sinn die Gottheit Christi lehrten. Von den Christen dieser Väter heißt es nun: ἐν οἷς ἅπανι θεολογεῖται ὁ Χριστός.

Wenn wir aus dem Begriffe, den wir mit dem Worte Gott zu verbinden gewohnt sind, argumentiren, und darauf eine Theorie bauen, so mangelt dieser der historische Grund. Die in dem Bisherigen erläuterten biblischen Ausdrücke haben überhaupt oft das Unglück gehabt, daß man entweder nur ganz etymologisch sie betrachtete, oder über sie philosophirte. Das Erste ist einseitig; da, um die Bedeutung eines Wortes zu finden, dasselbe nicht bloß in seiner Grundbedeutung dargelegt, sondern auch seine natürliche oder zufällige weitere Entwicklung geschichtlich verfolgt werden muß. Gegen das Zweite, das willkürliche Philosophiren und Unterschieben der eigenen Ansichten, das an die Stelle historischer Erklärung tritt, sträubt sich das rechte exegetische Gefühl und die wahre Achtung vor der Schrift. Achtung verdient immer nur die Forschung, die mit den ihr zu Gehot stehenden Hilfsmitteln den wahren Sinn redlich zu ergründen sucht; aber wo man sich



gestatte, wie man auch im Griechischen wohl statt: „gelobt sei Gott“ sagen können, „Gott sei gelobt“ aber nicht „lob Gott“ sondern „Gottlob.“. Inbessen ist in der That das: εὐλογητός ὁ θεός mit dem: „gelobt sei Gott.“ zu vergleichen: nicht aber mit „Gottlob!“; denn es ist ein Satz, (bei welchem nur, wie oft geschieht, die Copula wegfällt) nicht aber ein Wort, wie auch das russische: *Богъ прославляется* steht voran; wenn das: *Господи* vor: Rede auf diesem Worte liegt, wodurch nicht selten kann es abtöndungs auch nachstehn. Warum hier: *ὁ θεός* *καὶ πάντων* *πατέρων* voransteht, verliere ich nicht dem: Gegenstand gegen die Meinung, Gott habe nur die Israeliten erwählt. Wie ich den Sinn des ganzen Abschnitts von der Erwählung: *Ἰσραήλ* liegt der Nachdruck auf: *καὶ πάντων* *πατέρων*; Mit. spricht nämlich Folgendes: des Zusammenhangs der Ideen, des Apostels zu sein: „Wet seiner Absicht, von der Erwählung zu sprechen, gedenkt er der: den Vätern gegebenen Verheißung, zugleich aber drängt sich ihm die Gewisheit auf, daß sie nicht an allen Israeliten erfüllt wurde; und überdies besetzt ihn hier, wie sonst, die Ueberzeugung, daß nicht die leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern seine geistigen Nachkommen Erben der Verheißung sind. (V. 8.). In dem er nun von den Israeliten spricht, ist ihm daher auch der Gedanke an die andern Völker nahe. – Zuvörderst gebieten die: *πατέρες*, die: *ἐπαγγελία*, die: *πατέρες*; deren Nachkommen Gott zu bagasteln verheissen hatte, von welchen Christus seinen leiblichen Her-





werden als umgekehrt. 2) Οὐκ ἔβνη zwar auf *μωσῆ-  
 ριον* bezogen werden, wenn unter diesem Christus ver-  
 standen sei, aber *μωσῆριον* bedeute nach dem Zusam-  
 menhang eine Glaubenslehre, und sonderbar wäre es,  
 wenn Paulus eine Glaubenslehre anfinge, ohne das  
 Subjekt zu nennen, alles werde dagegen klar, wenn  
 man *θεός* annahme. 3) Die Worte *ἐγενεσθῆναι ἐν  
 σαρκί* weisen auf ein Wesen *Ἰησ.*, das seiner Natur  
 nach noch nicht Mensch war, mit der Wei- der. Lesart *ὅς*  
 würde nur gesagt seyn, der Mensch sei erschienen, was  
 man sein *μωσῆριον* nennen könne, wogegen das eine  
*μωσῆριον* zu nennen sei, das Gott im Fleisch er-  
 schien, auch könne nicht *ὅς ἐγενεσθῆναι ἐν  
 σαρκί* Subjekt und das folgende Prädikat seyn, da das *μωσῆ-  
 ριον* dann in *ἐδξασθῆναι* liegen müßte, und dem Apo-  
 stel offenbar der erste Satz eben so mysteriös gewesen  
 sei. Endlich habe es zu Ephesus, wo Timotheus ge-  
 bet, platonisirende Therapeuten gegeben, die läugneten, daß  
 der Sohn Gottes einen ungeeinen menschlichen Körper  
 angenommen habe, ihnen habe Paulus *θεός ἐγενε-  
 σθῆναι ἐν σαρκί* entgegengesetzt.

So scheinbar alles dieß für die Lesart *θεός* spricht,  
 so wird es meines Erachtens doch durch die Betrach-  
 tung, welche Lesart sich der Kritik am besten darbietet,  
 entschieden überwogen. In keinem der ältesten Codices  
 ist entschieden die Lesart *Θς*. In zweiten ist die Les-  
 art *Ως* gewiß, in dem Cambridger Codex ist *Ος*, in

anderen (dem Basiliden und Basler) ist eine Lücke, in dem Alexandriner lesen einige *ΟΣ*, andere *ΘΣ*. — Außerdem: erregt gegen die Lesart *Θεός* auch die Bemerkung: Verdacht, daß die älteren Kirchenväter, um die Gottheit des Sohnes zu bewahren, nie diese Stelle gebrauchten. Die lateinischen Väter gebrauchten das Neutrum des Relativs, die Versionen haben beinahe alle das Relativum, die Itala und Vulgata quod.

Wenn nun an dem Befehl der Kritik, daß diejenige Lesart den Vorzug verdiene, die die ältere und schwieriger ist, und aus der die andere abgeleitet werden können, nicht gezweifelt wird, so ist wohl auch der Vorzug der Lesart *ΘΣ* entschieden; denn sie erscheint als die wahrscheinlich älteste, sie ist offenbar die schwieriger, und nur aus ihr lassen sich die abweichenden Lesarten *Θ* und *Θεός* erklären.

Es läßt sich nicht voraussetzen, daß wenn der Text ursprünglich *Θεός* hatte, die Lesart *ΘΣ* sich erst daraus gebildet hätte; denn wollten wir dies aus einem Verlöbchen des Querstrichs in *Ο* erklären, so müßte auf fallender Weise dieses Verlöbchen so allgemein gewesen seyn, daß das Relativum die älteste Lesart der Manuscripte, der Väter und der Uebersetzungen wurde. Wie leicht aus *εσ* einerseits *Θ* werden konnte, das nur eine grammatische Verächtigung schien; andererseits *Θεός*, wodurch ebenfalls die Schwierigkeit des *ΘΣ* gehoben und nur ein schon feststehendes Dogma bestätigt

wurde, das man überhaupt gerne wieder fand; erhellt von selbst. — Auch giebt die Lesart ὁς, indem man ὁς ἐφάρμακον als Subjekt, ἐδικαιώθη u. s. w. als Prädikat betrachtet, einen recht guten Sinn: „Die Grundsaule der Wahrheit ist unser Glaube an die Erhöhung und Verklärung dessen, der in der Niedrigkeit erschien.“ — Denn war es nicht diese Rechtfertigung des Gekreuzigten durch seine Auferweckung, seine Erhöhung und die den Christen ertheilten Geistesgaben, die die Apostel als Grundstein ihres Glaubens, und ihrer Predigt betrachteten?

1 Joh. V, 20. Es läßt sich nicht vermuthen, daß ἀληθινός θεός mit Christus identifizirt werden sollte; da eben in diesem Zusammenhang ἀληθινός und υἱός αὐτοῦ neben einander genannt und unterschieden werden. Es erinnert diese Stelle an Joh. XVII, 3. Von hannes mochte wohl, als er jene Worte seines Briefes schrieb, der Aeußerung Jesu sich erinnern, wie ja überhaupt sein Brief vielfach sich auf Worte des Heilands bezieht. Kann man aber bei jener Aeußerung an eine numerische Einheit des ἀληθινός θεός mit dem ἄν ἀπέτεκε oder mit υἱός αὐτοῦ natürlichem Gedankem denken? Die Leser des Briefs gewiß nicht, denn ihnen waren die feineren und doch unklaren Bestimmungen der symbolischen Lehre fremd. Um so mehr wird es erlaubt sein, οὗτος auf das Entferntere, im Grunde nur ganz sprachgemäß auf den zu beziehen, von welcher

Gehr: hauptsächlich die Rede, und hier: des Verfs in Gedanken am nächsten ist; denn ἐν τῷ νῦν ἀκούειν ist nicht in Parallele zu stellen mit ἐν τῷ ἀκούειν, weil sonst καὶ beides verbinden müßte, sondern ἐν heißt in dieser Stelle: „durch“; zum Beweise aber, daß ἐν τῷ ἀκούειν auf das Irthümlich (nicht den Gedanken): Entspringen sich beziehen könnte, kann man mit Bretschneider auf 2 Joh: 7: sich berufen, wo von Worten ἐν τῷ ἀκούειν ebenfalls gar nicht ἀκούειν καὶ ἐν τῷ ἀκούειν vorkommt.

In Act. XX, 28. ist die Lesart θεὸν bedächtig; Tit. II, 13. hat man nicht nöthig, μετὰ θεὸν und ὁμοῦς für Ein Subject zu nehmen. Wenn auch zugegeben werden muß, daß diese Beweismittel für die Gottheit Christi nicht alle mit entschiedenem Gewißheit verworfen werden können, wie denn auch die Behauptung, daß Christus im N. T. θεός genannt wird, unbestritten bleibt, so sind doch jene Stellen von unbedeutender Wichtigkeit; daß wir eine Dogma von der Wesens-Gleichheit des Vaters und des Sohnes auf sie stützen können, um so mehr da dieses Dogma von so wichtiger Bedeutung wäre, daß das N. T. es nicht begründen sollte. In den Stellen und gelegentlich hätte vorgetragen werden müssen, daß diese Stellen nicht beweisen können, daß Christus nicht die Stellen an, in welchen ihm göttliche Wirklichkeit beigelegt werden. Die Stellen und Ausdrücke, die von Jesus als dem ewigen Sohn Gottes

sagen:

sagen: πρωτότοκος, (ἀρχὴ τῆς κτίσεως), ὁ ἀπ' ἀρχῆς, (ἐν ἀρχῇ), ὁ πρωτεύων nennen ihn nur in Vergleichung mit der Welt den Früheren. — Was die göttlichen Eigenschaften betrifft, so legt man ihm Unwissenheit bei, mit Berufung auf 1 Cor. IV, 5. — Apoc. II, 23.

Über dem widerspricht Christus ausdrücklich Marci XIII, 32. περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ. Man wird hiet nicht einwenden wollen, daß dieser Ausspruch nur auf die menschliche Natur Christi sich beziehe, denn von ἄγγελοι zu υἱός ist eine Steigerung, und υἱός ist demnach das über die Engel erhabene Wesen. Ueberdies heißt es: εἰ μὴ ὁ πατήρ. Selbst also die kirchliche Ansicht, indem sie einen Unterschied der Personen in der Gottheit als biblisch annimmt, muß anerkennen, daß Unwissenheit nur der Person in der Gottheit zukommen könne, die Vater heißt. — Christus lehnt ferner absolute Vollkommenheit von sich ab: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἰς ὁ θεός Matth. XIX, 17, (Marci X, 18. Luc. XVIII, 19. Man kann zwar von demselben Wesen in verschiedenen Beziehungen Verschiedenes aussagen, wie: „der Mensch ist sterblich“, und: „der Mensch ist unsterblich“, aber wenn Christus sagt: τί με λέγεις ἀγαθόν; — εἰς ἀγαθός ὁ θεός; so verneint er überhaupt, daß er



ἀθάτος sei, und es wäre dieß dasselbe, wie wenn jemand auf die Behauptung, er sei unsterblich, erwiederte, er sei es nicht. Die einfache Ablehnung eines Prädikats kann nicht bloß auf einen Theil des Wesens bezogen werden.

Es sind noch die Stellen Joh. V, 18. u. folg. und Joh. X, 30—36. übrig, die für die göttliche Verehrung Jesu, wie für seine Wesens-Gleichheit und Einheit mit Gott angeführt werden. Bretschneider behauptet (§. 75. des ersten Theils seiner Dogmatik) in Bezug auf diese Stellen: Da die Juden die Versicherung Jesu, daß er Sohn Gottes sei, und als solcher alles thun könne, was der Vater thue, als Gotteslästerung angesehen hätten, weil er sich dadurch Gott gleich stelle, so hätten sie offenbar Sohn in natürlichem Sinn genommen, und Jesus habe es nicht mißbilligt, sondern das Anstößige durch die Hinweisung zu mildern gesucht, daß ja auch die Engel im A. T. den Namen  $\text{Q}^{\text{I}}\text{N}^{\text{I}}\text{N}^{\text{I}}$  erhielten, folglich er als der göttliche Logos diesen Namen mit mehrerem Rechte führen könne; und in der ersteren Stelle habe es Christus nicht nur nicht geläugnet, Gott gleich zu seyn, sondern sich wegen dieser göttlichen Würde damit vertheidigt, 1) daß (im 19ten V.) sein Wille jederzeit mit dem Willen Gottes übereinstimme, daß es ihm moralisch unmöglich sei, etwas anderes zu thun, 2) daß er dieselbe Einsicht und Gewalt habe, wie der Vater V. 21 u. 22, und daher

(W. 26.) eben so wie der Vater verehrt werden müsse. Diese Verehrung aber habe sich Jesus nicht als ein von Gott Gesandeter beilegen können, weil kein Prophet, und auch nicht der Messias hätte verlangen können, daß er im gleichen, oder auch nur im ähnlichen Maaße (*καθώς*) wie Gott verehrt werden solle.“ — In Joh. X, 28—30. findet Bretschneider die Schlussfolge: Gott ist allmächtig W. 29; ich bin mit ihm eins = eines und desselben Wesens W. 30; folglich (W. 28.) kann auch Niemand meine Verehrer mir entreißen.“ — Dagegen ist in Bezug auf Joh. V, 19. zu erinnern, daß die Worte *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἔάν μὲ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα* eine Abhängigkeit der Handlungen Jesu von dem Vater so klar, wie nur immer möglich, ausspricht. Der Sohn bedarf immer des Vorbildes seines Vaters, vom Vater bekehrt kann der Sohn seine Werke vollbringen (W. 20.). Dieß ist der allgemeine Satz, dessen besondere Anwendung im 21sten und 22sten W. folgt, wo denn also das *ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖν* so wie das *κρίνειν* als etwas vom Vater Empfangenes erscheint (W. 22. *ὁ πατὴρ δέδωκε τῷ υἱῷ*) daraus wird gefolgert (W. 23.) *ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν πατέρα*. Darum also, weil der Vater dem Sohn jene Werke übertragen hat, sollen alle den Sohn ehren, wie (da, weil) sie den Vater ehren. So wird auch das teutsche „wie“ in unzähligen Fällen gebraucht

Drückt sich in der Rede Jesu die Abhängigkeit seines ganzen Wirkens von Gott aus, läßt sich nicht verkennen, daß alle die göttlichen Attribute als von dem Vater dem Sohn übertragen dargestellt werden, so erhellt auch, wie Jesus den Schluß der Juden: *ἡμῶν ἐαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ* habe bestätigen wollen, und eher wird man die Worte des 19ten V. als eine Widerlegung jener Ansicht auffassen müssen, als man in ihnen eine Wesensgleichheit wird finden können. Wenn die Aeußerung Jesu: *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμέν* Joh. X, 30. eine numerische Einheit Gottes und Christi, in Verbindung mit den beiden vorhergehenden Versen die gleiche Macht Christi beweisen soll, so vergleichen wir in der ersteren Hinsicht natürlich damit die Stellen bei Johannes im Ev. XVII, 11. 21. 23. Man schieene mit- aber den Geist der bei Johannes aufgezeichneten Reden Jesu zu verkennen, wenn man behaupten wollte, es sei hier nicht die Einheit der Gesinnung gemeint; denn wie er mit dem Vater, so sollten seine Jünger mit ihm eins seyn.

Christus hatte den Juden gegenüber behauptet: niemand könne ihm die Seinigen entreißen, weil der Vater, der größer sei als Alles, sie ihm gegeben habe, er sei eins, innigst verbunden mit dem Vater, und darum eben hoffe er, der, der sie ihm gab, werde sie ihm auch erhalten (V. 29.). Zur Erklärung des 30sten Verses ist also die Annahme der Homousie nicht nö-

thig. — Die Juden zwar machten ihm den Vorwurf V. 33: *ποιῶς σεαυτὸν θεόν*, indeß dürfte, wie diese Jesum verstanden, an sich schon keine Richtschnur für unsre Auslegung seyn, und die Vergleichung mit den zwei folgenden Versen bestimmt ohnehin den Begriff *θεός* auch in dem 33sten V. also, daß eine Homousie sich nicht darauf gründen läßt. — Die Antwort, die Jesus auf den Vorwurf der Juden gab, muß uns hier bei der Untersuchung über die Gottheit Christi sehr wichtig seyn.

Jesus beruft sich auf den Sprachgebrauch des N. T., nach welchem diejenigen *θεοί* genannt worden seyen, *πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*. Wollte sich also Christus *θεός* nennen, so würde er doch diesen Namen mit einem Sprachgebrauch rechtfertigen, der uns an eine Wesensgleichheit mit Gott nicht denken läßt. Doch er spricht nur den Namen „Sohn Gottes“ an, und seine Folgerung ist nur die: *εἰ ἐκείνους εἶπε θεός, — καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή — ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον υἱὸς τοῦ θεοῦ εἶμι;*

Zum Schluß sei neben dem, was bisher gegen die Lehre von der Wesensgleichheit Christi mit Gott geltend gemacht wurde, noch an einige andere Stellen des N. T. erinnert.

1 Cor. VIII, 6. *Εἰς θεός ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς*

nige, im mindesten Fall so ungewisse und schwankende Zeugnisse für sie haben? tritt nicht vielmehr überall die Unterordnung Jesu unter Gott hervor?

Soll über die drei Hauptansichten in der Trinitätslehre ein Urtheil gefällt werden, so erscheint die sabellianische als ein Versuch, die einmal angenommene Trinitätslehre mit der Vernunft zu vereinigen, über welchem Bestreben die Erklärung der Schriftstellen, welche den Sohn als eine Hypostase vor seiner Menschwerdung nach seiner höheren Natur darstellen, Noth leiden muß; die kirchliche als ein den Aussprüchen der Schrift sich enger anschließender Versuch, die göttliche und persönliche Natur des Sohns mit der Einheit Gottes zu vereinigen, wobei aber nur das oben erwähnte Mißverständniß der biblischen Ausdrücke und eine Begriffsverwechslung statt fand; die arianische aber erscheint, so fern sie den Sohn über alle geschaffene Wesen stellt, dem Vater jedoch unterordnet, als biblisch, und nur in ihren näheren Bestimmungen überschreitet sie die Schranken, die die Schrift gesetzt hat, welchen Fehler sie jedoch mit den beiden andern Hauptansichten theilt.

Die Resultate der bisherigen Untersuchung sind:

- I. Es entstand längere Zeit vor Christus, entwickelte sich auf verschiedene Weise und war auch in den Gegenden, wo das Christenthum zuerst sich verbreitete, zur Zeit der Apostel bekannt — die religiöse Idee eines Schöpfer-Wortes.

- II. Johannes konnte gerade in seiner Rede diesen Namen nicht anders gebrauchen, als in dem Hauptbegriff, der mit demselben verbunden wurde.
- III. Dieser Hauptbegriff war kein anderer, als der eines ersten, über alle andere erhabenen Wesens nach Gott, eines Mediums der Offenbarung Gottes.
- IV. Wie die Messias-Idee auf Jesum übertragen wurde, ob sie gleich in der gemeinen Vorstellung seinem Wesen widersprach, so konnte auf ihn auch die Logosidee, wiewohl sie nicht in allen Gestalten und Theilen auf Christus passte, in dem Wesentlichen und Reineren auf ihn übertragen werden.
- V. Durch die aufgestellte Bedeutung des Logos wird weder Gottes Einheit aufgehoben, noch Christus in der Würde, die er für uns haben muß, erniedrigt.
- VI. Diese Subordinationstheorie zieht sich überhaupt durch die ganze neutestamentliche Christologie hindurch.
- VII. Vor dem Nicänischen Symbol war die Subordinationstheorie die herrschendere und rechtgläubig. Sollten die Zeugnisse der Kirche in diesem Dogma gelten, so mögen wohl die früheren mehr Gewicht haben, als ein späteres Symbol, das unter Parteyenerbitterung, unter unlautern Triebfedern,

Ränken und Verfolgungen begründet, dann wieder erschütteret, und endlich fest orthodox wurde.

VIII. Den religiösen Vorträgen scheint das nicäenische Symbol, wie die sabellianische und die arianisch-systematisirende Ansicht fremd und nur das Wort der Schrift vertraut bleiben zu müssen. Diese Systeme liegen nicht in der Schrift. Der christliche Religionslehrer zeigt das der Menschheit zugewandte, in Gott verklärte Antlitz des Sohnes Gottes, des Erbsers der Menschen; dessen Verhältnis zum Vater, außer daß er glaubt und festhält, es war die innigste Verbindung, die es geben kann, liegt außer seinem Gebiete. Im Gebiete seiner biblischen Vorträge wird er den Sohn immer als ein dem Vater unterworfenen und sich unterwerfendes Wesen zu zeigen veranlaßt werden. Sohn Gottes hatte sich Jesus genannt, und dieser Name verhütet am ersten Mißdeutungen.

---

## Druckfehler.

---

- ©. 3 letzte Zeile Text soll stehen oum) et nicht oum (et.  
— 6 3te Z. nach dixit  
— 13 12te — gedente statt gedenk.  
— 16 1ote — σωματινον st. σωματινον.  
— 42 14te — Käv st. Käv.  
— 45 6te — unster st. unster.  
— 58 u. 59 sind mehrere η nicht angedrückt.  
— 62 17te Zeile wen statt wenn.  
— 65 Z. 4 von oben auftrat st. austrat.  
— 66 — 10 von unten da st. wie.  
— 69 — 12 — oben in seinem Weihnachtsprogramm 1824  
st. in seinem oben erwähnten Programm.  
— 75 — 6 — — euch st. auch.  
— — 9 — — vorweltliche st. verwaltliche.  
— 78 erste Z. — — setzen st. setzten.  
— — letzte Z. Auffassung st. Abfassung.  
— 80 2te Z. von unten in st. im.  
— 81 Z. 7 st. εισηκει lies εισηκει.  
— 87 — 8 von unten nach „höbe“ setze
-





